



2. La cristología davídica del Cuarto Evangelio

The Davidic Christology of the Fourth Gospel

Francisco J. Higuera

Facultad de Teología
Universidad Adventista de Chile
Chillán, Chile
franciscohiguera@unach.cl

Recibido: 25 de enero de 2025

Aceptado: 6 de junio de 2025

Resumen

El presente artículo argumenta que el Mesías de Juan es davídico en dos aspectos. El primero es que el libro presenta una evidente tipología de ciertas acciones de David que acaban siendo llevadas a cabo por Jesús en el Cuarto Evangelio, de una manera más grandiosa y con implicaciones cósmicas. El segundo, más sutil, es que al menos tres relatos sugieren que el autor del libro presupone una cristología davídica subyacente a las narraciones presentadas. Tanto en las tipologías como en las narraciones que presuponen un Mesías davídico, el objetivo central sería llevar a los lectores a visualizar a Jesús como el nuevo David, no por sus proezas militares, sino por su sufrimiento y muerte, esta última presentada como su momento de mayor gloria.

Palabras claves

Jesús – David – Cristología – Mesías – Cuarto Evangelio

Abstract

The present article argues that the Messiah in John is davidic in two aspects. The first is that John presents a clear typology of certain actions of David, which are carried out by Jesus in the Fourth Gospel, but on a larger scale and with cosmic implications. The second, more subtle aspect is that at least three narratives suggest that the author of the book presupposes a davidic christology underlying the stories presented. In both the typologies and the narratives that presuppose a davidic Messiah, the central goal would be to lead readers to envision Jesus as the new David, without addressing directly his military conquests, but in his suffering and death, the latter being presented as his moment of greatest glory.



Keywords

Jesus – David – Christology – Messiah – Fourth Gospel

Durante la mayor parte del siglo pasado y parte del actual, el carácter davídico de Jesús presentado en el Cuarto Evangelio ha sido descartado o, en el mejor de los casos, minimizado y subestimado.¹ Las razones para sostener dicha conclusión parecen ser obvias: David es mencionado apenas una vez en el Evangelio (Jn 7,42), en un pasaje que no parece atribuir a Jesús un mesianismo davídico. Además, el Evangelio de Juan carece de citas y títulos comúnmente considerados davídicos —como “hijo de David”— que sí aparecen en los sinópticos e incluso en las epístolas paulinas (Rm 1,3).

En la misma línea, expresiones asociadas a la expectativa mesiánica davídica —como “reino de Dios”— son bastante menos frecuentes y relevantes en Juan que en los sinópticos.² Desde las perspectivas que detectan una supuesta comunidad joánica sectaria a la que se dirigiría el evangelista, también se ha tendido a atribuirle una visión aislada respecto de las expectativas mesiánicas más comunes dentro del judaísmo y del cristianismo primitivo, entre las cuales se incluye la interpretación mesiánica davídica.³

Por otra parte, en las últimas décadas se ha observado una mayor apertura a reconocer el mesianismo davídico de Jesús en el Evangelio de Juan. Algunos trabajos pioneros en esta dirección son los de Carson y Daly-Denton, quienes argumentan, básicamente, que la recepción joánica de

¹ Wayne Meeks, *The prophet-king: Moses traditions and Johannine Christology*, NovTSup 14 (Leiden: E. J. Brill, 1967), 20-21, 89, 98; Charles Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 228; J. Louis Martyn, *History and theology in the Fourth Gospel*, NTL, 3.^a ed. (Louisville, KY: Westminster Press, 2003), 108-112; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel according to St. John, volume two commentary on chapters 5-12* (Londres: Burns & Oates, 1980), 395.

² Beth Stovell, *Mapping metaphorical discourse in the Fourth Gospel: John's eternal king*, LBS 5 (Leiden: E. J. Brill, 2012), 4-5.

³ Robert Fortna, *The Fourth Gospel and its predecessor* (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1988), 88, n. 201; Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado: estudio de la eclesiología juánica* (Salamanca: Sígueme, 1987), 44-47.

los Salmos atribuidos a David aparece en secciones clave del Evangelio, presentando a Jesús como un emulador de las experiencias davídicas retratadas en los Salmos citados.⁴ No obstante, como se verá más adelante, si bien existe en la actualidad más espacio que en el pasado para considerar una cristología davídica en Juan, está muy lejos de ser un consenso.

En vista de las perspectivas mencionadas, se procederá a revisar los aspectos más generales de la discusión, concluyendo que las razones esgrimidas para negar una cristología davídica no resultan determinantes. Por el contrario, la evidencia se inclina a favorecer el carácter davídico del Mesías en el Cuarto Evangelio. A continuación, se analizarán los aportes de quienes han visualizado dicha cristología davídica en diversas acciones de Jesús, para luego examinar cómo el libro no solo presenta paralelos entre el Jesús joánico y David, sino que también incluye otros relatos insertos dentro de una premisa cristológica davídica subyacente, sin la cual no se podría comprender el mesianismo de Jesús.

Cuestionamientos al carácter davídico de Jesús en Juan

El Cuarto Evangelio —como también los otros tres— es, por excelencia, un Evangelio mesiánico. El propio libro expresa que su propósito es llevar a la audiencia implícita a creer que Jesús es el Cristo, lo que, a su vez, conduce a la vida (20,31). El cuarto evangelista es el único que transliteró el término semítico original “Mesías” y, en ambas ocasiones, utiliza su equivalente griego Χριστός (1,41; 4,25). Además, es quien usa en más ocasiones este último lexema.

Puede resultar tentador asumir que, en vista de la importancia dada a la condición mesiánica de Jesús en Juan, esto implique una asociación con David. Sin embargo, algunos consideran que tal conclusión podría ser apresurada, puesto que la expectativa mesiánica aparentemente abarcaba una pluralidad de sentidos y no se restringía exclusivamente al modelo

⁴ D. A. Carson, “John and the Johannine epistles”, en *It is written: Scripture citing Scripture; Essays in honor of Barnabas Lindars*, ed. por D. A. Carson y H. G. M. Williamson, SSF (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 249-250; Margaret Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel: The Johannine reception of the Psalms*, AGJU 47 (Leiden: E. J. Brill, 2000).

dauidico.⁵ En el judaísmo del Segundo Templo y en Qumrán, por ejemplo, pueden identificarse figuras mesiánicas de tipo sacerdotal, profético, como siervo, Hijo de Dios, Hijo de Hombre, etc.⁶ Por esta razón, la cristología del Cuarto Evangelio no podría ser asumida como dauidica de buenas a primeras.

En esta línea, Meeks postula que la cristología joánica está vinculada con tradiciones mosaicas, en las que el rol real de Jesús está ligado —y posiblemente subordinado— a su rol profético. Esto podría coincidir con ciertas tradiciones del judaísmo del Segundo Templo, que atribuían a Moisés la fusión de los roles de profeta y rey en su persona. Sería con base en este modelo que el evangelista habría construido el mesianismo de Jesús, aludiendo principalmente a la expectativa del profeta anunciada en Deuteronomio 18,15-22.⁷ Siguiendo este razonamiento, Jesús sería el portavoz de Dios, no hablando sus propias palabras, sino representando al Padre. Por lo tanto, el Jesús joánico fungiría certeramente la tipología de agencia descrita en Deuteronomio 18,15-22: un profeta como Moisés.⁸

Efectivamente, los trabajos de Meeks y Anderson, entre otros, tienen el mérito de poner bajo la lupa las asociaciones exegéticas y teológicas entre Moisés y el Jesús descrito por Juan. En este sentido, se observa que el Cuarto Evangelio relaciona repetidas veces a Jesús con Moisés (1,17.45; 3,14; 5,45-47; 6,30-40; 7,19-24; 9,28-29), lo cual no parece ser un accidente. Tal como Moisés, Jesús atribuye su autoridad y obras no a sí mismo, sino a Dios (5,19; 8,28; cf. Nm 16,28).⁹ De igual modo, las señales que conducen a la fe en Jesús como Mesías (Jn 20,30-31) parecen encajar mejor en una cristología basada en las tradiciones mosaicas

⁵ Maurice Casey, *Is John's Gospel true* (Londres: Routledge, 1996), 58; Leon Morris, *Jesús es el Cristo: estudios sobre la teología de Juan* (Barcelona: Clie, 2003), 82.

⁶ John Stanley Porter, *His Gospel and Jesus: In pursuit of the Johannine voice* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015), 130, n. 30. En cualquier caso, el tipo de Mesías prevalente en los pseudoepigráficos (Salmos de Salomón), los manuscritos del Mar Muerto y los targumim es el dauidico.

⁷ Meeks, *The prophet-king*, 89-91.

⁸ Paul Anderson, *The Fourth Gospel and the quest for Jesus* (Londres/Nueva York: T&T Clark, 2007), 93-94.

⁹ Raymond Brown, *An introduction to New Testament Christology* (Nueva York: Paulist Press, 1994), 211.

que en las davídicas (Ex 4,1-17). Por otro lado, según el evangelista, el rechazo de los judíos a Jesús podría explicarse como un rechazo al propio Moisés (Jn 5,45-47). Siguiendo la tipología de Deuteronomio 18,15-22 en el Evangelio, se responsabiliza al pueblo por su respuesta al mensaje del profeta enviado.¹⁰ Para Anderson, la cristología “mosaica” del Cuarto Evangelio se aproxima más al “Jesús histórico” que la tipología davídica real de los sinópticos.¹¹

Aunque los ejemplos mencionados evidencian una clara conexión entre Moisés y Jesús en Juan, de ninguna manera su aceptación disminuye ni descarta el retrato de un Mesías davídico, como parecen sugerir Anderson, Brown, Meeks y otros. En realidad, para el evangelista, la función de Moisés es más bien la de un testigo de Jesús que la de un modelo (Jn 1,45; 5,46). De igual modo, la vinculación de Jesús con Moisés, a pesar de ser repetida, no es exclusiva, puesto que Jesús también es comparado con Abraham (Jn 8,31-58) y Jacob (Jn 4,12).

El carácter mosaico del Mesías de Juan podría apuntar a una tipología davídica, dado que ambos personajes parecen estar yuxtapuestos en el recuento cronista de David. En dicho relato, David termina “sublimando” —aunque no reemplazando— a Moisés al emular algunas de sus acciones, como instalar el arca en Jerusalén (1 Cr 15,1-16,36//Ex 40,19-21), bendecir al pueblo al concluir el traslado del arca (1 Cr 16,2//Ex 39,43), recibir inspiración para la construcción del templo (1 Cr 28,12//Ex 25,8.40) y reorganizar a los levitas (1 Cr 23-26//Nm 1,47-54; 3,1-39).¹² Así, el cronista parece sublimar en David las funciones mosaicas, presentándolo como el nuevo “padre de la nación”. En este sentido, la aparente descripción de un Mesías mosaico en el Evangelio de Juan podría ser, al mismo tiempo, la de un Mesías davídico. Esta idea se refuerza

¹⁰ Paul Anderson, *The Christology of the Fourth Gospel: Its unity and disunity in light of John 6* (Valley Forge, PA: Trinity Press, 1996), 176.

¹¹ Paul Anderson, “Why this study is needed”, en *John, Jesus and history, volume I: Critical appraisal of critical views*, ed. por Paul N. Anderson, Felix Just y Tom Thatcher, SBLSymS 44 (Leiden: E. J. Brill, 2007), 63.

¹² Joel Willitts, “David’s sublation of Moses: A Davidic explanation for the Mosaic Christology of the Fourth Gospel”, en *Reading the Gospel of John’s Christology as Jewish Messianism*, ed. por Benjamin Reynolds y Gabriele Boccaccini, AGJU 106 (Leiden: E. J. Brill, 2018), 203-225.

si se considera que el autor podría estar aludiendo al pacto davídico en la redacción del prólogo (Jn 1,14.18//1 Cr 17,13.16-18).¹³

Finalmente, es poco probable que el Mesías davídico sea ignorado en el Evangelio de Juan. Aunque el libro refleje una expectativa mesiánica de tipo profético (6,14), este rol también es compatible con David, ya que parte de la tradición del judaísmo del Segundo Templo lo consideraba también como un profeta.¹⁴ Asimismo, la reivindicación mesiánica joánica de Jesús no puede entenderse fuera del contexto del mesianismo general judío o del cristiano primitivo,¹⁵ para cuyos miembros el carácter davídico del Mesías constituía una convicción fundamental (Rm 1,3).¹⁶

Ejemplos de cristología davídica en Juan

Considerando que no hay razones suficientes para descartar o minimizar una cristología davídica en el Cuarto Evangelio, en las páginas siguientes se analizarán algunos episodios davídicos propuestos dentro de la narración, en los cuales el evangelista parecería atribuir dicha característica a Jesús.

Ungimiento del Espíritu (Jn 1,32-33)

Daly-Denton propone que la figura del Bautista como profeta que reconoce a Jesús como el Cristo estaría basada en la figura de Samuel. Cuando este último reconoce a David como el ungido, el Espíritu de Dios viene sobre él (1 Sam 16,13), de manera similar a como el Espíritu Santo desciende sobre Jesús, lo cual lleva al Bautista a confesar que Jesús es el Hijo de Dios (Jn 1,34). Asimismo, así como Samuel, hasta cierto punto,

¹³ *Ibid.*, 219-220.

¹⁴ Daly-Denton, *David*, 112, n. 215.

¹⁵ Jan van der Watt, "Is Jesus the King of Israel?", en *John and Judaism: A contested relationship in context*, ed. por R. Alan Culpepper y Paul Anderson, RBS 87 (Atlanta, GA: SBL Press, 2017), 47-48.

¹⁶ Martin Hengel y A. M. Schwertner, *Jesus and Judaism* (Waco, TX: Baylor University Press, 2019), 304-306.

desaparece del relato una vez cumplida su misión de ungir al rey elegido por Dios, lo mismo ocurre con el Bautista en el Evangelio de Juan: su función en la narrativa joánica es la de testificar acerca de Jesús (1,9).¹⁷

Por un lado, se podría cuestionar lo forzado de las comparaciones que hace Daly-Denton, especialmente sobre Samuel y Juan el Bautista. Sin embargo, la idea del ungimiento seguido por la venida del Espíritu Santo, que luego guía a David en su obra, parece efectivamente aludida en Juan,¹⁸ en particular por el carácter pneumatológico del libro (caps. 14-16). El Espíritu está directamente vinculado con el acto de la glorificación de Jesús y su reconocimiento como Cristo e Hijo de Dios (7,38-39, cf. 19,34-35; 20,22). Este último título será abordado más adelante.

Confesión de Natanael (Jn 1,49)

La confesión de Natanael, al reconocer a Jesús como el Hijo de Dios y el Rey de Israel, surge a partir del conocimiento sobrenatural que Jesús manifiesta al decir que lo había visto debajo de la higuera. Para Koester, Juan alude a la expectativa mesiánica de Zacarías 3,8-10, según la cual el “Renuevo” —vinculado con la esperanza mesiánica davídica (Jr 23,5-6)— sería enviado: “En aquel día, cada uno de ustedes invitará a su compañero a sentarse debajo de su vid y de su higuera, afirma el Señor Todopoderoso” (Za 3,10; NVI, levemente modificado). Felipe sería el “compañero” que encuentra a Natanael bajo la higuera, quien luego percibe el arribo de la era mesiánica.¹⁹ De ser así, Natanael parece captar la alusión de su interlocutor al percatarse de su carácter mesiánico y llamarlo “Rabbi”, “Hijo de Dios” y “Rey de Israel”. Esto indicaría que, para Natanael, en Jesús se cumplirían las promesas mesiánicas de Dios.²⁰

¹⁷ Daly-Denton, *David*, 303-304.

¹⁸ David Aune, “Christian prophecy and the Messianic status of Jesus”, en *The Messiah: developments in earliest Judaism and Christianity*, ed. por James Charlesworth (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1992), 414.

¹⁹ Craig Koester, “Messianic exegesis and the call of Nathanael (John 1.45-51)”, *Journal for the Study of the New Testament* 39 (1990): 25-26.

²⁰ Craig Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, mystery, community*, 2.^a ed. (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2003), 40.

El primero de los títulos que Natanael atribuye a Jesús, Rabbí, será analizado más adelante. El segundo, Hijo de Dios, también es mencionado por el Bautista (1,34), y su aceptación forma parte del propósito apologético del Evangelio (20,30-31). Este título estaba asociado a la expectativa del Mesías davídico y se fundamentaba especialmente en los pasajes de 2 Samuel 7,14 y Salmos 2,7, donde el hijo de David es considerado también hijo de Dios. Esta vinculación se encuentra atestada, por ejemplo, en Qumrán —particularmente en 4Q246—, así como en 4Q521, donde las acciones del Mesías corresponden a las acciones de Dios. De igual forma, en 4QFlorilegium 1 II 11 se reitera la paternidad divina sobre el descendiente mesiánico de David. La misma idea parece encontrarse en el texto pseudoepigráfico de 1 Enoc 105,2. Esta perspectiva no parece diferir de la del Cuarto Evangelio, donde el título también se vincula con el Mesías davídico (20,30-31).²¹

Por otro lado, el título de Rey de Israel fortalece esta conexión, ya que está claramente vinculado con la expectativa mesiánica davídica, al constituir, principalmente, una reminiscencia del pacto de Dios con David (2 Sam 7,16.26; 1 Re 9,5; 2 Re 8,19; Is 9,6-7; Jr 23,5-6). No obstante, algunos sostienen que Jesús rechaza este título, considerándolo parte de los malentendidos del Evangelio de Juan, en particular, debido a las connotaciones nacionalistas que dicho término podría implicar.²² Esta observación no parece ser correcta, ya que la respuesta de Jesús es que Natanael verá cosas aún mayores que el episodio de la higuera, situando su respuesta en un plano celestial (1,51). Esto contrasta notablemente con su respuesta a Pilato respecto a si él era el rey de los *judíos* —nótese la diferencia entre Israel y *judíos*—, la cual presupone un reino terrenal, a lo que Jesús replica llevando el enfoque hacia un plano celestial (18,33-37).²³

²¹ Francis Moloney, *Johannine studies 1975-2017*, WUNT 372 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 327; Adela Yarbro Collins y John Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, human, and angelic messianic figures in biblical and related literature* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 181.

²² John Painter, "The Church and Israel in the Gospel of John: A response", *New Testament Studies* 25 (1978): 109; Herman Ridderbos, *The Gospel of John: A theological commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 91.

²³ Véase también la argumentación de Stovell, *Mapping*, 159-160.

De igual forma, la respuesta de Jesús (1,51) implica un fuerte contenido mesiánico al atribuirse el título apocalíptico Hijo del Hombre. Este título es la autodesignación preferida de Jesús, tanto en los sinópticos como en el Evangelio de Juan. Su origen parece provenir de Daniel 7,13, donde se proclama que al Hijo del Hombre “le dieron poder, honor y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le servían. Su poder es eterno y nunca pasará, y su reino no será destruido”. Esta alusión a Daniel apunta a que la confesión de Natanael es confirmada, ya que se le promete una demostración mucho más grande de la naturaleza mesiánica de Jesús: el Hijo del Hombre será junto a Dios, recibiendo su reino (Dn 7,13-14; cf. Mt 26,33). Asimismo, en Juan 12,34 este título parece ser equivalente al de Cristo o Mesías, lo cual refuerza su vinculación con el Mesías davídico.²⁴ La identificación del Hijo del Hombre con el Cristo o Mesías no sería exclusiva del Evangelio de Juan, como lo demuestra el estudio de Benjamin Reynolds, sino que también encuentra su correlato en los pseudoepigráficos. De este modo, el cuarto evangelista seguiría la línea interpretativa que vincula el título Hijo del Hombre con los demás títulos atribuidos a Jesús por Natanael.²⁵

Así, tanto el conocimiento sobrenatural de Jesús sobre la ubicación de Natanael bajo la higuera como la confesión de este al reconocerlo como Hijo de Dios y Rey de Israel, junto con la réplica de Jesús al declararse Hijo del Hombre, apuntan hacia una cristología con un sentido davídico.

La purificación del templo (Jn 2,14-22)

La vehemencia con la que Jesús purifica el templo conduce a sus discípulos a recordar el texto de Salmos 69,9: “... el celo por tu casa me consumirá.”²⁶ El texto citado es un salmo davídico, por lo que, para los discípulos, Jesús está evocando a David, vinculando el celo de este último

²⁴ Contra Schnackenburg, *Gospel*, 395.

²⁵ Benjamin Reynolds, *The apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*, WUNT II 249 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 46, 91-95, 200-202.

²⁶ Aunque la versión joánica tiene una ligera diferencia en el tiempo verbal, tanto con el TM como con la LXX.

con su justa indignación por lo que ocurría en el templo. Considerando el contexto original de Salmos 69,9, es posible que el objeto del celo de Jesús extrapole el templo y abarque a la nación judía como un todo —la casa de Israel—, debido al estado en el que se había convertido (Jn 1,11).²⁷

El tiempo futuro *καταφάγεται* también podría indicar que el celo por la casa de Dios sería aquello que lo consumiría, haciendo referencia a su muerte (2,18-19). Esa sería la señal que haría que sus discípulos, basándose en la Escritura, creyeran en las palabras de Jesús.²⁸ Esto refuerza aún más el carácter mesiánico davídico de esta cita a la luz del propósito del Cuarto Evangelio, donde el Mesías crucificado es glorificado. De acuerdo con lo planteado por Daly-Denton, el hecho de que el templo se hubiera convertido en una cueva de ladrones parece tener una connotación davídica, dado que el primer templo era un proyecto de David (1 Cr 22,1). Al escuchar las palabras de Jesús, los discípulos deben haber asociado el rol de David como autor intelectual del primer templo con el de Jesús como restaurador de este.²⁹

*"Acaso no dice la Escritura
que el Cristo vendrá de la descendencia
de David" (Jn 7,42)*

Juan 7,42 contiene la única mención explícita de David en todo el Evangelio. Se encuentra en el medio de un cuestionamiento al carácter mesiánico de Jesús por parte de sus interlocutores judíos, dado que, de acuerdo con ellos, el Mesías debía venir del linaje de David y de la ciudad de Belén, mientras que Jesús, aparentemente, provenía de Galilea. Si bien hay variadas posibilidades de interpretación del sentido de este texto, de modo general, pueden reducirse a dos: (a) el cuarto evangelista estaría negando la necesidad de una genealogía —o incluso una

²⁷ Andreas Köstenberger, "John", en *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, ed. por G.K. Beale y D.A. Carson (Grand Rapids, MI: Baker, 2007), 433.

²⁸ Maarten Menken, *Old Testament quotations in the Fourth Gospel*, CBET 15 (Kampen, Países Bajos: Kok Pharos, 1996), 42.

²⁹ Daly-Denton, *David*, 129.

tipología— davídica para Jesús o (b) Juan está siendo irónico frente a la ignorancia de la multitud con respecto al origen genealógico y geográfico de Jesús.

La primera posibilidad tiene a su favor que, en la narración del evangelista, la multitud que asocia a Jesús con la dinastía davídica y con el origen en Belén terminan siendo quienes lo rechazan; por lo tanto, malentenden que el origen de Jesús se encuentra “arriba”, no “abajo” (Jn 8,23).³⁰ Del mismo modo, Novenson observa que, dado que la cristología joánica está poco preocupada por el linaje humano de Jesús, parecería natural considerar que este pasaje denota que Juan conoce y rechaza la tradición que vincula a Jesús con la genealogía davídica, ya que el Mesías de Juan es presentado como Hijo de Dios.³¹ Esta filiación divina de Jesús, si bien es cierta y, como se verá más adelante, tiene que ver con el propósito de Juan al “velar” sus alusiones davídicas, no excluye necesariamente el carácter davídico de Jesús en el Cuarto Evangelio.

De hecho, en el contexto de Juan 7,42, Culpepper, quien no considera que haya una cristología davídica en Juan,³² sostiene que el evangelista tiende a hacer que los oponentes de Jesús digan la verdad sin darse cuenta. Esto inclina la balanza de las probabilidades a favor de que efectivamente ellos estén afirmando el origen davídico de Jesús, tanto en la intención del autor como en la percepción de los lectores.³³ De igual forma, Brown establece un paralelismo entre el versículo 27: “... nadie sabrá la procedencia del Cristo” y el versículo 42, por lo que considera posible que los lectores

³⁰ Jorg Frey, *Vom ende zum anfang studien zum Johannesevangelium kleine schriften IV*, WUNT 492, ed. por Ruben Bühner (Tübingen: Mohr Siebeck, 2022), 221; Jan van der Watt, “No one can see/Enter the kingdom of God without being born from above (John 3:3, 5)”, en *Expressions of the Johannine kerygma in John 2:23-5:18*, ed. por R. Alan Culpepper y Jörg Frey, WUNT 423 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 38-39.

³¹ Matthew Novenson, “Jesus the Messiah: Conservatism and radicalism in Johannine Christology”, en *Portraits of Jesus in the Gospel of John: A Christological spectrum*, ed. por Craig Koester, LNTS 589 (Londres: T&T Clark, 2019), 116-118; cf. Ridderbos, *John*, 277-278.

³² Véase la nota 50.

³³ R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A study in literary design* (Filadelfia, PA: Fortress, 1983), 170.

estuvieran al tanto de la tradición del nacimiento del Mesías en Belén y, por tanto, de su origen davídico también.³⁴

Teniendo en cuenta que para el cuarto evangelista las profecías de la Escritura concernientes al Mesías se cumplen en Jesús, es probable que los lectores del Evangelio de Juan también reconozcan en Jesús el cumplimiento tanto del carácter davídico del Mesías como de su nacimiento en Belén (Mi 5,2).³⁵ Por otro lado, es difícil pensar que esté siendo rebatida una convicción tan enraizada en el cristianismo primitivo³⁶ —desde, por lo menos, el año 57 (Rm 1,3)— como lo es el linaje davídico de Jesús, la cual probablemente sus lectores conocían. En cualquier caso, el evangelista deja la pregunta sin respuesta, por lo que sería osado considerar que Juan 7,42 estaría negando la ascendencia davídica del Mesías.

El buen pastor (Jn 10)

Jesús se presenta ante sus interlocutores como el buen pastor, figura que remite a la Biblia Hebrea, en la que Dios es el pastor (Gn 49,24; Sal 23,1; 28,9; 80,1; Is 40,11; 63,11, etc.). También es ampliamente utilizada para describir el rol de David como el rey ungido por Dios para guiar a su pueblo (Sal 78,70-72; Ez 34,23; 37,24; Mi 5,3). En particular, Juan 10,1-18 depende del trasfondo de Ezequiel 34,23, donde Dios interpela a los falsos pastores de Israel por haber permitido que el rebaño se dispersara. Finalmente, Dios reunirá el rebaño de Israel y colocará a las ovejas a cargo de un solo pastor, David.

El Jesús joánico, al atribuirse el título de buen pastor, estaría implicando con sus palabras su estatus mesiánico y su legitimidad como líder de su pueblo.³⁷ Así, el cuarto evangelista indicaría que Jesús se presenta reivindicando para sí mismo el título de buen pastor de Ezequiel, el cual uniría a todas sus ovejas en un solo redil. Esta imagen, con tintes mesiánicos

³⁴ Raymond Brown, *The Gospel according to John I-XII: Introduction, translation and notes*, AB 29A (Garden City, NY: Doubleday, 1966), 330.

³⁵ Koester, *Symbolism*, 154.

³⁶ *Ign. Tral* 9:1-2.

³⁷ Ben Witherington, *John's Wisdom: A commentary on the Fourth Gospel* (Louisville, KY: Westminster, 1995), 187.

davídicos, hace difícil disociar lo que presenta el Cuarto Evangelio de la expectativa judía y lo que ellos entenderían a la luz del pastor davídico de Ezequiel.³⁸

De igual forma, como propone Koester, la imagen del buen pastor no se reduce a un único significado. Más bien, el evangelista configura la aplicación de este título a Jesús en sus dimensiones humanas, mesiánicas y divinas dentro de un todo coherente.³⁹ Así, se revela la amplitud de características que conforman la cristología joánica, todas ellas resumidas en las expresiones “Cristo” e “Hijo de Dios”, que forman parte del propósito del libro (Jn 20,30-31). Además, el evangelista va más allá en el uso de esta imagen, ya que el buen pastor, Jesús, no solo cuida y guía a sus ovejas, sino que también está dispuesto a morir por ellas. Por lo tanto, esta imagen mesiánica también está relacionada con la Pasión.

Entrada en Jerusalén (Jn 12,12-16)

La entrada de Jesús en Jerusalén es un evento descrito en los cuatro Evangelios (Mt 21,4-9; Mc 11,7-10; Lc 19,35-38), y en todos ellos representa un punto culminante en su respectiva cristología: la aclamación de Jesús por el pueblo de Jerusalén y su vinculación con el reino de Dios. Los relatos de Marcos y Mateo hacen referencia al reino davídico y presentan a Jesús como aquel que cumple dicha tipología (Mc 11,10; Mt 21,9). No obstante, ni la redacción lucana ni la joánica hacen mención alguna de David. Esto ha llevado a algunos intérpretes a cuestionar si, en realidad, Juan está aplicando una tipología davídica en el texto.⁴⁰

No obstante, el contexto parece apuntar a un trasfondo davídico, tanto por la alusión o cita de Salmos 118,25-27⁴¹ como por la cita de

³⁸ William Fowler y Michael Strickland, *The influence of Ezekiel in the Fourth Gospel: Intertextuality and interpretation*, BibInt 147 (Leiden: Brill, 2018), 93-94.

³⁹ Koester, *Symbolism*, 113.

⁴⁰ René Kieffer, “John”, en *The Oxford Bible commentary*, ed. por John Barton y John Muddiman (Oxford: Oxford University Press, 2001), 983-984.

⁴¹ Aunque este salmo no es atribuido en el epígrafe del TM a David, su recepción en el judaísmo del Segundo Templo lo vinculaba con él. Cf. Daly-Denton, *David*, 181.

Zacarías 9,9. Este último pasaje, que describe la entrada del rey en Jerusalén, constituye en sí mismo una referencia davídica.⁴² Tanto este texto como la narración de Juan 12,15 parecen aludir a la entrada de Salomón en Jerusalén montado sobre una mula, cuando fue proclamado rey por orden de David para evitar que su hijo mayor usurpara el trono (1 Re 1,33-38). En ese relato, el hijo de David —quien también es llamado hijo de Dios (2 Sam 7,14)— es proclamado rey al entrar en Jerusalén montado en una mula; de manera semejante, el cuarto evangelista retrata a Jesús entrando en Jerusalén montado en un burro, mientras es proclamado rey por el pueblo (Jn 12,13).

Esta conexión puede detectarse por el uso de *κάθηναι* en vez de *ἐπιβεβηκώς*, que es el término usado en LXX Zacarías 9,9. La elección de *κάθηναι* resulta más adecuada tanto al sentido real del relato como a su vínculo con LXX 3 Reinos (1 Reyes) 1,33-38.⁴³ Lo curioso, sin embargo, es que esta proclamación real y el cumplimiento de la profecía solo son percibidos por los discípulos después de la muerte de Jesús (Jn 12,16). Como se verá más adelante, esto marcará el carácter davídico que presenta el autor del Cuarto Evangelio.

Los salmos del "Libro de la gloria"

La sección conocida como "Libro de la gloria" (caps. 13-20) contiene cinco citas de Salmos. La primera de ellas es Salmos 41,9, y aparece en Juan 13,18 en el contexto de la cena de los discípulos con Jesús, quien cita ese texto para expresar que uno de sus discípulos lo traicionaría. En este caso, el evangelista estaría haciendo de la traición de Judas a Jesús una evocación de la traición de Ahitofel, el consejero de David, quien se unió a la conspiración de Absalón (2 Sam 15,31).⁴⁴ Esto podría

⁴² Como puede ser visto por la minuciosa argumentación de Stovell, *Mapping*, 268-276. No obstante, su conclusión resulta problemática, al atribuir al Jesús de Juan un carácter de rey davídico centrado en la justicia social (págs. 308-310), temática que es completamente ajena al Cuarto Evangelio.

⁴³ Menken, *Quotations*, 91-94.

⁴⁴ Margaret Daly-Denton, "Psalms in John's Gospel", en *The Psalms in the New Testament*, ed. por Steve Moyise y Maarten Menken (Londres: T&T Clark, 2004), 129-139.

observarse en la recepción de este salmo —y de otros con un lenguaje similar— en el judaísmo del Segundo Templo (*m. Avot* 6:3).

Si tal vinculación es correcta, el hecho de que Juan coloque esta cita en labios de Jesús podría significar que el evangelista está mostrando la autoconsciencia de Jesús respecto a que sus actos están en la línea mesiánica de David. Al mismo tiempo, estaría presentándolo como el cumplimiento del patrón del sufridor justo que enfrenta oposición tanto desde adentro como desde afuera, pero que, no obstante, sería vindicado por Dios (Sal 41,10-12).⁴⁵ Esto queda evidenciado en los versículos 19 y 20, donde Jesús indica que la traición de Judas sería una señal para los discípulos de que él es enviado por Dios, lo cual parece vincularse con el propósito del libro: evidenciar el carácter mesiánico de Jesús (Jn 20,31).

Juan 15,25 estaría citando Salmos 35,19 o Salmos 69,4. Beasley-Murray observa que, si se toma en consideración que el salmo 69 es citado o aludido en el Nuevo Testamento en relación con los sufrimientos de Jesús (Mt 27,34; Hch 1,20; Rm 15,3), el texto citado probablemente sea Salmos 69,4.⁴⁶ Esta aseveración tiene a su favor el hecho de que en el mismo Evangelio este salmo es citado en dos ocasiones más (Jn 2,17; 19,28-29). Sin embargo, no se puede descartar que el texto citado sea Salmos 35,19.⁴⁷ Para los propósitos de este estudio, debe ser dicho que, en el TM, el epígrafe le atribuye los dos salmos a David. Por esta razón, sea cual sea el caso, se estaría presentando una tipología davídica en Juan 15,25. Para el evangelista, aquí Jesús evoca y magnifica los sufrimientos de David expresados en el (los) salmo(s) citado(s) y, por lo tanto, en cierto modo, también los discípulos serán objeto de los enemigos de Jesús y de su Padre (15,20-21).

Es posible que, en esta tipología, el evangelista establezca un paralelo con el contexto original de los salmos 69 y/o 35 y la historia de David, en la que los momentos de mayor aflicción no provienen de enemigos extranjeros, sino de miembros del propio pueblo de Israel (Saúl,

⁴⁵ Köstenberger, "John", 487.

⁴⁶ G. R. Beasley-Murray, *John*, WBC 36, 2.^a ed. (Dallas, TX: Word, 1999), 276.

⁴⁷ Ernst Haenchen, *John 2: A commentary on the Gospel of John chapters 7-21*, Hermencia (Filadelfia, PA: Fortress Press, 1984), 138.

Absalón-Ahitofel o Seba). De forma similar, en el Evangelio de Juan, los líderes judíos que “odian sin motivo” tanto a Jesús como a sus discípulos son considerados culpables y tendrán que asumir las consecuencias de dicha culpa (Jn 15,22-24). Esto parece aludir a los salmos mencionados, en los que David clama a Dios por justicia contra sus enemigos, haciéndolos responsables de esta persecución hacia él (Sal 35,4-8; 69,22-28). Esta interpretación parece ser confirmada en los versículos siguientes, donde Jesús anuncia a sus discípulos que serán perseguidos no por los gentiles, sino por los propios judíos (Jn 16,1-4).

En esta misma línea, el cruce del arroyo de Kidrón por parte de Jesús y sus discípulos (18,1) —solo mencionado por Juan entre los evangelistas— podría reflejar también una tipología davídica, en particular, el episodio ocurrido durante de la persecución de Absalón, cuando David y su gente cruzan ese mismo arroyo (2 Sam 15,23). Así como David atraviesa el arroyo para huir de sus perseguidores, Jesús lo cruza para refugiarse de sus enemigos, aunque finalmente Jesús será encontrado allí por Judas, quien encabeza un destacamento de soldados (Jn 18,2-3) para capturarlo.⁴⁸ El hecho de que Ahitofel —quien intenta tomar por sorpresa a David de noche (2 Sam 17,1-3)— prefigure a Judas en la manera en que es presentado por Juan, como se ha analizado anteriormente en este artículo, fortalece esta conexión.

La misma tipología davídica es presentada en las tres citas del relato de la Pasión en Juan (19,24.28 y 36), que remiten a Salmos 22,18; 69,21 y 34,20, respectivamente.⁴⁹ Junto con este último salmo, también se cita Zacarías 12,10: “mirarán al que traspasaron” (Jn 19,37), pasaje que, en su contexto original, posee fuertes tintes davídicos. Estas relaciones tipológicas en el relato de la Pasión se desarrollan de la misma manera que en los ejemplos de los salmos citados anteriormente: Jesús cumple la tipología y evoca las acciones del arquetípico rey justo —David—, perseguido a causa de su justicia por enemigos no externos, sino de su propio pueblo

⁴⁸ Este episodio, así como la evocación de David en los pasos que da Jesús en el relato de la Pasión, es abordado de manera narratológica en Edward Gerber, *The Scriptural tale of the Fourth Gospel*, BibInt 147 (Leiden: E. J. Brill, 2016), 334-335.

⁴⁹ Para más detalles, ver Köstenberger, “John”, 500-504; Daly-Denton, “Psalms in John”, 132-136.

(Jn 1,11). Como en los casos anteriores, se destacan dos aspectos: (a) la naturaleza de la realeza y del reino de Jesús, tipificados por David en el Cuarto Evangelio, está vinculada con su sufrimiento y su muerte cuando es “levantado” (*cf.* 18,33-37); y (b) la mención explícita de David es omitida, una omisión cuyas posibles razones serán analizadas al final de este estudio.

Evaluando las propuestas de evocación davídica en el Jesús joánico expuestas hasta aquí, es importante señalar que no están exentas de cuestionamientos. Culpepper, por ejemplo, sostiene que, a diferencia de Moisés, David no da testimonio sobre Jesús en el Cuarto Evangelio. Asimismo, considera que los títulos ya mencionados —pastor, rey y juez— no apuntan necesariamente a un mesianismo davídico, puesto que, en realidad, implicarían la filiación divina de Jesús. Según esta perspectiva, el Evangelio de Juan presentaría una cristología que contrasta con el mesianismo davídico.⁵⁰ Sin embargo, la observación de Culpepper carece de fundamento. Como se verá en la conclusión, si bien la filiación divina de Jesús desempeña un rol en la omisión de las menciones a David, el Cuarto Evangelio también omite cualquier polémica contra la figura de David.

Del mismo modo, como ya fue mencionado, la tipología davídica propuesta para el Evangelio de Juan no constituye la clásica mención al guerrero victorioso contra los enemigos de Dios —como podría encontrarse, por ejemplo, en los Salmos de Salomón—, sino que está enfocada en los sufrimientos y aflicciones atribuidos a David por la tradición bíblica y judía. Estas tribulaciones son evocadas por Jesús a través de la mención de los salmos y a diversos títulos davídicos que le son atribuidos, los cuales confluyen, como se ha mencionado, para su glorificación y coronación como rey en la Pasión (18,36-37; 19,19-22).

En cualquier caso, quienes cuestionan la existencia de una cristología davídica en Juan no prestan atención al subtexto y a la cristología que Juan, sin argumentar ni hacer apología, da por sentada implícitamente.

⁵⁰ Alan Culpepper, “Davidic messianism in Matthew and John”, en *Early high Christology: John among the New Testament writers*, ed. por Christopher M. Blumhofer, Diane G. Chen y Joel B. Green (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2024), 125-126.

La siguiente sección buscará demostrar la existencia implícita de una cristología davídica en el pensamiento del cuarto evangelista.

Presuposición de una cristología davídica subyacente

Así como fue visto en los ejemplos anteriores, en los que se alude de manera generalmente evocativa al Mesías davídico y su identificación con la figura de Jesús por parte del evangelista, se han sugerido otros puntos de vinculación entre estos conceptos. Entre ellos se encuentran temas como la luz,⁵¹ la resurrección de Jesús (*cf.* Jn 20,9),⁵² la relación de Jesús con el templo⁵³ o la centralidad de Jerusalén para el evangelista —en detrimento de Galilea, a diferencia de los sinópticos⁵⁴—. Aunque el espacio no permite profundizar en todos ellos ni en el mérito y la certeza que esas conexiones tendrían, a continuación se proponen algunos otros ejemplos del Cuarto Evangelio en los cuales Jesús no estaría necesariamente evocando a David, sino que sus acciones estarían insertas en relatos que presuponen una cristología davídica.

La salvación es de los judíos (Jn 4,22)

En la narración del encuentro de Jesús con la mujer samaritana, el centro de la respuesta de Jesús respecto a las reivindicaciones históricas y patriarcales que justificaban la adoración samaritana en el monte Gerizim (Jn 4,12.20) se encuentra en la frase “la salvación es de los judíos” (Jn 4,22b).⁵⁵ Aquí se vuelve relevante señalar que la frase ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν explica —por el uso de ὅτι— el hecho de que los samaritanos

⁵¹ Craig Koester, *Word of life: A theology of the Fourth Gospel* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 94; Stovell, *Mapping*, 211-213.

⁵² Craig Keener, *The Gospel of John*, 2 vols. (Peabody, MA: Hendrickson, 2003), 1184.

⁵³ Andreas Köstenberger y Gregory Goswell, *Biblical theology: A canonical, thematic, and ethical approach* (Wheaton, IL: Crossway, 2023), 505.

⁵⁴ Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, 2.^a ed. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 282.

⁵⁵ Ver la estructura y la argumentación propuestas por Francisco Higuera, “Salvation is from the Jews (John 4,22)”, *Biblica* 104 (2023): 547-550.

practicaban una adoración por desconocimiento (4,22a). Por otro lado, la construcción genitiva ἐκ τῶν Ἰουδαίων no parece indicar posesión, dado que, para el evangelista, los judíos no conocen a Dios (7,28) porque no conocen a Jesús (8,19), y en el Cuarto Evangelio, la única manera de conocer a Dios es por medio de Jesús (14,7-11). Así, ἐκ τῶν Ἰουδαίων debe entenderse como un genitivo de origen, es decir, para el Jesús joánico, la salvación encuentra su origen en los judíos debido a su práctica de adoración verdadera en Jerusalén, justamente el lugar instituido por David para adorar a Dios (2 Sam 6,1-19; 7,1-19; 1 Cr 21,18-22,1, cf. 2 Cr 3,1).

Betz argumenta que esta discusión podría basarse en un malentendido de Génesis 49,10, donde Jacob prevé que el trono no pertenecería a las tribus de las que los samaritanos decían pertenecer —Manasés y Efraín—, sino a Judá y, por consecuencia, a David.⁵⁶ Aunque ciertas partes de la argumentación de Betz son cuestionables —como su insistencia en que este pasaje alude a 2 Reyes 17—, su afirmación de que la frase “la salvación es de los judíos” tiene un carácter mesiánico y está vinculada con el estatus elegido de la tribu de Judá y de su descendiente David, conforme a Génesis 49,10, tiene evidente mérito contextual por las siguientes cinco razones:

1. La mujer samaritana contienda con Jesús apelando a la Torá —texto sagrado común tanto para judíos como samaritanos— para defender la legitimidad de la adoración en Gerizim. Así, ella argumenta que Jacob les había dado aquel lugar, aludiendo a la herencia de Jacob a José (Jn 4,12, cf. Gn 48,22), a quien los samaritanos consideraban su ancestro,⁵⁷ reivindicándose así como los verdaderos israelitas, algo que los judíos negaban. De igual forma, la samaritana también argumenta que los patriarcas —haciendo referencia a Abraham, Jacob, Moisés y, tal vez, Josué— adoraron o prescribieron la adoración en Gerizim (Jn 4,20, cf. Gn 12,6-7; 33,19-20; Dt 12,1-14; 27,4-5 en el Pentateuco samaritano;

⁵⁶ Otto Betz, “‘To worship God in spirit and in truth’: Reflections on John 4, 20-26”, en *Standing before God: Studies on prayer in Scriptures and in tradition with essays in honor of John M. Oesterreicher*, ed. por Asher Finkel y Lawrence Frizzell (Nueva York: Ktav, 1981), 65-68.

⁵⁷ Josefo, *Antigüedades* 11.342.

Jos 24,15-28), mientras que los judíos adoraban en un lugar —Jerusalén— que no tiene correlato en la Torá. En este contexto, resulta natural que la respuesta de Jesús también aluda a tradiciones de la Torá, como la preeminencia real de Judá por sobre las otras tribus.⁵⁸

2. El relato está impregnado de tradiciones relacionadas con Jacob, con referencias explícitas en Juan 4,5-6.12 y Juan 4,6-7. Dado que tanto judíos como samaritanos reivindicaban su origen en Jacob, ambos grupos podían recurrir a esas tradiciones, como lo hace la samaritana, para defender la legitimidad de sus respectivos lugares de adoración —Jerusalén y Gerizim—. Así, si Judá (y, por ende, David) es la legítima tribu real, los judíos podrían marcar el camino de la verdadera adoración. Esto se refuerza al considerar que, según la tradición bíblica, fue David, por instrucción divina, quien instituyó a Jerusalén como sitio de culto (1 Cr 15,1; 16,1).
3. Tanto el narrador como la samaritana aluden a la entrega de Siquem a José (Jn 4,5 y 12, respectivamente, *cf.* Gn 48,22), lo cual forma parte del discurso de despedida de Jacob en Génesis 48,1-49,33. Esto sugiere que el terreno de la discusión de Jesús y la samaritana podría estar centrado en este relato, incluyendo a Génesis 49,10.
4. Génesis 49,10 era interpretado de forma mesiánica y davídica en el judaísmo, como se puede comprobar en los Targumim Onqelos, Neofiti y Pseudo-Jonathan sobre dicho pasaje. La misma aplicación mesiánica se observa en Qumrán, en el comentario de Génesis (4Q252). De ser cierta esta relación, Jesús estaría argumentando ante la samaritana que el Mesías provendría de la tribu de Judá —es decir, de los judíos—, lo cual respaldaría una adoración “correcta” por parte de los judíos. Esto contrastaría con la postura samaritana, que no reconocía ni al Mesías davídico ni las Escrituras que testificaban sobre él.

⁵⁸ Véase también Klaus Wengst, *Das Johannesevangelium 1. Teilband: Kapitel 1-10*, 2.^a ed. (Stuttgart: Kohlhammer, 2016), 173.

5. La mujer reconoce una alusión mesiánica en la frase “la salvación es de los judíos” al responder a Jesús con una referencia directa a la venida del Mesías (Jn 4,25).⁵⁹

Por otro lado, la propia idea de salvación parece tener una correlación con la condición mesiánica de Jesús a lo largo del Cuarto Evangelio. Es decir, la salvación o vida eterna (Juan parece utilizar ambos términos como sinónimos, *cf.* 3,16-17) ofrecida por Jesús destaca su carácter mesiánico, como puede observarse en Juan 3,14-17; 6,27.53; 12,47; 17,3; 20,31. A modo de ejemplo, para el Jesús joánico, incluso la obtención de la vida eterna depende del reconocimiento de su carácter mesiánico (Jn 17,3) al titularse “Jesucristo”. Así, para el evangelista, afirmar que la salvación es de los judíos implica reconocer que el Mesías, el que da la salvación, es él mismo un judío. Por lo tanto, la concesión de la vida eterna a la samaritana (y a sus compatriotas) se entiende como un reconocimiento de que el Mesías proviene de Judá, al ser descendiente de David. Esto podría también evocar cierta expectativa judía como la que se presenta en *Targum Neofiti* 8,2: “De Judá se levantará la salvación para Israel”.⁶⁰

Antes de pasar al siguiente ejemplo de una premisa cristológica davídica, cabe destacar que, al mencionar que “la salvación es de los judíos”, el evangelista estaría apuntando a la Pasión, pues es este el momento clave en el marco teológico joánico donde la salvación es otorgada (Jn 3,14-16). La referencia a “la hora” en el diálogo con la samaritana apoya esta asociación (4,21.23; *cf.* 17,1). Asimismo, el agua viviente, que Jesús ofrece a la samaritana también se vincula con la Pasión (Jn 4,10-14; *cf.* 10,37-39; 19,34-35; 20,20-22; en este último caso, se menciona el testimonio directo del discípulo amado, el cual se vincula con su condición mesiánica; *cf.* 20,30-31). Del mismo modo, el hecho de que Jesús “levantado” recibiera

⁵⁹ Según Yan Ma, aquí la respuesta de Jesús también estaría vinculando su mesianidad con su carácter divino (*Johannine portrayal of Jesus: Mapping “I Am” in the Gospel of John*, LBS 28 [Leiden: E. J. Brill, 2005], 65-66). El argumento de Ma resulta convincente, ya que demuestra que el uso de la expresión ἐγώ εἰμι parece cumplir esa función en el Cuarto Evangelio, y que el concepto de “Mesías” no logra, por sí solo, abarcar todas las funciones atribuidas a Jesús en Juan 4. No obstante, esto podría entenderse más naturalmente como una ampliación del rol mesiánico, especialmente en vista de la estrecha visión samaritana del mismo (*cf.* 4,24).

⁶⁰ Para más detalles, ver Higuera, “Salvation”, 541-563.

el título de “Rey de los judíos” (Jn 19,19-20) fortalece esta conexión. De este modo, el carácter mesiánico davídico de Jesús, implícito en el relato de la samaritana, estaría pavimentando la ruta para presentar el relato de la Pasión como un aspecto central de la cristología joánica.

La piscina de Siloé
(Jn 9)

La sanación del ciego de nacimiento, a quien Jesús envía a lavarse los ojos untados con lodo en la piscina de Siloé, es otra muestra de la cristología davídica presupuesta por Juan. Carson destaca la semejanza entre los vocablos שִׁלּוֹחַ (*Shiloh*), de Isaías 8,6, y שִׁלּוֹ, var. שִׁלּוֹה (*Shiloh*), de Génesis 49,10. Este último pasaje, como fue visto anteriormente, era interpretado de forma mesiánica en el judaísmo del Segundo Templo y posterior. De igual modo, Carson sostiene que, así como los judíos rechazaban las aguas de Siloé en Isaías 8,6, así también ahora rechazaban a Jesús.⁶¹

El análisis de Carson, que vincula Isaías 8,6 con Juan 9,7, parece correcto en la medida en que el contexto de Isaías apunta a la separación de las diez tribus del norte respecto de Jerusalén como ciudad consagrada, y por ende, del templo y de la casa de David que gobernaba sobre ella (1 Re 12,16.19.26-33; 2 Re 17,21-23; cf. 2 Cr 13,2-8). De ser así, Juan estaría comparando que, así como los israelitas del norte rechazaron a Jerusalén, también los judíos rechazaban a Jesús. Esto resulta evidente por dos razones: (a) el oráculo citado de Isaías contiene secciones davídicas interpretadas mesiánicamente por los cristianos primitivos (Is 7,14; 8,8.10, cf. Mt 1,23; Is 9,1-2, cf. Mt 4,15-16, y (b) ciertas corrientes de interpretación judía otorgaban una lectura davídica a las corrientes de las aguas de Siloé, como se observa en el Targum Jonathan de Isaías 8,6, donde el rechazo de los israelitas a las aguas de Siloé es análogo a la separación de la Casa de David para constituir su propio reino.

⁶¹ D. A. Carson, *The Gospel according to John*, PTNC (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991), 365. No obstante, algunos son escépticos con respecto a la conexión con Génesis 49,10, como J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John*, NICNT (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), 547, n. 40.

Así, el evangelista aplicaría implícitamente el rechazo de los israelitas a David al rechazo que subsecuentemente sufriría Jesús de parte de los líderes judíos tras la curación del ciego de nacimiento (Jn 9,39-41), lo que abriría el camino a una serie de rechazos que culminarían con el rechazo final, en el contexto de la Pasión, cuando prefieren a César sobre Jesús (Jn 19,15).

El Rabbí mesiánico

El Cuarto Evangelio tiene un marcado enfoque en Jesús como ῥαββί (o ῥαββονί), como se refleja en las ocho ocasiones en las que Jesús es llamado de esta forma en el libro. Recientemente, se ha percibido de mejor manera el rol de maestro de Jesús en el Evangelio de Juan, a pesar de que este era un aspecto desatendido dentro del panorama teológico del Evangelio, en vista de la obvia preponderancia de su alta cristología.⁶² No obstante, un punto que aún pasa desapercibido es la posible alusión davídica a este rol. Aunque en el Cuarto Evangelio el título de maestro se utiliza principalmente para comparar a Jesús con Moisés (9,28-29), como ya se ha señalado, en el judaísmo —y probablemente también en la teología del autor del Evangelio— ciertas funciones mosaicas eran sublimadas por David, aunque sin sustituirlo.⁶³

La tradición bíblica también atribuye a David el rol de maestro, como puede observarse en Salmos 32,8-11; 34,12; 51,13. Dunn sugiere que la vinculación de Salomón con Jesús como “hijos de David” podría haber generado la expectativa de un maestro de sabiduría, semejante al primero, a quien se le atribuye este rol en los libros de Proverbios y Qohelet (1 Re 3,12; 10,1-9, cf. Mt 12,42; Lc 11,31).⁶⁴ Por otro lado, la literatura pseudopigráfica también parece atribuir el rol de maestro al Mesías davídico, como ocurre con el *T. Benj* 11,2, donde se sugiere que las figuras mesiánicas provenientes de las tribus de Judá y de Levi iluminarán a

⁶² Andreas Köstenberger, “Jesus as Rabbi in the Fourth Gospel”, *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998): 97-128.

⁶³ Willitts, “David’s sublation”, 203-225.

⁶⁴ James D. G. Dunn, *Jesus remembered, Christianity in the making*, vol. 1 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 697.

los gentiles con conocimiento. El Targum Pseudo-Jonathan de Génesis 49,8-12 también atribuye un rol de maestros a los descendientes de Judá en un contexto mesiánico. Asimismo, en el texto de Qumrán 4Q174 1 I 11, el Mesías davídico está vinculado con el “intérprete de la ley”, aparentemente un tipo de Mesías sacerdotal, siendo ambas figuras distintas pero asociadas, como también parece ocurrir en CD VII 18-20. La diferencia, sin embargo, radica en que, para el evangelista —y para el cristianismo primitivo en general—, todas las funciones mesiánicas las absorbe Jesús, haciendo innecesaria una figura adicional. Así, la figura de maestro atribuida a Jesús también parece apuntar, al menos implícitamente, a una cristología davídica. En este sentido, y en la línea de los maestros de su época, la vida del maestro Jesús era un modelo a imitar por sus discípulos, pero en particular, en el caso del Jesús joánico, incluso su muerte (Jn 21,18-19).⁶⁵

Conclusión

Yendo a los hechos sobre la cristología davídica de Juan, es relevante recapitular lo siguiente: en primer lugar, la condición mesiánica de Jesús es un elemento central de la teología y el propósito del Cuarto Evangelio (20,30-31). En segundo lugar, el nombre de David solo se menciona una vez en Juan (7,42), lo cual podría sugerir, según algunos intérpretes, que, para el autor, el carácter davídico del Mesías que encarna Jesús es negado o considerado irrelevante para los propósitos del evangelista. Sin embargo, en tercer lugar, como se ha señalado anteriormente, el Evangelio está lleno de citas y alusiones a pasajes interpretados en el contexto de un mesianismo davídico presente en la Biblia Hebrea, las cuales, de hecho, aparecen en momentos clave de la narración del Evangelio, por lo cual resulta imposible ignorar los indicios que apuntan hacia el carácter davídico del Mesías.

La explicación dada para esta aparente falta de claridad o interés en presentar a Jesús como hijo de David, a diferencia de los sinópticos, es

⁶⁵ Cf. Craig Koester, “Jesus the Rabbi and teacher in John’s Gospel: The gift of divine instruction”, en *Portraits of Jesus in the Gospel of John: A Christological spectrum*, ed. por Craig Koester, LNTS 589 (Londres: T&T Clark, 2019), 75.

que el Mesías modelado por Juan estaría basado en tradiciones mosaicas. Sin embargo, el carácter mosaico del Mesías se entiende más en un sentido de testificación (5,40-44) que de tipología, y aún en caso de existir, esta no excluye una tipología davídica. En este sentido, Daise observa que lo que podría atribuirse a una tipología mosaica predomina en la primera mitad del Evangelio (caps. 1-12), donde abundan las señales sobrenaturales que apuntan al carácter verídico de Jesús como enviado de Dios al estilo de Moisés, mientras que en la segunda parte del Evangelio, el llamado “Libro de la gloria” (caps. 13-21), prevalece una tipología davídica, asociada a la muerte y resurrección de Jesús, que inaugura su reino no terrenal.⁶⁶

Sin embargo, es conveniente notar que, a pesar de la predominancia de una tipología mosaica en la primera parte y de una davídica en la segunda, no es del todo absoluta. Como fue visto anteriormente, el denominado “Libro de las señales” también contiene alusiones a tradiciones mesiánicas davídicas. Con todo, Daise acierta al percibir la frecuencia del patrón davídico en Jesús en la última parte del Evangelio. De hecho, tanto las alusiones y citas davídicas en la primera parte del Evangelio como, de manera aún más obvia, las que aparecen en la segunda, apuntan siempre, de alguna forma u otra, al relato de la Pasión.

Así, la confesión del Bautista al atribuir a Jesús la facultad de bautizar con el Espíritu Santo (1,33) apunta hacia la Pasión, ya que, para el evangelista, esto solo podría ser hecho tras su glorificación (7,39; cf. 20,22). De igual modo, la confesión de Natanael al llamarlo Hijo de Dios y Rey de Israel anticipa su crucifixión, momento en el que, para el evangelista, Jesús entra realmente en su gloria y es confesado —aunque inconscientemente— como rey (19,19-20). Asimismo, en la purificación del templo, acto que evoca el celo davídico por la casa de Dios, Jesús se presenta a sí mismo como el templo que sería destruido y levantado en tres días (2,19-21). Del mismo modo, en la metáfora davídica del pastor que unifica al rebaño en Juan 10, Jesús se describe como el pastor que da la vida por sus ovejas, y la unidad entre las ovejas del redil y las que no lo son se realiza gracias a su muerte y resurrección (10,15-18; cf. 12,32-33). En esta

⁶⁶ Michael Daise, *Quotations in John: Studies on Jewish Scripture in the Fourth Gospel*, LNTS 610 (Londres/Nueva York: T&T Clark, 2020), 204-205.

misma línea, la entrada davídica de Jesús como rey en Jerusalén solamente es comprendida por los discípulos después de su muerte (12,16).

De igual forma, estarán vinculados con la pasión —ahora de una forma más obvia— los cinco salmos davídicos citados en Juan 13,18; 15,25; 19,24.28 y 36, en los cuales el sufrimiento de Jesús estaría emulando, de manera magnificada y con consecuencias cósmicas, el sufrimiento de David en sus momentos de aflicción. Algo similar ocurre con el cruce del Kidrón en Juan 18,1, que remite al cruce del mismo arroyo por David y sus huestes al huir de Absalón. Del mismo modo, la cita de Zacarías 12,10 en Juan 19,37, la cual menciona a la Casa de David.

Por otro lado, aparte de las alusiones más directas, otros tres relatos presuponen un mesianismo davídico para Jesús. En primer lugar, el diálogo de Jesús con la samaritana gira en torno al lugar de la verdadera adoración, lo cual remite al origen de la salvación y, por ende, al origen del Mesías, quien es judío y davídico. No obstante, esa salvación que proviene de los judíos es otorgada al mundo (Jn 4,22) a través de la muerte de Jesús. En segundo lugar, la sanación del ciego de nacimiento en la Piscina de Siloé y el posterior rechazo a Jesús por parte de los judíos sería análogo al rechazo de Israel a la casa de David, simbolizada en el texto por las aguas de Siloé (Is 8,6), rechazo que se consuma en la Pasión (Jn 19,15). Finalmente, la condición de Jesús como Rabbí encuentra su correlación con el trasfondo judío, que también le atribuía ese rol a David. El Rabbí terminará llamando a uno de sus discípulos más próximos a seguirlo en su muerte (Jn 21,18-19).

En vista de todo lo anterior, puede afirmarse que el Evangelio de Juan presenta una clara cristología davídica, aunque no en un sentido apologético. Juan no intenta “defender” el carácter davídico de Jesús de cualquier cuestionamiento; más bien, lo presenta como el nuevo “rey David” en la medida en que muere en la cruz, donde encuentra su mayor gloria, y no era, al menos en ese momento, el Mesías imaginado por los judíos.

Por otro lado, la cristología del Evangelio de Juan no es exclusivamente davídica, como lo evidencian los trasfondos mosaicos atribuidos a Jesús en el Evangelio. Más aún, su cristología es, ante todo, de carácter divino. Esta parecería ser la razón principal por la cual el evangelista no llama

a Jesús hijo de David. El énfasis no está puesto en la filiación humana de Jesús, sino más bien en su origen “de arriba” y no “de abajo”. Su reino, por lo tanto, está basado fundamentalmente en su origen divino y su relación única con el Padre.⁶⁷

Sin perjuicio de lo anterior, la cristología de Juan presupone —es decir, da por hecho sin cuestionar— el origen y, sobre todo, la tipología davídica del Mesías, la cual estaba fuertemente enraizada en el cristianismo primitivo.⁶⁸ Esto podría deberse al hecho de que Juan presupone a los sinópticos y, por consiguiente, al Mesías davídico que estos presentan, aunque de manera más velada, como en el caso de Marcos.⁶⁹ Por ello, si bien los sinópticos parecen dar por sentada la existencia de Jesús y presentan de manera más explícita a Jesús como el heredero de David,⁷⁰ Juan hace lo opuesto: explicita la preexistencia de Jesús y presupone el carácter davídico de su Mesías.

⁶⁷ Paulus de Jong, “The ‘King of Israel’ in the Gospel of John”, *Tyndale Bulletin* 75 (2024): 49; Marianne Meyc Thompson, *John: A commentary*, NTL (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2015), 380-384.

⁶⁸ Hengel y Schwermer, *Jesus and Judaism*, 304-306.

⁶⁹ Ver Mark Goodacre, “Parallel traditions or parallel Gospels? John’s Gospel as a re-imagining of Mark”, en *John’s transformation of Mark*, ed. por Eve-Marie Becker, Helen K. Bond y Catrin H. Williams (Londres/Nueva York: T&T Clark, 2021), 86-89.

⁷⁰ Simon Gathercole, *The preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark and Luke* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006).