

Alfred Wikenhauser

EL EVANGELIO SEGÚN SAN JUAN



BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE SAGRADA ESCRITURA
VOLUMEN 95

COMENTARIO DE RATISBONA
AL NUEVO TESTAMENTO

Publicado bajo la dirección de
ALFRED WIKENHAUSER + y OTTO KUSS

con la colaboración de
JOSEPH FREUNDORFER +, JOHANN MICHL,
GEORG RICHTER, JOSEF SCHMID y KARL STAAB

IV



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1967

ALFRED WIKENHAUSER

EL EVANGELIO
SEGÚN SAN JUAN

*Josefuis, heft für den
I-1967
Seminaris de Bilbao.*

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1967

Versión castellana de FLORENCIO GALINDO, V.C.M.,
de la obra de ALFRED WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes*,
Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona 31961

Con permiso de los superiores: Bogotá, junio 23 de 1964

EDUARDO ARBOLEDA, V.C.M., Visitador Provincial

NIHIL OBSTAT: Ibagué, 8 de octubre de 1964

GUILLERMO RUZSIK, C.M., Censor delegado

Puede imprimirse: Ibagué, 7 de septiembre de 1964

JOSÉ JOAQUÍN FLÓREZ, Obispo de Ibagué

© Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1967

© Editorial Herder S.A., Provenza 388, Barcelona (España) 1961

Es PROPIEDAD

DEPÓSITO LEGAL: B. 31.299-1967

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — Barcelona

ÍNDICE

	Pags.
Siglas y abreviaturas	7
INTRODUCCIÓN	11
1. Datos de la tradición de la Iglesia acerca del autor, el lugar y la fecha de composición del Evangelio de san Juan	11
2. El autor del cuarto Evangelio según los datos de la crítica interna	23
3. Las particularidades del Evangelio de san Juan	28
1. El contenido	29
2. Forma de exposición	33
3. Carácter teológico	39
4. El Evangelio de Juan y los sinópticos	44
5. Fin que se propone el Evangelio de san Juan	49
6. Tiempo y lugar de composición	53
7. El texto transmitido	55
8. Decreto de la Pontificia Comisión Bíblica (29 de mayo de 1907)	59
Bibliografía	59
PRÓLOGO, 1,1-18	61
PARTE PRIMERA: LA OBRA DE JESÚS EN EL MUNDO, 1,19-12,50	89
Sección primera: La preparación, 1,19-51	89
Sección segunda: Comienza la actividad pública	112
Sección tercera: La revelación de la persona de Jesús a través de continuas discusiones con los judíos incrédulos, 5,1-10,39	181
1. Jesús se revela a través de su actividad en Galilea, 6,1-71	181
2. Jesús se revela por primera vez en Jerusalén, con ocasión de la curación de un paralítico, 5,1-47	211
3. Jesús se revela durante la fiesta de tabernáculos, 7,1-52	230
4. Nuevas revelaciones y discusiones de Jesús con los judíos, 8,12-59	255

Índice

	<u>Págs.</u>
5. Ceguera de los enemigos de Jesús, 9,1-46	282
6. El discurso del buen pastor, 10,1-21	294
7. Jesús se revela por última vez en la fiesta de la dedicación del templo, 10,22-39	306
Sección cuarta: Resonancia de la actividad de Jesús, 10,40-12,50	320
1. La resurrección de Lázaro y sus consecuencias, 10,40-11,54	320
2. Último viaje a Jerusalén, 11,55-12,50	341
PARTE SEGUNDA: EL RETORNO DE JESÚS AL PADRE, 13,1-21,25	375
Sección primera: La víspera de la muerte, 13,1-17,26	375
1. La última cena, 13,1-30	375
2. Los discursos de despedida de Jesús	391
3. Oración de despedida, 17,1-26	451
Sección segunda: La pasión, 18,1-19,42	470
1. Jesús en poder de la autoridad judía, 18,1-27	472
2. Jesús ante Pilato, 18,28-19,16a	482
3. Crucifixión, muerte y sepultura de Jesús, 19,16b-42	494
Sección tercera: Jesús resucitado, 20,1-21,25	503
CRONOLOGÍA DE LA VIDA PÚBLICA DE CRISTO SEGÚN EL CUARTO EVANGELIO	527
ÍNDICE DE «EXCURSUS»	529

SIGLAS Y ABREVIATURAS

LIBROS DE LA BIBLIA

Abd	Abdías	Gén	Génesis	Nah	Nahúm
Act	Actos	Hab	Habacuc	Neh	Nehemías
Ag	Ageo	Heb	Hebreos	Núm	Números
Am	Amós	Is	Isaías	Os	Oseas
Ap	Apocalipsis	Jds	Judas	Par	Paralipómenos
Bar	Baruc	Jdt	Judit	Pe	Pedro
Cant	Cantar	Jer	Jeremías	Prov	Proverbios
Col	Colosenses	Jl	Joel	Re	Reyes
Cor	Corintios	Jn	Juan	Rom	Romanos
Dan	Daniel	Job	Job	Rut	Rut
Dt	Deuteronomio	Jon	Jonás	Sab	Sabiduría
Ecl	Eclesiastés	Jos	Josué	Sal	Salmos
Eclo	Eclesiástico	Jue	Jueces	Sam	Samuel
Ef	Efesios	Lam	Lamentaciones	Sant	Santiago
Esd	Esdras	Lc	Lucas	Sof	Sofonías
Est	Ester	Lev	Levítico	Tes	Tesalonicenses
Éx	Éxodo	Mac	Macabeos	Tim	Timoteo
Ez	Ezequiel	Mal	Malaquías	Tit	Tito
Flm	Filemón	Mc	Marcos	Tob	Tobías
Flp	Filipenses	Miq	Miqueas	Zac	Zacarías
Gál	Gálatas	Mt	Mateo		

APÓCRIFOS

ActTom	Hechos de Tomás
ApBar	Apocalipsis de Baruc
AsMO	Ascensión de Moisés
3Esd	Tercer libro de Esdras

4Esd	Cuarto libro de Esdras
1Hen	Primer libro de Henoc
Jub	Libro de los Jubileos
SalSI	Salmos de Salomón
Sibil	Oráculos sibilinos
TestXII	Testamento de los doce patriarcas
TestBenj	Testamento de Benjamín
TestLev	Testamento de Leví

OTRAS OBRAS CITADAS

<i>Adv. Marc.</i>	<i>Adversus Marcionem</i> (TERTULIANO)
<i>Adv. Prax.</i>	<i>Adversus Praxeam</i> (TERTULIANO)
<i>Ant.</i>	<i>Antiquitates Iudaicae</i> (FLAVIO JOSEFO)
<i>Apol.</i>	<i>Apologia</i> (SAN JUSTINO)
BI	<i>Bellum Iudaicum</i> (FLAVIO JOSEFO)
1Clem	Carta primera a los Corintios (SAN CLEMENTE ROMANO)
<i>Cat.</i>	<i>Catecheses</i> (SAN CIRILO DE JERUSALÉN)
<i>De Civ. Dei</i>	<i>De Civitate Dei</i> (SAN AGUSTÍN)
<i>Deiei.</i>	<i>Deieiunio</i> (TERTULIANO)
<i>De script. eccl.</i>	<i>De scriptoribus ecclesiasticis</i> (SAN JERÓNIMO)
<i>Dial.</i>	<i>Dialogus cum Tryphone</i> (SAN JUSTINO)
<i>Eph.</i>	<i>Carta a los Efesios</i> (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA)
<i>Haer.</i>	<i>Adversus haereses</i> (SAN IRENEO)
HE	<i>Historia Ecclesiastica</i> (EUSEBIO)
<i>Magn.</i>	<i>Carta a los Magnesios</i> (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA)
<i>Mor.</i>	<i>Moralia</i> (PLUTARCO)
<i>Moys.</i>	<i>Vita Moysis</i> (FILÓN)
<i>Nat.</i>	<i>Ad nationes</i> (TERTULIANO)
Peá	Tratados <i>Peá</i> de la colección rabínica llamada <i>Mišná</i>
<i>Philad.</i>	<i>Carta a los Filadelfios</i> (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA)
<i>Polyc.</i>	<i>Carta a Policarpo</i> (idem)
<i>Rom.</i>	<i>Carta a los Romanos</i> (idem)
Šabb	Tratados <i>Šabbat</i> de la <i>Mišná</i>
Sanh	Tratados <i>Sanhedrin</i> de la <i>Mišná</i>
<i>Smyrn.</i>	<i>Carta a los Esmirniotas</i> (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA)
<i>Spec.</i>	<i>De specialibus legibus</i> (FILÓN)
<i>Strom.</i>	<i>Stromata</i> (SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA)
<i>Trall.</i>	<i>Carta a los Tralianos</i> (SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA)

OTRAS ABREVIATURAS CORRIENTES

AT	Antiguo Testamento
NT	Nuevo Testamento
LXX	Versión griega del AT por los Setenta
cap.	capítulo(s)
cf.	confróntese o compárese
com.	comentario
exc.	excursus
p.	página(s)
v.	versículo(s)
s	y el versículo siguiente
ss	y los dos versículos siguientes
par	y textos paralelos
p. ej.	por ejemplo

TRANSCRIPCIÓN DEL ALFABETO HEBREO

Se transcribe de la forma siguiente: ' , b, g, d, h, w, z, h, t, y, k, l, m, n, s, ' , p/f, s, q, r, š, š, t.

NOTAS IMPORTANTES

En los textos bíblicos, los paréntesis () encierran palabras añadidas por el traductor, para mayor claridad; los corchetes [] versículos o partes de versículo que faltan en los textos más importantes.

En los títulos de los comentarios, el asterisco *, que precede a la cita de un texto paralelo, indica que allí es donde más se extiende el comentario de los textos en cuestión.

Para el texto castellano del Evangelio según san Juan, que damos con el presente comentario (ajustado a las variantes textuales adoptadas y comentadas por el autor), se partió de una primera versión directa del padre Serafín de Ausejo, O.F.M. Cap., dispuesta como base de trabajo para la *Biblia Herder* en preparación.

INTRODUCCIÓN

I. DATOS DE LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA ACERCA DEL AUTOR, EL LUGAR Y LA FECHA DE COMPOSICIÓN DEL EVANGELIO DE SAN JUAN

Hacia el año 180 prevalece en la Iglesia, salvo contadas excepciones, la convicción de que *el apóstol Juan, hijo de Zebedeo y hermano menor de Santiago el Mayor, a edad avanzada compuso el cuarto Evangelio en Asia Menor.*

El principal testigo de esta tradición es san IRENEO, nacido hacia 130-140 en Asia Menor, y más exactamente, en la ciudad de Esmirna, o en sus cercanías, y obispo de Lyon aproximadamente desde 177. En su obra *Adversus Haereses*, escrita hacia 180, se lee: «Después de ellos (es decir, de Mateo, Marcos y Lucas), Juan, el discípulo del Señor, que reposó sobre su pecho (Jn 13,23), publicó a su vez un Evangelio, durante su permanencia en Éfeso»¹. Podría parecer extraño el hecho de que Ireneo suele dar a este Juan el título de «discípulo del Señor» (al menos veinte veces), título que en singular no aplica a ningún otro; pero, por otros pasajes de sus obras², se hace evidente que lo tiene por apóstol y miembro del círculo de los doce, cosa que, por otra parte, nadie ha puesto en duda. Según su información, Juan vivió hasta la época de Trajano, que reinó del 98 al 117³.

El testimonio de Ireneo es de mucho peso, porque en su juventud conoció al obispo POLICARPO de Esmirna (que murió mártir en 155, 86 años después de haber recibido el bautismo), el cual

1. IRENEO, *Haer.* III, 1,1.

2. *Haer.* I, 9,2; II, 22,5; III, 3,4; EUSEBIO, HE v, 24,6.

3. *Haer.* II, 22,5; III, 3,4.

a su vez había conocido y oído hablar personalmente al apóstol Juan. Efectivamente, en su carta al gnóstico Florino, que había sido su amigo de la infancia, escribe: «Cuando yo era todavía niño, te vi en Asia, al lado de Policarpo... Te podría dar razón aún hoy del sitio donde Policarpo tomaba asiento cuando hablaba, de los discursos que dirigía al pueblo, de lo que contaba acerca de sus conversaciones con Juan y con las otras personas que habían visto al Señor, del relato que hacía de la vida de éstos y de cuanto les había oído narrar en relación con el Señor, con sus milagros y su enseñanza»⁴. En su obra *Adv. Haer.* dice además: «Policarpo no sólo fue instruido por los apóstoles, ni se limitó a tratar con muchos de los que habían visto al Señor, sino que fueron los propios apóstoles quienes lo hicieron obispo de Esmirna en Asia»⁵.

EUSEBIO se hace eco a las expresiones generales de Ireneo⁶; TERTULIANO, en cambio (hacia el 200), es más preciso al afirmar, cuando habla de la Iglesia de Esmirna, que Policarpo fue hecho obispo por Juan⁷.

De la permanencia y muerte del apóstol Juan en Asia Menor da testimonio también el obispo POLÍCRATES de Éfeso, pero no da noticia alguna en relación con la composición del cuarto Evangelio. En la carta que escribe al papa Víctor (189 a 198/99), menciona a Felipe entre «las grandes estrellas que reposan en Asia» (a quien equivocadamente identifica con el apóstol de este nombre, cuando en realidad se trata del «diácono» y «evangelista») ⁸; al lado de él recuerda luego a «Juan, el que reposó sobre el pecho del Señor (Jn 13,23), que era sacerdote (llevaba el distintivo de la dignidad) y fue también testigo y maestro; éste reposa en Éfeso»⁹.

La permanencia del apóstol en Éfeso es conocida asimismo por CLEMENTE de Alejandría (hacia el 200), el cual refiere que «Juan, después de la muerte del tirano (Domiciano), regresó de la isla de

4. Citado por EUSEBIO, H E v, 20,4.

5. IRENEO, *Haer.* III, 3,4

6. EUSEBIO, HE III, 36,1.

7. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* 32.

8. Act 6,5; 21,8.

9. Según EUSEBIO, HE III, 31,3 = v, 24,3.

Patmos a Éfeso»¹⁰. En las *Hypotyposis*, el mismo Clemente da cuenta de una tradición relativa al orden de sucesión de los Evangelios, que asegura haber recibido de los antiguos presbíteros. Según dicha tradición, el apóstol Juan, sabiendo que lo tocante a la humanidad de Jesús había sido puesto ya por escrito, a instancias de sus amigos e iluminado por el Espíritu, escribió, último de todos, el Evangelio espiritual¹¹. A este relato de Clemente parece remontar la noticia de EUSEBIO, según la cual el apóstol y evangelista Juan, después de haber regresado, a la muerte de Domiciano, de su destierro en la isla de Patmos, en tiempos de Trajano vivía todavía en Asia y estaba al frente de la comunidad de aquella región¹².

Cuál fuese el sentir de la Iglesia de Roma a fines del siglo II en relación con el origen del cuarto Evangelio, lo sabemos tanto por los prólogos antimarcionitas a los Evangelios, escritos precisamente en Roma hacia el 160-180, como por el *Canon de Muratori*, compuesto igualmente en Roma hacia el año 200. De acuerdo con la conclusión del *Prólogo a Lucas*, Juan, uno de los doce, escribió el Apocalipsis en la isla de Patmos, y luego, en Asia, el Evangelio. El *Prólogo a Juan* afirma que «según el relato que Papias, fiel discípulo de Juan, hace en sus cinco libros exegéticos, este Evangelio fue anunciado y dado a las iglesias de Asia por el propio Juan». De estas palabras se deduce que ya PAPIAS (hacia 135) considera al apóstol Juan autor del cuarto Evangelio.

Hay que reconocer, sin embargo, que el valor histórico de este prólogo, llegado a nosotros en pésimas condiciones, es muy discutible. El *Canon de Muratori* no dice nada acerca del lugar ni del tiempo de composición del Evangelio, pero dice, en cambio, que quienes animaron a Juan a componerlo fueron los discípulos (es decir, los otros apóstoles) y los obispos. Cediendo a sus instancias, él había ordenado un ayuno colectivo de tres días con el objeto de implorar la manifestación de la voluntad divina. Aquella misma noche había sido revelado al apóstol Andrés que Juan debía

10. Según EUSEBIO, HE III, 23,6.

11. Según EUSEBIO, HE VI, 14,5-7.

12. EUSEBIO, HE III, 23,1.

escribir y publicar todo el relato bajo su nombre, pero someter lo escrito a una verificación por parte de todos. Este relato sobre el encargo de componer el cuarto Evangelio, aumentado con no pocos detalles de carácter legendario, se difundió profusamente en la Iglesia antigua^{12a}. Se trata, con todo, de una simple leyenda, dado que, contra toda probabilidad histórica, anticipa la composición del cuarto Evangelio a una época en que aún vivían los doce apóstoles, o al menos gran parte de ellos.

Al parecer, la leyenda insertada en el fragmento muratoriano pretendían *originariamente* presentar el cuarto Evangelio como *el Evangelio* por excelencia, el Evangelio suscrito por los doce apóstoles, destinado, por lo mismo, a hacer superfluos todos los demás. El mismo fragmento muratoriano, refiriéndose a 1Jn 1,1,4, afirma que en el Evangelio Juan se presenta no sólo como testigo presencial, que vio y oyó lo que narra, sino que es además el único que consigna los milagros del Señor en el mismo orden en que sucedieron (O. Cullmann).

Podemos decir, en definitiva, que, a fines del siglo II, las personalidades más eminentes de la Iglesia atribuyen la paternidad del cuarto Evangelio al apóstol Juan y tienen su obra por el más reciente de los Evangelios canónicos; como lugar de origen se señala a Éfeso. En cuanto a la fecha de composición, sólo el antiguo prólogo se preocupa por comunicar algo, al indicar que el apóstol escribió en los años que siguieron a su regreso del destierro en la isla de Patmos (hacia 94-96).

Por esta misma época surgieron aisladamente algunos *adversarios* del origen joánico del cuarto Evangelio. Por Ireneo, Hipólito de Roma (muerto en 236), Eusebio de Cesarea y Epifanio de Salamina (hacia el 400), nos ha llegado la noticia de que a fines del siglo II existía, en algunos círculos de la Iglesia, una marcada hostilidad contra los escritos joánicos. Sin embargo, las noticias de estos escritores son por demás incompletas y poco claras, precisamente en cuanto a los personajes que hacían la oposición. Ate-

12a. Por ejemplo, en Clemente de Alejandría, Eusebio, Victorino de Pettau y Jerónimo.

niéndonos a las más recientes investigaciones (A. Bludau), la realidad debía ser la siguiente: IRENEO informa¹³ que algunas gentes, «para borrar toda mención del don del Espíritu Santo, que, conforme a los designios del Padre, fue vertido sobre la humanidad, no aceptan el Evangelio según Juan, donde el Señor mismo promete que enviará al Paráclito (Jn 14,16-17), con lo cual rechazan tanto el Evangelio como el Espíritu profético». Las gentes a que se hace alusión son probablemente los *adversarios de los montanistas* (secta de exaltados oriunda de Frigia), cuyo centro de actividades ha de buscarse en occidente (en Galia o en Roma).

Por Eusebio¹⁴ y por un fragmento de Hipólito nos ha llegado la noticia de que Gayo, sacerdote romano, seguidor de la recta doctrina, muy instruido, teólogo y escritor, que vivió en el pontificado de Ceferino (199-217), rechaza no sólo el Apocalipsis sino también el Evangelio de Juan, escrito que atribuía al hereje Cerinto, por encontrarlo en oposición con los sinópticos. Epifanio habla, además, de una secta de herejes, a quienes da el nombre de álogos, que tampoco reconocían los escritos joánicos porque no aceptaban el *logos* anunciado en Jn 1,1¹⁵. A estos álogos probablemente hay que situarlos también en Roma y no identificarlos con los antimontanistas de que habla Ireneo. A ellos debía pertenecer Gayo, dado que sus críticas contra el Apocalipsis se fundan en los mismos argumentos. La defensa del cuarto Evangelio que contiene el canon de Muratori tenía indudablemente en vista a estos adversarios, que actuaban desde el seno de la propia Iglesia de Roma. En el mencionado canon se dice que las diferencias existentes entre los varios Evangelios no son una prueba para la fe de los creyentes, «ya que todo lo que en ellos se lee acerca del nacimiento, la pasión, la resurrección, etc., no tiene otra explicación que el único Espíritu que ha guiado a los diversos escritores». A esto se refiere la afirmación de que Juan (en 1Jn 1,1) se presenta no sólo como testigo directo, que vio y oyó lo que narra, sino también como escritor que consigna por orden todos los milagros del Señor.

13. IRENEO, *Haer.* III, 11,9.

14. EUSEBIO, *HE* III, 28,2.

15. EPIFANIO, *Panarion* LI.

La oposición de los antimontanistas y de los álogos no levantó corriente. Desde principios del siglo III se reconoce universalmente el origen apostólico del cuarto Evangelio, y tal reconocimiento dura sustancialmente hasta 1820. En este año, el superintendente general de Gotha, Karl Theophil Bretschneider, publicó un escrito en que, con gran ingeniosidad, trataba de reunir todos los argumentos que parecen militar en contra de la atribución de los escritos joánicos al apóstol Juan. En un principio su escrito fue objeto de un rechazo casi unánime, pero la «cuestión joánica» que suscitó ha continuado viva hasta hoy. Siguiendo la tesis de Bretschneider, la crítica radical persiste desde hace cerca de 100 años en negar a Juan la paternidad del cuarto Evangelio y de las tres epístolas que llevan su nombre. Para apoyar su punto de vista se sirve principalmente, como en otro tiempo Bretschneider mismo, de argumentos de crítica interna¹⁶; pero, además, acudiendo a las dos series de consideraciones que expondremos en seguida, tratan de demostrar que la antigua tradición eclesiástica relativa al apóstol Juan carece de todo valor.

1. *Aquel Juan de quien habla Polícrates e Ireneo no es el apóstol, sino un presbítero del mismo nombre, que, como él, fue también discípulo de Jesús y testigo ocular de la historia evangélica.*

El testimonio de POLÍCRATES, afirman, no merece crédito alguno. El caso de Felipe basta para demostrarlo. En efecto, bastó con que este hombre, miembro de la cristiandad de Palestina, trasladara su campo de actividad al Asia Menor, para que la leyenda, partiendo de la igualdad de nombres, acabara por confundirlo con uno de los doce. Ahora bien, ¿por qué lo que indiscutiblemente sucedió en este caso no podría haberse repetido en el caso de Juan? Lo único que del testimonio de Polícrates se puede sacar en claro es que en Éfeso trabajó un cierto Juan, cuyo origen y personalidad eran tales que en las generaciones sucesivas perduró su recuerdo como si realmente hubiera sido uno de los doce apóstoles.

En cuanto a IRENEO, se concede, es cierto, que él identifica al

apóstol Juan con el Juan mencionado en Policarpo, pero se pretende asimismo que ni esta identificación ni el origen joánico del cuarto Evangelio tienen el menor punto de apoyo en la autoridad del obispo de Esmirna, porque ni la carta de Policarpo ni el relato de su martirio dan pie para suponer relaciones estrechas entre él (Policarpo) y el apóstol Juan. Insisten en que el primero de tales documentos remite constantemente a la autoridad de Pablo, fuera del cual sólo conocen a «los demás apóstoles» en grupo, pero a ninguno de ellos en particular. Habría que admitir, en consecuencia, que Ireneo tomó de Policarpo sus propias ideas acerca del personaje llamado Juan. Del hecho de que Ireneo se refiera a Policarpo sólo se puede retener como dato seguro que un discípulo de Jesús, de nombre Juan, residió por tiempo considerable en Asia. Y si, al lado de otros testigos oculares, este Juan es el único a quien se recuerda por su nombre, esto significa que debió ser un personaje eminente y de gran autoridad.

Por lo demás, no es de extrañar que Ireneo equivocadamente haya hecho de Policarpo un discípulo del apóstol Juan, ya que incurre en el mismo error con respecto a Papías de Hierápolis. En efecto, éste también habría sido, según afirmación explícita de Ireneo, oyente de Juan y amigo de Policarpo¹⁷; tal afirmación es, sin embargo, inexacta, según se puede comprobar por un pasaje de Eusebio¹⁸. Éste escribe que Papías, en el prólogo de su obra, da claramente a entender que él no fue discípulo inmediato de los apóstoles, sino que recibió su instrucción de los amigos de éstos. En prueba de su afirmación cita Eusebio un largo pasaje del prólogo mismo: «No tengo dificultad en consignar en mis declaraciones, para utilidad tuya, lo que en otro tiempo aprendí solícito de los presbíteros (ancianos), y he conservado nitidamente en mi memoria, dándote mi palabra de que se trata de la pura verdad... Si venía alguno que había escuchado a los presbíteros, yo averiguaba qué era lo que los presbíteros afirmaban haber oído decir a Andrés, o a Pedro, o a Felipe, o a Tomás, o a Santiago, o a Juan, o a Mateo,

17. IRENEO, *Haer.* v, 33,4.

18. EUSEBIO, *HE* III, 39,2.

16. Cf., a propósito, p. 23ss.

o a cualquiera otro de los discípulos del Señor, y qué dicen Aristión y Juan el presbítero, discípulos del Señor. Me parecía, en efecto, que los relatos sacados de los libros no tienen para mí el mismo valor que las palabras frescas de quienes todavía viven»¹⁹.

Eusebio llama la atención sobre el doble uso que Papías hace del nombre de Juan: al primer Juan lo incluye en una lista con Pedro y los demás apóstoles; el segundo, mencionado en otra frase, aparece al lado de otros personajes, que no son del número de los doce. En este segundo caso, el nombre de Juan está precedido del de Aristión, y el personaje en cuestión es presentado expresamente como presbítero. «Todo esto demuestra que dos fueron en Asia los discípulos que llevaban el nombre de Juan, y que en Éfeso se erigieron dos sepulcros, sobre cada uno de los cuales, aún hoy, se ve grabado el nombre de Juan»²⁰. Eusebio tiene al primero de estos dos personajes por autor del cuarto Evangelio, pero se inclina a atribuir al segundo la paternidad del Apocalipsis.

Por lo que se refiere, luego, a las relaciones que existieron entre Papías y las diversas personas mencionadas en el pasaje, escribe: «Papías declara expresamente que las palabras de los apóstoles las recibió de los discípulos de éstos, pero que trató personalmente a Aristión y al presbítero Juan; a esto se debe que con tanta frecuencia los recuerde en sus escritos y consigne sus tradiciones»²¹. El paso de Papías citado por Eusebio ha dado lugar, hasta hoy, a acaloradas discusiones. El nudo del problema está en saber si el historiador eclesiástico lo entendió correctamente o no, o, en otros términos, si es o no verdad que Papías tiene noticia de la existencia en Asia Menor de dos personajes de nombre Juan. Para algunos autores, en su mayor parte críticos independientes, la interpretación de Eusebio sería exacta, y no habría por qué dudar de que Papías conoció realmente, además del apóstol Juan, a un presbítero del mismo nombre. Éste, al igual que Aristión, fue efectivamente discípulo de Jesús y testigo ocular de la historia evangélica; fue además uno de los miembros de la comunidad de Jerusalén,

aunque no del número de los doce. Al estallar la guerra judía (66-70), o poco antes, los dos habrían emigrado al Asia Menor. Algunos de los representantes de esta hipótesis, apartándose en esto de Eusebio, atribuyen la composición del cuarto Evangelio al presbítero Juan.

En contra de esta interpretación, otro grupo de autores, sobre todo entre los de tendencias conservadoras, se niega a interpretar la explicación que Eusebio da al texto de Papías y sostiene, en cambio, que en ambas ocasiones Papías quería referirse a Juan el apóstol. Y si él usa un verbo en presente («dicen») al recordar las enseñanzas de éste y de Aristión, se debe simplemente a que cuando el ilustre obispo de Hierápolis escribía su obra, los dos personajes en cuestión vivían aún.

A nuestro juicio, no se puede dudar de que la interpretación dada por Eusebio a la discutida cita de Papías es exacta y de que, por tanto, Papías conoce a dos hombres que llevan el nombre de Juan (así opinan también Lagrange y G. Bardy); pero se equivoca al afirmar que Papías conoció personalmente e interrogó a los dos discípulos del Señor, Aristión y Juan. En efecto, Papías dice con toda claridad, en el mismo pasaje de su obra, que las enseñanzas del uno y del otro le llegaron a través de otras personas. El texto de Papías y la interpretación que de él da Eusebio son para nosotros el único testimonio de la existencia de un personaje de nombre Juan, distinto del apóstol. Ahora, en cuanto al calificativo de «discípulos del Señor», dado a Aristión y a Juan, es de observar que la versión siríaca de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio lo omite; si, como lo hace Lagrange, optáramos por esta variante, tendríamos que admitir que ellos no fueron testigos directos de la actividad de Jesús, sino simples eslabones en la cadena de la tradición evangélica. Sólo que una conclusión semejante no tiene base suficiente en el solo testimonio de esta versión.

Sea lo que fuere, los críticos han demostrado como perfectamente posible que Polícrates e Ireneo se hayan equivocado al confundir con el apóstol Juan a otro personaje del mismo nombre, también eminente discípulo de Jesús, que vivió y murió en Éfeso, pero no se puede llegar a ninguna conclusión ulterior.

19. EUSEBIO, HE III, 39,4.

20. EUSEBIO, HE III, 39,6.

21. EUSEBIO, HE III, 39,7.

2. *Juan el apóstol no estuvo en Éfeso, sino murió mártir en Palestina entre los años 60-70.*

También en este punto es Papías el principal testigo. Éste, se dice, narra en el segundo libro de su obra que los dos hijos de Zebedeo fueron muertos por los judíos. Eusebio, que utilizó el libro de Papías, no dice nada al respecto; pero en un manuscrito de los siglos VI-VIII hay un pasaje que parece ser un extracto de la *Historia Cristiana*, compuesta hacia el año 430 por Filipo de Side, en Panfilia; en él se lee: «Papías afirma, en el segundo libro, que Juan el teólogo y Santiago, su hermano, fueron muertos por los judíos.»

Idéntica noticia, procedente, sin duda, de la misma fuente, aparece en un manuscrito de las *Crónicas* de Georgio Hamartolo (siglo IX), y está consignada en estos términos: «Papías, obispo de Hierápolis, que había visto a aquél (el apóstol Juan), cuenta en el segundo libro de las *Palabras del Señor*, que fue muerto por los judíos, cumpliéndose así, en él y en su hermano, la profecía de Jesús (Mc 10,38-39).» El cronista, sin embargo, sitúa la escena del martirio de Juan en Éfeso, y por cierto en tiempo posterior al regreso de Patmos (en el año 96). La información de Papías, dicen los críticos, se ve confirmada por el *Martirologio siríaco*, del 411, en el cual se lee (correspondiente al 27 de diciembre): «Juan y Santiago, apóstoles, en Jerusalén (subentendido: murieron mártires); lo es también por el escritor sirio Afraates, quien en su homilía 21 del año 344 asegura que fuera de Esteban, Pedro y Pablo, sólo otros dos apóstoles murieron mártires: Santiago y Juan.

De estos textos concluyen muchos críticos que los dos hijos de Zebedeo sufrieron el martirio en Palestina (Jerusalén). En cuanto a Santiago, no hay dificultad, pues por Act 12,2 sabemos que fue decapitado hacia el año 44. Pero Juan, que en el año 49 asistió al llamado concilio apostólico (Gál 2,9), habría sido muerto por los judíos en el 62, juntamente con el otro Santiago «hermano del Señor», con ocasión de un cambio de procurador. La suposición se basa en una noticia de Flavio Josefo²², según la cual Anás el

Joven, en connivencia con el sanedrín, hizo lapidar, además de Santiago, hermano del Señor, también a otros cristianos. Con esto se proponía, evidentemente, privar de sus jefes a la Iglesia de Jerusalén. Por su parte, otros críticos suponen que Juan fue muerto en el 66, poco después de estallar la guerra judía. El testimonio de Papías sobre el martirio de Juan, añaden, encuentra su mejor confirmación en Mc 10,38-39, ya que Marcos difícilmente habría consignado en su Evangelio esta frase del Señor en la forma que actualmente presenta, si la profecía no se hubiera cumplido, es decir, si cuando él escribía su Evangelio los dos hijos de Zebedeo no hubieran sufrido ya el martirio.

A todo esto es necesario responder que la tesis que anticipa el martirio del apóstol Juan, situándolo en Jerusalén, no se puede considerar sostenible. Por lo que mira, ante todo, a la información de Papías, su exactitud es por demás dudosa. Lo menos que se puede decir es que no todo en esa información viene de la pluma de Papías, como sucede con el título de «teólogo» que aquí se da a Juan, título que sólo mucho más tarde se usó en la Iglesia griega. Ya esto demuestra que no estamos en condiciones de saber qué fue lo que realmente escribió Papías. Y no es casualidad que Ireneo y Eusebio, con haber leído detenidamente su obra y haberse servido en abundancia de ella, no hagan mención de este pasaje. Si realmente hubieran encontrado en Papías lo que dice Filipo de Side, seguramente lo habrían aprovechado, como argumento excelente que era en favor de su tesis de la residencia del apóstol en Éfeso. Pero ningún investigador serio se atreverá a desacreditar con un cargo semejante a Ireneo y a Eusebio, precisamente para favorecer a Filipo de Side, cuya obra, según es generalmente admitido, se reduce a la de un compilador carente de discernimiento crítico.

A pesar de lo dicho, no se puede negar del todo la posibilidad de que en Papías se hablase de la muerte violenta de un cierto Juan; estaríamos ante el caso de una confusión de personas. Tal es la opinión sostenida especialmente por Th. Zahn, el cual piensa que Papías bien pudo haber hablado de la supresión violenta del Bautista y del apóstol Santiago el Mayor por mandato de reyes

22. FL. JOSEFO, *Ant.* XX, 9,1, § 200.

judíos, y que más tarde, al hacerse el extracto de Filipo de Side, equivocadamente refirieron la noticia a los dos hijos de Zebedeo. Hay también quienes estiman aceptable la noticia de Papías, pero a condición de que se lea con la cláusula de que no fue en Jerusalén sino en Éfeso, y en edad avanzada, donde Juan el apóstol sufrió el martirio, no quizás al término de un proceso regular, sino a consecuencia de una agresión urdida contra él por los círculos judíos («por judíos»).

Algo se puede aclarar asimismo a propósito del martirologio siríaco. Es un hecho que los más antiguos martirologios registran el recuerdo del apóstol Juan en la fecha del 27 de diciembre. También en el calendario de Cartago (compuesto poco después del 505, pero probablemente con base en elementos muy antiguos) se lee en la fecha del 27 de diciembre: «Muerte de san Juan Bautista y del apóstol Santiago, ejecutado por Herodes.» Teniendo en cuenta, *sin embargo*, que la muerte de Juan Bautista se conmemora ya el 24 de junio, no sería raro que por error se hubiera escrito «Juan Bautista» en lugar de «Juan Evangelista».

Tales son los testimonios. Mas para juzgar de su valor histórico no hay que perder de vista que estos documentos atestiguan sólo el uso litúrgico de la Iglesia; que, además, el martirologio siríaco contiene también nombres de santos no mártires, y que era perfectamente natural que el nombre de Santiago el Mayor fuera asociado al de su hermano Juan (cf. Act 12,2). Así las cosas, los documentos aducidos no pueden invalidar el testimonio de Ireneo y de Eusebio. De Afraates hay que hacer notar que él no habla expresamente del martirio de los dos apóstoles («Santiago y Juan siguieron las huellas de Cristo, su maestro»). Por último, en cuanto a Mc 10, 38-39, estas palabras del Señor no se han de entender necesariamente como predicción de una muerte violenta; bien pueden significar simplemente que los dos hermanos habrán de pasar, como Jesús, por sufrimientos y persecuciones. Pero aun en el caso de querer predecir una muerte violenta, no se ve por qué Marcos no hubiera podido incluir en su libro una profecía que, cumplida ya en uno de los dos hermanos, estaba aún por realizarse en el otro (cf. Mc 9,1).

En conclusión, las objeciones opuestas por la crítica radical contra la residencia del apóstol Juan en Éfeso no logran hacer vacilar la tradición que la afirma.

II. EL AUTOR DEL CUARTO EVANGELIO SEGÚN LOS DATOS DE LA CRÍTICA INTERNA

El cuarto Evangelio es tan parco como los sinópticos en información sobre el propio autor. El título «según Juan», que aparece en los manuscritos, no es anterior al momento en que se hizo la colección de los cuatro Evangelios canónicos. Debemos, pues, preguntarnos si el Evangelio mismo no da, siquiera indirectamente, algún indicio acerca de su autor. La respuesta es afirmativa. La indicación más importante se encuentra en el v. 24 del último capítulo. Se señala aquí explícitamente como autor del libro al «discípulo a quien Jesús amaba» (v. 20-23), insistiendo al mismo tiempo en que su testimonio respecto del contenido de la obra es digno de crédito.

¿Quién es, entonces, este discípulo predilecto? Su figura nos es conocida por cuatro pasajes del Evangelio, todos ellos pertenecientes a la historia de la pasión y resurrección: 1.º En la última cena se reclina sobre el pecho de Jesús, y pregunta al Maestro quién es el traidor (13,23). 2.º Es el único de los apóstoles que se encuentra al pie de la cruz, y Jesús moribundo le encomienda el cuidado de su madre (19,27). 3.º En la mañana de Pascua es el primero en llegar al sepulcro de Jesús y en convencerse de la resurrección (20,3-8). 4.º Cuando el resucitado se aparece en el lago de Tiberíades, reconoce antes que los otros al Señor (21,7), y éste lo hace objeto de una misteriosa profecía (21,20-23).

Hay aún otros pasajes del Evangelio en que se hace mención de un discípulo, pero sin dar su nombre ni explicar que se trata de aquel «a quien Jesús amaba». El primero es en la historia de la pasión: Pedro y «otro discípulo», que era «conocido del sumo sacerdote», siguen a Jesús prisionero hasta el interior del palacio del sumo sacerdote (18,15-16). El segundo se halla al principio del

libro: de los dos discípulos de Juan Bautista que primero se unieron a Jesús, uno es Andrés, pero del otro se omite intencionalmente el nombre (1,40s). Es probable que en estos dos casos se aluda también al discípulo predilecto.

Si, atendiendo a estos pasajes mencionados, los observamos en conjunto, no será difícil concluir que el discípulo amado de Jesús formaba parte del grupo de los doce. Toma parte, efectivamente, en la última cena, a la cual, según los sinópticos, sólo asistieron los doce; es esto, por lo demás, lo que da a entender el evangelista ²³.

Ahora bien, dentro del círculo de los doce había un grupo de apóstoles a quienes Jesús tenía por confidentes preferidos: Pedro y los dos hijos de Zebedeo, Santiago el Mayor y Juan ²⁴. Pero el discípulo en cuestión no puede ser Pedro, ya que más de una vez es mencionado al lado del predilecto ²⁵; tampoco puede ser Santiago, que fue ejecutado hacia el año 44 (Act 12,2), en tanto que el predilecto llegó a edad muy avanzada (21,20-23). No queda, pues, más que Juan, hijo de Zebedeo, cuyo nombre, al igual que el de su hermano, no menciona nunca en el cuarto Evangelio, circunstancia que no se puede atribuir a simple casualidad. De ahí que la tradición jamás haya dudado en identificar al discípulo predilecto con el apóstol Juan, y que podamos aducir el texto de 21,24 como testimonio cierto de que el cuarto Evangelio fue compuesto por Juan, el hijo de Zebedeo.

El Evangelio se presenta, además, como obra de un *testigo ocular* de la actividad de Jesús. En 1,14, el autor se asocia a otros y, junto con ellos, da testimonio de haber visto la gloria del Verbo hecho carne ²⁶. Según 19,35 es un testigo ocular el que afirma haber visto salir sangre y agua del costado de Jesús abierto por la lanza. Y dado que el discípulo predilecto era el único de los apóstoles que estaba al pie de la cruz, al hablar aquí de sí mismo en tercera persona asegura (si el versículo es realmente suyo, lo cual no es

23. Cf. Jn 13,18 con 6,70.

24. Mc. 5,37 par; 9,2 par; 13,3; 14,33 par.

25. Jn 13,23-24; 20,2ss; 21,20ss.

26. Véase la explicación del pasaje y 1Jn 1,1-4.

del todo seguro) haber estado presente a la escena de la crucifixión ²⁷.

Así pues, *el cuarto Evangelio ofrece pruebas de haber sido compuesto por un testigo ocular de la vida de Jesús, y, más exactamente, por el apóstol Juan.*

Los críticos, sin embargo, rebaten la exactitud de esta argumentación. Sólo que lo único en que están de acuerdo es en negar el origen apostólico del Evangelio, porque cuando se trata de determinar quién es el *discípulo amado* y cuál ha podido ser el verdadero *autor* del libro, están profundamente divididos.

En cuanto a la identidad del *discípulo amado*, el escritor inglés Streeter estima que el autor del Evangelio lo tiene por verdadero apóstol y lo identifica con Juan, el hijo de Zebedeo, pero que al mismo tiempo lo presenta como la figura del apóstol ideal, el que conoce y comprende en toda su profundidad la revelación de Dios en Jesucristo; en otros términos, que idealiza al apóstol Juan. Es por demás verosímil, dice Streeter, que el autor, en su juventud, haya estado en estrechas relaciones con este apóstol, el cual, aun en el caso de haber sido martirizado a poco de estallar la guerra judía (en el 66), bien pudo haber sido el último sobreviviente de los doce. También Barret da por seguro que tras el epíteto de discípulo predilecto se oculta el apóstol Juan.

De su parte, otros críticos, tales como Heitmüller, Burney, Hirsch, Dibelius, vislumbran en el discípulo amado a un testigo ocular de la historia de Jesús, o quizá sólo de la pasión, pero no a un miembro del colegio apostólico. Sería un habitante de Jerusalén, miembro, tal vez, de una familia sacerdotal ²⁸; este discípulo, añade Hirsch, habría llegado a ser más tarde presbítero de la Iglesia de Jerusalén, lo que explicaría por qué en Papias se da el título de presbítero solamente a él, y no a Aristión; por último, en la segunda mitad del decenio 60-70 se habría trasladado al Asia Menor.

Con todo, la mayoría de los críticos ²⁹ reconocen en el discípulo

27. Cf. el com. al pasaje citado.

28. Tal parece deducirse de la comparación de Jn 18,15 con los pasajes de la carta de Policrates de que se trató en la p. 16.

29. Por ejemplo, Loisy, Bauer, Jülicher, Bultmann.

amado no una figura histórica, sino una libre creación del evangelista: «un discípulo amado, tal como lo presenta el cuarto Evangelio, con el propósito evidente de que más tarde garantice el contenido de la obra (21,24), no existió nunca en la realidad» (Bauer). Al por qué de esta presunta libre creación del evangelista se le dan diversas explicaciones. Para unos, el autor trataba de ganarse una autoridad absolutamente indiscutible para su libro, de características tan originales e inauditas (Bauer); según otros, el discípulo amado debía personificar la figura típica del étnicocristiano, mientras Pedro, a cuyo lado aparece generalmente, es la personificación de los judeocristianos (Bultmann). Si a veces se le presenta como figura histórica, esto sucede únicamente en las adiciones redaccionales³⁰, por donde se ve que el autor del Evangelio llegó a considerarlo testigo ocular (Bultmann).

¿Quién es, entonces, a juicio de los críticos, *el autor* del cuarto Evangelio? Por regla general afirman que el libro no tiene la pretensión de hacerse pasar por obra de un testigo ocular de la vida de Jesús. El que atribuyó su composición al discípulo amado, y por tanto a un testigo ocular, fue el autor del apéndice (cap. 21), o sea, el grupo de personas al cual se debe el v. 24. Un buen número de críticos señala por autor al presbítero Juan de Éfeso³¹. Este Juan, opinan ellos, fue testigo, en su niñez, de la crucifixión de Jesús (19,35). Unido más tarde al apóstol por estrecha amistad en Jerusalén, le cobró gran veneración, llegando a tenerlo por el discípulo ideal de Jesús (de ahí el título de «el discípulo a quien Jesús amaba»), y de él, no menos que de la tradición jerosolimitana, recibió la información básica con que escribió su Evangelio. A este Juan presbítero se deben, a más del Evangelio, las tres epístolas joánicas, de las cuales la segunda y la tercera se presentan como obra de «el presbítero». Habiendo sido él, hacia fines del siglo I, hombre de gran autoridad en el Asia Menor, pronto se lo confundió con el apóstol del mismo nombre.

Al lado de estos críticos hay otros para quienes el cuarto Evan-

gelio no procede ni del apóstol ni del presbítero Juan, sino de otro personaje, para nosotros completamente desconocido³². Dibelius piensa que fue compuesto por uno de los presbíteros de Éfeso. Dado que éste utilizaba relatos aprendidos de Juan el presbítero, decidió introducirlo en el libro, sin decir su nombre, puesto que era suficientemente conocido de todos, como testigo de la historia de la pasión; publicado el Evangelio después de su muerte, el autor del apéndice presentó a la Iglesia todo el libro como obra de aquel insigne testigo (21,24). En opinión de Barret, el autor formaba parte del grupo de discípulos que el apóstol Juan, ya anciano, tenía en Éfeso. Pero, en general, los críticos estiman que el intento de precisar con exactitud quién sea el autor no ofrece ninguna probabilidad de éxito, y se limitan a declarar que el Evangelio no puede ser obra de un testigo ocular. Para Eduard Meyer y para Bauer, el autor, que es un desconocido, escribe fingiendo ser el discípulo amado.

El arzobispo anglicano J.H. BERNARD (muerto en 1927) opta por un camino medio entre los comentaristas críticos y los conservadores. Según él, el discípulo amado es el apóstol Juan, que efectivamente murió en Éfeso a edad muy avanzada, pero el verdadero autor del Evangelio es el presbítero efesio, su discípulo y homónimo. Él distingue, pues, dos personajes: el autor del libro y el que se hace responsable del contenido esencial del mismo. El hecho de que en el siglo II y siguientes el cuarto Evangelio haya sido reconocido universalmente como «Evangelio de Juan» no le parece argumento suficiente para concluir que el apóstol es el autor exclusivo; hay que reconocer, sin embargo, que detrás del Evangelio se yergue la figura del apóstol, y que el libro presenta, en forma que merece crédito, su cristología y doctrina general. Era esto precisamente lo que importaba a la primitiva Iglesia, y no el modo como las memorias del apóstol fueron fijadas por escrito; se repite aquí, en otros términos, lo sucedido con el segundo Evangelio, que fue reconocido canónico precisamente porque contenía el testimonio del apóstol Pedro. Las pocas tradiciones que hasta nosotros han

30. Jn 19,35 y cap. 21.

31. Burney, Streeter, McNeile, entre otros

32. Julicher, Bauer, Eduard Meyer, Dibelius, Bultmann, Barrett, etc.

llegado sobre el modo como nació este Evangelio³³, dan claramente a entender que ni siquiera los que lo aceptaban como canónico consideraban al apóstol su autor exclusivo. Pero aun el propio testimonio del libro muestra que quien lo escribió es distinto del testigo al cual se apela, es decir, el discípulo amado³⁴. El evangelista no sólo corrige en más de una ocasión a los sinópticos, sino que hace suyos ciertos términos empleados por Marcos y Lucas. El atrevimiento de corregir a los sinópticos es ya un indicio de que cuenta con una autoridad indiscutible en quien apoyarse. La apropiación de vocablos sacados de Marcos y de Lucas es explicable sólo si el que escribe es alguien que no tiene conocimiento directo de la materia que trata, pero no si es el discípulo amado. Así, pues, en la composición del cuarto Evangelio tomaron parte dos personas: fue escrito por Juan el presbítero, pero basado en los recuerdos y en la enseñanza de Juan el apóstol.

En *opinión de los comentaristas católicos*, la realidad de la situación es ésta: a partir del último tercio del siglo II se halla difundida en la Iglesia la convicción de que el autor del cuarto Evangelio es del apóstol Juan. Los primeros intentos de negación de su origen apostólico fueron débiles y pasajeros. La tradición eclesiástica cuenta con el apoyo de los criterios internos. El final del último capítulo señala al discípulo amado, que no puede ser otro que el hijo de Zebedeo, como autor del libro. Tales son las razones que mueven a los escrituristas católicos a defender unánimemente el origen apostólico y joánico del cuarto Evangelio.

III. LAS PARTICULARIDADES DEL EVANGELIO DE SAN JUAN

En comparación con los tres Evangelios más antiguos, a los cuales se suele dar el nombre de sinópticos debido a la enorme correspondencia que existe entre ellos, el cuarto Evangelio presenta características propias y bien definidas, tanto en la materia como en el estilo y en el aspecto teológico.

33. El antiguo prólogo y el fragmento de Muratori (cf. 13s).

34. Jn 19,35; 21,24.

1. El contenido

Si, valiéndonos de una sinopsis, comparamos el Evangelio de san Juan con los sinópticos, notamos en seguida que aquél tiene muy poca materia en común con éstos, y que aun en lo que les es común están lejos de armonizar perfectamente. Donde mayor correspondencia se comprueba es en la historia de la pasión; pero aun aquí las diferencias entre Juan y los sinópticos son mucho más sensibles que las que se pueden establecer comparando los sinópticos entre sí^{34a}; no obstante tener que narrar los mismos acontecimientos, el cuarto Evangelio no tomó de los sinópticos ni una sola perícopa. Fuera de la pasión, los pasajes en que coinciden se reducen a cinco³⁵. De los 29 milagros de Jesús que los sinópticos narran por extenso, sólo dos se leen en Juan³⁶. Además de éstos, relata otros cinco milagros, de los cuales dos suceden en Galilea³⁷, dos en Jerusalén³⁸, y uno en Betania, cerca de Jerusalén³⁹.

Curaciones de posesos faltan en absoluto. Coincide también con los sinópticos en narrar la expulsión de los vendedores del templo (2,13-16) y la unción de Jesús en Betania (12,1-8), pero sitúa estos dos episodios, dentro del marco del ministerio público de Jesús, en épocas distintas de las que los sinópticos les señalan. La entrada triunfal de Jesús en Jerusalén el domingo de ramos es otro relato en común, pero en Juan faltan por completo las discusiones de Jesús con los jefes judíos, que en los otros Evangelios ocupan por entero los primeros días de la semana de pasión⁴⁰.

Si de los relatos pasamos a los discursos, la falta de armonía entre Juan y los sinópticos salta a la vista con mayor evidencia.

34a. Véase el exc. de la p. 470.

35. Jn 2,13-16; 6,1-13; 6,16-21; 12,1-18; 12,12-16.

36. La multiplicación de los panes, 6,1-13, y la marcha sobre las aguas, 6,16-21.

37. Ambos en Caná, Jn 2,1-9; 4,46-54.

38. Curación del paralítico, Jn 5,1-9, y del ciego de nacimiento, 9,1-7.

39. Resurrección de Lázaro, Jn 11,33-44; véanse también las observaciones a propósito de Jn 4,46-54, pág. 179s.

40. Véanse p. 347s.

En el cuarto Evangelio abundan los discursos; es más, éstos y algunos diálogos son el material casi único de los capítulos 3-17. Sólo que en Juan no se lee ninguno de los discursos referidos por los sinópticos⁴¹. También en cuanto al contenido son bastante escasos los puntos de contacto entre los discursos de los sinópticos y los de Juan⁴².

Las notables diferencias que existen entre el modo como Juan y los sinópticos presentan los hechos, se advierten asimismo en la diversidad de escenarios en que cada cual sitúa la vida pública de Jesús, y en el curso tan distinto que ésta va siguiendo a medida que avanza. Para los sinópticos, Jesús inicia su ministerio en Galilea, después de la prisión del Bautista, y es allí donde llama a los primeros discípulos. En Galilea despliega lo principal de su actividad, y de preferencia en Cafarnaúm y en sus alrededores y a orillas del lago de Tiberíades. Después de un tiempo considerable, y a consecuencia de la hostilidad de Herodes, deja la Galilea para dirigirse al territorio limítrofe, pagano, de Tiro y Sidón, y la Decápolis (federación de diez ciudades), donde, sin embargo, no ejerce una actividad propiamente dicha. A este tiempo corresponde la confesión mesiánica de Pedro en Cesarea de Filipo y el primer anuncio de la pasión. Atravesando luego a Galilea, Jesús pasa por Perea y Jericó en camino hacia Jerusalén para asistir a la pascua que culminará con su muerte; durante el viaje repite aún por dos veces el anuncio de la pasión. Es ésta la única pascua y la sola peregrinación de Jesús a Jerusalén, durante su vida pública, que los sinópticos mencionan expresamente. Y como no ofrecen ninguna otra indicación cronológica directa, su relato daría pie para pensar que el ministerio público de Jesús se limitó a un solo año; en esta hipótesis, el episodio de las espigas arrancadas por los discípulos en día de sábado (Mc 2,23 par) vendría a caer en el mes de mayo del año anterior a la muerte de Jesús.

41. Sermón de la montaña, Mt 5-7; Lc 6,20-49; discurso de misión, Mt 10 par; predicación en parábolas, Mt 13; Mc 4; Lc 8; instrucción a los doce, Mt 18; discurso contra los fariseos, Mt 23 par; discurso escatológico, Mt 24-25; Mc 13; Lc 21

42. Cf. p. 34ss

En Juan, la trama de la vida pública de Jesús es bastante más complicada, y más variados los escenarios de su actividad. Recibido el bautismo de manos de Juan, al cual sólo se alude de paso (1,32-33), Jesús se queda por algunos días en las cercanías del Jordán, donde conquista los primeros discípulos, que en parte fueron encaminados a él por el propio Bautista (1,35-51). Con ellos se traslada a Galilea (Caná) y luego, pasando por Cafarnaúm, sube a Jerusalén para la (primera) pascua (2,1-13). Aquí inaugura su ministerio público, cuando, en virtud de su autoridad mesiánica, purifica el templo, obra milagros y enseña (Nicodemo: 2,14-3,21). De Jerusalén vuelve al Jordán, donde por medio de sus discípulos ejercita durante algún tiempo, al lado de Juan, la actividad de bautizar (3,22-36). Para eludir la hostilidad de los fariseos abandona la región del Jordán y, pasando por Samaría (pozo de Jacob), llega a Galilea, donde da libre curso a una intensa actividad⁴³. De este ministerio en Galilea, que coincide con el narrado minuciosamente en los sinópticos, Juan recuerda sólo dos milagros (la multiplicación de los panes y la marcha sobre las aguas) y el discurso del pan de vida, que, en cambio, falta en aquéllos, discurso que provoca la deserción de las masas y aun de muchos discípulos, mientras en esta misma ocasión los doce reconocen a Jesús por Mesías.

De Galilea, Jesús va nuevamente a Jerusalén para una fiesta (pascua, o, más probablemente, pentecostés); cura allí a un paralítico y, en un largo discurso, se declara públicamente salvador enviado por Dios (5,1-47). Regresa otra vez a Galilea, pero para abandonarla pronto definitivamente (7,1-9). Desde este momento su actividad transcurre exclusivamente en Judea, y, más exactamente, en Jerusalén, durante las fiestas de los tabernáculos y la dedicación del templo⁴⁴; vuelve a pasar luego al otro lado del Jordán (10,40-42), de allí va a Betania para la resurrección de Lázaro (11,1-53), tras la cual se retira por algunos días a la soledad (11,54). Seis días antes de la pascua lo volvemos a encontrar en Betania, y de aquí parte, el domingo de ramos, para hacer su entra-

43. Jn 4,1-54; 6,1-71.

44. Quizás entre estas dos fiestas hay que colocar lo narrado en Jn 7, 10-10,39.

da triunfal en Jerusalén (12,1-19). Mientras para los sinópticos toda la actividad de Jesús comprendida entre la salida definitiva de Galilea y la entrada en Jerusalén, el domingo de ramos, se concentra en torno al viaje que, a través de Perea y Jericó, lo lleva a Jerusalén (Mc 10,1-11,11 par), en Juan está distribuida en tres (o al menos dos) viajes a Jerusalén⁴⁵. Según Juan, Jesús deja definitivamente a Galilea medio año antes de su muerte (Jn 7,10), mientras en los sinópticos no hay posibilidad de cómputo alguno. En conjunto se puede decir que Juan difiere de los sinópticos en los puntos siguientes:

1.º Juan es el único que habla de una actividad de Jesús anterior a su presentación en Galilea, después de la prisión del Bautista.

2.º En Juan el escenario principal de la actividad de Jesús es Jerusalén (Judea), mientras Galilea lo es sólo en un plano secundario; en los sinópticos es todo lo contrario. La parte más importante en la primera parte del Evangelio de Juan la constituye la revelación que Jesús hace de sí mismo en Jerusalén (capítulos 5 y 7-10).

3.º Juan tiene noticia de cinco (o cuatro) viajes de Jesús a Jerusalén; los sinópticos de uno solo.

4.º Según Juan, la vida pública de Jesús abarca no menos de dos años⁴⁶; ateniéndonos a los solos sinópticos, todo se podría reducir a un año solo.

No es posible aquí tratar a fondo la cuestión de la historicidad de la vida pública de Jesús tal como la presenta Juan. Todo lo que se puede decir es que el marco que le dan los sinópticos parece conformarse en más de un aspecto a un esquema artificial. En cuanto éstos presenta el ministerio en Galilea como el primero y más largo período de la actividad doctrinal y taumatúrgica de Jesús, es indudable que están en lo cierto (por lo demás, también Juan lo da a entender así); pero cuando refieren sólo una visita de Jesús a Jerusalén y reducen toda su actividad en esta ciudad sólo a dos o tres días, los inmediatamente anteriores a su muerte, es imposible

45. Para las fiestas de los tabernáculos, la dedicación y la última pascua.

46. Cf. el exc. de la p. 181s.

que la noticia corresponda a la realidad. La tempestad que se desata sobre Jesús con tanta violencia sería inexplicable si él no hubiera actuado en Jerusalén durante un período más largo, chocando entonces más de una vez con los grupos dirigentes. Por otra parte, en los propios sinópticos se encuentran indicios claros de que la actividad de Jesús en Jerusalén, o comprende varios períodos sucesivos, o se prolongó por un tiempo considerable; lo sugieren las siguientes razones.

1.º Jesús, proféticamente, dirige a la ciudad un reproche cargado de amenazas: «¡Jerusalén, Jerusalén!... ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas, pero no quisiste!»⁴⁷. Aun suponiendo que la ciudad fuese aquí una personificación metafórica de todo el pueblo⁴⁸, Jesús difícilmente se habría expresado en estos términos si antes no hubiera ejercido repetidas veces su ministerio en Jerusalén, o si se hubiera limitado a discutir con los jefes religiosos del pueblo⁴⁹.

2.º La misma suposición hay que hacer para explicar la prontitud con que alguien en la ciudad (Mateo habla, incluso, de un discípulo) pone a disposición de Jesús la sala superior de su casa para celebrar la última cena (Mt 14,12-13).

3.º Otro tanto hay que decir a propósito de la noticia que da Lc 23,27-31, de que el pueblo consideraba una desgracia la condenación y ejecución de Jesús.

4.º Lc 10,38-42 da pie para pensar que Jesús se encontraba en la ciudad (o en las cercanías) ya desde algún tiempo antes de su muerte.

5.º Los 120 discípulos que, según el dato de Act 1,15, tenía Jesús en Jerusalén, no debían ser todos venidos de Galilea.

47. Mt 23,37; cf. Lc 13,34.

48. Como en Is 29,1; 33,20; 40,9; 52,1.

49. Cf. también Mt 4,12ss.25; 23,16ss.

2. Forma de exposición

Los Evangelios sinópticos están compuestos en su mayor parte de pasajes sueltos o perícopas, que los evangelistas, no siempre con igual resultado, han tratado de reunir y concatenar. Con frecuencia se juntan pasajes relacionados sólo por cierta semejanza de contenido; tal sucede, por ejemplo, con las cinco controversias (Mc 2,1-3,6); los diez milagros (Mt 8,1-9,34); las tres parábolas de objetos perdidos (Lc 15,1-32); las tres parábolas ilustradas del retorno de Cristo, unidas a la descripción del juicio final (Mt 24, 45-25,46). La única excepción a esta regla general es la historia de la pasión, que desde un principio se transmitió en forma de relato bien articulado, como se ve por el carácter relativamente estable que tiene en los sinópticos y por la gran semejanza que en este punto reina entre los sinópticos y el Evangelio de Juan.

Este carácter literario de los sinópticos se muestra con particular relieve en los discursos. Es un hecho, desde largo tiempo reconocido, que éstos no fueron compuestos como unidades cerradas, en las que domine su tema preciso, o estén divididos sistemáticamente en partes (como los discursos de los Hechos), sino que son el resultado de una serie de dichos aislados, o de grupos de sentencias, organizados con base en la semejanza de contenido, cuando no en la simple semejanza externa (ordenación a partir de una expresión nexa). Tal es el caso en la jornada de las parábolas, en que Marcos y Mateo agrupan respectivamente tres y siete parábolas, formando con ellas un solo discurso, mientras en realidad esas parábolas fueron propuestas por Jesús en circunstancias diversas; el procedimiento de los evangelistas tiende a dar al lector una visión de conjunto sobre lo que era la predicación en parábolas⁵⁰. Un caso análogo tenemos en Mt 10, donde, agrupando cierto número de máximas que, según los lugares paralelos de Lucas, fueron pronunciados por Jesús en distintas ocasiones, el evangelista compone un gran discurso en el cual reúne las principales

50. Mc 4,1-34; Mt 13,1-52.

instrucciones útiles al trabajo apostólico y a la enseñanza de los discípulos. El propio sermón de la montaña (Mt 5-7) es una colección de sentencias del Señor, que permite observar bien cómo palabras aisladas de Jesús se agrupan según la afinidad de contenido o de forma⁵¹.

Frente a los Evangelios sinópticos, el de Juan se distingue por una *estructura más compacta*. El cuarto Evangelio no recoge una serie de palabras de Jesús, de polémicas, de parábolas, de milagros y de relatos tocantes a los discípulos, para colocarlos unos al lado de otros, sino que, tomando un corto número de episodios sobresalientes, los presenta en forma detallada y movida, tan bien ensamblados entre sí, que hace de ellos como las escenas de un gran drama, conectadas casi siempre unas con otras mediante las circunstancias de tiempo y de lugar. El evangelista mismo, a diferencia de los sinópticos, es el primero en preocuparse de establecer continuidad entre las diversas partes del libro, aludiendo frecuentemente a lo que ha dicho antes⁵². Dada la relativa abundancia de indicaciones de tiempo y lugar, el lector sabe siempre en qué punto del ministerio de Jesús se encuentra. Por regla general se señalan en forma precisa los diversos sitios en que se desarrolla la actividad de Jesús: Betania al otro lado del Jordán, Caná, Ainón cerca de Salim, el pozo de Jacob, Sicar, la sinagoga de Cafarnaúm, Betania cerca de Jerusalén, Efraim; en Jerusalén, la piscina de Betzata, la fuente de Siloé, el jardín al otro lado del valle del Cedrón, Gabbatá. A excepción de 5,1, las fiestas durante las cuales Jesús se presenta públicamente en Jerusalén (pascua, tabernáculos y dedicación) se indican siempre por su nombre, lo que nos hace posible determinar la duración del ministerio público de Jesús⁵³. Fuera de las ya citadas, se encuentran también en Juan otras indicaciones cronológicas⁵⁴.

51. Cf. también Mc 9,33-50; Mt 19,1-35.

52. Cf. Jn 4,45 con 2,23; 4,46(54) con 2,1-11; 7,50 y 19,39 con 3,1-2; 12,42 con 9,22; 13,33 con 7,33-34; 8,21-22; 15,20 con 13,16; 18,14 con 11, 49-50.

53. Cf. p. 121s.

54. Jn 1,35-2,1; 6,4; 7,14 37; 12,1; 18,28; 19,14; 20,26

La materia principal del cuarto Evangelio está constituida por *discursos de Jesús*. Éstos no son, como en los sinópticos, sentencias o grupos de sentencias más o menos independientes entre sí y dispuestas en serie, sino que desarrollan un tema bien definido, aunque la argumentación no siempre se desenvuelva dentro de las normas de la estricta lógica. Por lo común giran en torno a un pensamiento central, que ilustran desde diversos puntos de vista. De esto resulta, es verdad, que no hay propiamente un progreso en los conceptos, pero el tema es tratado así en todos sus aspectos. Particularmente característico de estos discursos es el hecho de que el orador se ve siempre interrumpido por nuevas preguntas y objeciones de los oyentes, cosa que en los discursos de los sinópticos jamás sucede. En dos casos se trata más bien de un diálogo que de un discurso (el diálogo con la samaritana, 4,7-26, y el diálogo con Marta, 11,21-27). En la conversación con Nicodemo, hay dos interrupciones, cinco en el discurso del pan de vida, una en el discurso que sigue a la entrada triunfal en Jerusalén (12,23-36); en el discurso de despedida se registran cuatro al principio y dos al final. Los capítulos 7 y 8 forman no un discurso continuado, sino una serie de alocuciones al pueblo y de polémicas con los adversarios. Los únicos discursos que no dan interrupciones son los de 5,19-47 y 10,1-8. En muchos de estos casos los oyentes, así amigos como enemigos, interrumpen a Jesús porque no han entendido el sentido de ciertos términos, misteriosos o ambiguos, usados por él⁵⁵. Tales interrupciones contribuyen, sin embargo, hasta cierto punto, al progreso de los conceptos del discurso, porque obligan a Jesús a precisar el sentido de sus palabras; pero ponen asimismo de manifiesto la falta de inteligencia de los discípulos⁵⁶, la ceguera y pertinacia de los enemigos de Jesús (9,41), como también el sentido profundo y misterioso de su doctrina.

En más de un caso los discursos y diálogos están asociados a algún milagro, y sirve para ilustrar el significado profundo y el simbolismo del prodigio. No se puede dudar de que el evangelista

55. Jn 3,4; 4,11-12; 6,34; 7,35; 8,22,33; 14,8-9.

56. Cf. Jn 4,32-33; 9,2; 11,8,12; 13,36; 14,4ss.

considera los milagros que cuenta como hechos reales, pero intencionalmente los llama «señales», porque, al mismo tiempo que son auténticos prodigios, quieren además significar algo, reflejan la verdad divina. Así, por ejemplo, la multiplicación milagrosa de los panes (6,1-13) quiere mostrar en Jesús al distribuidor del verdadero pan de vida, más aún, lo presenta como el pan mismo; ésta es la idea que desarrolla luego el discurso en la sinagoga de Cafarnaúm. La curación del ciego de nacimiento (9,1ss) expresa simbólicamente la verdad de que Jesús es quien ha traído la luz, e incluso que él mismo es la luz en medio de las densas tinieblas del mundo; el propio Jesús se encarga de exponer más explícitamente este concepto en el discurso que sigue⁵⁷.

La resurrección de Lázaro (11,33ss) es un luminoso símbolo de que Jesús es el dispensador de la vida eterna; el correspondiente desarrollo de esta verdad se hace en el diálogo con Marta. Estos tres milagros vienen a ilustrar, cada uno a su modo, las palabras de Jesús: «Yo soy el pan de vida» (6,35,48); «Yo soy la luz del mundo» (8,12; cf. 9,5); «Yo soy la resurrección y la vida» (11,25). Un poco distinto es el caso de la curación del paralítico, hecha en sábado (5,1ss). En aquella ocasión Jesús, tomando pie del cargo que le hacen de haber violado el sábado, desarrolla la idea de que toda su actividad se cumple en unión y conformidad con la de su Padre. Existe, pues, también aquí una íntima relación entre el milagro y el discurso.

Mientras en los sinópticos Jesús habla en estilo popular, vivo y gráfico, en Juan lo hace con términos abstractos, doctrinales y uniformes; rara vez se encuentran en él cuadros alegóricos y comparaciones⁵⁸. En los sinópticos, en cambio, las expresiones y discursos de Jesús tienen raíces profundas en el ambiente de Palestina. En ellas se reflejan el diario trajín, los trabajos y preocupaciones, las alegrías y sufrimientos del campesino, del pescador y del habitante de aldea de su país. Estas características, que hacen las palabras del Señor tan concretas, sugestivas y al alcance de

57. Jn 9,5 y 9,39,41; cf. además 1,5,9; 12,35,46.

58. Véase p. 208s.

todos, faltan en gran parte en los discursos del cuarto Evangelio.

Para explicar esta diferencia, algunos autores han llamado la atención sobre la diversidad de auditorios que Jesús tiene en uno y otro caso; en los sinópticos habla con gentes del pueblo, mientras en Juan se dirige a miembros del sanedrín y a rabinos, es decir, a gente culta e instruida; a esta circunstancia habría que atribuir el tono diverso de los discursos. Pero una explicación semejante no resuelve el problema. Efectivamente, también en Juan se encuentran pasajes de discursos, más o menos largos, dirigidos a gentes sencillas: el diálogo con la samaritana (4,7-26), el discurso de Cafarnaúm (6,26ss), dirigido a las multitudes galileas y a los seguidores de Jesús en aquella región, la exhortación a la muchedumbre reunida en la plaza del templo durante la fiesta de los tabernáculos (7,37-39) y el domingo de ramos (12,23-36). En todos estos casos, la palabra de Jesús tiene el mismo tono elevado de los discursos pronunciados ante los representantes de la jerarquía y de la jurisprudencia judías. El mismo carácter teológico se observa en el discurso de despedida a los discípulos y en la oración sacerdotal (cap. 14-17).

Pero es más: en el mismo estilo en que habla Jesús, hablan también el Bautista (1,29-31; 3,27-30) y el propio evangelista en el prólogo y en 3,14-21.31-36 (estos dos pasajes suelen interpretarse como reflexiones personales del autor). Pero lo más significativo es la enorme semejanza literaria y doctrinal que existe entre la primera epístola de Juan y los discursos de Jesús en el cuarto Evangelio. Por lo demás, también en los sinópticos se encuentran diálogos de Jesús con los miembros del sanedrín y con los escribas⁵⁹, pero su forma y contenido son completamente diferentes de los discursos joánicos.

De lo dicho hasta aquí se debe, pues, concluir que *el evangelista imprimió a las palabras de Jesús el sello de su propio espíritu y de su lenguaje*. Prueba indiscutible de que en los discursos del cuarto Evangelio la personalidad del autor desempeña un papel

59. Sobre los poderes de Jesús, sobre el pago de impuestos al César, sobre la resurrección de los muertos, sobre el más grande de los mandamientos y sobre la ascendencia davídica del Mesías: Mc 11,27-12,37 par

importante, es el hecho ya mencionado de que el carácter que distingue tales discursos es propio también de la primera epístola de Juan. La tradición sinóptica demuestra que Juan no se apropió el estilo de su Maestro, sino que, por el contrario, dio a las palabras de Jesús su propio estilo.

3. *Carácter teológico.*

También desde el punto de vista teológico, el cuarto Evangelio tiene sus características inconfundibles. Los otros tres Evangelios, no obstante presentar diversos puntos de divergencia, constituyen una unidad, así por la forma como por el pensamiento teológico. Se puede afirmar con toda razón que en el Nuevo Testamento tenemos dos tipos diferentes de Evangelio: el sinóptico y el de Juan.

A cualquier lector atento de los Evangelios salta a la vista que no pocos *conceptos teológicos* que en los sinópticos ocupan un puesto de primer plano, en Juan son muy secundarios, cediendo en importancia a otros nuevos. La noción de «reino de Dios», por ejemplo, que en los sinópticos domina toda la predicación de Jesús⁶⁰, en Juan sólo aparece una vez, en el coloquio con Nicodemo (3,3-5), donde designa, como en los sinópticos, la salvación escatológica. En otra ocasión (en la respuesta que da a Pilato: «mi reino no es de este mundo», 18,36), Jesús habla de «su reino» para poner en claro que su reino no es de carácter político. La fórmula «reino de Dios», empleada para designar la salud anunciada por Jesús, en Juan es sustituida por las expresiones «vida» y «vida eterna». Esta noción se halla también en los sinópticos, pero mientras en éstos designa una realidad puramente escatológica, en Juan es una fuerza actualmente en acción⁶¹.

Otra noción que en Juan pasa a segundo plano es la de «Hijo del hombre», estrechamente relacionada con la de «reino de Dios»⁶².

60 Cf. el exc. de Mc, p. 49-59.

61. Cf. el exc. de la p. 331s

62. Aparece 31 veces en Mt; 14 en Mc; 26 en Lc; y sólo 13 en Jn

En Juan, como en los sinópticos, se encuentra sólo en boca de Jesús, que se la aplica a sí mismo⁶³. En la apocalíptica judía y en la de los primeros tiempos del cristianismo, el Hijo del hombre es el juez del mundo y señor del reino escatológico, que ha de venir sobre las nubes del cielo⁶⁴. En los sinópticos, las palabras acerca del Hijo del hombre se dividen en dos clases: las expresiones que podrían llamarse de exaltación, que hablan de la venida en poder y majestad para el juicio⁶⁵, y las que anuncian la humillación, las que tratan de la pasión⁶⁶. En Juan, el Hijo del hombre es el enviado de Dios a la tierra⁶⁷, venido del cielo⁶⁸ y en espera de ser exaltado de nuevo a la gloria celestial⁶⁹. Sólo hay una frase que recuerda las expresiones de exaltación de los sinópticos: es aquella en que se dice que el Padre transmitió al Hijo el poder de juzgar, porque es Hijo del hombre (5,27).

Gran importancia tienen en el cuarto Evangelio algunos conceptos, usados con sentido especial, tales como los de vida⁷⁰, luz y tinieblas⁷¹, mundo⁷², fe y conocimiento⁷³, verdad⁷⁴ y gloria⁷⁵.

La *universalidad del mensaje de salvación* se subraya más enérgicamente en Juan que en los sinópticos. La salud está destinada a todos los hombres, y es accesible a todos los que aceptan la fe⁷⁶. Jesús es el salvador del mundo (2,42), él quita el pecado del mundo (1,29). Por eso dirige su mensaje no sólo a los judíos, sino también a los samaritanos (cap. 4). Sus enemigos judíos lo creen dispuesto a ir a la diáspora a instruir a los griegos⁷⁷. A su redil pertenecen no sólo los hebreos creyentes, sino también los gentiles dispersos por el mundo, a condición de que presten fe a su mensaje⁷⁸. La situación privilegiada de los hebreos ya no se acentúa tanto como

63. Cf. el exc. de Mc, p. 232.

64. Cf. Dan 7,13; Mc 13,26 par; Ap 1,7; 14,14.

65. Por ejemplo, Mc 8,38; 14,14 par.

66. Mc 8,31; 9,12.31; 14,21.41 par.

67. Jn 1,51; 6,27. 68. Jn 3,13; 6,62.

69. Jn 3,14; 8,28; 12,23.34; 13,31. 70. Cf. el exc. de la p. 331.

71. Cf. p. 146. 72. Cf. p. 265. 73. Cf. p. 366.

74. Cf. p. 276. 75. Cf. p. 454. 76. Jn 1,7.9; 3,16.

77. Jn 7,35; cf. 12,20ss. 78. Jn 10,16; 11,51-52.

en Mc 7,26-27 par (cf. Rom 3,1ss), ni se habla de las ovejas descarriadas de la casa de Israel, como en Mt 10,6; 15,24. Cuando dice que «la salvación viene de los judíos» (4,22), Jesús sólo pretende afirmar que el pueblo hebreo recibió de Dios la revelación (precrisiana) y la conservó con fidelidad.

La *oposición de Jesús a la interpretación que los rabinos judíos daban a la ley*, de tanto relieve en Mateo, no tiene ninguna importancia en Juan. Las controversias del cuarto Evangelio no giran en torno a la pureza levítica o a la observancia del sábado (ni siquiera, bien consideradas las cosas, en los cap. 5 y 9), sino en torno a la cuestión, mucho más importante, de la fe y la incredulidad. En el prólogo (1,17) se contraponen la gracia y la verdad traídas por Jesús, a la ley dada por Moisés. El verdadero pan del cielo, que da la vida al mundo, es Jesús, no el maná que Moisés obtuvo para los israelitas (6,32-35). En Antiguo Testamento conserva, sin embargo, todo su valor en cuanto es testimonio de Cristo⁷⁹.

Las cuestiones relativas a la *conducta moral* son de gran importancia en la predicación de Jesús, como lo refieren los sinópticos (piénsese sólo en el sermón de la montaña, Mt 5-7); en cambio, en Juan faltan casi por completo. Toda la ética de Jesús, en el Evangelio como en las cartas de Juan, se resume en el amor fraterno, que se inculca con gran insistencia⁸⁰. Es verdad que Jesús habla siempre de la observancia de sus mandamientos⁸¹ y de la guarda de sus palabras⁸², pero nunca desciende a detalles concretos. Nada se nos dice aquí de la oración, el ayuno, la limosna, el juramento, el desprendimiento de los bienes temporales (alimentación y vestido), la reconciliación, el amor a los enemigos, etc.

Questión central en la exposición de Juan es el misterio de la persona de Jesús. *La revelación que el eterno Hijo de Dios hace de sí mismo constituye la esencia del cuarto Evangelio*. Más que instruir al lector acerca de lo que Jesús «comenzó a hacer y enseñar»

79. Jn 1,45; 2,17; 5,46-47; 7,38; 8,56; 12,14-16.41; 13,18; 15,25; 19,24. 28.36-37.

80. Jn 13,34-35; 15,12-13.17; 1Jn 2,7-10; 3,11.23; 4,19-21.

81. Jn 14,15.21; 15,10.14. 82. Jn 8,51; 14,23-24; 15,20.

(Act 1,1), importa mostrarle lo que Jesús es. Por eso los discursos tienen un solo tema fundamental: la persona de Jesús, su ser eterno, anterior al tiempo, sus relaciones con el Padre, su venida al mundo, la misión que en él lleva a cabo y su retorno al Padre. Por eso también la exigencia que ellos hacen al oyente es siempre la misma: la fe en Jesús como Hijo de Dios, revelador de Dios, portador de la salvación. Quien cumple esta exigencia recibe desde ahora la vida eterna, pero quien la rechaza cae en la eterna condenación. Los milagros que Jesús hace tienen su explicación no tanto en la compasión y misericordia hacia las enfermedades y miserias de los hombres, cuanto en el hecho de que sirven para revelar su poder y majestad⁸³. Así se entiende cómo la curación del ciego de nacimiento está destinada a revelar las obras de Dios, aquellas obras cuya ejecución Dios confió al Hijo (9,3-4); la resurrección de Lázaro tiene asimismo por fin la glorificación de Jesús (11,4.40). Para los sinópticos, en cambio, los milagros de Jesús son más que todo efecto de una gran compasión por los afligidos⁸⁴.

Hay un rasgo de la personalidad de Jesús que en los sinópticos resalta fuertemente, mientras en Juan falta por completo: *el amor a los pecadores*. Según los primeros, Jesús se interesa con especial afecto por los pecadores y publicanos y, aun provocando el escándalo de los fariseos, se sienta a la mesa con ellos⁸⁵. Es una actitud que le vale, de parte de los rígidos observantes de la ley, el reproche de ser amigo de publicanos y pecadores⁸⁶.

Pero estas críticas no le hacen cambiar de proceder; antes declara a sus adversarios que ha venido para salvar a los que andan extraviados y para invitar a los pecadores a la conversión⁸⁷, y justifica su actitud alegando la gracia y la misericordia sin límites del Padre celestial (Lc 15,3ss). Insiste en que los despreciados

83. Jn 2,11: «manifestó su gloria».

84. Cf. Mc 1,41; 3,4; Mt 14,14; Lc 7,13; 13,15-16 y la caracterización que de su actividad taumatúrgica se hace en Act 10,38: «pasó haciendo bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo».

85. Mc 2,15-16 par; Lc 15,2; 19,5.7.

86. Mt 11,19; Lc 7,34.

87. Mt 9,12-13; Lc 5,32; 19,10.

publicanos son también hijos de Abraham (Lc 19,9), e incluso declara a los judíos, tan ufanos de su justicia, que los publicanos y las mujeres públicas pasarán antes que ellos en el reino de Dios (Mt 21,31). Mientras, según Lc 19,10, Jesús busca y salva «lo que estaba perdido», en Juan, en cambio, va delante de los suyos como un pastor (10,4.16), da la vida por sus ovejas (10,15), es decir, por los dispersos hijos de Dios (11,51-52), y cuida de que no se pierda ninguno de aquellos que el Padre le ha confiado⁸⁸. En Juan los hombres no se dividen en justos y pecadores, sino en creyentes y no creyentes, y la misión de Jesús consiste esencialmente en realizar la separación entre los hijos de Dios y los hijos del siglo, que caminan hacia su perdición. «En el Cristo de Juan no es ya el amor a los pecadores el que ocupa el primer plano, sino su empeño en llevar los hombres al recto conocimiento de Dios, y por ende a la amistad divina» (Creutzig).

Mientras, en lo tocante a milagros, hay en el cuarto Evangelio dos en común con los sinópticos, en cambio no se encuentra en él ni una sola de las *parábolas* de los otros tres, en los cuales se leen más de cincuenta. Este hecho, que no deja de ser extraño, obedece indudablemente al tema central del Evangelio de Juan. En los sinópticos, en efecto, se pueden distinguir dos grupos de parábolas: el primero, que tiene por objeto el reino de Dios, futuro y al mismo tiempo ya misteriosamente presente (parábolas escatológicas); el otro, que reúne todas aquellas parábolas que tratan de la figura del verdadero discípulo, que se proponen ilustrar la conducta religiosa y moral de los que han sido llamados al reino de Dios (parábolas paradigmáticas).

Pero en Juan estos dos aspectos de la predicación de Jesús no tienen cabida, y por lo mismo las parábolas de los sinópticos habrían quedado aquí fuera de lugar. Las únicas tres verdaderas comparaciones algo desarrolladas que él consigna, están puestas para ilustrar, en vivos colores, la importancia que la persona de Jesús tiene para sus discípulos. Las dos comparaciones del pastor muestran gráficamente la verdad de que sólo Jesús tiene el derecho de

88. Jn 6,39; 17,12; 18,9.

atribuirse el título de pastor, dado que él da la vida por los suyos (10,11-13) y que éstos lo reconocen con seguridad instintiva, como las ovejas reconocen a su pastor (10,1-5); la alegoría de la vida enseña que sólo permaneciendo unido a él se puede llegar a tener vida y fecundidad⁸⁹.

4. *El Evangelio de Juan y los sinópticos*

La cuestión de las relaciones entre el cuarto Evangelio y los otros tres ocupó ya la atención de la *Iglesia antigua*, dado que las marcadas diferencias entre las dos formas del Evangelio impresionaron vivamente desde un principio y en ciertos círculos dieron lugar a apreciaciones desfavorables con respecto a su credibilidad. Ya al principio del siglo II algunos, tomando, según parece, por punto de referencia el Evangelio de Juan, sometieron a juicio el Evangelio de Marcos, inculpándolo de inexacto en el aspecto cronológico y de incompleto sobre todo al transmitir las palabras del Señor. Contra estos ataques sale en su defensa el «presbítero» de Papías (o Papías mismo), cuando insiste en la historicidad de su contenido y explica tanto las inexactitudes cronológicas como las demás deficiencias por el hecho de que el autor depende de la catequesis del apóstol Pedro, que es su mejor garantía⁹⁰. Un poco más tarde, los álogos y Cayo de Roma⁹¹ rechazaron en bloque el Evangelio de Juan, aduciendo como motivo la imposibilidad de conciliar su contenido con el de los sinópticos en varios puntos importantes. Además, algunos polemistas paganos opusieron la objeción de que los Evangelios contenían contradicciones; uno de ellos fue Celso (hacia 178), al cual refuta Orígenes en su comentario a Juan.

Para rebatir los ataques hechos a los Evangelios, los antiguos escritores eclesiásticos se esforzaron por demostrar que en ellos no hay contradicciones, y sentaron la tesis de que Juan escribió su

Evangelio para completar a los sinópticos así en la materia como en el aspecto teológico. Basado en un escrito perdido de Clemente de Alejandría⁹², Eusebio recoge una tradición que remonta a «los antiguos presbíteros», según la cual Juan, último de los evangelistas, sabiendo que en los Evangelios precedentes se mostraba sólo el aspecto humano de la historia de Cristo, animado por sus amigos e inspirado por el Espíritu Santo compuso su Evangelio espiritual⁹³.

Así, pues, de acuerdo con esta tradición de los presbíteros, lo que movió a Juan a escribir su Evangelio fue el haber comprobado que los Evangelios sinópticos necesitaban ser completados desde el punto de vista teológico. Este motivo lo recuerdan siempre los escritores sucesivos⁹⁴. Pero al lado de éste no se olvidan de mencionar también el otro fin que Juan se proponía: completar y enriquecer el material de los otros tres Evangelios. De este fin se ocupan ampliamente Eusebio y, de manera especial, Epifanio⁹⁵. Refiriéndose a noticias recibidas por tradición, Eusebio afirma que Juan, no obstante reconocer expresamente la atendibilidad de los tres Evangelios precedentes, los consideraba incompletos, dado que les faltaba el relato de lo que Jesús hizo al principio de la vida pública, es decir, entre la prisión del Bautista y su presentación en Galilea⁹⁶. Son precisamente éstos los hechos que él narra en su libro⁹⁷. En estas informaciones se fundó la Iglesia antigua para dar razón de las divergencias entre Juan y los sinópticos. Ella estaba firmemente convencida de que en estos escritos no hay contradicciones, y se esforzó con sinceridad por armonizar los relatos, aunque los resultados no siempre fueron felices. Los esfuerzos culminaron en un escrito de san Agustín⁹⁸, que ejerció gran influjo durante toda la Edad Media.

92. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Hypotyposis*.

93. EUSEBIO, HE IV, 14,7.

94. Por ejemplo, Eusebio, Epifanio, Agustín, Teodoro de Mopsuestia.

95. EPIFANIO, *Panarion* LI.

96. Mc 1,14 par; Jn 3,24.

97. EUSEBIO, HE III, 24,7-13.

98. AGUSTÍN, *De Consensu Evangelistarum*.

89. Jn 15,1-8; cf. también p. 208.

90. En EUSEBIO, HE III, 39,15.

91. Véase antes, p. 15.

Los *investigadores recientes* han tratado esta antigua cuestión mucho más a fondo que en los tiempos precedentes, pero no se ha llegado todavía a una solución aceptada por todos; se distinguen cuatro sentencias principales. La *hipótesis de la integración*, que continúa la posición tomada por la Iglesia antigua, es la que sostiene aún hoy día la mayor parte de los comentaristas que admiten el origen apostólico del cuarto Evangelio. Actualmente, sin embargo, ya nadie pretende que Juan haya compuesto su Evangelio (sólo) espigando datos que los sinópticos dejaron de lado. Los sostenedores de la integración reconocen la independencia del cuarto Evangelio y la armonía de su estructura, pero creen que el autor supone los otros tres Evangelios en manos de sus lectores, y los tiene en cuenta mientras escribe. La obra se apoya, pues, conscientemente en los sinópticos, cuyos relatos en gran parte presupone, reconociendo su valor histórico, los enriquece aportando valioso material nuevo y da discretamente una explicación a los pasajes que podrían prestarse a confusión⁹⁹.

Llegó, sin embargo, el momento en que empezó a considerarse el Evangelio de Juan como una obra enteramente autónoma, que con medios propios tiende a un fin propio; esto trajo por consecuencia el que entre los defensores del origen público, al lado de la hipótesis de la integración, se fuera abriendo paso otra nueva, que se podría llamar *hipótesis de la no independencia*¹⁰⁰. Estos investigadores rechazan la hipótesis de que Juan hubiera tenido la intención de completar otros escritos; no niegan que conociese la tradición sinóptica, pero insisten en que él no tuvo en cuenta los Evangelios precedentes sino en proporciones muy reducidas y en casos aislados solamente¹⁰¹; sigue, en conjunto, su propio camino y crea una nueva forma de Evangelio, independiente de la que presentan los sinópticos. Pero su autonomía e independencia no implican reproche alguno contra éstos.

Que de hecho Juan *completa* a los sinópticos, es algo que no se puede poner en duda; pero agregan los sostenedores de esta hipó-

tesis que Juan no pretendió dar en su obra un relato que se pudiera confrontar paso a paso con los sinópticos para completarlos. Nadie pone en duda, ni mucho menos niega, que este evangelista suponía conocida de sus lectores una tradición evangélica tan rica como la consignada por escrito en los sinópticos. Así, por ejemplo, él está al corriente de la intensa actividad taumatúrgica de Jesús¹⁰², de su bautismo¹⁰³, de que Nazaret es su patria¹⁰⁴, de la prisión del Bautista (3,24), de la elección de los apóstoles¹⁰⁵.

Más difícil es responder a la cuestión de si Juan conoce los Evangelios sinópticos mismos, y si supone la difusión de éstos entre sus lectores. Algunos autores se inclinan a negarlo¹⁰⁶, pero la mayor parte de los especialistas creen que conocía, por lo menos, a Marcos, y no excluyen la posibilidad de que conociese también a Mateo, e incluso a Lucas. Sin embargo, no por el hecho de que el Evangelio de Juan naciera hacia el año 90, hay que dar por evidente el conocimiento de los otros tres. Tampoco son una prueba segura de ello las pocas coincidencias que existen en cuanto a la materia expuesta, ni la concordancia, algo más frecuente, en el uso de ciertas palabras o expresiones.

Sea de ello lo que fuere, el cuarto Evangelio es un relato con estructura propia y completa, comprensible aun sin el conocimiento de los sinópticos, a los cuales hace referencia, es cierto, pero sólo ocasionalmente. Es difícil, y en más de un caso imposible, encuadrar con un mínimo de seguridad el material de los sinópticos dentro del marco que Juan ofrece de la vida de Jesús. Baste recordar, a manera de ejemplo, que según Jn 7,10ss, Jesús viaja a Jerusalén para la fiesta de los tabernáculos y no regresa más a Galilea, sino que deja temporalmente la ciudad para pasar al otro lado del Jordán, y finalmente vuelve a Jerusalén por la última pascua, partiendo de Efraím; en cambio, según Mc 10ss par, es de Cesarea de Filipo de donde parte para la pascua, y durante el viaje visita a Cafarnaúm, Perea y Jericó¹⁰⁷.

102. Jn 2,23; 6,2; 7,3-4; 11,47; 12,37; 20,30.

103. Jn 1,32-33 104. Jn 1,45; 7,41.52.

105. Jn 6,70; 15,16; 20,24, etc.

106. Bultmann, Gardner-Smith. 107. Cf. p 29s.

99. Así, por ejemplo, Zahn, Sigge.

100. Representada, entre otros, por Lepin, Lagrange, Büchsel.

101. Jn 1,30; 3,24; 6,1.71; 11,1-2; 18,13; 20,1.

Si el cuarto Evangelio hubiese pretendido completar los sinópticos, habría debido insinuar en alguna forma clara la intención de armonizar sus relatos con los de éstos. Pero en cambio, aun suponiendo conocida de los lectores la materia de los sinópticos, se mantiene independiente y sigue su propio camino. A diferencia de los tres primeros evangelistas, Juan no es un coleccionador de tradiciones relativas a lo que Jesús hizo y enseñó, sino un escritor que, aprovechando el material de que dispone, sabe elaborarlo y hacerlo servir para el objetivo que de antemano se ha fijado. Su máxima preocupación es propiamente la de presentar la figura de Cristo en toda su profundidad teológica. En tanto que los sinópticos describen la vida y actividad de Jesús como las habían presenciado testigos oculares, el cuadro que ofrece Juan es el que descubre el ojo indagador del discípulo amado, iluminado por el Espíritu (cf. Jn 16,12ss).

La crítica independiente, dado que niega al cuarto Evangelio no sólo el origen apostólico, sino también todo valor histórico, no puede aceptar ninguna de las dos hipótesis antes mencionadas para explicar las relaciones entre los sinópticos. En los círculos críticos se formó durante el siglo XIX la idea de que el Evangelio de Juan fue escrito para explicar, corregir y hacer superfluos los sinópticos. Se puede, así, hablar de una *hipótesis de interpretación o de superación*. El autor, utilizando parcialmente el material sinóptico, habría delineado con máxima libertad una nueva imagen de Cristo, más elevada, purificada de todas las escorias del tiempo y libre de las limitaciones inherentes al nacionalismo judío. Especial cuidado habría puesto en eliminar de la figura de Cristo, que ofrecen los sinópticos, todo lo que hubiera podido chocar a los espíritus refinados¹⁰⁸, con lo cual la figura de Jesús resultaba aceptada al espíritu griego.

De la hipótesis de la superación no había más que un paso a la *hipótesis de la exclusión*, y el paso se dio a fines del siglo pasado. Pero la formulación lógica y la correspondiente documen-

108. Por ejemplo, el realismo de la espera escatológica, la imagen del Salvador de los pecadores.

tación las recibió apenas en 1926 de Hans Windisch. Según esta hipótesis, el cuarto evangelista no pretende colocarse hombro a hombro con los anteriores, sino sustituirlos; los rechaza y quiere desalojarlos del uso eclesiástico, para ocupar su puesto. El suyo debe llegar a ser, a expensas de los sinópticos, el Evangelio de uso corriente en la comunidad cristiana.

Las dos hipótesis propuestas por los críticos son inaceptables. Ambas descansan, en definitiva, en la falsa suposición, propia de la crítica independiente, de que la figura de Cristo presentada por Juan es inconciliable con la de los sinópticos. Mientras el Jesús de estos últimos, afirman los representantes de tales hipótesis, no trasciende todavía la esfera de lo humano, y se queda dentro del marco de la simple realidad histórica, el cuarto evangelista hizo del hombre Jesús un ser ultraterreno, divino. La hipótesis de la exclusión, la más radical, sólo ha hallado aceptación con reservas, aun de parte de los grandes representantes de la crítica independiente en el terreno bíblico¹⁰⁹.

5. *Fin que se propone el Evangelio de san Juan*

El autor mismo indica, en la primera conclusión del libro (20, 30-31), qué pretende con su Evangelio: confirmar y hacer más profunda la fe de los lectores en la dignidad mesiánica y de Hijo de Dios, propia de Jesús, para lograr que gracias a esa fe puedan conseguir la vida eterna. El fin del libro es, como se ve, a un mismo tiempo doctrinal y práctico. Pero no ha sido escrito para lectores que todavía se encuentran fuera de la Iglesia, sean paganos o judíos, con el ánimo de conquistarlos para la fe de Cristo, sino que está dirigido a los cristianos, para dar un sólido fundamento a sus convicciones religiosas. Por lo demás, este fin general es común a los cuatro Evangelios, y las palabras de 20,31 podrían aplicarse también a los sinópticos. Al igual que éstos, el cuarto Evangelio no es una obra histórica en sentido estricto, o, en otros términos,

109 Bultmann y Bauer.

no es un relato que pretenda simplemente dar noticias sobre Jesús y su obra, sino que se propone además ser un testimonio en favor de Cristo Mesías e Hijo de Dios, al colocar al lector ante el testimonio que él mismo da de su propia misión divina.

Cabe ahora preguntarnos si, fuera de este fin general, el Evangelio no busca también otro, de carácter más particular, cual es el de combatir determinadas *doctrinas erróneas*, existentes entre los que rodeaban al autor; vale decir si Juan no escribió su libro polemizando tácitamente con ciertos adversarios del cristianismo de su tiempo. Pues bien, parece que se impone una respuesta afirmativa. Varios testimonios antiguos afirman que Juan compuso su Evangelio a instancias repetidas de los obispos del Asia Menor; algunos, incluso, indican determinados errores, contra los cuales estaría dirigido. Ireneo, por ejemplo, escribe que el apóstol «al anunciar su Evangelio quería rebatir la herejía propagada entre los hombres de CERINTO y, mucho antes que él, por los llamados nicolaítas, una ramificación de aquella que, con falso nombre, se llama *gnosis*»¹¹⁰. Victorino de Pettau, muerto hacia 305, cuenta que «cuando Valentín, Cerinto, Ebión y el resto de la escuela (secta) de Satán se difundió por la tierra, los obispos de las ciudades vecinas, reunidos en torno de él, lo obligaron a escribir su propio testimonio acerca de Cristo»¹¹¹.

San Jerónimo, por su parte, escribe: «Hallándose él en Asia, cuando empezaba ya a germinar la semilla de las herejías de Cerinto, Ebión y de los demás, todos los cuales niegan que Cristo haya venido en carne, fue obligado por casi todos los obispos que había entonces en Asia, y por los enviados de muchas Iglesias, a escribir a fondo acerca de la divinidad del Salvador...»¹¹². Sin embargo, del Evangelio mismo no se puede sacar ninguna conclusión acerca de la naturaleza de la herejía que él combatía, porque no se encuentra ninguna polémica directa.

Pero, dado que la primera carta de Juan es obra del mismo autor, fue escrita por la misma época y desarrolla ideas que coinci-

110. IRENEO, *Haer.* III, 11,1

111. VICTORINO DE PETTAU, en su com. a Ap 11,1.

112. JERÓNIMO, prólogo al com. a Mt.

den ampliamente con las del Evangelio, se puede legítimamente creer que el evangelista se enfrenta con los mismos herejes que en la epístola combate abiertamente. Ésta no los designa por su nombre, pero, aunque sólo de paso, caracteriza bien los errores que profesan. Algunos son de orden doctrinal, otros de orden moral. Aquí se tienen en cuenta solamente los primeros. Según 1Jn 2,22-23, los herejes niegan que Jesús sea el Cristo (es decir, el Mesías). Ahora, si se atiende a que Juan, al igual que la Iglesia primitiva, no distingue entre mesianidad y filiación divina, es evidente que una negación semejante equivale a no admitir la encarnación del Hijo eterno de Dios¹¹³. Tal resulta claramente de la profesión de fe que reconoce en Jesús al Cristo (5,1), o al Hijo de Dios (5,5), profesión dirigida evidentemente contra los herejes. También contra ellos insiste la carta en que Jesucristo vino en carne¹¹⁴, afirmación que no va precisamente dirigida a condenar el docetismo (según el cual Cristo tenía sólo un cuerpo aparente), sino que ha de entenderse de acuerdo con 2,22-23 y significa, por consiguiente, que el Hijo de Dios efectivamente se encarnó, y no se limitó a morar de paso en el hombre Jesús.

También el pasaje de 1Jn 5,6 está dirigido contra los herejes. Se dice allí expresamente que Jesucristo vino no sólo con agua (= bautismo), sino con agua y sangre, lo que quiere decir que la obra redentora de Cristo comprende no únicamente el bautismo, sino también la muerte de cruz, en la cual Jesús vertió su sangre en remisión de los pecados (precisamente lo que los herejes negaban). Es evidente que en la carta se combate una herejía de fondo gnóstico, y más de un aspecto deja entrever que el ataque va directamente contra la herejía de Cerinto, que precisamente en tiempo de Juan difundía sus errores por el Asia Menor. A creer a la información de Ireneo, enseñaba que «Jesús no nació de una virgen (cosa que le parecía imposible), sino que era hijo de José y de María; nacido como los demás hombres, los superó, sin embargo, a todos en justicia, prudencia y sabiduría. Después del

113. La encarnación del *Logos*, Jn 1,1.

114. Jn 4,2-3; cf. 2Jn 7.

bautismo, por obra del principio que está sobre todas las cosas (= el altísimo Dios), Cristo descendió sobre él en forma de paloma, le reveló al Padre desconocido y obró milagros. Al final, Cristo volvió a alejarse de Jesús, y Jesús (solo) padeció y resucitó de entre los muertos, mientras Cristo, como espíritu que era, permaneció incólume al sufrimiento»¹¹⁵. Situado el Evangelio sobre este fondo gnóstico, se comprende bien por qué el prólogo recalca con tanta insistencia que el Verbo se hizo carne (1,14). Es de suponer que en el libro haya todavía otras alusiones a la herejía gnóstica, pero nosotros no estamos en condiciones de destacarlas con seguridad.

El Evangelio de Juan no se limita, sin embargo, a rebatir ciertas teorías gnósticas; se ocupa también de rectificar a algunos exaltados partidarios de Juan Bautista, a quienes, sin exagerar, podría designarse con el nombre de secta de los *discípulos de Juan*, cuya existencia se puede comprobar hasta el siglo III. Las noticias relativas al Bautista, mucho más abundantes aquí que en los sinópticos, están destinadas todas, sin lugar a duda, a contrarrestar la tendencia a una exagerada estima de su persona y de su obra. De ahí el hecho, a primera vista extraño, de que el cuarto Evangelio pase en completo silencio su actividad externa y su manera de vivir, no menos que su predicación de la penitencia y del juicio, y se contente con presentarlo a los lectores simplemente en su calidad de testigo de ese otro, más grande que él, de quien no es sino el precursor.

Es cierto que también para los sinópticos Juan es el precursor del Mesías, a quien no se cree digno de desatar el calzado; que bautiza con agua, mientras el Mesías bautizará con Espíritu Santo (Mc 1,7-8 par); pero el cuarto evangelista, al describir la actividad del Bautista, pone de relieve sólo aquellos rasgos que dejan bien en claro la distancia que lo separa de Jesús. Ante la delegación que se le envía desde Jerusalén, él rechaza sin ambigüedades la idea de que alguien pudiera tomarlo por el Mesías; en presencia de sus discípulos confiesa que Jesús es el que borra el pecado del

115. IRENEO, *Haer.* I, 26,1; cf. III, 11,1.

mundo, y lo presenta como al esposo, reservando para sí el papel de simple amigo del esposo; declara, por último, que mientras éste ha de crecer, él debe disminuir¹¹⁶. Luego, en el prólogo, el evangelista concreta la misión confiada por Dios al Bautista, en estas palabras: él no era la luz (es decir, el revelador de Dios), sino sólo su testigo, a fin de que por él muchos llegaran a la fe. Una presentación tal de la figura del Bautista sólo se comprende totalmente cuando se piensa que el Evangelio debía hacer frente a gentes que veían en Juan al salvador y lo veneraban como a tal.

6. Tiempo y lugar de composición

La antigua tradición de la Iglesia atestigua que el apóstol Juan compuso su Evangelio con posterioridad a Mateo, Marcos y Lucas¹¹⁷. Los testigos más remotos y autorizados de esta tradición son: Ireneo¹¹⁸, el *Prólogo al Evangelio de Lucas* (escrito contra Marción), el *Canon de Muratori*, los «antiguos presbíteros», mencionados por Clemente de Alejandría¹¹⁹, Orígenes¹²⁰ y Eusebio¹²¹. Si, conforme a esta tradición, el apóstol pasó los últimos años de su vida en Asia Menor y murió en Éfeso¹²², con esto queda indicado el lugar de origen del Evangelio. Al lado del prólogo anteriormente mencionado, del testimonio de Jerónimo¹²³ y de Epifanio¹²⁴, que hablan del Asia Menor sólo en general, Ireneo afirma que Juan publicó el Evangelio durante su permanencia en Éfeso¹²⁵. San Efrén (sirio, muerto en 373) es el único padre de la Iglesia que (en un apéndice a su comentario del *Diatessaron* de Taciano, rela-

116. Cf. com. a Jn 1,6-8.

117. Cf. p. 13 y 45.

118. IRENEO, *Haer.* IV, 1,1.

119. EUSEBIO, HE VI, 14,5-7.

120. Ibid. VI, 25,3.

121. Ibid. III, 24,7.

122. POLÍCRATES, cf. antes, p. 13.

123. JERÓNIMO, *De scriptoribus ecclesiasticis*, cap. 9.

124. EPIFANIO, *Panarion* LI, 12.

125. IRENEO, o.c. III, 1,1.

tivo al orden de composición de los Evangelios) traslada el lugar de origen a Antioquía, en Siria del norte. No es posible saber de dónde haya obtenido este dato.

Más difícil es fijar el tiempo de composición. Según Ireneo¹²⁶ y Clemente de Alejandría¹²⁷, Juan vivió hasta la época de Trajano (98-117); según Jerónimo¹²⁸ y Teodoro de Mopsuestia¹²⁹, su muerte acaeció 68 y 73 años, respectivamente, después de la pasión del Señor. Así, pues, se la puede fijar hacia el año 100 d.C. Ateniéndonos al prólogo antes mencionado, a Victorino de Pettau¹³⁰, a Epifanio de Salamina¹³¹ y a algunos otros testigos, el apóstol no compuso el Evangelio hasta después del regreso de Patmos (reinando Nerva, 96-98); Epifanio añade que lo hizo a la edad de 90 años. Es bastante discutible que estos datos procedan de una fuente fidedigna, ya que Ireneo, Clemente, Orígenes y Eusebio nada saben al respecto. En la actualidad, los comentaristas que reconocen valor a la tradición eclesíástica relativa al cuarto Evangelio, por lo general dan como tiempo de composición los alrededores del año 90. Si, en el momento en que Jesús lo llamó, Juan tenía de 20 a 22 años, en el 90 estaría entre los 82 y los 84.

Casi todos los representantes de la crítica independiente, hasta hace poco tiempo solían retardar la composición del cuarto Evangelio hasta el segundo o tercer decenio del siglo II. Pero esta fecha tardía es del todo insostenible, pues es casi seguro que Ignacio de Antioquía utilizó el Evangelio en sus cartas, escritas entre 110 y 117¹³², y que en el año 130 ya se hallaba difundido ampliamente en el interior de Egipto, como lo demuestran los papiros publicados en 1935, que contienen pasajes del Evangelio de Juan.

7. El texto transmitido

Hoy día es de aceptación general que el relato de la mujer adúltera (7,53-8,11), que no aparece en numerosos códices, no pertenece a la redacción primitiva del Evangelio¹³³.

En el texto transmitido por todos los manuscritos y por las antiguas versiones se encuentran varias perícopas en las cuales el lector atento quedará con la impresión de que el orden primitivo se vio trastornado. De estas y otras dificultades que el texto ofrece, numerosos críticos independientes toman pretexto para afirmar que el autor (desconocido) del Evangelio lo escribió sirviéndose de varias fuentes escritas, o que tomando por punto de partida un documento básico, lo retocó completándolo y ampliándolo.

Otros eruditos, en cambio, firmes en sostener la unidad primitiva del libro, tratan de hallar una explicación del problema en la suposición de que, después de la muerte de Juan y antes que el Evangelio traspasara los límites de su lugar de origen, se trabucó el orden de algunos folios, o de grupos de folios. Estos autores se esfuerzan ahora por demostrar la realidad de tal confusión y por restablecer el orden primitivo; insisten, además, en que ateniéndonos a este criterio tendremos un relato más coherente y orgánico, sin necesidad de efectuar cambios en el texto tradicional. Por otra parte, está probado que análogas confusiones de folios han ocurrido en obras de escritores antiguos, así bíblicos como profanos; baste citar, por ejemplo, el caso de Ecl 33,13b-36,16a; como se ve con evidencia por varias versiones antiguas, esta sección se encontraba originariamente entre 30,24 y 30,25, de donde, también por una confusión de folios, aparece cambiada de lugar en todos los manuscritos griegos. Precedentes como éste aconsejan que se preste seria atención a la hipótesis, que, por lo demás, comparten no pocos comentaristas católicos.

La hipótesis de una confusión de folios podría resultar fundada en los casos siguientes:

126 IRENEO, *Haer.* II, 22,5; III, 3,4

127 EUSEBIO, *HE* III, 23,5.

128 JERÓNIMO, *De scriptoribus ecclesiasticis*, cap. 9.

129 TEODORO DE MOPSUESTIA, com. a Jn 21,20-23

130 VICTORINO DE PETTAU, com a Ap 11,1

131 EPIFANIO DE SALAMINA, *Panarion* LI, 12.

132. El protestante Chr. MAURER se ha adherido a esta opinión

133. Véase p. 252.

1.º La perícopa 3,31-36 no parece se haya de considerar como continuación de las palabras del Bautista, ni tampoco como reflexión personal del evangelista, y en cambio encaja muy bien después de 3,21.

2.º Los cap. 5 y 6 parece cambiaron entre sí la colocación original.

3.º El pasaje 7,15-24 parece ser continuación del discurso de Jesús en 5,19-47, dado que guarda relación con la curación del paralítico (5,1ss).

4.º La alegoría del buen pastor (10,1-18) parece haya tenido su primitiva colocación entre 10,29 y 10,30; igualmente 10,19-21 parece concluir la discusión entre Jesús y los fariseos consignada en 9,40-41.

5.º Parece estar fuera de lugar 12,44-50, parte de un discurso, colocada después de una reflexión del evangelista, y que sirve de conclusión a la primera parte del libro.

6.º El discurso de despedida de Jesús parece terminar con la invitación dirigida a los discípulos en 14,31; la narración debería continuar entonces normalmente con el relato de la pasión en 18,1ss.

Los argumentos en que se apoya la suposición de que en los pasajes citados se trastornó el orden primitivo, y que justifican el intento de salvar la dificultad tratando de restablecer ese orden mediante ciertos cambios en el texto, se darán en cada caso, al comentar la perícopa en cuestión.

Las siguientes observaciones pueden ayudar a demostrar la posibilidad de que los desequilibrios que se comprueban en los pasajes enumerados se deban a una confusión de folios: si se supone que nuestro Evangelio fue escrito inicialmente no en un rollo, sino en hojas sueltas (en los siglos I y II existían ya tales libros) y que, según la hipótesis de Bernard, estas hojas debieron tener aproximadamente las mismas dimensiones del manuscrito del cuarto Evangelio, que remonta al siglo III y fue descubierto en Oxirincos¹³⁴,

Egipto, en cada folio cabrían (por ambos lados) unas 750 letras; tendríamos entonces el siguiente esquema:

3,22-30	= 730 letras = 1 folio
5,1-47	= 3630 letras (con el v 4 = 3795) = 5 folios
7,15-24	= 763 letras = 1 folio
10,1-18	= 1495 letras = 2 folios
10,19-29	= 775 letras = 1 folio
12,36b-43	= 598 letras = poco menos de un folio
12,44-50	= 540 letras = poco menos de un folio
13,31-14,31	= 3120 letras = poco más de 4 folios.

Este cuadro muestra, al menos, que no se puede excluir la posibilidad de que cierto número de irregularidades en la composición del Evangelio, que exegéticamente son difíciles de explicar, se aclaren con la hipótesis de la confusión de folios, y se elimine así la dificultad.

Algunos comentaristas, no sin reconocer las incoherencias aquí señaladas, se oponen a la hipótesis de la confusión de folios, que juzgan del todo inverosímil, además de que, aun aceptándola, no creen sea suficiente para dar solución a todas las dificultades¹³⁵. Aducen como prueba los pasajes siguientes:

1.º En 3,12-21; 3,31-36; 12,44-50 se proponen unas mismas ideas, pero parte en primera y parte en tercera persona.

2.º La perícopa 4,35-38 (ó 4,31-38) cuadra mal en el contexto.

3.º El discurso eucarístico (6,51c-58) fue insertado en el discurso del pan de vida (6,28ab.59-65) en fecha posterior.

4.º Las perícopas 7,28-36 y 8,14-22 se interfieren en parte¹³⁶.

5.º Los tres *logia* de 12,24-26, formulados como están en términos muy generales, encuadran mal en un contexto en que Cristo desahoga su angustia personal en presencia de la muerte.

6.º El cap. 16 vuelve a proponer casi por entero los mismos pensamientos que desarrolló el cap. 14.

7.º La perícopa 20,2-10 da la impresión de haber sido insertada ulteriormente en este lugar, ya que en el v. 11 no se habla de que María de Magdala hubiese regresado al sepulcro.

135. Mollat y Boismard.

136. Cf. Jn 7,28 con 8,14, y 7,34-36 con 8,21.

134. P. Ox. 208 + 1781 = P⁵.

En opinión de estos exegetas, para dar una explicación plausible a las anomalías anotadas sería más lógico acudir a la hipótesis siguiente: el cuarto Evangelio recoge por escrito la predicación que el apóstol desarrolló durante muchos años. No fue, pues, escrito de una vez, sino que nació poco a poco, como por entregas. Al apóstol, ya anciano, no le fue dado entregarlo perfectamente terminado; fueron sus discípulos quienes, después de su muerte, le dieron la forma definitiva en que llegó hasta nosotros. Al hacerlo introdujeron, sin fundirlo orgánicamente con el conjunto, e interpretando la mente del autor, todo aquello que juzgaron de importancia para completar la obra o para evitar contradicciones con lugares paralelos¹³⁷.

Por todo esto se ve cómo, aun entre los comentaristas que defienden el origen apostólico del cuarto Evangelio, hay unanimidad en reconocer los defectos de composición, que, por lo demás, son evidentes. Pero cuando se trata de darles una explicación, los pareceres son muy diversos. Se podría decir, sin embargo, que las dos hipótesis mencionadas no se excluyen absolutamente la una a la otra, y que, por tanto, es posible afirmar simultáneamente la confusión de folios y la presencia de ulteriores adiciones de origen joánico. Es de notar que también entre los críticos independientes hay quienes rechazan la idea de cambios de unos pasajes por otros y la hipótesis de las fuentes fragmentarias (por ejemplo, C. H. Dodd, Barrett). La unidad de lengua y de estilo es tal, afirman, que es del todo imposible distinguir en él diversas fuentes. No que el autor haya prescindido por completo de ellas, sino que al utilizarlas las elaboró tan a fondo y en tal forma les imprimió el sello de su propio espíritu, que el esfuerzo por aislarlas resulta inútil. Suelen comparar el cuarto Evangelio, como lo hizo antes David Friedrich Strauss, con la túnica inconsútil del Señor (Jh 19,23). Estos autores reconocen que la composición del Evangelio presenta incongruencias, pero insisten en que todo él, incluso en su estructura literaria, obedece a consideraciones más de orden teológico que de orden cronológico o topográfico.

137. A ellos se deben también observaciones como las contenidas en 4,2; 4,44; 11,2; 19,35; 21,24-25.

8. *Decreto de la Pontificia Comisión Bíblica (29 de mayo de 1907)*

Argumentos externos e internos demuestran que el apóstol Juan es el autor del cuarto Evangelio. Las acciones de Jesús narradas en él no son simples alegorías o símbolos de verdades religiosas; los discursos no son libres creaciones teológicas del escritor, puestas por él en boca de Jesús.

BIBLIOGRAFÍA

Comentarios católicos recientes:

- F.X. PÖZL - TH. INNITZER (Graz y Viena 41928).
 M-J. LAGRANGE (París 41930; extenso; el mejor comentario católico).
 F. TILLMANN (Bonn 41931).
 A. DURAND (París 241938; de vulgarización).

Comentarios protestantes recientes:

- TH. ZAHN (Leipzig 61921).
 J.H. BERNARD (Edimburgo 1928; 2 vols.).
 A. SCHLATTER (Stuttgart 1930).
 W. BAUER (Tubinga 31933).
 R. BULTMANN (Gotinga 1937-1941); reimpresso, sin variantes, con un fascículo de suplemento en 1950; revisión del fascículo de suplemento en 1957.
 H. STRATHMANN (Gotinga 1951).
 C.K. BARRETT (Londres 1955).
 R.H. LIGHTFOOT (Oxford 1956).

PRÓLOGO

1,1-18

¹ *Al principio existía el Logos,
y el Logos estaba junto a Dios,
y el Logos era Dios.*

² *Él estaba al principio junto a Dios.*

³ *Todo llegó a ser por medio de él,
y sin él, nada llegó a ser.*

⁴ *Cuanto ha sido hecho, en él tenía la vida,
y la vida era la luz de los hombres;*

⁵ *y la luz resplandece en las tinieblas,
pero las tinieblas no la recibieron.*

⁶ *Surgió un hombre enviado de parte de Dios, cuyo nombre era Juan;* ⁷ *éste vino en calidad de testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos llegaran a la fe por medio de él.* ⁸ *No era él la luz, sino el que iba a dar testimonio de la luz.*

⁹ *Era el Logos la luz verdadera que ilumina a todo [hombre] que viene al mundo.*

¹⁰ *Él estaba en el mundo,
y el mundo llegó a ser por medio de él;
pero el mundo no lo conoció.*

¹¹ *Él vino a los suyos,
pero los suyos no lo recibieron.*

¹² *Pero a cuantos lo recibieron,
les dio facultad de llegar a ser hijos de Dios;*

¹⁸ *a aquellos que creen en su nombre, los cuales no nacieron de sangre, ni de un querer carnal, ni de un querer humano, sino de Dios.*

¹⁴ *Y el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros. Y nosotros hemos visto su gloria, gloria que tiene del Padre, como quien es su unigénito, lleno de gracia y de verdad.*

¹⁵ *Juan da testimonio de él y clama así: «Éste es aquel de quien dije: “Él que viene detrás de mí, delante de mí fue colocado, porque, antes que yo, él ya existía”».*

¹⁶ *Pues de su plenitud hemos recibido todos nosotros, y (por cierto) gracia sobre gracia.*

¹⁷ *Porque la ley fue dada por medio de Moisés; mas la gracia y la verdad han llegado por medio de Jesucristo.*

¹⁸ *A Dios nadie lo ha visto jamás; Dios unigénito, el que está en el seno del Padre, él es quien lo ha dado a conocer.*

El Evangelio se abre con un solemne prólogo, que en pocas e incisivas frases habla del ser del Logos¹, anterior al mundo, de su presencia en la creación y de su acción entre las criaturas. De algún tiempo para acá se admite comúnmente que la base del prólogo presenta una forma rítmica que no es propia de la poesía griega, sino de la semítica, y constituye un himno al Logos de Dios, en que se cantan principalmente su encarnación y la actividad de revelador que él ejerce en medio de los hombres².

Al entrar a formar parte del Evangelio, este himno recibió diversos complementos y explicaciones, reconocibles con relativa seguridad. De estas adiciones, resaltan con especial claridad en el

1. Logos es término griego y significa «Palabra»
2. Bernard, Gächter, Bultmann, Boismard, [Ausejo], etc.

conjunto las contenidas en los v. 6-8 y 15, tanto por su tono prosaico como por su contenido. Efectivamente, estos pasajes no sólo hacen entrar en escena un nuevo objeto, la persona de Juan Bautista, sino que, además, el fin que persiguen es diverso del que se propone el resto del prólogo; están indudablemente dirigidos a contrarrestar la importancia exagerada que la secta de los «discípulos de Juan» pretendía dar a la persona del Bautista³. Salta a la vista, con particular evidencia, cómo el v. 15 interrumpe el curso del pensamiento; en efecto, el v. 16 («plenitud») es continuación del v. 14 («lleno»), sin tener en cuenta el v. 15. Si, de otra parte, se atiende a que los v. 19ss, donde el Bautista entra en escena de improviso y sin la adecuada preparación, presuponen los v. 6-8 y 15, no cabe la menor duda de que estos últimos formaban parte del Evangelio desde un principio.

Sin embargo, la lucha polémica contra la secta de los fanáticos partidarios de Juan no es la razón única de la presencia de estos versículos, que buscan, además, subrayar el papel de testigo del Logos que compete al Bautista. Sin su testimonio, nadie habría estado en condiciones de reconocer en Jesús al Logos hecho carne. Tampoco el v. 13 pertenece al núcleo básico del prólogo. Su forma prosaica y su contenido están indicando claramente que se trata de una frase puesta para ilustrar el concepto de «hijos de Dios» que aparece en el v. 12. Otro tanto hay que decir del v. 12c, que no es sino una explicación de las palabras del 12a «cuantos lo recibieron».

Es probable que tampoco el v. 17 formara parte del himno, pues no deja de ser extraño que, fuera de las ediciones de los v. 6-8 y 15, sólo aquí se mencionen nombres propios de personas (Juañ, Moisés, Jesucristo). Si se atiende a que el nombre de Jesús no se encuentra en ninguna otra parte del prólogo, hay que admitir como consecuencia lógica que tampoco formaba parte del himno al Logos. El himno debía terminar con el v. 16. Pero el v. 18, a pesar de que por su forma estilística es tan diferente del himno, es indispensable al prólogo, porque expresa con claridad el tema

3. Véase com. a Jn 1,6-8.

central de todo el Evangelio, la revelación de Dios llevada a cabo por el Verbo encarnado.

Así pues, el núcleo fundamental del prólogo está constituido por un himno de alabanza al *Logos*, la Palabra de Dios, a sus relaciones con Dios, con la creación y con la humanidad, y exalta de manera especial su encarnación, fuente inagotable de toda gracia y verdad. Himnos de este género se usaron en la Iglesia desde los primeros tiempos, y se cantaban durante los oficios litúrgicos. Eusebio cita esta frase de un escrito, actualmente perdido, el Hipólito de Roma: «Cuántos salmos y cánticos, compuestos desde el principio por hermanos en la fe, ensalzan a Cristo, el Logos de Dios, llamándolo Dios»⁴. Cánticos o himnos en honor de Cristo, han llegado hasta nosotros en tres pasajes de las epístolas paulinas⁵; no se podría precisar si fueron compuestos por el propio Apóstol o tomados por él del uso litúrgico⁶. Salta a la vista, en todo caso, la afinidad de contenido entre el himno de Juan en honor del Logos y el himno a Cristo de la carta a los Colosenses, donde se ensalza a Cristo en cuanto mediador de la creación (v. 15-16) y de la obra redentora (v. 17-20). De un canto (o fórmula solemne) que los cristianos de Bitinia dirigían a Cristo como a Dios, hace mención la conocida carta de Plinio el Joven a Trajano, escrita en 112/113⁷. En consecuencia, nada impide pensar que el evangelista haya colocado al principio de su obra un himno a Cristo, como Palabra de Dios, ampliándolo con algunas adiciones de carácter explicativo. Este origen del himno, anterior al Evangelio e independiente de él, daría también la explicación de por qué en ninguna otra parte del Evangelio se vuelve a designar a Cristo con el título de Logos.

A diferencia de Mateo y de Lucas, que comienzan su Evangelio con la historia del nacimiento terreno de Jesús, Juan, remontrándose mucho más que ellos, recuerda a sus lectores que el verdadero origen de su vida extraordinaria se pierde, más allá del

4. EUSEBIO, HE v, 28.

5. Flp 2,6-11; Col 1,15-20; 1Tim 3,16.

6. Como parece ser el caso en 1Tim 3,16.

7. PLINIO el joven, *Cartas* x, 96.

tiempo, en la existencia eterna de Dios. Los v. 1-4 tratan de las relaciones del Logos con Dios (1-2) y con el mundo (3-4).

El v. 1 comprende tres enunciados. El primero atribuye al Logos la preexistencia, o, en otros términos, afirma que existía ya antes de su aparición histórica en la tierra. «Al principio» es una expresión que por el tono y por la intención del evangelista lleva la mente del lector a Gén 1,1 («Al principio creó Dios el cielo y la tierra»). La expresión designa aquí el principio en un sentido absoluto, y coincide con la otra «desde el principio» de 1 Jh 1,1; 2,13-14. Equivale, por tanto, a la afirmación de que el Logos existía ya antes de la creación del mundo⁸.

De esta existencia anterior al tiempo, o al mundo, habla también Juan en 7,5.24⁹. No hay que perder de vista que el prólogo habla no del origen del Logos, sino de su existencia anterior a la creación del mundo, y que, por consiguiente, no persigue un fin puramente especulativo. En agudo contraste con las afirmaciones del v. 1a, el Antiguo Testamento contiene toda una serie de expresiones relativas a la divina sabiduría, en que se dice que ésta fue creada, adquirió la existencia, nació. Según Eclo 1,4; 24,8-9, la sabiduría es la primogénita entre las obras de Dios; según Prov 8,22ss, Dios la llamó a la existencia como primicia de su obra creadora, como principio de su gobierno en la aurora de los tiempos, antes de que existiera una sola de las obras de la creación.

El *segundo* enunciado del v. 1 habla del ser del Logos junto a Dios¹⁰. La expresión «junto a Dios» deja establecido que el Verbo no es idéntico al Padre, sino diverso de él; que no es tampoco un atributo del Padre, sino una persona autónoma. Pero más allá de este «estar junto a Dios» no se da ningún dato concreto. También de la sabiduría se dice que está junto a Dios¹¹.

8. Cf Col 1,17: «Él es antes que todas las cosas».

9. Cf también IGNACIO *Magn* 6,1: «El cual estaba en el Padre antes de todos los tiempos, y al fin se manifestó.»

10. Cf 1Jn 1,2: «Os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó.»

11. Sab 9,4: «está sentada sobre tu trono»; Prov 8,30: «cuando él fundaba los cielos, yo estaba a su lado».

Establecida la preexistencia del Logos en el primer enunciado, y su carácter de persona en el segundo, el tercero afirma su divinidad. La frase «y el Logos era Dios» no puede entenderse, sin embargo, como si pretendiera afirmar que el Logos se identifica con Dios hasta el punto de no ser más que una simple manifestación de él, porque esto estaría en contradicción con lo dicho en los v. 1b y 2 de estar junto a Dios. Tampoco se puede interpretar como si quisiera decir que al principio existían simultáneamente dos dioses, dado que el cristianismo no conoce más que un solo Dios, y que «Dios» en el v. 1b tiene un sentido estrictamente monoteísta. Sería igualmente injustificado entender el «Dios» del v. 1c como dicho de alguna divinidad subordinada al único verdadero Dios (según pretendía Filón, quien habla del Logos como de un «segundo Dios»). Aquí, en efecto, no se habla de una creación o de una producción del Logos por parte de Dios. El sentido del enunciado no puede ser, en consecuencia, sino éste: El Logos posee desde toda la eternidad, juntamente con el Padre y con igual derecho que él, la naturaleza divina. Prerrogativa tan alta nunca se atribuyó a la «sabiduría»; de ésta se dice sólo que «es un hálito del poder de Dios y efluvio luminoso de la gloria del Señor del universo».

2 El v. 2 sintetiza los tres asertos del v. 1. El Logos, que era Dios ya al principio, cuando el mundo fue creado, es decir, antes de todo principio, estaba junto a Dios; lo cual equivale a la afirmación expresa de que es eterno e increado.

3 El v. 3 presenta al Logos como mediador de la creación del mundo. Se establece aquí, en forma positiva y negativa, que todo cuanto existe fuera de Dios (= el mundo, v. 10) fue creado por medio del Logos. No se dice «por él», sino «por medio de él», lo que vale decir que el Logos no es el creador o causa primera de cuanto ha sido hecho, sino el mediador de la creación del mundo; también Pablo ha presentado a Cristo como mediador¹².

De la forma como se haya de concebir esta actividad mediadora

12. 1Cor 8,6: «Un solo Dios, el Padre, del cual todo (procede) y un solo Señor, Jesucristo, por medio del cual todo (fue hecho)»; Col 1,16: «Todo fue creado por medio de él»; Heb 1,2: «por medio del cual creó también las edades del mundo».

del Verbo, nada se dice. Para Filón, el verdadero autor del mundo es Dios, que en su obra creadora utilizó como materia los cuatro elementos y como instrumento al Logos¹³. El libro de la Sabiduría atribuye a la sabiduría, descrita con rasgos personales, participación tanto en la ciencia como en la actividad creadora de Dios¹⁴. Según un dicho del rabí Aquiba (muerto en 135 d.C.), la *torah* (conforme el pensamiento judío, una entidad preexistente), es decir, la divina sabiduría comunicada a los hombres en la Escritura y en la tradición, es el instrumento de que Dios se sirvió para crear el mundo¹⁵. Según el *Pastor de Hermas*¹⁶, el Hijo de Dios fue consejero del Padre en la creación.

Se discute a qué quiera referirse exactamente la frase «cuanto ha sido hecho». Unirla a lo que precede chocaba a la sensibilidad estilística de los padres griegos antiguos, y sólo se registra así (con la intención evidente de combatir las herejías) desde fines del siglo IV. Por estos motivos, y sobre todo por razones de orden rítmico, es preferible (como lo hacemos en nuestra versión) unirla a lo que sigue.

El prólogo centra ahora su interés en aquella sola parte de la creación de que se ocupan los versículos siguientes al describir la obra del Logos, es decir, en el hombre; trad. literal: «(Para) cuanto fue hecho, en él (= en el Logos) estaba la vida.» Lo cual significa que todo cuanto en el mundo es vida tiene su fuente y su origen en el Logos. Sin embargo, con esto no se quiere afirmar (al menos, no es el objeto directo de la afirmación) que sin él no haya en el mundo ninguna forma de vida creada. La vida que el Logos posee es la misma que trae en sí una vez encarnado, y que da a los hombres¹⁷. Lo que el evangelista quiere, pues, decir, es lo siguiente: en el Verbo estaba la verdadera vida, la vida divina (5,26), sin

13. FILÓN, *Cherubim* 127.

14. Sab 9,9: «En ti está la sabiduría, la cual conoce tus obras y estaba presente cuando tú creabas el mundo»; 7,21: «el artífice de todo»; cf también 8,5

15. *Pirqeh Abot* III, 14.

16. *Pastor de HERMAS*, Comp 9,12,2

17. Jn 5,26; 10,10b; 11,25; 14,6, cf p 331

cuya posesión la humanidad queda sumida en la muerte eterna. Con las palabras «cuanto ha sido hecho» se indica no el conjunto de la creación, sino sólo a los hombres, los únicos para quienes tiene importancia la vida del Verbo. Comunicar esta vida será precisamente la misión del Verbo hecho carne (10,10b).

Tal comunicación de la vida se presenta ahora como iluminación de los hombres, lo que equivale a decir que la vida del Verbo se les da como «luz», en forma de iluminación («la luz de la vida», 8,12). Por cierto que la vida que el Logos posee desde el principio es la luz para los hombres, no sólo a partir de la encarnación¹⁸, sino desde mucho tiempo antes, desde la creación del mundo, puesto que de ella tienen necesidad los hombres en cuanto criaturas espirituales. Lo poco o mucho de iluminación divina y de revelación que la humanidad recibió antes de Cristo, lo debe al Logos. La noción de «vida», lo mismo que la de «luz», en el Evangelio de Juan entra en la esfera de lo divino¹⁹.

Es asunto discutido cuáles sean los versículos del prólogo que se refieren a la acción del Logos antes de la encarnación, y cuáles los que tratan de su acción, una vez encarnado. Mientras los comentaristas antiguos pensaban que la descripción de esta última comienza tan sólo a partir del v. 12, entre los exegetas modernos es opinión común que ya los v. 9 y 10 se ocupan de ella. Todavía más, algunos de ellos juzgan que la presentación de la obra del

5 Logos a través de su humanidad se inicia realmente en el v. 5. La frase «la luz resplandece en medio de las tinieblas» indica, según tales intérpretes, no la eterna presencia de la luz, de suerte que se pudiera pensar aquí en la acción del Logos antes de la encarnación, sino que habla del tiempo presente con relación al evangelista. Podemos decir, para hablar con mayor exactitud, que la expresión se refiere a la obra reveladora tanto del Verbo aparecido en figura humana, como del Señor glorificado, cuya presencia se perpetúa en la Iglesia a través del Espíritu Santo enviado por él²⁰.

Esta acción se compara con la luz, suficientemente clara para

18. Cf. Jn 8,12; 9,5; 12,46

19. Cf. p. 146.

20. Jn 14,26; 1Jn 2,8b.

guiar a quien debe caminar a oscuras. Sólo que los hombres, a quienes la luz quería conducir a la debida meta, se mostraron hostiles a ella, vale decir, el mundo rechazó la revolución de la salud hecha por el Logos encarnado. Por «tinieblas» se entiende la lamentable situación religiosa y moral en que fueron a parar los hombres como consecuencia de haberse apartado de su Creador (cf. Rom 1,18-32). Con la expresión «no la recibieron» quiere decir el evangelista que los hombres no se dejaron iluminar por la luz; no se trata de una comprensión de orden intelectual, sino de una aceptación por la fe.

A juicio de no pocos comentaristas modernos, los v. 4 y 5 contienen proposiciones atemporales. «Las tinieblas» serían los poderes hostiles a Dios, encabezados por Satán. Además, al término que corresponde a «recibir», la mayor parte de los padres griegos le dan el sentido de «oprimir» (cf. también Sab 7,30). Según esto, el texto original sonaría así: «De todo aquello que ha sido hecho, él (= el Verbo) es la vida, y la vida es la luz de los hombres, y la luz resplandece en medio de las tinieblas, y las tinieblas no la oprimieron» (es decir, «no lograron oprimirla»).

En Juan, el punto de partida de la historia evangélica es el 6-8 testimonio que el Bautista da de Jesús (1,39ss). Pero de este testimonio el evangelista hace un primer anuncio ya en el prólogo, en el momento mismo en que empieza a hablar de la actividad histórica del Logos encarnado (es posible que los v. 6-8 se hallaran originalmente antes del v. 19). La marcada insistencia en que el Bautista no era la luz, y el hecho de subrayar por dos veces la función de testigo que le es propia, deja entrever que Juan quiere llamar al orden a cuantos pretendían tomar al Bautista por algo más que el simple precursor de Jesús. Una pretensión tal debería ser corriente en círculos allegados a la Iglesia primitiva. Basados en Act 18,24-19,7 y en algunos documentos posteriores, podemos llegar a la conclusión de que por la época en que se compuso el Evangelio existían aún discípulos del Bautista, que le profesaban veneración y que habían llegado a constituir una comunidad, o especie de secta, que llevaba su nombre. El mejor apoyo a esta conclusión lo ofrece el cuarto Evangelio mismo, ya que en él se

reacciona a cada paso contra una exagerada estima del Bautista. Juan no es el esposo, sino sólo su amigo; por eso debe disminuir, mientras Jesús está destinado a crecer (3,29-30); no puede hacer ni un solo milagro (10,41); detrás de él viene otro que es más grande que él ²¹.

El evangelista no dice por quién tomaban estos discípulos al Bautista, pero su polémica da a entender que veían en él la «luz», es decir, al revelador de Dios, al portador de la salud. Un escrito de los primeros tiempos del cristianismo dice explícitamente que el Bautista era considerado por sus discípulos como el Mesías ²². Frente a estas exageraciones, el prólogo recalca con insistencia que la misión del Bautista consistía sólo en dar testimonio de la luz (el Logos encarnado), o sea, testificar que él es la luz del mundo, aquella luz que para el mundo significa la vida ²³. Según 1,33-34, lo que le dio la capacidad de cumplir su misión fue una revelación de Dios, dirigida a él. Se precisa, además, que su testimonio tiene por objeto conducir a todos a la fe en Jesús; este dato demuestra que al evangelista interesa poner de relieve no tanto el marco histórico en que apareció el Bautista, cuanto la idea de que el testimonio de Juan, renovado permanentemente en la predicación cristiana, está subordinado a un objetivo concreto.

En contraste con los sinópticos, el cuarto Evangelio, al ocuparse del Bautista, sólo muestra interés por su testimonio. Para él Juan no es sino el que da «testimonio» de Jesús, de aquel a quien Dios envió a salvar el mundo. Nada se lee aquí de su predicación de penitencia, del juicio y del cumplimiento de los deberes de estado, que en los sinópticos ocupa considerable espacio. Su misma actividad de bautizador está puesta al servicio de su calidad de testigo (1,31), y por eso el bautismo que él administra no es presentado como «bautismo de conversión para remisión de los pecados» ²⁴. No hay tampoco un solo pasaje en que se diga que el Bautista tenía por misión «preparar al Señor un pueblo bien dispuesto»

21. Jn 1,26-27; cf. también 5,31-36.

22. PSEUDO-CLEMENTE, *Recognitiones* 1,60.

23. La misma expresión se lee también en Jn 1,15.32-34; 3,26; 5,33.

24. Mc 1,4; Lc 3,3

(Lc 1,17). El único rasgo que se le atribuye en común con los sinópticos es el de «voz del que clama en el desierto» (1,23).

No hay que perder de vista, sin embargo, que si bien para el cuarto Evangelio el Bautista está muy por debajo de Jesús, no por eso es menos cierto que al hacer de él el testigo de Cristo lo coloca en una altura inaccesible a cualquiera otro fuera de él. En su calidad de testigo se funda su limitación, pero también su grandeza. No es el esposo, pero es el amigo del esposo. Después del Padre, de las palabras de la Escritura, y de la palabra y obra de Jesús, no hay otro testigo que el Bautista (5,33ss). Expresamente se pone de relieve que es enviado de Dios, o sea, que de Dios recibió la misión de ser testigo ²⁵, y, además, que Dios se reveló a él directamente (1,34). La importancia de su testimonio está subrayada también por la observación de que por medio de él todos deben llegar a la fe en el Logos hecho carne.

En el v. 9 muchos exegetas modernos consideran «la luz verdadera» como sujeto de la frase, y traducen: «La verdadera luz, que ilumina a todo hombre, estaba para venir al mundo (o bien: era de naturaleza tal, que viene al mundo).» Con todo, la traducción dada anteriormente, que es la adoptada por los padres, las antiguas versiones y no pocos de los comentaristas actuales, es la preferible si se atiende al contexto y al aspecto estilístico. Siendo así que en los v. 10 y 11 el Logos hace el oficio de sujeto, es lógico suponer que lo haga también en el v. 9. Por otra parte, sería difícil conciliar las dos frases «estaba para venir al mundo» (v. 9) y «estaba en el mundo» (v. 10). Por último, la expresión «todo el que viene al mundo» es de uso corriente entre los semitas para decir «todo hombre» (razón suficiente para considerar el término «hombre» del v. 9 como una glosa explicativa).

Mientras en el v. 4 la vida propia del Logos era la luz de los hombres, aquí el Logos mismo recibe el nombre de luz, y de luz verdadera, auténtica; es tanto como decir que él es la única luz que realmente merece tal nombre. El Logos encarnado, y solamente él, de quien Juan da testimonio, es para el hombre el portador de la luz,

25. Jn 1,6; 3,28.

es decir, de la divina revelación, la que le brinda el conocimiento exacto de Dios y de sí mismo. Tan sólo el Logos está en capacidad de comunicar a los hombres «la luz de la vida» (8,12), y con ella la vida misma.

El Logos es la luz, o el iluminador de los hombres, no importa que éstos se abran o se cierren a su luz. El hecho de que su luz ilumine a todo hombre quiere indicar que la única fuente de la revelación divina es él, y que todo el que está en la luz, de él la recibe.

- 10-11** En dos versículos paralelos, que mutuamente se completan y explican, se habla de la suerte que la luz del Logos ha corrido en el mundo. No obstante haber sido éste creado por medio del Logos, el mundo no lo conoció (es decir, no quiso reconocerlo) ni aceptó creer en el Logos encarnado. Y es precisamente éste su pecado (16,9). El mundo que no lo reconoció, es la masa de los hombres que persisten en no dar entrada a la luz de la revelación. Cabe aquí preguntarse cómo podía el mundo estar en capacidad de reconocer en el Verbo encarnado a su Creador (o mediador de su creación). La realidad de este hecho la conoce sólo el creyente. El Evangelio se limita a dar cuenta de la profunda sensación de tragedia que envuelve al mundo a partir del momento en que éste se negó a reconocer al Logos manifestado en carne, a pesar de que a él le debe la existencia.

- 11** En el v. 11, paralelo del anterior, muchos exegetas estiman que el término «los suyos» señala al pueblo judío, dado que para el Antiguo Testamento el pueblo de Israel es propiedad de Dios^{26a}. En este caso estaríamos ante una progresión evidente: no sólo la creación se resistió a reconocer a su Creador, sino —cosa todavía más inconcebible— el enviado de Dios no fue aceptado en su pueblo, que, cegado por la infidelidad, lo rechazó. Sin embargo, se lleva las preferencias la otra interpretación, que en la expresión «los suyos» ve designada la humanidad en conjunto, que pertenece al Logos como a su Creador. Efectivamente, el prólogo se expresa siempre en términos muy generales acerca del mundo o de los

26. Éx 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Sal 135(134)4.

hombres («todos», v. 7; «todo hombre», v. 9; «cuantos...», v. 12), y nunca se refiere al pueblo hebreo en particular.

Pero el Logos, a pesar de todo, no fue rechazado universalmente; **12** hubo excepciones. Entre los hombres hay también algunos que no cierran las puertas a la luz que viene al mundo, sino que acogen al revelador de Dios, o, como dice el v. 12c, «creen en su nombre». Creer en su nombre significa creer en él como Mesías e Hijo de Dios^{26a}. Sólo que el número de los que así proceden es muy reducido (v. 10-11). Se cumple aquí, una vez más, la experiencia tantas veces repetida, de que los dispuestos a conocer debidamente a Dios y a aceptar la salvación que viene de él, no representan sino una fracción de la humanidad²⁷.

Pero a los que por la fe acogieron al Logos encarnado, éste los obsequió con el don máspreciado que podía hacerse al hombre, la filiación divina. Cuantas veces se menciona la filiación divina en el Nuevo Testamento, se presenta como un bien relacionado con la salvación, como un don de orden escatológico. Comprende el paso a un nuevo tipo de existencia y la comunicación de una vida nueva²⁸. De acuerdo con la enseñanza bíblica, todos los hombres son por naturaleza criaturas de Dios y objeto de su amor (3,16); pero hijos de Dios llegan a serlo tan sólo como consecuencia del don de la gracia. Para explicar con mayor precisión la naturaleza **13** de esta filiación divina, se describe ahora su origen. Tiene su principio en un nacimiento de Dios, que, a diferencia del nacimiento carnal, es un hecho de índole eminentemente espiritual.

La generación que da lugar a la vida natural sucede por la mezcla de la sangre de dos seres humanos («sangre» es un eufemismo equivalente a «semen»); depende, pues, de la voluntad (es decir, del apetito sexual) de la carne (de los dos cónyuges), y de la voluntad del varón (a él se atribuye la iniciativa en el acto generativo). Es una generación que se lleva a cabo mediante factores exclusivamente humanos. En la filiación divina, en cambio, la causa de la nueva vida que brota en el creyente es Dios mismo.

26a. Jn 20,31; cf. también 2,23; 3,18; 1Jn 5,13

27. Is 10,22; PLATÓN, *Fedro* 249d; EPICETEO, I, 3,3; 16,19.

28. Cf. 2Cor 5,17: «nueva creación»; véase el exc. de la p. 141.

Como ya se hizo notar²⁹, los v. 12c-13 no encuadran bien dentro del prólogo, debido a su estructura prosaica, pero también a razones de otra índole. Teniendo en cuenta que han llegado a nosotros en diferentes formas, algunos exegetas actuales tratan de resolver la dificultad acudiendo a la crítica textual. A juicio de Boismard, el texto primitivo sonaba así: «A cuantos lo acogieron dio facultad de llegar a ser hijos de Dios, él, que no de carne y sangre, sino de Dios fue engendrado.»

La variante más notable que el texto así leído presenta con respecto al de las ediciones críticas, es la forma singular de la frase relativa (=«él, que... fue engendrado»). Esta forma del texto contiene la afirmación de que el origen del Verbo encarnado reside en la esfera divina, no en la humana. Entre los manuscritos, esta forma se encuentra sólo en uno de la antigua versión latina, en uno de la antigua versión siríaca y en varios de la Prešittä; pero, en cambio, es la que adopta un considerable número de escritores eclesiásticos, algunos de ellos muy antiguos (Justino, Ireneo, Tertuliano, Hipólito, etc.). Sin embargo, no parece ser la genuina, y esto por las razones siguientes: 1) No se encuentra en ningún códice griego; 2) su sentido no es del todo claro, porque se discute si el evangelista pretendía referirse al origen eterno del Logos engendrado por el Padre (Dupont), o a su nacimiento de la Virgen (F.M. Braun), o a las dos cosas (Mollat, Boismard); 3) la idea de la generación espiritual o del nacimiento de Dios (de lo alto) tiene gran importancia en los escritos de Juan³⁰; 4) resulta natural la sospecha de que la incertidumbre del texto provenga de preocupaciones cristológicas; si esta lectura fuera la original, sería inexplicable que hubiera desaparecido completamente, sin dejar ninguna huella en los manuscritos griegos; 5) los testimonios favorables a la forma plural de la frase relativa son más antiguos que los favorables a la forma singular³¹; el singular es una variante «occidental».

14 Lo que hasta aquí (v. 5-13) se ha dicho sólo en forma de alusiones enigmáticas, se afirma ahora con claridad: el Logos se hi-

29. Página 63.

30. Jn 3,3-8; 1Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,1.4.18; cf. el exc de la p 141.

31 Se encuentra ya en el gnóstico VALENTÍN, hacia 150.

zo carne. El Logos sigue siendo lo que ha sido, pero al asumir la naturaleza humana se revela en la carne. Carne es aquí sinónimo de naturaleza humana con todos sus elementos, incluso el alma racional. Juan emplea el término «carne», porque en la Sagrada Escritura la carne designa al hombre desde el punto de vista de la transitoriedad, de la fragilidad y de la nada³². El mismo sentido dan al término las epístolas joánicas cuando escriben, a propósito de los herejes en ellas rebatidos, que éstos niegan que Jesús haya venido en carne³³. Aunque al respecto nada se fija explícitamente, el paso del Logos celestial a una forma de existencia humana se hizo al comenzar a existir el cuerpo de Jesús, y no, como en otro tiempo algunos pretendieron, en un determinado momento de la vida de este hombre (en el bautismo). Juan no explica cómo haya de representarse la encarnación del Verbo; pero en ningún caso piensa que consista en una transformación del ser celestial en un ser terreno, ni mucho menos en una posible renuncia a la naturaleza divina por parte de Cristo en el momento de encarnarse.

La única cosa clara es que en la figura histórica de Jesús, divinidad y humanidad están reunidas en una unidad real. Que el Hijo eterno de Dios se hizo hombre, es lo que afirma también san Pablo en términos inequívocos³⁴. Del Logos encarnado se dice ahora que «habitó entre nosotros». El verbo griego usado aquí significa exactamente «clavar su tienda», «habitar bajo tienda»; prescindiendo luego de este sentido especial, pasó a significar simplemente «habitar». El vocablo se emplea también en el Antiguo Testamento para señalar la presencia de Dios en medio de su pueblo³⁵. Es cierto que, antes de la construcción del templo, Dios se servía de una tienda (tienda de la alianza, tabernáculo; cf. Éx 25ss), pero los profetas emplean el mismo vocablo para referirse a la habitación de Dios en la Jerusalén renovada de los tiempos mesiánicos³⁶, y el libro del Eclesiástico lo usa al hablar de la presencia de la sabiduría divina en Israel (24,8). Por lo demás, en Orien-

32. Gén 6,3; Is 40,6, etc

33. 1Jn 4,2; 2Jn 7.

34. Rom 1,3; 8,3; Gál 4,4; Flp 2,7-8; 1Tim 3,16; Heb 2,14.

35. Núm 12,5; 2Sam 7,6; Sal 78(77)60.

36. Joel 4,17.21; Zac 2,14.

te es común servirse del verbo «habitar» para indicar la presencia benéfica de una divinidad en un templo o en una ciudad (cf. también Ap 21,3).

De todo esto resulta indiscutible que el v. 14 está lejos de presentar la venida del Logos como un hecho de carácter transitorio. Mucho se ha discutido en torno a la interpretación de la otra fase que el prólogo dedica al Logos manifestado en la carne: «Nosotros hemos visto su gloria». Aquellos comentaristas que no ven en el Evangelio la obra de un testigo ocular de la vida de Jesús, encuentran personificados en el pronombre «nosotros» a todos los fieles, hayan sido o no testigos oculares, ya que ellos contemplaron en el hombre Jesús la gloria del unigénito Hijo de Dios. A juicio de tales autores, el «ver» de que aquí se trata no es un acto que se hace con los ojos del cuerpo o del espíritu, sino la visión de la fe, análoga a la visión de Dios propia de la mística, que se ejerce «con ojos no mortales»; su objeto no es propiamente el Logos encarnado, sino su gloria (en griego, δόξα).

Contra esta interpretación están los exegetas que defienden la composición del Evangelio por el apóstol Juan; para éstos, el pronombre «nosotros» designa a los testigos oculares de la obra de Jesús, bien sea que Juan hable sólo de sí (plural literario), o que quiera incluir a otros testigos directos. Estos exegetas se fundan especialmente en 1Jn 1,1, donde el autor se declara testigo directo de la obra de Jesús, al insistir en que lo oyó, vio con sus propios ojos y tocó con sus propias manos. Las mayores probabilidades militan en favor de esta segunda interpretación, de suerte que es legítimo ver en este «nosotros» a los testigos presenciales de lo que Jesús obró.

Pero hay que agregar que el evangelista no pretende aludir simplemente al acto material de ver; no siendo la gloria divina un objeto corporal, y no pudiendo, en consecuencia, percibirse con los ojos corporales, sólo podrá descubrirla quien contemple al Logos encarnado con los ojos de la fe. El cambio del agua en vino (2,9) y el milagro de la multiplicación de los panes (6,11-12) se hicieron en presencia de muchos, pero sólo unos pocos vieron en el hecho una revelación de la gloria del Hijo de Dios. El que no

pasa de ser testigo ocular, en cuanto solamente ha estado presente a los acontecimientos, nada percibe de la gloria de Jesús, porque ésta no se muestra sino al creyente³⁷, el cual, por su parte, la descubre en todas las obras del Logos encarnado, en sus actos como en sus palabras. La gloria que se percibe en Jesús es la «que tiene del Padre como quien es su unigénito»; estas palabras no la equiparan a la gloria de cualquier hijo único, sino que la presentan como la gloria que le es propia precisamente en cuanto unigénito del Padre (17,24). El calificativo de «unigénito» («único descendiente»; en sentido más amplio, único, sin igual) en el Nuevo Testamento sólo el cuarto Evangelio lo aplica a Jesús³⁸; más tarde también san Justino³⁹.

En la Biblia, el término se emplea a menudo para designar al hijo único y, en consecuencia, amado sobre todo otro ser⁴⁰. Cuando en Juan se llama a Jesús unigénito, se hacen en realidad dos afirmaciones distintas: en 3,16-18 y en 1Jn 4,9 se alude especialmente al amor del Padre hacia él; en 1,14,18, en cambio, se recalca más el carácter singular de la filiación que le es propia. Aquel en cuyas manos el Padre puso todas las cosas (3,35) es Hijo de Dios a título enteramente propio, que nadie comparte con él. Pero el modo de expresarse del evangelista no da el menor lugar a pensar que con el término «unigénito» se aluda a una generación, en sentido de producción, originada en Dios (cf., sin embargo, 1Jn 5,18).

El Verbo encarnado está «lleno de gracia y de verdad». Las dos nociones así unidas indican los bienes y energías de lo alto con que los fieles se ven enriquecidos por parte de Jesús (v. 17). La palabra «gracia» (= demostración de gracia, o benevolencia) se encuentra en Juan, fuera de este pasaje, sólo en 2Jn 3; por el contrario, el concepto de «verdad» es uno de aquellos que podrían decirse característicos de los escritos joánicos. En Juan la verdad es la realidad divina que se manifiesta, o, más sencillamente, la divina revelación, el verdadero conocimiento de Dios⁴¹. En la doble

37. Jn 2,11; 6,40; 11,40.

38. Jn 1,14,18; 3,16,18; 1Jn 4,9

39. JUSTINO, *Dial.* 105.

40. Tob 3,15; 8,17; Lc 7,12; 8,42; 9,38; Heb 11,17.

41. Cf. p. 276.

expresión «gracia y verdad», este segundo término designa lo que la manifestación de la benevolencia divina contiene. «Gracia y verdad» (= paciencia y fidelidad), frecuente en el Antiguo Testamento para señalar la fidelidad de Dios al pacto con Israel, y a la cual suelen aludir los comentaristas para explicar la locución joánica ⁴².

15 El v. 15 es un resumen anticipado del testimonio del Bautista, consignado por extenso en 1,25ss. Cuando se dice que Juan «clama» se quiere explicar que su testimonio era efecto de la divina inspiración y que lo proclamaba con intrepidez, a la manera de los profetas ⁴³. En cuanto al contenido de su testimonio, consignado en discurso directo, era éste: que la preeminencia de Jesús sobre el Bautista, pese a que cronológicamente vivió después de él, se funda en su preexistencia. Al afirmarla, el evangelista hace alusión a una precedente declaración suya, que supone conocida de sus lectores. Se trata, evidentemente, de la frase conservada en la tradición sinóptica (Mc 17 par). «Viene detrás de mí el que es más fuerte que yo». El primer miembro del testimonio de Juan se refiere a la ya inminente aparición de Cristo en el escenario de la historia; el segundo afirma que Cristo es superior en dignidad al Bautista; el tercero (sobrepasando el ámbito de los sinópticos) indica la razón de esa superioridad: su preexistencia.

16 Las palabras «todos nosotros» comprenden un círculo de personas más amplio que el de los testigos oculares de la vida de Jesús, mencionados en el v. 14; son todos los que creen en él, o sea, los miembros de la Iglesia cristiana. En nombre de ellos, y con profundo reconocimiento, el evangelista confiesa que de la inagotable plenitud del Logos encarnado han recibido gracia sobre gracia. «Gracia» es aquí una simple abreviación de «gracia y verdad» (= gracia cuyo contenido es la verdad), e indica, como en 8,32, aquella verdad que hace libres, es decir, que da la vida. La expresión original griega equivalente a «gracia sobre gracia», traducida literalmente, sonaría «gracia en lugar de gracia», pero aquí no

42. Éx 34,6; Sal 25(26)10; 40(39)11.

43. Cf. Is 8,1; Lc 1,41-42; Rom 8,15; Gál 4,6; IGNACIO, *Philad.* 7,1; se dice de Jesús en Jn 7,28.37; 12,44.

puede tratarse, como piensan algunos exegetas, de la idea de que la gracia dada por Cristo viene a ocupar el puesto de otra, la del Antiguo Testamento; lo que el escritor busca es hacer resaltar la inexhausta plenitud de la gracia, que fluye siempre a torrentes ⁴⁴. Es lo que claramente dice el v. 17, donde se comparan y contraponen la ley dada por Moisés y la gracia y la verdad traídas por Jesucristo, lo que vale decir la revelación del Antiguo Testamento y la revelación del Nuevo. **17**

La oposición entre ley y gracia es una de las dominantes en la teología paulina ⁴⁵, que, al hacer esta contraposición, quiere mostrar el contraste entre las obras humanas y el don de Dios. Juan, en cambio, declara abiertamente que el AT resulta superado y anulado por la gracia y verdad que proviene de Cristo. Si se considera la marcada antítesis que establecen las dos mitades del versículo, es fácil concluir que, de todas las posibles relaciones entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, sólo se atiende aquí a la oposición que existe entre los dos. El principio de que la revelación del Antiguo Testamento estaba ordenada a preparar la economía de salvación propia del Nuevo, no se toma en cuenta ahora, pero sí en 5,31-47. Juan gusta de insistir a cada paso en el carácter absoluto de la revelación hecha por Cristo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14,6). Así, pues, en la frase que estamos examinando predomina la idea de la oposición que rige entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, y no la del cumplimiento que el Antiguo halla en el Nuevo.

El mismo concepto aparece también en el v. 18, donde se dice, **18** hablando del Hijo unigénito de Dios, que sólo él trajo noticia de Dios y que ningún otro, fuera de él, estaba en capacidad de hacerlo, porque nadie más ha visto a Dios. La afirmación va dirigida no solamente contra los judíos, sino contra todos los que creen que fuera de la revelación traída por Cristo es posible llegar a un recto conocimiento de Dios. Que ningún hombre haya visto jamás a Dios, lo afirma Juan también en 5,37; 6,46; 1Jn 4,12; 5,20. Pablo, de su

44. Cf. Eclo 26,16: «Gracia sobre gracia (= la mayor gracia) es una mujer recatada»; Flp 2,27.

45. Cf. p.ej. Rom 4,15-16; 6,14-15; Gál 5,4.

parte, sostiene asimismo con mucha frecuencia que Dios es invisible ⁴⁶.

Si el v. 18 rechaza la idea de que el hombre pueda contemplar a Dios, esto no implica tampoco la afirmación de que Dios, como ser espiritual que es, escapa a los sentidos, pero puede ser conocido por la inteligencia o la razón. Igualmente extraña al autor es la idea, propia de la gnosis, de que la divinización del hombre, que se alcanza en el éxtasis, es la condición previa de la visión de Dios, por cuanto la divinidad es una sustancia que sólo puede ser vista por otra sustancia de la misma naturaleza. Lo que al evangelista interesa dejar en claro es que únicamente la revelación hace posible el recto conocimiento de Dios, que se supone condición indispensable para poder conseguir la vida eterna.

El conocimiento de Dios de que aquí se habla no es una percepción filosófica especulativa de la esencia divina, sino el reconocimiento de las relaciones que existen entre Dios y el mundo, especialmente de su amor, que quiere salvar a los hombres, y de los caminos que este amor recorre, como también de los deberes que de él se derivan para el hombre. Sólo en este sentido se puede decir que el Hijo trajo noticia de Dios, es decir, la revelación (tal es el significado, en el texto original, de la palabra correspondiente). No hay seguridad sobre la forma primitiva del texto en 18b. La lectura mejor atestiguada es: «Dios unigénito». Que Cristo sea llamado Dios, no es imposible en la pluma de Juan ⁴⁷. Pero, dado que la expresión «Dios unigénito» no tiene un sentido plausible, los que la defienden entienden el pasaje así: «(un) unigénito, (el cual es) Dios».

Otros comentaristas objetan, sin embargo, y con razón, que la lectura «Dios» es insostenible por dos razones: no se compagina con el nombre de Dios mencionado inmediatamente antes (18a), ni tolera la explicación que sigue («que está en el seno del Padre»). De ahí que estos exegetas prefieran la otra lectura, aunque menos atestiguada: «(el) Hijo unigénito» ⁴⁸. A la mención del unigénito

46. Rom 1,20; Col 1,15; 1Tim 1,17; 6,16; Heb 11,27.

47. Cf. Jn 1,1; 20,28; 1Jn 5,20

48. Así se lee también, pero con artículo, en 3,16.18; 1Jn 4,9.

se añade una importante especificación: «que está en el seno del Padre», susceptible de diversas interpretaciones, de las cuales la más obvia es la que la refiere a la existencia eterna del Hijo en el Padre; al hacer esta afirmación, el evangelista piensa, ante todo, en las relaciones que existen entre las dos personas divinas antes de la encarnación ⁴⁹.

Origen de la noción de Logos en Juan.

Con la expresión griega «el Logos» (= la Palabra), usada en forma absoluta (es decir, sin la adición explicativa «de Dios»), se designa en el prólogo (v. 1.14) a Jesucristo en su preexistencia, o sea, antes de su presencia histórica sobre la tierra. Algunos escrituristas aislados, como Th. Zahn, opinan que Logos es un título atribuido a la persona histórica de Jesús; pero esta opinión es inaceptable. Baste observar, en efecto, que los v. 1-2 designan inequívocamente con el nombre de Logos a la persona ultraterrena que existe antes de todo principio, a un ser íntimamente unido a Dios y divino por esencia; en el v. 14 se dice luego, hablando de este mismo Logos, que, para la redención de los hombres, se hizo carne. Es un título que Jesús nunca se aplica a sí mismo, a diferencia de los de «Hijo», o «Hijo del hombre», y que el evangelista tampoco utiliza ni una sola vez en el curso de la narración histórica. Según el prólogo, al Logos compete la doble función de mediador en la creación del mundo y de órgano de la divina revelación; desempeña, pues, una función cosmológica (en la creación) y otra soteriológica (en la redención).

La cuestión relativa al origen histórico del concepto de Logos es uno de los problemas más intrincados de la ciencia bíblica; aunque desde hace tiempo se ha trabajado mucho por hallarle una respuesta adecuada, los resultados no son todavía satisfactorios.

No pocos escrituristas se esfuerzan por explicar la noción joánica de Logos acudiendo al pensamiento judío, dominante entre los primeros cristianos (Kittel, Asting, entre otros). En la época en que

49 Jn 3,11 32; 8,26.38; 12,49.

nacieron los tres sinópticos, dicen ellos, el «Logos de Dios» es el mensaje de Jesús. Pero, como se puede deducir de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas de san Pablo, rápidamente se fue abriendo paso la tendencia a considerar a Jesús mismo, con sus palabras y sus acciones, con el conjunto de sus manifestaciones y de sus obras, como Palabra de Dios enviada a los hombres. Según esto, Jesús es para los primeros escritores cristianos no sólo el mensajero de la palabra de Dios, sino que en su persona y en las circunstancias históricas en que enseña y actúa, encarna la palabra de Dios dirigida a los hombres; por eso se lo puede llamar, con toda propiedad, «palabra» (Verbo o Logos) de Dios. Lo único nuevo que, en comparación con los demás escritos del cristianismo primitivo, trae el prólogo, es lo referente a la preexistencia del Logos⁵⁰.

¿Cómo pudo llegar el autor a hacer esta afirmación? Dado que en Jesús, mientras desplegaba su actividad en la tierra, brillaban los destellos de la gloria divina (en sus milagros, en sus discursos, y sobre todo en su resurrección), se imponía admitir que él era un Dios, lo que equivale a afirmar que poseía la eternidad, la existencia antes del tiempo.

Todo esto, sin embargo, no ofrece explicación alguna al hecho sorprendente de que precisamente al Cristo preexistente se atribuya aquí el título de Logos, cuando, en los demás escritos del Nuevo Testamento, Cristo aparece con la función de exponer la «palabra» de Dios. Por eso piensa Asting que el título se atribuye al Cristo preexistente por anticipación. Sólo que el echar mano de una escapatoria de esta índole es tanto como reconocer que la hipótesis no puede resolver el problema. Kittel, por su parte, insiste en que el prólogo contiene una evidente alusión a Gén 1,1ss. La convicción — así argumenta él — de que el Cristo histórico es por naturaleza anterior al tiempo, eterno, dado que es divino, debía automáticamente traer a la mente del autor del prólogo la palabra creadora de Dios (Gén 1,1ss), pronunciada «al principio», e inducirlo

50. De ella se habla también en 1Jn 1.1-2: «lo que era desde el principio», «que estaba en el Padre».

a equiparar la figura histórica de Jesús con la palabra creadora salida de la boca de Dios.

Esta complicadísima elaboración, que aquí sólo se ha podido presentar en líneas muy generales, no se puede admitir como solución satisfactoria. El prólogo pone el acento no sobre la actividad creadora del Logos, sino sobre su obra de revelador y de redentor. *En efecto, Gén 1,1ss no habla directamente de la palabra creadora*, como tampoco el Logos es, para Juan, la palabra creadora de Dios. La hipótesis no explica siquiera por qué el Logos es presentado en el prólogo como persona. Kittel se ve obligado a admitir que esta personificación del Logos no tiene ningún fundamento en el relato bíblico de la creación, y en consecuencia se siente en la necesidad de apelar a las especulaciones sobre el Logos que se encuentran en la literatura religiosa filosófica contemporánea del cuarto Evangelio. También Asting reconoce que el pensamiento judío es insuficiente para dar cuenta del concepto joánico del Logos, y admite que en éste tuvieron parte también influjos extranjeros (el helenismo).

Por análogo derrotero siguen los que intentan presentar como fuente del concepto de Logos en Juan la teología de la palabra de Dios que ofrece el Antiguo Testamento. Según ellos, el concepto esencial de la noción de «palabra» proviene de la idea de la palabra divina, instrumento de creación y de revelación, que obra en el mundo en forma autónoma, como parte de la divinidad; ahora bien, continúan ellos, la noción de palabra y su contenido esencial se hallan ya bien definidos en los escritos del AT, y encierran una especial vitalidad en los más recientes (los libros sapienciales). En la Sabiduría (18,15-16) se lee: «De lo alto de los cielos tu palabra omnipotente, dejando el trono real, se lanzó, cual guerrero implacable, en medio de aquella tierra de exterminio... y todo lo llenó de mortandad»⁵¹.

Este pasaje, agregan, se sirve precisamente del término «palabra» para designar la palabra de Dios, presentada con caracteres de persona (hipóstasis). De aquí la habría tomado Juan, revestida

51. Cf. Éx 11,4; 12,12-13.29

ya de un sentido bien definido. No se trata ahora, como en el uso de épocas anteriores, de una simple personificación de la divina venganza, sino que se precisa cómo en lugar de Dios entra en escena su palabra, con funciones de mediadora, dotada, como Dios mismo, de una fuerza divina (Dürr). Hay que advertir, sin embargo, que aquí no se trata más que de una personificación. No deja de tener importancia el hecho de que se diga «tu palabra», y no «la palabra». Una hipóstasis es, por el contrario, un atributo de Dios, que obra en forma autónoma, aunque siempre dependiendo de él, pues de él recibe su propia existencia⁵². La palabra de Dios no llegó nunca al rango de hipóstasis, ni en el AT ni en el judaísmo; tampoco la expresión «la palabra» (sin más determinativos) se presenta jamás con caracteres de nombre propio o de título.

No pocos intérpretes, incluso en estos últimos años, han creído ver la fuente del Logos de Juan en la expresión aramea *memrá Yahveh* (palabra de Yahveh), expresión frecuente en los targumes, antiguas versiones arameas que explican, parafraseándolos, los libros hebreos del Antiguo Testamento. Hoy, sin embargo, la gran mayoría reconoce que esta designación de Dios, paráfrasis del sagrado nombre de Yahveh (para ser exactos, se pronunciaba *memrá Adonay*), no indica una hipóstasis, sino a Dios mismo en cuanto ser que quiere y actúa; la expresión no era, por consiguiente, la apropiada para servir de base y modelo al Logos de Juan.

Una opinión que cuenta con la simpatía de muchos es la que sitúa la fuente del Logos de Juan en las especulaciones en torno a la sabiduría, que se leen en los libros sapienciales del AT (Proverbios, Eclesiástico, Sabiduría) y en el judaísmo tardío. En estas fuentes, la sabiduría aparece como una entidad divina autónoma (hipóstasis), y esto no obstante hallarse estrechamente unida con Dios. Es anterior al tiempo⁵³; comparte el trono con la divinidad (Sap 9,4.10), iniciada en los secretos de su ciencia (Sab 8,4). En la creación, está presente, e incluso toma parte en ella⁵⁴. Baja a

52. Como es el caso de la «Sabiduría» en los libros sapienciales del Antiguo Testamento

53. Prov 8,22-26; Eclo 24,9

54. Prov 8,27-30; Sab 7,21; 8,6; 9,9.

la tierra a buscar morada en medio de los hombres, pero, rechazada juntamente con su mensaje, se vuelve a los cielos y habita allí en secreto⁵⁵. Halla, con todo, buena acogida por parte de algunos devotos, a quienes convierte en amigos de Dios y profetas (Sab 7, 27-28). Con algunas diferencias se presenta el asunto en Eclo 24,8ss, donde la sabiduría, que en el v. 23 se identifica con la ley, halla morada en el pueblo de Israel.

El prólogo dependería de las afirmaciones relativas a la sabiduría, en la misma forma en que también Pablo es tributario de ellas cuando habla de la preexistencia de Cristo y, sobre todo, de su función de mediador en la obra de la creación⁵⁶. Y si Juan, en vez de hablar de «Sabiduría», habla de «Logos», se debe a que él relaciona el prólogo con el relato de la creación, en el cual entra en escena la «palabra». Es el caso de anotar, además, que tanto en griego como en las lenguas semíticas, el término correspondiente a «sabiduría» es de género femenino, lo que dificultaba su aplicación a Cristo. Estas consideraciones son exactas en cuanto subrayan la relación que de hecho existe entre las especulaciones sapienciales y el prólogo; pero por qué se escogió el título de Logos para designar a Cristo preexistente, es un hecho que no se puede explicar suficientemente por este camino. Por lo demás, parece que las especulaciones sapienciales propiamente tienen su origen en ambiente distinto del de Palestina (sobre este punto trataremos más adelante).

Una parte considerable de los comentaristas se muestra favorable a la idea de que las raíces del concepto joánico del Logos se han de buscar en el helenismo, en el cual el Logos ocupa un puesto de relieve. Hoy día, sin embargo, todos reconocen que la noción de Logos que se encuentra en la filosofía, y que remonta hasta Heraclito de Éfeso (hacia el año 500 a.C.), nada tiene que ver con el Logos del prólogo. Por idénticas razones, tampoco el Logos de los estoicos puede considerarse como la fuente del Logos de Juan. En el estoicismo, en efecto, el Logos no es un ser que

55. Eclo 24,7; Prov 1,20 32, 1Hen 4,1-3

56. Col 1,16; Heb 1,2

tiene la función de mediador entre el Dios trascendente de una parte, y el mundo y los hombres de otra (como sucede en Juan); se presenta más bien como la razón del mundo⁵⁷, o como la ley cósmica que rige el universo a manera de principio ordenador y fuerza de cohesión.

Otra cara presenta la cuestión cuando se analiza el terreno de la especulación religiosa filosófica del helenismo tal como aparece, por ejemplo, en el judío Filón (muerto hacia el 40 d.C.). El Logos de Filón es un ser con funciones de mediador, que procede de Dios. Para Filón, Dios, ser infinitamente perfecto, no puede entrar en contacto directo con la materia; por eso el Logos cumple el oficio de mediador entre Dios, que reina separado de todo por su infinita trascendencia, y el mundo. Es el instrumento en la obra de la creación del mundo («Dios se sirvió de su Logos como de instrumento en la creación»⁵⁸; es asimismo órgano de la revelación de Dios: el enviado del Señor a sus súbditos⁵⁹, el intérprete del querer divino con respecto a los hombres⁶⁰, el ángel de Dios, encargado de hacer llegar a los hombres los dones y beneficios divinos (com. a Éx 2,13).

De otro lado, el Logos representa también al mundo delante de Dios en calidad de sumo sacerdote y abogado⁶¹. Al Logos Filón le da siempre y solamente el nombre de «Logos de Dios», o de «Logos divino», y lo presenta como al «segundo Dios», como al «hijo primogénito de Dios» e «imagen de Dios altísimo». La naturaleza del Logos de Filón no se puede determinar con claridad: unas veces aparece como persona (hipóstasis) distinta de Dios, otras, en cambio, como una fuerza divina en plena actividad (o como resumen y sede de las energías que emanan de Dios).

Es innegable que existe una semejanza sorprendente entre el Logos de Juan y el de Filón, no obstante lo cual, Filón no puede ser considerado como la fuente del prólogo de Juan; es éste un

punto sobre el cual se ha llegado ya a una completa unanimidad. El Logos de Filón es fundamentalmente la síntesis de las energías divinas que obran (actúan) en el mundo (a pesar de que a veces aparezca con características de persona), en tanto que el Logos de Juan es el Hijo eterno de Dios, por naturaleza igual a él, y, por consiguiente, es siempre un ser personal.

El último intento de solución, que procede de Bultmann, pretende que la noción de Logos en Juan deriva de la gnosis precristiana. Argumenta en esta forma: en ciertas especulaciones cosmológicas y religiosas del helenismo aparece una figura de Logos completamente diversa de la que se tiene en la tradición filosófica griega: me refiero, en concreto, a los sistemas de la gnosis pura, inicialmente de fondo dualista, y a los sistemas que, como el neopitagorismo y el neoplatonismo, representan un perfeccionamiento de la corriente dualista; a éstos se suman algunas teorías de la misma índole (como, p. ej., la de Filón), que hasta cierto punto adoptaron rasgos de la mitología gnóstica.

En todos estos sistemas la figura del Logos es la de un ser intermedio entre Dios y el mundo. Su función no es, sin embargo, exclusivamente cosmológica (relativa a la creación), sino también soteriológica (en cuanto redentor). A él toca dar razón de cómo Dios, absolutamente trascendente y separado del mundo, pudo llegar a crear el universo. En él se ha de hallar el por qué no sólo de la existencia de las almas humanas (que por naturaleza pertenecen al mundo invisible), sino también de su liberación del mundo, en el cual se sienten extrañas. En estos sistemas dualistas, las almas se liberan del mundo, que les es extraño, y llegan al más allá mediante la adhesión al Logos; por lo cual bien se puede decir que es su redentor. A este ser intermedio entre Dios y el hombre se lo presenta con rasgos y nombres diferentes; tales, entre otros, los de «segundo Dios», «Hijo de Dios», «unigénito», «imagen de Dios», «hombre» (ἄνθρωπος). Pero el título que casi sin excepción se le atribuye es el de «Logos» (ὁ λόγος). En la gnosis propiamente dicha el Logos se presenta con características de persona (mitológica).

Antes del cristianismo, la especulación sapiencial del AT y del

57. El término griego λόγος significa también «razón».

58. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoriae* III, § 96.

59. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quis Rer. Div. Haer.*, § 205.

60. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoriae* III, § 207.

61. FILÓN, *Somn.* I, § 219; II, § 183; *Quis Rer. Div. Haer.*, § 205.

judaísmo no es más que una variante de este mito del revelador o del redentor, hecha a partir de la fe bíblica en Dios creador. La existencia de estas especulaciones, no menos que los escritos de Ignacio de Antioquía, las llamadas Odas de Salomón, además de las cartas de Pablo y de los escritos de Filón, son un testimonio en favor de la antigüedad de este mito, que remonta a tiempos anteriores a Cristo. Ahora bien, el Logos de Jn 1,1ss es este ser intermedio, figura a un mismo tiempo cosmológica y soteriológica. También Ignacio, independiente de Juan, en términos explícitos equiparó a Cristo con el Logos: los profetas fueron perseguidos, dice, «a fin de que los rebeldes fueran perfectamente convencidos de que fue un Dios el que se reveló a través de Jesucristo, su Hijo, que es su Verbo (Logos) salido del Silencio, y buscó hacer en todo el beneplácito de aquel que lo envió»⁶². En este texto (como sucede en la gnosis valentiniana), el «Silencio», elevado a la categoría de hipóstasis, es el «Dios oculto», mientras el «Verbo», hecho igualmente hipóstasis, es el «Dios manifiesto»; en el fondo hay, pues, alusión a una pareja de eones, de acuerdo con el uso del gnosticismo.

¿Podemos entonces hacer nuestra la conclusión de Joachim Jeremias, según el cual este novísimo intento de solución pone definitivamente en claro el origen del Logos de Juan? Lo que a mí me parece fuera de duda es que tan sólo la especulación del helenismo acerca del ser intermedio puede tenerse en cuenta como fuente de Juan; vale decir que ésta y no otra cosa movió a Juan a dar a Jesucristo el nombre de Logos, dejando en claro, sin embargo, que la idea de atribuir a Cristo la preexistencia no se debió a este influjo. Para dar una respuesta más precisa al problema sería necesario acometer un estudio más a fondo del que hasta ahora se ha hecho, y hacer una exposición más completa del mito gnóstico del revelador.

62. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Magn.* 8,2.

Parte primera

LA OBRA DE JESÚS EN EL MUNDO

1,19-12,50

Sección primera: LA PREPARACIÓN

1,19-51

Testimonio del Bautista ante los enviados del sanedrín

1,19-28

¹⁹ *Este es el testimonio de Juan, cuando los judíos le enviaron desde Jerusalén sacerdotes y levitas para preguntarle: «¿Quién eres tú?»* ²⁰ *Él lo confesó y no negó; y lo confesó así: «Yo no soy el Cristo.»* ²¹ *Y le volvieron a preguntar: «Pues entonces, ¿qué? ¿Eres tú Elías?»* *Y él contesta: «No lo soy.»* *«¿Eres tú el profeta?»* *Y respondió: «No.»* ²² *Ellos insistieron entonces: «Pues ¿quién eres, para que podamos llevar alguna respuesta a los que nos han enviado? ¿Qué dices de ti mismo?»* ²³ *Respondió: «Yo soy voz del que clama en el desierto: haced recto el camino del Señor (Is 40,3), como dijo el profeta Isaías.»* ²⁴ *Y ellos eran enviados de los fariseos.* ²⁵ *Y otra vez le volvieron a preguntar así: «Pues entonces, ¿por qué bautizas, si tú no eres el Cristo, ni Elías, ni el profeta?»* ²⁶ *Juan les contestó entonces: «Yo bautizo con agua; pero en medio de vosotros hay uno al que no conocéis: ²⁷ el que viene detrás de mí, a quien yo no soy digno de desatarle la correa de la sandalia.»*

²⁸ *Esto sucedió en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan estaba bautizando.*

Como lo hicieron antes los tres sinópticos, también el cuarto Evangelio abre la narración de la vida pública de Jesús ocupándose del Bautista. Sólo que su relato, comparado con el de los otros

tres, presenta grandes diferencias. Éstos, en efecto, hacen consistir la misión del Bautista principalmente en preparar el corazón del pueblo para que acojan cuanto el Mesías les anunciará acerca de la llegada del reino de Dios (cf. Lc 1,17); para Juan, en cambio, el Bautista es pura y simplemente el testigo de Jesús en cuanto revelador enviado de Dios (1,6-8). Esto explica también por qué todo lo que él cuenta del Bautista está encuadrado, cronológicamente, en el tiempo que siguió al bautismo de Jesús; fue efectivamente en esta ocasión cuando tuvo conocimiento de la misión divina (1,33-34). De su actividad anterior recuerda tan sólo, y esto a manera de alusión, el anuncio de uno más grande, que vendrá después de él (1,15.30).

19 Al dar comienzo a su narración, el cuarto evangelista traslada al lector al tiempo que sigue al bautismo de Jesús, administrado por Juan. La aparición del Bautista y la eficacia de su actividad han venido provocando en el pueblo un movimiento religioso de tales proporciones, que la autoridad judía ya no puede permanecer indiferente, tanto más que entre las gentes del pueblo muchos se preguntan en serio si Juan no será el Mesías esperado (Lc 3,15). Nada de extraño, por tanto, que desde Jerusalén se le envíe al Jordán una delegación con el encargo de interrogarlo sobre la legitimidad de sus actividades como predicador y bautizador. Del envío de esta delegación nada dicen los sinópticos, pero refieren que, a diferencia de las masas populares, las cuales, dando fe a cuanto el Bautista anunciaba, se hacían bautizar, los jefes religiosos del pueblo judío, es decir, los escribas y los fariseos, guardaban una actitud negativa¹.

Las preguntas que los enviados de Jerusalén dirigen a Juan y la respuesta que de él reciben dan a entender que lo que se proponen es saber a ciencia cierta si el movimiento que encabeza es de carácter mesiánico. La iniciativa parte de los judíos de Jerusalén, es decir, del sanedrín. Especial atención merece el término «los judíos», que el cuarto Evangelio emplea con bastante frecuen-

1. Mt 21,32; Lc 7,29-30.

cia (sesenta veces, contra cinco en Mt y Lc, y seis en Mc). Se encuentra no sólo en boca de los extranjeros, como sucede en los sinópticos², sino que muchas veces lo usa el evangelista para designar, por contraposición con los extranjeros, a las gentes de Palestina, con las cuales tiene que entenderse Jesús³. Así, las fiestas, costumbres y usos específicamente hebreos reciben el calificativo de propios de «los judíos»⁴; esta designación no se encuentra, fuera de Juan, sino en Mc 7,3.

Especialmente característico del cuarto Evangelio es el uso que hace de la expresión «los judíos» para aplicarla no al conjunto del pueblo hebreo, sino, por regla general, sólo a una parte de él, o sea, a los jefes políticos y religiosos del judaísmo, los sumos sacerdotes y los fariseos, que constituyen el bloque de enemigos más encarnizados de Jesús⁵. De éstos, en la primera parte del Evangelio son los fariseos los que dirigen la lucha contra Jesús (7,32.45-47), mientras que en la historia de la pasión suben a primer plano los sumos sacerdotes (de los fariseos se hace mención sólo en 18,3).

De este uso peculiar de la expresión «los judíos» no se puede concluir, sin embargo, que Juan haga distinción entre el pueblo y sus jefes, que son los directamente responsables. La masa del pueblo comparte la culpabilidad de éstos, por no haber consentido en adoptar una actitud diferente con respecto a Jesús. El distanciamiento que en el Evangelio existe entre el enviado de Dios y el pueblo, que lo rechaza, se pone de manifiesto con particular evidencia en el hecho de que Jesús habla a los judíos como a extraños⁶.

Es innegable que en este lenguaje del evangelista se refleja la situación propia de una época, en la cual el rechazo completo de

2. Mt 2,2; 27,11.29.37 par, con Jn 4,9; 18,33.35.39; 19,3.19.21.

3. Por ejemplo, Jn 3,1; 7,11; 10,19; 11,19ss; 18,20.

4. Jn 2,6.13; 5,1; 6,4; 7,2; 11,55; 19,40.42.

5. Jn 1,19; 2,18.20; 5,10.15.18; 6,41.52; 7,1.13; 8,48.52.57; 9,18.22; 10,31.33; 11,8; 18,12.31.38; 19,31.38.

6. «Vuestra ley», Jn 8,17; 10,34; mientras en boca de Nicodemo la expresión se convierte en «nuestra ley», 7,51; cf. también 7,19.22; 15,25.

Jesús por parte del pueblo judío y la ruptura definitiva entre éste y la Iglesia cristiana era ya un hecho históricamente cumplido. Que la delegación enviada al Bautista estuviese compuesta de sacerdotes y levitas tiene su fundamento, dado que éstos estaban en contacto con la aristocracia sacerdotal, simpatizante de los romanos y recelosa de todo género de movimientos religiosos, por temor de que tras ellos se ocultaran aspiraciones políticas mesiánicas.

- 20 Al preguntar a Juan: «¿Quién eres tú?», tratan de averiguar con qué autoridad está haciendo lo que hace. El Bautista capta bien el sentido de la pregunta y responde, en consecuencia, que él no es el Mesías. Con el énfasis que da al pronombre «yo»,
- 21 indica bien que el Mesías es otro. Pero sus interlocutores no se dan por satisfechos con la respuesta dada, porque ésta no dilucida aún el gran interrogante de si su actividad tiene algo que ver con el comienzo, que se espera ya inminente, de la era mesiánica. Conforme a la espera escatológica de los hebreos, basada en Mal 4, 4-5⁷, el profeta Elías debe preceder al Mesías en calidad de precursor inmediato, para preparar al pueblo escogido para la era de salvación. Es una idea que se halla confirmada en Mt 17,10; Mc 8, 11; en san Justino⁸ y en la literatura rabínica.

A diferencia de Jesús, que en el Bautista reconoce la presencia del nuevo Elías⁹, Juan rechaza aquí tal identificación con un rotundo «no lo soy». La contradicción es, desde luego, sólo aparente. Jesús sólo quiere decir que en la acción del Bautista se ha cumplido la profecía de Malaquías¹⁰; Juan, por su parte, responde negativamente a la pregunta, porque los que la hacen quieren saber si él es la persona misma de Elías, presente de nuevo en el mundo¹¹. Sería imposible responder con seguridad afirmativamente la pregunta de si fue el propio Bautista quien estableció relación entre su persona y la espera de Elías, porque, a excepción de Jn 1,21, no se ha conservado de él ninguna declaración al respecto. Lo único

7. En el texto de los LXX, correspondiente en el hebreo a 3,23-24.

8. JUSTINO, *Dial.* 8,4; 49,1: Elías debe presentar al Mesías y ungirlo.

9. Mt 11,14; 17,12-13; Mc 9,13.

10. Mt 11,10; Lc 7,27.

11. Cf. Lc 9,8: «Elías ha aparecido», es decir, ha vuelto.

fuera de duda es que, tanto Jesús como los primeros cristianos, vieron en él a Elías redivivo¹².

No satisfechos aún, los enviados preguntan a Juan si él no es «el profeta», o sea, aquel personaje esperado como tal para el comienzo de los tiempos mesiánicos. La pregunta presupone que fuera del Mesías y de Elías se esperaba también a un tercer personaje importante, «el profeta». Aquí, como en 7,40, «el profeta» aparece claramente como una figura escatológica distinta del Mesías (cf., sin embargo, 6,14). Es indudable que la espera de tal figura nació de Dt 18,15, donde se relata la promesa de Moisés: «Un profeta semejante a mí hará surgir Yahveh, tu Dios, en medio de tu pueblo.» Es verdad que Act 3,22 y 7,37 interpretan este pasaje aplicándolo al propio Mesías; pero ésta es ya una exégesis cristiana, porque la interpretación que le daban los judíos era diversa. Para éstos, el profeta por excelencia es Moisés, y su regreso se esperaba para el fin de los tiempos (cf. Ap 11,3ss); no es, pues, inverosímil que en el profeta esperado se viera a Moisés vuelto a la tierra, tanto más que en ciertos ambientes se tenía precisamente la creencia de que él no había muerto, sino que había sido arrebatado corporalmente al cielo¹³.

De la espera de un profeta y legislador para la época mesiánica se tienen huellas también en otros pasajes. Según 1Mac 14,41, «los judíos y los sacerdotes decidieron que Simón fuera su príncipe y sumo sacerdote para siempre, mientras no aparezca un profeta autorizado», el cual podría cambiar esta disposición en beneficio de la casa de David¹⁴. La Regla de la secta de los esenios, hallada en 1957, es una gruta cercana a Khirbet Qumrán, a orillas del mar Muerto, sanciona para los miembros de la comunidad la obligación de ceñirse a las antiguas disposiciones «hasta la llegada de un nuevo profeta y de los (dos) ungidos (Mesías) de Arón y de Israel» (9,10-11).

Para mejor comprensión de este texto es del caso observar que los esenios, a diferencia de los demás hebreos, esperan dos

12. Cf., sin embargo, Mt 11,14: «si queréis admitirlo».

13. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* IV, 4,48; § 326.

14. Cf. también Jn 4,46 y el apócrifo TestBenj 9,2.

Mesías, uno (sumo) sacerdote, de la tribu de Leví, y el otro, con atribuciones políticas, de la tribu de Judá.

- 22** Los enviados no se dan aún por satisfechos con las respuestas negativas que hasta aquí han recibido, y exigen una declaración
- 23** de carácter positivo; Juan les explica entonces que él no es sino el que clama en el desierto, según predijo Isaías (40,3), cuya misión es la de preparar al pueblo para la venida, ya inminente, del reino de Dios. En su sentido original, el pasaje de Isaías se refiere al retorno del exilio en Babilonia: Dios aparecerá en breve, y desde Babilonia devolverá a la patria, él en persona, a aquellos de su pueblo que viven en cautiverio; se trataba entonces de preparar el camino para este viaje a través del desierto. En la época post-exiliana se solía dar a este texto un sentido figurado: antes que Dios venga a establecer su reino es menester prepararle el camino purificando los corazones del pecado y volviéndose a él sin reservas. Los tres sinópticos hacen resaltar la importancia de la figura de Juan en la historia salvífica presentando su acción como el cumplimiento de aquella profecía de Isaías; en este pasaje, en cambio, es el propio Juan quien se designa a sí mismo como el que clama en el desierto y como quien se ocupa en preparar el camino del Mesías, ya que su misión no tiene otro fin que el de anunciar la llegada del reino de Dios.
- 24** El v. 24 se puede considerar como una observación inserta posteriormente para subrayar que los fariseos, quienes gozaban de gran influjo en el sanedrín, fueron los que sugirieron el envío de la delegación. Sin embargo, se puede también traducir: «algunos enviados eran del número de los fariseos». En este caso, el v. 24 daría los motivos de la pregunta que sigue, al precisar que los enviados habían sido escogidos de entre los sacerdotes y levitas de tendencia farisea, porque los fariseos perseguían con saña toda corriente o movimiento religioso judío que no estuviera en consonancia con sus ideas. La pretensión del Bautista, de ser el que clama en el desierto, no legitima suficientemente a los ojos de los enviados del sanedrín su actividad de bautizar.
- 25**

El bautismo, acto simbólico de purificación, era un rito que, por entonces, solía cumplirse con todo pagano que abrazaba el

judaísmo (bautismo de los prosélitos). Pero en el caso de Juan es a los judíos a quienes anuncia un bautismo de penitencia para remisión de los pecados; esto da margen para pensar que lo que él se proponía era llevar a cabo la gran purificación del pueblo, vaticinada por los profetas para la era mesiánica. De la lectura de pasajes como Jer 4,14; Zac 13,1; Ez 36,25; 37,23-33 se deducía que, en los tiempos mesiánicos, se cumpliría una renovación religiosa y espiritual del pueblo, por medio de un bautismo. De ahí la pregunta que la comisión enviada dirige al Bautista: ¿De dónde tienes tú poder para bautizar, si no eres ni el Mesías, ni Elías, ni el profeta?

A esta pregunta Juan no da una respuesta directa, sino se limita a describir el carácter de su bautismo. Él bautiza sólo en agua, y esto constituye una diferencia esencial entre su bautismo y el que administrará el Mesías (que será bautismo de espíritu, v. 33); no está, pues, usurpando los privilegios y atribuciones propios del Mesías; y para llevar a cabo cuanto hace, no necesita más autorización que la derivada de la misión a él confiada por Dios de clamar en el desierto. Es un hecho que el esperado Mesías está ya presente en medio de ellos; en consecuencia, se ha cumplido el tiempo fijado para la realización de aquel vaticinio. Ellos no lo conocen, pero él sí (v. 32-33).

Ahora pasa el Bautista a describir las relaciones que lo unen a ese Mesías ya presente: éste viene detrás de él, por lo cual es, en cierto sentido, sucesor suyo, al que él ha preparado el camino; pero lo sobrepasa tanto en grandeza, que él no se siente digno de desatarle, como lo haría un humilde esclavo, la correa del calzad^o ¹⁵. Con estas palabras termina el interrogatorio. El evangelista nada dice de la impresión que la respuesta del Bautista haya producido en los enviados y en aquellos a quienes éstos representaban. Sólo le interesa una cosa: el testimonio de Juan.

La escena termina con la indicación del sitio donde sucedió. Una localidad con el nombre de Betania, al otro lado del Jordán, hasta ahora no localizada. En la actualidad se supone se trata de

15. Cf. Mc 1,7 par; Act 13,25.

la región donde se encuentra la fuente de un riachuelo llamado Wadi el-Harrar, a kilómetro y medio del Jordán, frente a Jericó. Por otra parte, toda una serie de textos dice, en vez de Betania, «Betabara», que significa «sitio del paso»¹⁶. Si hemos de creer a Orígenes (en el comentario a Juan), en su tiempo se indicaba en la ribera del Jordán una localidad de nombre Betabara, donde se decía que Juan había estado bautizando. Dado que el v. 25 se conecta bien con el v. 21, se puede pensar que los v. 22-24 sean un fragmento de un relato paralelo insertado aquí por los redactores del Evangelio.

Testimonio de Juan ante sus discípulos
1,29-34 (cf. Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22)

²⁹ Al día siguiente, Juan ve a Jesús que viene acercándose a él, y entonces dice: «Mirad: el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo.»³⁰ Éste es aquel de quien yo dije: «Detrás de mí viene uno, que delante de mí fue colocado, porque, antes que yo, él ya existía.»³¹ Ni yo mismo lo conocía; pero a fin de que él se manifestara a Israel, por eso vine yo a bautizar con agua.»³² Y Juan declaró: «Yo he visto al Espíritu que, como paloma, descendía del cielo y se posó sobre él.»³³ Ni yo mismo lo conocía; pero aquel que me envió a bautizar con agua, ése fue el que me dijo: «Aquel sobre quien veas descender el Espíritu y posarse sobre él, ése es el que ha de bautizar con espíritu santo.»³⁴ Y yo lo he visto; y por eso testifico que éste es el Hijo de Dios.»

29 Ante los enviados del sanedrín Juan negó ser el Mesías y se identificó, en cambio, como su precursor; ahora testifica que Jesús es aquel a quien se espera. Nada se dice del público ante el cual rinde este testimonio. Pero como seguramente no se trata ya de los enviados de Jerusalén, es de suponer que lo constituían sus discípulos y demás personas que se reunían en torno suyo para

16. Es decir, del paso de los israelitas, bajo el mando de Josué

escuchar su predicación¹⁷. Jesús se encamina en dirección del Bautista; de dónde viene y por qué, no se dice. Al evangelista sólo le interesa consignar el testimonio de Juan. El Bautista, señalando a Jesús con el dedo, lo llama el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo. El artículo determinado (*el* cordero de Dios) está indicando que se trata de algún personaje importante que se supone conocido. La expresión «cordero de Dios» significa el cordero escogido y predestinado por Dios. Las palabras «que quita el pecado del mundo» (de todos los hombres, sin distinción de religión, raza o nacionalidad) señala a Jesús como a aquel que expía los pecados del género humano y trae la salvación esperada para los últimos tiempos.

Los comentaristas son, en su mayor parte, de opinión que el Bautista al pronunciar estas palabras aludía al valor expiatorio de la muerte de Cristo y que, por tanto, el cordero de Dios, del cual habla, se ha de entender como el cordero del sacrificio. Que la representación del Mesías bajo la imagen del cordero que expía los pecados tenga sus raíces en el Antiguo Testamento, es un punto generalmente admitido; se discute, en cambio, si la imagen hace alusión al cordero pascual o a los dos corderos que diariamente se inmolaban en el templo (en el sacrificio de la mañana y en el de la tarde, Núm 28,3-4), o bien al siervo de Dios sufriente (Is 53), a quien se compara con un cordero que se va a sacrificar (v. 7). Desde hace largo tiempo goza de especiales simpatías la opinión de que el Bautista se refería al capítulo 53 de Isaías, en el cual, bajo la imagen de un cordero conducido al matadero, se anuncia la pasión y la muerte del Mesías, instrumento de expiación de los pecados humanos. Es de observar, sin embargo, que en Isaías el siervo de Dios nunca es designado como cordero, sino que simplemente se lo compara con un cordero; de él se dice allí, además, que «carga con nuestros pecados», es decir, que hace penitencia en lugar nuestro. El judaísmo contemporáneo de Cristo nada sabía de un Mesías que, por vocación, muere por los pecados del pueblo, ni interpretaba el capítulo 53 de Isaías en este sentido.

17. Cf. Jn 1,30; 3,26; 10,41.

En atención a estas razones, otros comentaristas relacionan las palabras del Bautista con los sacrificios del Antiguo Testamento, y creen que Jesús es presentado como el cordero entregado o predestinado por Dios para ser inmolado en sacrificio. Entre estos eruditos, algunos piensan que se alude al sacrificio de los corderos en el templo; pero como en este caso no se trata de un sacrificio expiatorio, la mayor parte piensa en el cordero pascual. Si admitimos esta interpretación, que parece la más razonable, la frase del Bautista significa que Jesús borra el pecado del mundo ofreciendo su vida en sacrificio, como nuevo cordero pascual dado por Dios para remisión de los pecados del género humano. Aun admitiendo que en el judaísmo tardío la inmolación del cordero pascual no tenía carácter de sacrificio expiatorio, sigue siendo innegable que a la sangre de los corderos inmolados en el momento de salir de Egipto sí se le atribuía un valor expiatorio.

Contra esta exégesis de las palabras del Bautista se puede objetar que el pensamiento de la muerte expiatoria del Mesías no entraba en la perspectiva del precursor, porque la idea de un Mesías que por medio del sufrimiento expiara los pecados del pueblo era extraña al judaísmo de la época; por lo demás, las palabras del Bautista sobre la llegada del Mesías, tales como se leen en Mc 1,7-8 par, no dan lugar para suponer una interrupción de la actividad del Mesías por causa de la muerte (Billerbeck, Lagrange).

Si no se quiere apelar a la idea de que el Bautista haya recibido de Dios una especial revelación acerca de la muerte de Jesús, se hace necesario buscar otra explicación. Se puede quizá (siguiendo a Billerbeck, al cual se adhieren Joachim Jeremias y Tillmann) establecer una distinción entre el sentido que el Bautista mismo dio a sus palabras y el que el evangelista les atribuyó: el Bautista, aludiendo a Is 53, llama a Jesús el cordero de Dios «que lleva el pecado del mundo»¹⁸, y al hacerlo pensaba en la expiación vicaria de la pena del pecado. El verbo griego que se lee en la frase del precursor puede significar no sólo «quitar» (= hacer desaparecer),

sino también «llevar», «tomar sobre sí». Es posible que el Bautista lo haya entendido en este último sentido y haya pensado, en consecuencia, que Jesús, en su carrera mesiánica, tendría mucho que sufrir bajo el peso de los pecados de su pueblo, pero que ese sufrimiento, soportado con paciencia, significaría al mismo tiempo la expiación del pecado para todos los que aceptaran ser salvados.

En cambio, dentro de la primitiva comunidad cristiana, y con base en el hecho de la muerte de cruz, se entrevió en Jesús al cordero pascual¹⁹; en consecuencia, aquel verbo se entendió en el sentido de «quitar», y las palabras del Bautista vinieron a significar la eliminación del resto de culpa en virtud de la fuerza expiatoria de la sangre vertida en la cruz. A los ojos del cuarto evangelista, este nuevo modo de entender las palabras en cuestión se ve confirmado por el hecho de que, según él, Jesús murió en la cruz el mismo día y a la misma hora en que en el templo se inmolaban los corderos pascuales²⁰, y porque, además, el texto paralelo a las palabras del Bautista (1Jn 3,5), interpretado a la luz de 1Jn 1,7,9, atribuye al mismo verbo el significado de «quitar» (mediante la sangre de Cristo).

Todos estos intentos de explicación presentan dos lados débiles: 1) La expresión «cordero», como designación del Mesías, es desconocida para el judaísmo tardío; 2) la especificación expresada mediante el genitivo «cordero de Dios» es del todo singular. Estas dificultades creen poder obviarlas algunos exegetas recientes con la suposición de que detrás de la palabra «cordero» se encuentra el término arameo *talyá*, vocablo que (según demostró Joachim Jeremias) puede significar indiferentemente «cordero» y «mozo» o «siervo». Al usarlo el Bautista le atribuyó el valor de «siervo», y su intención fue la de designar a Jesús como al siervo de Dios profetizado en Isaías; el evangelista, en cambio, lo tradujo por «cordero».

Este ensayo de explicación ha sido presentado en dos formas diversas:

19 A juzgar por 1Cor 5,7; 1Pe 1,19; Ap 5,6 9, 7,14.

20 Cf p. 500

18. Cf. Is 53,12: «Él llevó sobre sí los pecados de muchos»

a) Según H.W. Wolff, el Bautista exclamó: «Mirad al siervo de Dios, que quita el pecado del mundo», citándose con esto a Is 53,11-12, donde se dice del siervo de Dios: «Mi siervo (el justo) justificará a las multitudes y cargará con las iniquidades de ellos... por haberse entregado a la muerte...» (Juan, conservando intacto el sentido, dice «mundo» en vez de «multitudes»). Al traducir «el cordero de Dios», el evangelista no se aparta de la profecía; por el contrario, considerando las cosas desde el punto de vista de la cruz de Jesús, de esa misma profecía saca la imagen, gracias a la cual se puede con pleno derecho creer que Jesús es aquel siervo «que quita el pecado del mundo». Así, pues, las palabras del Bautista se refieren estrictamente a Is 53.

b) En opinión de otro comentarista (Boismard), la base de todo el pasaje 1,29-34 es la profecía de Is 42,1-4: «He aquí a mi siervo, a quien sostengo yo, mi elegido, en quien se complace mi alma; he puesto mi Espíritu sobre él, para que lleve la justicia (la verdad) a las naciones...», lo que significa que el Mesías, revestido del Espíritu, enseñará a los hombres a reconocer a Yahveh; su reconocimiento será la base del verdadero temor de Dios. Ahora que el Mesías hace su aparición, el Bautista, dando cumplimiento al encargo recibido, lo da a conocer al pueblo reunido en torno suyo, y para ello se sirve (en forma libre) de las palabras de Isaías. Da a Jesús el título de «siervo de Dios», y advierte a sus oyentes que éste «quitará» (es decir, «destruirá», y no «llevará sobre sí», como se lee en Is 53,11) el pecado del mundo, acción que llevará a cabo comunicando a los hombres, en el bautismo, el Espíritu Santo (1,33), con cuya presencia serán capaces de evitar el pecado. «El pecado del mundo» no es el conjunto de los pecados del pasado, sino los pecados futuros. El Bautista no piensa en el siervo de Dios sufriente de Is 53, pero esta figura está implícita en su mensaje; el evangelista, al escribir «cordero» en lugar de «siervo», trocó las palabras del Bautista, para adaptarlas a sus propios pensamientos. «Él conserva intacto el pensamiento original del precursor: Jesús es el siervo encargado por Dios de ayudar a los hombres a que no pequen más; sólo que desarrolla lo que ya virtualmente estaba contenido en la idea del siervo de Dios: Jesús es

también el cordero que muere para expiar los pecados del mundo (cf. 1Jn 2,1-2). Estas dos ideas tienen, a juicio suyo, la misma importancia».

Pero tampoco estos dos últimos intentos de explicación satisfacen plenamente, porque aun aceptándolos hay que reconocer de todas maneras que el pensamiento del evangelista no coincide del todo con el pensamiento del Bautista. Por otra parte, tampoco es muy probable que el precursor haya pensado únicamente en la abolición de los pecados futuros de los hombres. Ante estas razones parece más sencillo y obvio pensar que el evangelista dio a las palabras del precursor una forma correspondiente a la idea que de la obra redentora se hacía la conciencia de los primeros cristianos, quienes consideraban a Jesús como el cordero pascual²¹, y al mismo tiempo hacía alusión a Is 53 (donde el siervo de Dios sufriente es comparado con un cordero llevado a la muerte), como a la profecía fundamental de la muerte de Cristo. En todo caso, los padres de la Iglesia, al comentar Jn 1,29, ven en Jesús al cordero que, con su propia muerte, expía los pecados de la humanidad. Con todo, en la Iglesia occidental predomina la idea de considerarlo como cordero pascual, en tanto que la oriental piensa más bien en Is 53,7. Ambas figuras (la del cordero pascual y la del siervo de Dios sufriente) debieron efectivamente servir de base a las palabras del Bautista y fundirse en ellas para expresar un concepto unitario.

El precursor dice ahora, en términos explícitos, que este Jesús ³⁰ que camina hacia él es aquel cuya llegada ha venido anunciando en el curso de su predicación. Para hacerlo recuerda unas palabras que pronunció anteriormente, ya antes del bautismo de Jesús (cf. v. 31-34), pero que el evangelista no consignó. Se trata del testimonio dado por el precursor, e inserto antes en el prólogo (v. 15).

En los versículos siguientes el Bautista, para justificar su declaración de que en este Jesús se ha hecho presente el anunciado personaje más grande que él, se remite a una revelación que al respecto recibió directamente de Dios en ocasión del bautismo. Antes ³¹ de este momento él no conocía a Jesús. Al hacer tal afirmación no

21. 1Cor 5,7; Jn 19,36.

pretende negar un conocimiento personal de él (según Lc 1,36ss, las madres de uno y otro estaban ligadas por vínculos de parentesco y de amistad), sino sólo el conocimiento de su elección como Mesías. A tal conocimiento no llegó sino a través de una revelación de Dios, que le confió el encargo de bautizar. Para ser exactos, su actividad de bautizar tiene por objeto, en definitiva, darle la posibilidad de reconocer a Jesús como al Mesías esperado, y de presentarlo a Israel. El Bautista emplea aquí el nombre de Israel, porque ese nombre expresa (lo mismo que en el lenguaje rabínico) el carácter sagrado del pueblo y los lazos especiales que lo unen con Dios²². Pero esto no implica la negación de la misión universal del Mesías. «Lo que Dios hizo con Israel se considera hecho con todo el género humano» (Schlatter).

Dios reveló a Juan (no se dice cuándo ni cómo) que el que habrá de administrar el bautismo superior, el bautismo del Espíritu, es aquel sobre el cual él haya visto descender el Espíritu Santo.

33 Pues bien, en presencia de los que lo escuchan confiesa ahora solemnemente que, de hecho, fue testigo de cómo el Espíritu Santo descendió sobre Jesús en forma de paloma y se posó sobre él. El v. 31 da a entender que esto sucedió en el bautismo; los sinópticos lo narran detalladamente. El posarse de un ser en forma de paloma sobre Jesús era para el Bautista un signo bien apropiado para indicar el descenso del Espíritu, dado que en la región de Siria y Palestina la paloma era considerada ave sagrada, y en el judaísmo tardío era tenida por símbolo del Espíritu Santo.

El detalle de que el Espíritu Santo descendió sobre Jesús y se posó sobre él, contiene una alusión a Is 11,2-3, donde se dice que el Espíritu septiforme se posará en forma duradera sobre el Mesías. Esta presencia permanente del Espíritu en él, coloca a Cristo por encima de los profetas, los cuales sólo tuvieron el privilegio de una inspiración transitoria. A diferencia de los sinópticos, Juan no ofrece un relato propiamente dicho del bautismo de Jesús, sino que se limita a poner en boca del Bautista expresiones que ilustran la importancia que para él tuvo el bautismo: fue precisamente en

ocasión de él, cuando, por revelación directa de Dios, tuvo conocimiento de que en Jesús se había hecho presente el anunciado personaje más grande que él. De ahí que recalque por dos veces, y con especial insistencia, que anteriormente no conocía a Jesús, y que, por tanto, su testimonio en favor de él no es fruto de una engañosa impresión que pudiera haber tenido acerca de su persona. Esta afirmación no implica contradicción alguna con Mt 3,14, puesto que este pasaje de Mt no quiere decir otra cosa sino que Juan, penetrando con mirada profética, reconoció la absoluta inmunidad de pecado y la íntima unión con Dios de aquel Jesús, que personalmente no le era desconocido.

El Bautista concluye su mensaje reiterando la declaración de que **34** el signo de reconocimiento cumplió su cometido, y que por tanto él, a partir de aquel instante, ha dado testimonio de que este Jesús es el Hijo (o, según otra lectura, «el elegido») de Dios. «Hijo de Dios» es aquí un título mesiánico (cf. 1,49). La otra lectura, asimismo bien atestiguada, proviene de Is 42,1 («mi elegido, en quien tengo mis complacencias») y representa un título honorífico del Mesías²³; corresponde al término «amado» y a la frase «en ti me he complacido» de Mc 1,11 par.

Todos los evangelistas están de acuerdo en hacer resaltar el hecho de que, en el bautismo, Jesús es revestido del Espíritu Santo, el cual se posa sobre él en forma de paloma, y que con esto queda constituido dispensador del bautismo mesiánico. Juan, sin embargo, nada dice de la voz del cielo dirigida a Jesús («Tú eres mi Hijo amado...», Mc 1,11). En el cuarto Evangelio es el precursor mismo quien atestigua que Jesús es el Hijo (o el elegido) de Dios, compendiando en estas palabras la importancia de la escena. Ya antes del bautismo de Jesús, Juan es objeto de una revelación divina que lo hace capaz de reconocer al Mesías (aquel que bautiza en el Espíritu) desde el momento en que aparece.

22 Cf también Jn 1,47-49, 3,10; 12,13

23. Cf Lc 9,35; 23,35; 1Hen 39,6-7,40,5, etc

Primeros discípulos de Jesús
1,35-51

³⁵ Al día siguiente, Juan estaba todavía allí con dos de sus discípulos ³⁶ y, fijando la vista en Jesús, que pasaba, dice: «Mirad: el cordero de Dios.» ³⁷ Al oírlo hablar así, los dos discípulos siguieron a Jesús. ³⁸ Volviéndose entonces Jesús y mirando a los que le seguían, les pregunta: «¿Qué deseáis?» Ellos le contestaron: «Rabí — que quiere decir «Maestro» —, ¿dónde vives?» ³⁹ Él les responde: «Venid y lo veréis.» Fueron, pues, y vieron dónde paraba; y se quedaron con él aquel día. Era, aproximadamente, la hora décima. ⁴⁰ Uno de los dos que habían oído las palabras de Juan y habían seguido a Jesús, era Andrés, hermano de Simón Pedro. ⁴¹ El primero con quien luego se encuentra es su propio hermano Simón, a quien dice: «Hemos encontrado al Mesías» — que significa «el Cristo» (el Ungido)—; ⁴² y lo llevó a presentárselo a Jesús. Jesús, fijando en él su mirada, le dijo: «Tú eres Simón, hijo de Juan; tú te llamarás Cefas» — que significa «Pedro» (roca).

⁴³ Al día siguiente, Jesús determinó salir para Galilea; y al encontrarse con Felipe, le dice: «Sígueme.» ⁴⁴ Felipe era de Betsaida, la ciudad de Andrés y de Pedro. ⁴⁵ Felipe se encuentra con Natanael y le dice: «Hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés, en la ley, y los profetas: a Jesús, hijo de José, el de Nazaret.» ⁴⁶ Y Natanael le contestó: «Pero ¿es que de Nazaret puede salir algo bueno?» Felipe le responde: «Ven y verás.» ⁴⁷ Jesús vio a Natanael, que se le acercaba, y dice acerca de él: «Mirad aquí a un auténtico israelita, en quien no hay engaño.» ⁴⁸ Dícele Natanael: «¿De dónde me conoces?» Jesús le contestó así: «Antes de llamarte Felipe, cuando estabas debajo de la higuera, ya te vi.» ⁴⁹ Natanael le respondió: «Rabí, tú eres el Hijo de Dios; tú eres el rey de Israel.» ⁵⁰ Jesús le dijo entonces así: «¿Porque te he dicho que te vi debajo de la higuera, ya crees? Mayores cosas que éstas has de ver.» ⁵¹ Y le dice: «En verdad, en verdad os digo que veréis el cielo abierto y a los ángeles subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre.»

Esta perícopa, que ya se desarrolla bajo la divisa: «Preciso es que él crezca y yo mengüe» (3,30), narra cómo Jesús recluta sus cinco primeros discípulos entre los propios seguidores del Bautista. Es cierto que tan sólo de los dos primeros se dice explícitamente que se contaban entre los discípulos de Juan, pero la observación puede extenderse también a los otros tres, ya que fueron hallados igualmente en las cercanías del lugar en que Juan ejercía su actividad, y respondieron sin vacilar a la invitación de Jesús. Los cinco estaban evidentemente ligados por vínculos de amistad. La perícopa muestra, pues, la forma en que el Bautista cumple la misión a él encomendada de dar testimonio en favor de la luz (cf. también 3, 22-30). La escena descrita en los v. 35-42 se realiza en el mismo sitio que la de los v. 19-34.

Al día siguiente del importante testimonio con que presentó a Jesús como el cordero de Dios, Juan se encuentra de nuevo en el mismo sitio, en compañía de dos de sus discípulos. Al ver a Jesús que camina a cierta distancia de allí, repite las palabras del día anterior. Los dos discípulos, entendiendo que el Bautista los invita indirectamente a seguir a aquel hombre, se van tras él. Jesús se vuelve, y les pregunta qué desean. Éstos le manifiestan el deseo de saber dónde vive, porque quieren pedirle los admita allí a una entrevista más detenida, en la cual puedan informarse con exactitud acerca de su persona. Jesús los invita cortésmente a seguirlo hasta su albergue, donde se quedan con él el resto del día. *Rabí* (rabí) era un título usual para personas de consideración, y lo empleaban sobre todo los alumnos cuando hablaban a su maestro. La hora décima, según la costumbre común en el mundo romano de la época, de contar las horas del día desde la salida hasta la caída del sol (cf. Mt 10,1ss), equivale a las cuatro de la tarde. La entrevista los satisface, y los dos amigos deciden unirse a Jesús en calidad de discípulos.

Uno de ellos es, como se dice luego, Andrés, el hermano de Simón Pedro, a quien se supone conocido de los lectores. Bajo el anónimo del amigo de Andrés se oculta seguramente el «discípulo que Jesús amaba», cuyo nombre propio no se da nunca en el cuarto Evangelio, pero que se ha de identificar con Juan, el hijo

41 del Zebedeo y autor del libro²⁴. Andrés se encuentra, al día siguiente, según parece, con su hermano Simón; lleno de alegría le comunica que acaban de encontrar al Mesías, y lo conduce hasta Jesús. En el texto original griego, el término semítico Mesías (que significa «el Ungido»: en hebreo *mašiaḥ*, en arameo *me-šihá*) se encuentra, en todo el Nuevo Testamento, sólo aquí y en 4,25; en todos los otros casos se usa, en vez de ésta, la correspondiente forma griega Χριστός.

42 Jesús observa a Simón con mirada escrutadora; nunca lo ha visto, pero, valiéndose de la ciencia sobrehumana que posee en virtud de su unión con el Padre, le da (o le promete) un nuevo nombre: Cefas (*kefá*), vocablo arameo que significa «roca». La imposición de este nombre equivale a la declaración de que Jesús lo juzga idóneo para ser, algún día, el pastor del rebaño que él, como Mesías, habrá de reunir (cf. 21,15-17). Las palabras de Jesús pueden significar que Simón recibe el nombre de Cefas, bien sea en este mismo momento, o bien en otra ocasión, posteriormente. No se puede excluir la posibilidad de que Jesús le haya dado el nuevo nombre ya desde el primer encuentro, pero el verbo en futuro sugiere que la imposición se hará efectiva más tarde.

El nombre de Cefas no aparece en ninguna otra parte de los Evangelios; Pablo, en cambio, lo emplea habitualmente en 1Cor²⁵ y casi siempre en la carta a los Gálatas²⁶.

Juan escribe, generalmente, Simón Pedro. Según los sinópticos, el nombre de Pedro (o Cefas) no le fue impuesto (ni prometido) a Simón desde el momento en que fue llamado (cf. Mc 1,16-18 par), sino con motivo de la elección de los apóstoles (Mc 3,16 par). Una divergencia semejante se observa también a propósito del anuncio de la traición de Judas, que en Juan se hace, si bien en forma misteriosa, con ocasión de la profesión mesiánica de Pedro (6,70-71), mientras en los tres sinópticos sucede en el curso de la última cena (Mc 14,18 par).

43 Al día siguiente Jesús se dispone a marchar rumbo a Galilea,

24. Cf. p 23s.

25. 1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5

26. Gál 1,18; 2,9.11.14; mientras en 2,7-8 se habla de Pedro

cuando encuentra a Felipe, paisano y amigo de Andrés y de Pedro, y lo invita a seguirle. Como expresamente lo hace notar el evangelista, tres de los primeros discípulos de Jesús son oriundos de Betsaida, pequeña ciudad situada a oriente de la desembocadura del Jordán, en el lago de Genezaret. Por los sinópticos sólo tenemos noticia de que Andrés y Pedro estaban establecidos en Cafarnaúm cuando Jesús dio comienzo a su ministerio en esta ciudad, luego del encarcelamiento del Bautista (Mc 1,29). El texto no permite deducir con seguridad si el llamamiento a Felipe tuvo lugar todavía en las cercanías de Betania, o en cualquier otra localidad por donde Jesús haya pasado durante el viaje.

Felipe, por su parte, encuentra a Natanael y le participa la alegre noticia de que él y sus compañeros acaban de encontrar a aquel de quien escriben Moisés, en la ley, y los profetas²⁷. Se ve por este pasaje que los primeros cinco discípulos son todas personas animadas de un ardiente deseo de encontrar al Mesías. Este personaje, informa Felipe, se ha manifestado en Jesús, hijo de José, de Nazaret. Por Lc 3,23 sabemos que, entre el pueblo, Jesús pasaba por hijo de José²⁸.

Esta información de Felipe no suscita sino la réplica de Natanael. La razón por la que le parece increíble que Nazaret pueda ser la patria del Mesías no es precisamente el hecho de que se trate de una ciudad pequeña y sin importancia, jamás mencionada en el AT, sino la circunstancia de que, conforme a las Escrituras²⁹, el Mesías deberá nacer en Belén. Pero Felipe está seguro de lo que afirma, y lo invita a venir con él y comprobar que tiene razón. Así que lo ve, Jesús se vuelve a los circunstantes y les dice de él: «Mirad aquí a un auténtico israelita (es decir, digno del nombre que lleva), en quien no hay engaño»³⁰.

Sorprendido de sentirse escrutado hasta el fondo del alma, Na- 48

27 «Moisés y los profetas» es una expresión corriente para designar todo el Antiguo Testamento

28 Cf el exc *Los «hermanos» de Jesús*, en J SCHMID, *El Evangelio según san Marcos*, Herder, Barcelona 1967.

29 Miq 5,2; cf Mt 2,6

30 Sof 3,13; Is 53,9; Sal 32(31)2; Ap 14,5; 1Pe 2,22

taael le pregunta cómo lo conoce; Jesús por toda respuesta le declara haberlo visto bajo la higuera, antes que Felipe lo llamara. La indicación del tiempo y el lugar en que lo vio, con mirada que sobrepasa las distancias, es para Natanael una prueba evidente de que su interlocutor posee una ciencia sobrehumana, que explica la capacidad que tiene Jesús de penetrar hasta el fondo del alma. Esta ciencia sobrenatural se pone de relieve también en otros pasajes³¹. Muchos comentaristas suponen que Jesús alude a algún acontecimiento que para Natanael tenía especial importancia y del cual sólo Dios había sido testigo.

49 Esta demostración de la maravillosa ciencia de Jesús es tan decisiva para Natanael, que le arranca la confesión de que Jesús es el Hijo de Dios y rey de Israel. «Rey de Israel» era un título mesiánico de uso corriente³²; es incierto, en cambio, el alcance que pueda tener el de «Hijo de Dios». Más de un exegeta niega, y con argumentos que merecen atención, que entre los judíos el Mesías recibiera el título de «Hijo de Dios». Otros, por su parte, sostienen como indiscutible que tal título se le atribuía, si bien raras veces y con una especie de circunlocución del nombre de Dios (como, por ejemplo, «Hijo del Bendito», Mc 14,61). Es razonable, sin embargo, pensar que Natanael no pudo haber conocido desde el primer encuentro toda la profundidad de la filiación divina de Jesús; en consecuencia, parece preferible considerar las dos denominaciones como equivalentes de «Mesías»; la primera expresa su relación con Dios, la segunda su posición con respecto al pueblo escogido. No era forzoso que, de la ciencia sobrehumana de Jesús, Natanael dedujera su naturaleza metafísica de Hijo de Dios³³. La asociación de los dos títulos mesiánicos provienen del Sal 2, en el cual se dice que el rey mesiánico de Israel es hecho hijo de Dios en el momento de su entronización³⁴.

50 A la entusiasta confesión de Natanael responde Jesús con la promesa de que verá todavía cosas más grandes que ésta, vale decir,

31. Jn 2,25; 4,17-18; 6,64.70; 9,3; 11,4.11; 13,10-11.38.

32. Cf. Jn 6,15; 12,13.

33. Cf. Jn 4,19 y 1Sam 9,19-20.

34. Sal 2,7: «Tú eres hijo mío», fórmula de adopción; cf 2Sam 7,14.

que obtendrá pruebas aún más maravillosas de su misión divina; clara alusión a sus futuros milagros. A esta promesa hace seguir otra, semejante a la primera, garantizándole solemnemente que está bien fundada: sus discípulos verán el cielo abierto, y a los ángeles subir y bajar sobre el Hijo del hombre. La reunión de los dos verbos (subir y bajar) muestra la frase que es una alusión a la escala de Jacob (Gén 28,10-17). Hay que notar, sin embargo, que Juan no relata ninguna aparición de ángeles; las relaciones de Jesús con el Padre celestial se desarrollan en forma mucho más directa³⁵; aun ateniéndonos a los sinópticos, la primera ocasión en que se habla de ángeles que aparecen en forma visible es cuando se dice que ellos acompañarán al Hijo del hombre en su retorno. De todas estas observaciones se sigue que la expresión usada aquí por Jesús se ha entender en sentido metafórico: Jesús promete a sus discípulos que ellos serán testigos de la constante unión e intimidad que existe entre él y el Padre. Los milagros, si bien no son la única prueba, se encargarán de demostrarlo.

El nombre de Natanael (formado de dos vocablos semíticos que significan «don de Dios», equivalente en griego a Teodoro) no figura en los catálogos de los apóstoles que dan los sinópticos. Pero, dado que los siete discípulos mencionados en Jn 21,2, entre los cuales se cuenta Natanael, pertenecen con toda probabilidad al grupo de los doce, se acepta comúnmente la suposición de que Natanael se debe identificar con uno de los nombres consignados en los catálogos y, más exactamente, con Bartolomé. Este nombre no es un nombre personal, sino un patronímico (= hijo de Tolmay), como Baryona (= hijo de Juan). La identificación parece confirmarse con Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,14, es decir, con los catálogos de los apóstoles, en los cuales Bartolomé está inmediatamente después de Felipe, que fue precisamente quien condujo a Natanael a presencia de Jesús.

35. Jn 5,19ss; 12,28.

La vocación de los primeros discípulos según el relato de Juan y el de los sinópticos.

El relato de Juan acerca de la vocación de los primeros discípulos se diferencia bastante del que ofrecen los sinópticos³⁶.

1) Según Mateo y Marcos, los primeros en ser llamados a seguir a Jesús son los dos pares de hermanos: Simón Pedro y Andrés, Santiago y Juan (los hijos de Zebedeo); se narra además la vocación de un quinto discípulo, Leví, que se ha de identificar con Mateo (Mc 2,13ss par). Según Juan, los cinco primeros discípulos son: Andrés, un discípulo innominado (ciertamente Juan), Simón Pedro, Felipe y Natanael. Los dos catálogos tienen, pues, dos nombres en común (Simón Pedro y Andrés), o, a lo más, tres.

2) En el relato de los sinópticos, la vocación se hace mucho más tarde que en Juan, o sea, después de ser encarcelado el Bautista, al principio de la predicación de Jesús en Galilea, y tiene por escenario un lugar distinto, las orillas del lago de Tiberíades.

3) En los sinópticos, Jesús llama a los discípulos mientras éstos están ocupados en sus respectivos trabajos, que les invita a dejar para seguirlo y ayudarlo en la obra misionera (a convertirse en «pescadores de hombres», Mc 1,17). En cambio, según Juan, los primeros discípulos de Jesús formaban parte, hasta entonces, del grupo de seguidores del Bautista, y son llevados a Jesús, unos por el Bautista mismo, y otros por sus amigos; se adhieren luego a Jesús, porque en él reconocen al Mesías esperado, mientras que para los sinópticos la confesión mesiánica no sucede hasta después de concluida la predicación en Galilea (Mc 8,29 par).

Los comentaristas de la corriente crítica radical sostiene que los dos relatos no se pueden conciliar de forma que quede a salvo su carácter histórico. Pero ésta es una tesis insostenible. En tal caso, para ser lógicos, habría que rechazar como no histórico todo lo que Juan narra de la actividad de Jesús como anterior al arresto del Bautista (por lo tanto, hasta 4,54, o, quizá, hasta 5,47). Por el contrario, no hay la menor duda de que, como hizo Jesús, así tam-

bién muchos galileos, animados de nobles sentimientos religiosos y ansiosos del Mesías, se vieron llevados por la fuerza del poderoso movimiento suscitado por el Bautista y se hicieron bautizar (cf. también Mc 2,18 par). En consecuencia, nada tiene de inverosímil el que una parte de los discípulos más íntimos de Jesús haya pertenecido anteriormente al grupo de discípulos del precursor. Es ésta, por lo demás, una conclusión admitida aun por la mayor parte de los críticos.

No se puede negar, sin embargo, que el intento de compaginar los dos relatos choca con una de las más graves dificultades en el hecho de que los cinco primeros discípulos que, según Juan, se adhieren a Jesús, de este momento en adelante se encuentran indetectablemente a su lado; están presentes en las bodas de Caná (2,11), en Cafarnaúm (2,12), en Jerusalén con ocasión de la pascua (2,17), en Judea, donde, por encargo del maestro, administran el bautismo (3,22), en Samaría (4,1-3), donde reciben la promesa de una abundante cosecha en el campo del apostolado (4,38, alusión a su vocación apostólica, como en Mc 1,17 par). Por el contrario, al leer los sinópticos se tiene la impresión de que antes de su predicación en Galilea Jesús no tenía discípulos.

Para poner de acuerdo los dos relatos, se pueden tener en cuenta las siguientes observaciones:

a) Los sinópticos narran la vocación definitiva de los discípulos, que no se hizo hasta cuando Jesús dio comienzo a su predicación propiamente dicha, ya encarcelado el Bautista.

b) El hecho de que los dos pares de hermanos acepten sin réplica la llamada de Jesús sólo es comprensible admitiendo la suposición de que ya lo conocían de algún tiempo atrás (Mc 1,16-20 par).

c) Se impone admitir asimismo que en el lapso que transcurre desde el regreso de Judea, pasando por Samaría (4,3.43), hasta el comienzo de la predicación en Galilea (Mc 1,14), los discípulos volvieron al ejercicio de su profesión anterior.

36 Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11.

Sección segunda: COMIENZA LA ACTIVIDAD PÚBLICA
2,1-4,54

Las bodas de Caná
2,1-12

¹ Al tercer día, se celebró una boda en Caná de Galilea, y la madre de Jesús estaba allí. ² También fueron invitados a la boda Jesús y sus discípulos. ³ Y cuando faltó vino, la madre de Jesús le dice a éste: «No tienen vino.» ⁴ Pero Jesús le responde: «¿Qué hay entre tú y yo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora.» ⁵ Dice su madre a los sirvientes: «Haced lo que él os diga.» ⁶ Había allí seis recipientes de piedra dispuestos para las purificaciones de los judíos, con capacidad, cada uno, de dos o tres medidas. ⁷ Díceles Jesús: «Llenad esos recipientes de agua.» Y los llenaron hasta arriba. ⁸ Entonces les manda: «Sacad ahora y llevadle al mayordomo.» Así lo hicieron. ⁹ Cuando el mayordomo probó el agua convertida en vino, sin saber él de dónde procedía, aunque sí lo sabían los sirvientes que habían sacado el agua, llama al esposo ¹⁰ y le dice: «Todos sirven al principio el vino bueno; y cuando ya la gente está alegre, el más flojo. Pero tú has guardado el mejor vino hasta ahora.»

¹¹ Ésta fue la primera de las señales que Jesús realizó en Caná de Galilea. Así manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron más en él.

¹² Después de esto, bajó a Cafarnaúm: él, su madre, sus hermanos y sus discípulos; pero no se quedaron allí muchos días.

1 Al tercer día después que Jesús dejó a Betania (1,43), o después del encuentro con Natanael (1,45), en Caná de Galilea tiene

lugar una fiesta de bodas. Es incierto si la ubicación de esta pequeña ciudad coincide con la actual Kefr Kenna, siete kilómetros al nordeste de Nazaret, o bien con las ruinas de Khirbet Qana, sobre el límite septentrional de la llanura de Battof, a catorce kilómetros al norte de Nazaret. La antigua tradición, que se puede tener por digna de crédito, está en favor de Khirbet Qana, e indica como lugar exacto la cima de la colina que lleva este nombre.

Conforme a la usanza judía, una fiesta nupcial debía durar siete días cuando la esposa era virgen ¹, y tres, o aun menos, cuando era viuda. De las fuentes rabínicas se concluye que los invitados llegaban y se volvían a ir cada día, y únicamente los que habían tomado parte en el cortejo de la esposa debían permanecer en la fiesta toda la semana. A la fiesta de Caná está presente también la madre de Jesús (su nombre nunca aparece en el cuarto Evangelio). Jesús y sus discípulos, que llegan varios días después de iniciada la fiesta, reciben también invitación para asistir a ella. Es evidente que entre la familia de Jesús y la pareja de desposados existían lazos de amistad o de parentesco.

Cuando ya los festejos tocan a su fin, viene a faltar el vino; ² dada la abundancia de ricos viñedos con que contaba la tierra santa, el vino nunca escaseaba en las fiestas (cf. Sal 104 [103]15). Este contratiempo pone al anfitrión en situación penosa. Así que María se da cuenta de lo que pasa, se dirige a su Hijo y le advierte que el vino empieza a faltar. Sus palabras tienen el tono de una súplica discreta pero inspirada por la confianza de que Jesús puede acudir en su ayuda. Difícilmente se podría dudar de que la madre aguarda incluso un milagro con tal de ayudar a aquella gente. Así lo entiende también Jesús. Es verdad que Jesús no ha hecho hasta ahora ningún prodigio, pero ella está convencida de que tiene poder para hacerlo; como, por otra parte, es ésta la primera vez que se presenta rodeado de discípulos, bien podía ella acariciar la idea de que Jesús tenía la intención de inaugurar pronto su ministerio público como Mesías, del cual son parte los milagros.

La respuesta de Jesús a su madre es difícil de comprender, y ³

1 Jue 14,12 17; Tob 11,18.

ha sido por eso objeto de las más variadas interpretaciones, sin que ninguno haya dado hasta ahora una explicación invulnerable a toda crítica. La primera parte de la respuesta no da, sin embargo, lugar a dudas. La fórmula: «¿Qué hay entre tú y yo?», se encuentra tanto en la Biblia², como en los escritores griegos³; se trata de una expresión convencional, usada para indicar que sobre un asunto se tiene diversidad de pareceres o de intereses. Significa hasta cierto punto la negativa rotunda a una petición, y quiere decir, más o menos: ¿Qué razón hay para que tú te dirijas a mí? El significado que en este pasaje tiene es, aproximadamente, el siguiente: ¿Por qué me importunas? ¡Déjame en paz! Una respuesta semejante implica de ordinario, aunque no necesariamente, una nota de reproche para aquel a quien se dirige. El vocativo «mujer» es muy usado en griego, dirigiéndose así a personas distinguidas como a gente humilde, y no tiene en sí nada de irrespetuoso o despectivo. Sin embargo, no se lo encuentra nunca en el Antiguo Testamento, y ni siquiera en la literatura rabínica. Con este título se dirige Edipo a su esposa Yocasta⁴, y Augusto a la reina Cleopatra⁵. Pero, que Jesús se dirija así a su madre, tanto aquí como desde la cruz (19,26), es caso inusitado y sin paralelo. La explicación está en que él tiene plena conciencia de ser extraño y, con ello, quiere precisamente recalcar que en lo tocante al ejercicio de su misión obedece a otra ley.

Mayores dificultades presenta la segunda parte de la respuesta de Jesús; aduce, en efecto, para justificar su negativa, que su hora no ha llegado aún. De la «hora» de Jesús se habla también en otros pasajes⁶, e indica en todos ellos el momento prefijado por Dios para la muerte y la consiguiente exaltación de Jesús; la muerte no es más que un pago a la exaltación. En 7,6, en lugar de la expresión «mi hora», Jesús emplea otra, «mi tiempo», refiriéndose en ella al momento en que en Jerusalén se revelará «al mundo», mediante la ejecución de grandes prodigios. Aquí en el v. 4, «ho-

2. Jue 11,12; 2Sam 16,10; 19,23; 1Re 17,18; 2Re 3,13; Mc 1,24; 6,7; Lc 4,34; 8,28.

3. Por ejemplo, EPICETEO II, 19,16. 4. SÓFOCLES, *Edipo Rey* 642.

5. DIÓN CASIO 51,12,15 6. Jn 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1

ra» significa el momento de llevar a cabo el primer milagro, destinado a revelar su gloria (v. 11). Así pues, Jesús se niega a atender la súplica de su madre, porque el momento fijado por el Padre celestial para comenzar su actividad taumaturgica no ha llegado aún.

Últimamente algunos comentaristas, tomando pie de 7,30; 8,20; 12,13.27; 13,1; 17,1, sostienen que «hora» significa el momento de la muerte y de la exaltación de Jesús (Cullmann, Gächter, Braun). Pero para dar consistencia a esta interpretación se haría necesario explicar el texto en forma bastante artificiosa; habría que ampliar la frase más o menos en estos términos: Ahora no ha llegado todavía el momento de mi muerte; pero, una vez que regrese al Padre, escucharé todas tus peticiones. Es, pues, preferible no entender así la «hora» de Jesús.

Pero, la explicación dada, ¿no resulta desmentida por el v. 5? En efecto, María no se preocupa en absoluto de la negativa que recibe, sino que cuenta con que su petición será escuchada; por eso da a los servidores la consigna de hacer todo lo que su Hijo ordene. En qué forma prestará ayuda, ella no lo sabe, pero no le cabe la menor duda de que no rehusará hacerlo; así tenga que apelar a un milagro, no tiene que extrañarles. Y la madre de Jesús no se engaña, ya que el Hijo, no obstante la negativa inicial, atiende la súplica. ¿Llega la hora que antes no había llegado? Un episodio análogo de la vida de Jesús puede darnos al respecto una respuesta satisfactoria. Ante la mujer pagana que le pedía auxilio para su hija, poseída del espíritu maligno, en un principio Jesús la rechaza y por cierto en forma áspera, apoyando su rechazo en que él no ha sido enviado más que para las ovejas descarriadas de la casa de Israel, de suerte que hacer un milagro en favor de una pagana venía a ser casi inconcebible con la misión recibida del Padre. Mas, al ver que ella, sin hacer caso de la repulsa, persiste en su petición, vencido por la fuerza de la fe atiende la súplica⁷. Hay que decir que también en nuestro caso la humildad de María, que suplica modestamente sin pretender exigir, como también su profunda con-

7. Mt 15,21ss; Mc 7,24ss.

fianza, que no se rinde ante la negativa, movieron al hijo a obrar desde ahora un milagro. En otras palabras, la madre de Jesús apresuró, con sus súplicas, la hora de la revelación de su gloria (v. 11). Jesús, por su parte, al plegarse no obró en contradicción con los planes del Padre celestial, sino, por el contrario, en plena unión con él. Así fue como Jesús obró el primer milagro con ocasión de una alegre fiesta familiar, y no, como se hubiera podido esperar, en el ejercicio de su actividad mesiánica.

Contra este modo de interpretar la respuesta de Jesús surgen dos serias objeciones:

1) María no entendió las palabras de su hijo como negativa a su petición, como lo demuestra el encargo que ella da a los servidores. Y si al dar el encargo a los sirvientes se sirve de las palabras con que el faraón envía los egipcios hambrientos a José: «lo que él os diga, hacedlo» (Gén 41,55), es porque quiere expresar así su convicción de que Jesús proveerá de vino a los huéspedes de la fiesta, en la misma forma en que aquel patriarca proveyó de grano a los egipcios.

2) La idea de que la confiada petición movió a Jesús a obrar su primer milagro, se presta a ciertas dificultades de orden teológico. En efecto, en el curso de toda su actividad mesiánica, Jesús está y permanece atado al querer del Padre celestial, que todo lo tiene determinado, incluso la hora del primer milagro.

Para hacer frente a estas dificultades se busca entender la segunda parte de la respuesta de Jesús como una pregunta retórica (tentativa renovada recientemente por H. Seemann, J. Michl, Boismard). El sentido de este versículo tan discutido sería entonces: No hay necesidad de que te intranquilies, o de que me hagas notar la falta de vino; yo prestaré ayuda. ¿Acaso no ha llegado mi hora? (es decir: ¿acaso no ha llegado la hora de mi acción mesiánica, o sea, de la revelación de mi gloria mediante el cumplimiento de mi primer milagro?). Desde el punto de vista filosófico, es perfectamente posible entender esta corta frase como una pregunta⁸. Entre los padres y escritores antiguos, más de uno la entendieron así:

8. Cf. Jn 18,11; Mc 4,41; 8,17.

Gregorio de Niza, Teodoro de Mopsuesta y un autor anónimo en el comentario de Efrén de Siria al *Diatessaron* de Taciano.

Este intento de solución merece ciertamente mayor atención de la que se le ha prestado hasta ahora, si bien es dudoso que logre dar explicación a todas las dificultades que presenta la obscura respuesta de Jesús. Los servidores reciben de Jesús la orden de llenar de agua hasta el borde seis tinajas de piedra, de aquellas que los judíos usaban para las abluciones rituales⁹. En cada recipiente caían de dos a tres medidas (en hebreo *bat*, equivalente a 39, 39 litros); en conjunto tenían, pues, una capacidad que oscilaba entre quinientos y setecientos litros.

Jesús ordena en seguida a los servidores lleven del contenido de los recipientes al mayordomo para que lo pruebe. No se describe la manera como se llevó a cabo el milagro; evidentemente, se cumplió mediante un simple acto de la voluntad de Jesús. El mayordomo encuentra que el vino presentado es mucho mejor que el servido anteriormente a los huéspedes, y, no sabiendo de dónde proviene, reprocha al esposo el haber tenido guardado el mejor vino hasta el último momento, cuando ya los huéspedes son incapaces de apreciar su alta calidad. A la norma que establece aquí se le suele dar el nombre de norma joánica del vino; pero de ella no se tienen huellas en la antigüedad. Posiblemente no se trata más que de una agudeza irónica contra aquellos invitantes y amos de casa avaros (o debían faltar ya entre los antiguos) que, cuando los huéspedes estaban ya ebrios, servían vino de mala clase. La regla del vino habla de huéspedes ebrios, pero esto no implica que se quiera presentar como tales a los comensales de Caná.

Para cerrar la narración, el evangelista dice expresamente que Jesús obró en esta ocasión el primero de sus milagros, revelando así su gloria, es decir, su poder y su naturaleza divina, y que afirmó y acrecentó la fe de los discípulos. Para designar los milagros de Jesús, el evangelista emplea el término «señal»¹⁰. El tér-

9. Para lavarse las manos y lavar los recipientes y los objetos adquiridos en el mercado, cf. Mc 7,2-4.

10. Asimismo en Jn 2,18,23; 3,2; 4,48 54; 6,2.14.26 30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18 37; 20,30.

mino no significa solamente «señal milagroso», entendido como argumento en favor de la misión divina de Jesús; incluye además el significado original de la palabra «señal» o «signo» símbolo, indicio, alusión a una realidad superior y viviente. Este significado se halla expreso con particular nitidez en la multiplicación de los panes, en la curación del ciego de nacimiento y en la resurrección de Lázaro, episodios en los cuales el milagro reviste un valor simbólico que se pone de relieve en el discurso que sigue: Jesús da a los hombres el verdadero pan de vida; más aún, él mismo es ese pan; él es la luz de los hombres; es el que los resucita de la muerte. En los otros cuatro milagros, el aspecto simbólico no se destaca expresamente. A la curación del paralítico (5,1-9) se hace seguir también un largo discurso, pero no para exponer el hondo significado del prodigio. Un sentido simbólico indiscutible tiene, en cambio, la pesca milagrosa¹¹, como, por lo demás, lo tiene también el relato paralelo que se lee en Lc 5,4-11 («Desde ahora serás pescador de hombres»). En la curación del funcionario real (4,46-54) no se da el menor indicio de que tras el velo del hecho externo se oculte alguna realidad más profunda.

Por lo que toca al milagro del vino en Caná, la circunstancia, subrayada intencionalmente, de que el vino dado por Jesús fue abundante (seis grandes tinajas) y extraordinariamente exquisito (mejor que el servido durante el banquete), parece querer atribuir al prodigio un significado especial; lo mismo se busca, quizá, con la observación de que los seis recipientes se usaban para los ritos de purificación de los judíos. Ni carece de importancia el paralelismo existente entre este milagro y el de la multiplicación de los panes (6,5-13), cuyo significado simbólico se revela en un discurso de Jesús. Apoyados en estos argumentos, muchos comentaristas, ya desde el tiempo de los padres hasta nuestros días, estiman que el milagro de Caná simboliza, en la intención del evangelista, alguna verdad más profunda. Con todo, sus esfuerzos por concretar cuál sea esta verdad no han llevado todavía a resultados homogéneos y convincentes, como se verá por la reseña que de ellos haremos.

1.º El valor simbólico de las personas que entran en escena o de cada punto concreto de la narración, que en épocas anteriores se sostenía sin reservas, hoy día escasamente se recuerda. Aspectos de esta interpretación alegórica eran, entre otros, el considerar las seis tinajas como figura de los seis milenios de la historia del mundo, comparable así a una gran semana, y el vino como figura del «sábado del mundo», que Jesús inicia.

2.º En opinión de varios comentaristas, el vino del milagro simboliza el nuevo curso de la salud, inaugurado por Jesús¹²; los recipientes son figura de todo el ceremonial judío, y, por extensión, de toda la economía del Antiguo Testamento¹³. El primer milagro ilustra la frase del prólogo (1,17): «La ley fue dada por intermedio de Moisés, la gracia y la verdad han llegado por medio de Jesucristo». Concretamente, el prodigio presenta a Jesús como a aquel que da el Espíritu Santo, esperado para los últimos tiempos (G. Schulze-Kadelbach). Otro cuadro en que se puede enmarcar el episodio del agua cambiada en vino, es el del «agua viva» (7,38), símbolo del Espíritu Santo (7,39). Esta relación explicaría también la extraordinaria abundancia del vino milagroso (cf. 3,34). Según san Cipriano¹⁴, el Señor, al obrar este prodigio, «mostró que, en vista de la negligencia manifestada por los judíos (infieles), a las bodas de Cristo con la Iglesia acudirá y se hallará presente el pueblo de los gentiles, simbolizado en el agua (Ap 17,15).

3.º A juicio de algunos padres de la Iglesia y de Orígenes (en el comentario a Jn 10,31), el vino que se agotó en el banquete es símbolo de la ley y de los profetas, mientras el procurado por Jesús significa la nueva doctrina por él traída. Esta interpretación la han hecho propia, ampliándola, algunos comentaristas actuales (p. ej., Boismard). Éstos aducen al respecto dos pasajes del AT, en los cuales la sabiduría divina invita a los hombres a gustar los bienes que ella les brinda: pan y vino suficientes para saciar su hambre y su sed¹⁵. Tras la imagen de estos dos bienes se oculta la

12. Cf. Mc 2,22; 14,25. 13. Cf. com. de san EFRÉN y el de DODD.

14. CIPRIANO, *Carta 63*, 12.

15. Prov 9,5: «Venid a comer mi pan y a beber mi vino, que para vosotros he mezclado. Dejad la insipiente, si queréis vivir»; Is 53,1-3.

11 Jn 21,3-11; véase el com a propósito

doctrina que los hombres deben escuchar para obtener la vida. El vino dado por Jesús simboliza la doctrina, o mensaje, que Cristo anuncia en calidad de Sabiduría, o Verbo de Dios. Este mensaje sustituye la ley, ya caduca, y a los profetas, que en Israel desaparecieron poco después del exilio¹⁶. Los recipientes destinados a las abluciones y llenos de agua, y la conversión de ésta en vino, indican que el antiguo sistema de las purificaciones levíticas queda abolido, y que en su lugar entra a regir la purificación y santificación de los hombres en virtud de la palabra de Dios, o de la verdad («Santificalos en la verdad»¹⁷).

4.º Para otros exegetas, entre ellos Clemente de Alejandría, el vino del milagro simboliza la sangre de Cristo. «Jesús es el pan de vida, por cuanto da su carne en alimento para la vida eterna (Jn 6), y el vino de vida, por cuanto ofrece su sangre bebida» (Gächter). A cambio del agua del ceremonial judío de purificación, se tiene la sangre que Cristo vierte desde la cruz para lavar los pecados de los hombres, y que distribuye a sus fieles en la comunión (Cullmann). Esta interpretación del milagro de Caná presupone dos cosas: a) que la «hora» de que Jesús habla es la de su muerte, y b) que todo el discurso de Jesús, consignado en Ion 6, trata de la eucaristía. Ahora bien, estas dos cosas son muy improbables.

Muchos investigadores no católicos niegan el carácter histórico del cuarto Evangelio y sostienen, en consecuencia, la opinión de que el evangelista quiere presentar, bajo el velo de relatos históricos, una realidad más elevada; los relatos pudo haberlos inventado él mismo, como pudo también haberlos recibido de la tradición primitiva. Incluso entre los comentaristas que no dudan de la historicidad, no pocos sostienen que el cuarto Evangelio, en su conjunto, tiene un valor simbólico (entre ellos Allo, Boismard). De todos modos, la reseña dada anteriormente muestra que no se puede establecer con seguridad el sentido profundo de cada relato en particular, a menos que el propio evangelista lo indique¹⁸.

16. Dan 3,37-39; 1Mac 9,27.

17. Jn 17,17; cf. 15,3.

18. Como hace, p.ej., en 2,21; 7,39; 13,12ss; 21,19; 11,51-52.

Terminadas las fiestas nupciales, Jesús desciende a Cafarnaúm en compañía de su madre, de sus hermanos (cf. el com. a 7,3) y de sus discípulos (v. 17). Aquí permanece algunos días, y luego, también acompañado de éstos, se pone en camino hacia Jerusalén para celebrar allí la solemnidad de la pascua. Más de un comentarista piensa que ya por aquel tiempo la familia de Jesús residía en Cafarnaúm¹⁹; otros creen que el traslado se hizo en esta ocasión, y otros, en fin, prefieren hablar de una breve estancia en el curso del viaje a Jerusalén, durante el cual no quería pasar por territorio de los samaritanos.

Expulsión de los vendedores del templo

2,13-22 (Mt 21,12-17; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48)

¹³ Estaba ya cercana la pascua de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén. ¹⁴ Y encontró en el templo a los que vendían allí bueyes, ovejas y palomas, y a los cambistas sentados junto a sus mesas. ¹⁵ Y habiendo hecho un látigo de cuerdas, los arrojó a todos del templo, con las ovejas y los bueyes; desparramó las monedas de los cambistas y volcó las mesas; ¹⁶ y a los que vendían palomas les dijo: «Quitad esto de aquí; no hagáis de la casa de mi Padre una casa de comercio.» ¹⁷ Sus discípulos se acordaron de que está escrito: El celo por tu casa me devora (Sal 69 [68]10). ¹⁸ Los judíos, entonces, le dijeron: «¿Qué señal nos das, para poder hacer esto?» ¹⁹ Jesús les contestó, diciéndoles: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré.» ²⁰ Respondieron entonces los judíos: «Cuarenta y seis años lleva construyéndose este templo, ¿y tú lo vas a levantar en tres días?» ²¹ Pero él hablaba del templo de su cuerpo. ²² Luego, cuando Jesús resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús les había dicho.

La pascua aquí mencionada es la primera de la vida pública de Jesús; una segunda se recuerda en 6,4 (es la misma que en 5,1 re-

19. Cf. Mc 3,20-22.31-35; 6,3 par.

cibe el nombre de «fiesta de los judíos»), y una tercera (la de la pasión), en 11,55; 12,1; 13,1²⁰.

14 En el atrio exterior del templo, el llamado atrio de los gentiles, Jesús encuentra algunos vendedores de animales destinados a los sacrificios (becerros, ovejas, palomas) y algunos cambistas. En el templo, fuera de los sacrificios reglamentarios, se ofrecían también sacrificios privados, y para éstos se vendían las víctimas en el atrio. Mientras los sinópticos hablan sólo de vendedores de palomas²¹, Juan recuerda también a los comerciantes en ganado vacuno. Este comercio contaba con la aprobación de las autoridades del templo, pero a condición de que se limitara a la compraventa de aquellas unidades que se exigían para el culto o para sacrificarlas en cumplimiento de algún voto particular (Act 21,23-26). Los cambistas facilitaban a los peregrinos, a trueque de las monedas de uso corriente, las piezas prescritas (es decir, monedas de bronce y de plata tirofenicias) para el pago del impuesto anual al templo (Mt 17,24) y para costear las ofrendas.

15-16 Lleno de enojo ante el espectáculo de semejante profanación del templo, Jesús hace un látigo de cuerdas (no podía echar mano de otra cosa, porque dentro de los atrios del templo estaba prohibido llevar armas y palos), arroja fuera a los comerciantes de ganado junto con su mercancía, derriba las mesas de los cambistas y da a los vendedores de palomas la orden de sacar de allí sus animales y de no convertir la casa de su Padre en sitio de tráfico. A juicio de los rabinos, el atrio de los gentiles no formaba parte del templo propiamente dicho, pero Jesús considera la utilización de este lugar, que nada tiene de profano, para fines comerciales, como **17** una verdadera execración del santuario. Tan intrépido proceder para con los profanadores trae a la memoria de los discípulos una palabra del Sal 69(68), que también en 15,25; 19,29 y Rom 15,3 se cita como profecía de la pasión. Este empleo que se hace del salmo es ya una advertencia de que el evangelista no quiere decir precisamente que la actitud de Jesús sea, a los ojos de los discípulos,

20. Por lo que toca a los viajes de Jesús a Jerusalén con ocasión de algunas fiestas, cf. p. 29-33.

21 En Lc 2,24 se mencionan sacrificios de palomas.

la manifestación externa del celo que experimenta por el carácter sagrado del templo, sino que su celo será la ocasión de serios conflictos con los jefes judíos, y terminará por llevarlo a la muerte.

Comerciantes y cambistas no oponen resistencia alguna; aparecen, en cambio, los «judíos», o miembros dirigentes del sanedrín, **18** y preguntan a Jesús quién le ha dado autoridad para obrar como lo ha hecho, cosa que ellos consideran una usurpación de sus atribuciones (cf. también Mc 11,28 par). La vigilancia del templo estaba reservada por derecho a los sumos sacerdotes de la rama sadoquita, quienes la ejercían por intermedio del jefe de la guardia del templo, quien en autoridad seguía al sumo sacerdote; la guardia del templo estaba compuesta de levitas²². Semejante usurpación de los derechos del sanedrín por parte de Jesús sólo puede admitirla la autoridad judía desde el momento en que Jesús demuestre con algún signo (es decir, con un milagro, cf. 6,30), que tiene para ello encargo directo de Dios. Cada vez que en el pueblo judío alguno pretendía estar investido de autoridad personal, lo que hacía pensar en la posición moral de los profetas, se le exigía legitimar sus pretensiones mediante alguna «señal» (1Cor 1,22)²³.

Jesús, como acostumbra hacerlo en casos análogos, se niega a identificarse en el momento mismo mediante un milagro; **19** satisface, sin embargo, la exigencia de los judíos, prometiendo para el futuro un prodigio que será suficiente a convencerlos: la reconstrucción del templo en el lapso de tres días. También en Mt 12,38-40 se lee que rehusó obrar el signo pedido, remitiendo a los que lo exigían a su resurrección después de tres días. Desde luego, la primera parte de la respuesta de Jesús no ha de entenderse como una exigencia formal de destruir el templo (es decir, el santuario propiamente dicho, morada del santo de los santos); el sentido es, más o menos, el siguiente: «Aunque lleguéis a destruir este templo, yo...»²⁴; la frase podría significar también: «Vosotros destruiréis este templo, pero yo lo levantaré de nuevo.»

22. Cf. 18,3 y el com a Act 4,1.

23 La pregunta de los judíos tiene su paralelo exacto en Mt 12,38; 16,1, Mc 8,11; Lc 11,16.

24. Por lo que mira a la forma estilística, cf Am 4,4; Is 8,9-10

20 La respuesta de los judíos muestra que éstos entienden las palabras de Jesús como si se refirieran a la reconstrucción del templo, emprendida bajo Herodes; después de todo, ellos no podían entenderlas en otra forma. Por lo demás, para los propios discípulos fueron un enigma hasta después de la resurrección de Jesús (v. 22). En la respuesta de los judíos se alude a los 46 años empleados en la reconstrucción del templo; esta alusión es importante, porque de ella parece se pueden deducir algunas conclusiones que permiten determinar la pascua de que se habla en esta perícopa. Según Flavio Josefo²⁵, Herodes el Grande dio comienzo a los trabajos de la reconstrucción del templo en el año 18 de su reinado, correspondiente a 20/19 a.C., pero los trabajos duraron hasta el año 63 d C, ya que en aquella fecha se licenció a los trabajadores²⁶. Los 46 años empleados hasta aquí en la reconstrucción nos llevan al 27/28 d C. Este año coincide precisamente, si se adopta el cómputo siríaco, con el 15.º de Tiberio (y va, para mayor exactitud, del 1.º de octubre del 27 al 30 de septiembre del 28), año en el cual, según Lc 3,1, el Bautista inició su predicación. Con estos datos se llega al siguiente cuadro cronológico: si Juan inició su ministerio a principios del 27 (octubre-noviembre), y el bautismo de Jesús se hizo hacia enero, tenemos que la primera pascua de la vida pública es la del 28 d C. Si se acepta luego que el ministerio de Jesús duró dos años y algunos meses²⁷, la muerte ocurrió entonces en el año 30²⁸.

En el relato de la pasión refieren los sinópticos que, en presencia de Caifás, unos falsos testigos acusan a Jesús de haber dicho que destruiría (o podía destruir) el templo y reedificarlo luego en tres días²⁹.

No se determina la ocasión en que Jesús debió haber dicho tales palabras. Es verdad que los testigos son tachados de falsarios; no obstante, parece fuera de duda que Jesús hizo alguna decla-

25. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* xv, 11,1; § 380.

26. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* xx, 9,7; § 219

27. Véase, a este propósito, el exc de la p 182s

28. Para toda esta cuestión, véase en el com a Lc el exc relativo al año décimoquinto de Tiberio

29. Mt 26,61; 27,40; Mc 14,58, 15,29; cf también Act 6,14

ración relativa a la destrucción y reconstrucción del templo. Cuál haya sido el tenor exacto de sus palabras, sería imposible precisarlas. Mc 14,58 las reproduce así: «Yo destruiré este templo, hecho por mano de hombres, y en tres días levantaré otro, que no será hecho por manos humanas.» Es éste el único pasaje en que aparece la oposición entre el templo hecho por mano de hombre y el templo que no será hecho por manos humanas, pero en este modo de presentarlo hay ya latente una interpretación cristiana (por lo demás, sustancialmente exacta) de las palabras de Jesús. El sentido que Jesús quiso darles debió ser que, en cuanto a la actual organización cultural judía, él la remplazaría por otra nueva, más perfecta, en la cual los sacrificios de animales quedarían abolidos (cf. Act 6,14).

La espera escatológica del judaísmo imagina un Mesías que, en lugar del antiguo templo, profanado por el pecado, construirá un santuario nuevo, de magnificencia y esplendor inauditos, destinado a durar para siempre³⁰. Jesús, desde luego, no habló de un templo de esta índole, que implicaba necesariamente la renovación del antiguo ceremonial y de los antiguos sacrificios. Así se explica también por qué en la nueva Jerusalén falta, si nos atenemos al Apocalipsis de Juan, el templo (21,22). Estas razones sugieren que el «templo no hecho por manos humanas» debe significar alguna otra cosa.

No se puede dudar de que Jesús, al pronunciar estas palabras relativas al templo, se designa a sí mismo como aquel que lleva a término los últimos destinos, que erige la maravillosa construcción de la comunidad de Dios prometida para los últimos tiempos, es decir, la Iglesia. Para expresar esta realidad es por demás apropiada la imagen de la construcción de una casa o de un templo, como muestran los pasajes de 1Pe 2,5 («Vosotros, como piedras vivas, prestaos a la edificación de una casa espiritual, en orden a un sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales») y Ef 2,21 («un templo santo en el Señor»). El enigmático detalle cronoló-

30. Cf. Tob 13,16-17; 14,5; 1Hen 90,28-29; 91,13; Jub 1,17-27; Sibil 3,657.

gico «en tres días» quiere sólo expresar un lapso razonablemente breve, dentro del cual la maravilla de esta construcción se hará visible.

Estas observaciones podrían ayudar a determinar mejor el sentido de la frase de Jesús, que en el interrogatorio ante Caifás tuvo su importancia.

No cabe la menor duda de que se trata de las mismas palabras que, según Juan, Jesús dirigió a los judíos con ocasión de la purificación del templo. Invitado a dar una prueba de sus poderes, da una respuesta enigmática, como lo hizo en el caso análogo de Mt 12, 39; 16,4; Lc 11,29-30 (el signo de Jonás); para justificar el derecho de obrar como ha obrado, apela a la conciencia que tiene de ser el portador de la salud, el Mesías. Esto equivalía a declarar que el futuro se encargaría de probar su derecho, demostrando que él es el Mesías.

- 21 El evangelista da ahora su propia interpretación de las obscuras palabras de Jesús, interpretación que no proviene directamente de Jesús, sino que se impuso a los discípulos después de la resurrección del Maestro. Estos reconocieron entonces en aquellas palabras una profecía de Jesús en relación con el «templo de su cuerpo»; es lo que sucede más tarde a propósito de la entrada triunfal en Jerusalén a lomo de un pollino, episodio en el cual vieron cumplida la profecía de Zac 9,9 (12,16). ¿Puede conciliarse esta interpretación joánica con la sinóptica, tal como se tiene en Mc 14,58? La coincidencia sería perfecta si las palabras «el templo de su cuerpo» pudieran entenderse como dichas de la Iglesia, la cual, según san Pablo, es el cuerpo de Cristo (1Cor 12,27). Pero sucede que en el NT Pablo es el único en servirse de esta imagen para hablar de la Iglesia; en consecuencia, «el templo de su cuerpo» sólo puede significar, en nuestro pasaje, el cuerpo real de Cristo (por lo demás, hay testigos muy antiguos, especialmente entre los padres de la Iglesia, que leen: «él hablaba de su cuerpo» o «del cuerpo», lectura que bien puede haber sido la original). Parece, pues, que en esta frase Jesús quiere decir a los judíos: Aunque diereis muerte a este cuerpo, yo lo devolveré a la vida en tres días, y con esto demostraré mi poder.

Con todo, esta interpretación tiene en contra que «este templo» no puede referirse, en la frase de Jesús, más que al templo de piedra. La objeción ha hecho que en nuestros días se acentúe la tendencia a interpretar la explicación que el evangelista da en el v. 21, en el sentido de que sólo en la segunda parte de la frase habla Jesús del propio cuerpo, afirmando de él que, glorificado por la resurrección, sustituirá perfectamente el templo de piedra, y que en la nueva economía su función será tan capital como lo era, en la antigua, la que se atribuía al templo de Jerusalén. De hecho, por la eucaristía, el cuerpo glorioso de Jesús resucitado ocupa el centro del culto cristiano (Dubarle). En todo esto hay mucho de verdad; sin embargo, es mejor no interpretar la frase como dicha precisamente del cuerpo de Cristo glorificado y presente en la eucaristía; en el v. 21 se expresa más bien la fe común de que la Iglesia cristiana posee el verdadero templo, el lugar en que la gracia se hace presente, y éste es Cristo resucitado y glorificado, que aventaja infinitamente en dignidad al templo de piedra³¹.

Tenemos, pues, en el Nuevo Testamento, así parece al menos, dos interpretaciones originales de la obscura frase de Jesús relativa a la destrucción y reconstrucción del templo. Difieren entre sí, es verdad, pero en último término están orientadas en una misma dirección. Tienen en común la afirmación de que con estas palabras Jesús predijo veladamente a sus adversarios que se revelaría como Mesías. Es significativo que la forma dada por Juan a la frase de Jesús reemplaza el verbo «construir» (usado por los sinópticos, y que no admite ambigüedad) por otro vocablo griego que puede significar tanto «levantar» (un edificio) como «resucitar» (un muerto).

22 Toda profecía es oscura, y sólo su cumplimiento arroja plena luz sobre su sentido. También los discípulos debieron esperar a ser testigos de la resurrección de Jesús para convencerse de que era a este acontecimiento al que el Maestro se había referido en su enigmática frase; fue también entonces cuando llegaron a reconocer que la Escritura ya había profetizado la resurrección del

31. Cf. Mt 12,6: «Yo os digo que hay algo más grande que el templo.»

Mesías³². Los Hechos³³ nos dan a conocer que, como prueba escriturística, los primeros cristianos acudían gustosos al Sal 16,10.

La expulsión de los vendedores del templo en el relato de los sinópticos y en el de Juan.

También en los sinópticos se narra una expulsión de los vendedores del templo hecha por Jesús³⁴, pero, a diferencia de Juan, la sitúan en la semana de la pasión (Mc la da como sucedida el lunes). Los dos relatos presentan una doble divergencia: la primera, en cuanto al juicio acerca de la profanación del templo, que, según los sinópticos, Jesús expresa citando dos pasajes de la Escritura para reprochar a los judíos el haber convertido la casa de oración en una guarida de ladrones; la segunda divergencia se registra en el diálogo sobre la autoridad que Jesús tiene para proceder en esa forma (según los sinópticos, la discusión surge al día siguiente, pero no hay la menor duda de que ésta fue provocada por la actitud de Jesús frente a los vendedores del templo; Jesús, a su vez, responde haciéndoles otra pregunta).

¿Se trata de dos episodios diversos o de uno mismo? Si se trata de uno solo, ¿cuál de los dos relatos es históricamente exacto, el de los sinópticos o el de Juan?

Muchos comentaristas católicos opinan que Jesús purificó el templo dos veces, una al principio, la otra al final de la vida pública; otros, por el contrario (su número crece día a día), estiman, y con razón, que las divergencias entre los dos relatos son insuficientes para justificar tal opinión. Más difícil de responder es la segunda cuestión, a saber, si las verdaderas circunstancias históricas son las que señala Juan o las que dan los sinópticos. La mayor parte de los intérpretes católicos (y también algunos protestantes) prefieren el orden cronológico de Juan. Los sinópticos, dicen, no registrando más que un solo viaje de Jesús a Jerusalén, se vieron en la necesidad de relacionar con él la «purificación» del templo.

32. Cf. Jn 20,9; Lc 24,26 45-46.

33. Act 2,31; 13,35.

34. Mt 21,12-13; Mc 11,15-17; Lc 19,45-46.

Si Juan, que escribe en calidad de testigo ocular y después de los sinópticos, sitúa este episodio en los comienzos de la vida pública de Jesús, es porque quiere insistir en que históricamente es éste su verdadero puesto. Es de observar, además, que la indicación cronológica (46 años) corresponde exactamente al año 28, en el cual, según los cálculos más verosímiles, debió iniciarse el ministerio público de Cristo.

En oposición con los católicos, la mayoría de los comentaristas protestantes opta por el marco cronológico de los sinópticos. Si el cuarto Evangelio, afirman, situó el episodio al principio de la vida pública, lo hizo movido por razones de orden literario, porque buscaba que la primera presentación pública del maestro en Jerusalén, con la cual inauguraba su ministerio, se abriera con una clara revelación de la conciencia que tenía de su dignidad mesiánica. En apoyo de su tesis, estos exegetas aducen los siguientes argumentos: 1) Un acto de franca rebelión contra la autoridad del país se entiende más fácilmente al final de la vida pública que al principio de ella. 2) El hecho de que las autoridades del templo no intervinieran es explicable sólo en el caso de que el episodio haya sucedido en los días siguientes a la entrada triunfal del Mesías en Jerusalén, llevada a cabo en medio del entusiasmo de los peregrinos. 3) El diálogo acerca de los poderes de Jesús, con la profecía velada que contiene relativa a la muerte y la resurrección, no se ajusta bien con los comienzos de la vida pública, y sí con el final de la misma; además, la utilización que durante la pasión se hace de las obscuras palabras de Jesús supone el recuerdo de algo reciente. 4) La pregunta que el sanedrín dirige a Jesús el martes de la semana de su pasión, inquiriéndole acerca de su autoridad, se refiere con toda probabilidad a la expulsión de los vendedores del templo.

Estancia de Jesús en Jerusalén

2,23-25

²³ Durante el tiempo que estuvo en Jerusalén con motivo de la fiesta de la pascua, muchos creyeron en su nombre, viendo las

señales que realizaba. ²⁴ Pero Jesús no se confiaba a ellos, porque él conocía a todos ²⁵ y no tenía necesidad que le informaran acerca de nadie; porque él sabía lo que hay en el interior del hombre.

El breve relato de estos versículos tiene por objeto servir de transición a la entrevista con Nicodemo y prepararle el ambiente. Los primeros prodigios que Jesús obra durante la semana de pascua ³⁵ causan honda impresión en los habitantes de Jerusalén y en los peregrinos, hasta tal punto que muchos acaban por creer en él, es decir, en que él es enviado de Dios (3,2). Pero esta fe es aún demasiado imperfecta, porque descansa exclusivamente sobre los milagros obrados por Jesús; la fe auténtica y perfecta no tiene necesidad de tales recursos para sostenerse ³⁶.

Todos estos que han creído en Jesús no han penetrado el misterio de su origen y misión divinos. Por eso Jesús no confía en su fe, y guarda frente a ellos una actitud reservada. Se subraya con particular insistencia el hecho de que él leía en la conciencia de todos y no se le ocultaba lo superficial e inestable de su fe. Él posee la capacidad de conocer al hombre hasta el fondo del alma ³⁷, cosa que la Escritura atribuye exclusivamente a Dios ³⁸, y no necesita apoyarse sobre el juicio que unos hombres hacen de otros, para saber quién se acerca a él movido por verdadera fe. A esta clase de personas, cuya fe no alcanza a ser suficientemente firme como para llevar a una adhesión incondicional, pertenece a Nicodemo.

Jesús y Nicodemo

3,1-21

¹ Había entre los fariseos un hombre, llamado Nicodemo, principal entre los judíos. ² Éste fue de noche a ver a Jesús y le dijo: «Rabí, nosotros lo sabemos: tú has venido de parte de Dios en

35. Cf. también 3,2; 4,45. 36. Jn 4,48; 20,29.

37. Jn 1,42.47; 4,19.29; 5,42

38. 1Re 8,39; Jer 17,9-10; Sal 33(32)15; 94(93)11; Eclo 42,18; Act 1,24; 15,8

calidad de maestro. Porque nadie puede hacer esas señales milagrosas que tú haces, si Dios no está con él.» ³ Jesús le respondió así: «En verdad, en verdad te digo que si uno no nace de nuevo, no puede ver el reino de Dios.»

⁴ Dícete Nicodemo: «¿Cómo puede un hombre nacer cuando ya es viejo? ¿Acaso puede entrar por segunda vez en el seno de su madre, y volver a nacer?»

⁵ Jesús respondió: «En verdad, en verdad te digo que si uno no nace de agua y de Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios. ⁶ Lo nacido de la carne, carne es; y lo nacido del Espíritu, espíritu es. ⁷ No te extrañes de que te haya dicho: “Es necesario que nazcáis de nuevo.” ⁸ El viento sopla donde quiere: tú oyes su ruido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así le sucede a todo el que ha nacido del Espíritu.»

⁹ Nicodemo le volvió a preguntar: «¿Cómo puede suceder esto?»

¹⁰ Jesús le respondió entonces: «¿Tú eres maestro de Israel, y no lo sabes? ¹¹ En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y damos testimonio de lo que hemos visto; pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio. ¹² Si, al hablaros de las cosas de la tierra, no creéis, ¿cómo vais a creer al hablaros de las cosas del cielo? ¹³ Pues nadie ha subido al cielo, sino aquel que bajó del cielo, el Hijo del hombre [que está en el cielo].

¹⁴ »Y así como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre, ¹⁵ para que todo el que cree, tenga en él la vida eterna. ¹⁶ Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna. ¹⁷ Porque Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él. ¹⁸ El que cree en él, no se condena; pero el que no cree, ya está condenado, por no haber creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios. ¹⁹ Pero éste es el juicio: que la luz vino al mundo, pero los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, porque las obras de ellos eran malas. ²⁰ Pues todo aquel que obra mal, odia la luz y no se acerca a la luz, no vayan a ser descubiertas sus obras. ²¹ Pero el que obra conforme a la verdad, se acerca a la luz, y así manifiesta que sus obras están hechas en Dios.»

1 Nicodemo es un nombre griego de mucho uso, frecuente también entre los hebreos³⁹. Fuera del cuarto Evangelio, este personaje es desconocido. Se trata de un escriba afiliado al partido de los fariseos (v. 10), y miembro del sanedrín. Éste viene a Jesús, pero lo hace durante la noche, quizá, según se supone comúnmente, por miedo a aquellos otros miembros del sanedrín que se mostraban hostiles a Jesús. Más tarde, sin embargo, y seguramente como efecto de la conversación con Jesús, se sobrepone al miedo, y por los días de la fiesta de los tabernáculos es el único que se atreve a intervenir en favor de Jesús y a exigir que antes de juzgarlo se lo escuche (7,50-51). Posteriormente se dice expresamente que gran número de sanedritas (12,42) y José de Arimatea (19,38) mantenían en secreto, frenados por el miedo, su adhesión a Jesús.

Los milagros obrados por Jesús en Jerusalén han dejado honda impresión en Nicodemo y en el grupo de personas de quienes ahora se hace portavoz, a tal punto que él y muchos de sus colegas han llegado a la conclusión de que Jesús posee una misión divina. Conforme a la mentalidad judía, no sólo las palabras de un profeta, sino también las enseñanzas de los escribas son acreditadas por Dios mediante milagros. ¿Qué razones tiene Nicodemo para considerar a Jesús un maestro acreditado con milagros? Es posible que durante la semana de pascua Jesús haya estado enseñando en Jerusalén, como lo hará luego en la fiesta de los tabernáculos (7,14. 16-17.26). Sólo que los escribas no esperaban un profeta, sino que anhelaban un maestro que, por encargo de Dios, instruyese al pueblo en lo que está prescrito⁴⁰.

3 Ya antes que Nicodemo hiciese alguna pregunta, Jesús toma la palabra. Es él, y no el sanedrita, quien fija el tema de la conversación y señala el curso que ésta ha de seguir. El hecho podría llamar la atención, pero no hay que perder de vista que el personaje central en esta entrevista nocturna es Jesús. Después de todo, lo único que interesa al evangelista es comunicar las enseñanzas dadas por Jesús al sanedrita. Por otra parte, las palabras que Nico-

demo dirige a Jesús equivalen de hecho a una pregunta. Y, en efecto, ¿qué otra cosa puede él desear del «maestro enviado de Dios», sino que éste le indique en qué forma se consigue la salvación? La entrevista se abre con un diálogo, pero pronto se transforma en un discurso de Jesús. De la impresión que el encuentro haya producido en Nicodemo, nada se dice.

Jesús inicia el coloquio exponiendo a Nicodemo la condición para poder entrar en el reino de Dios. «Ver» el reino de Dios es lo mismo que hacer la experiencia de él, vivirlo (así también Lc 9, 27); en el v. 5 la expresión cede el puesto a la otra, más usada, de «entrar» en el reino de Dios⁴¹. La expresión «reino de Dios», que en Jn sólo se lee en este pasaje, designa, como en los sinópticos, la salvación final. La condición propuesta por Jesús consiste concretamente en un nuevo nacimiento. El hombre que quiera conseguir la salvación debe transformarse en otro, en un hombre nuevo, porque tal como es actualmente, permanece excluido del reino de Dios; sólo puede participar de él si se transforma en un hombre nuevo.

El término griego con el cual se determina la índole del nuevo nacimiento puede significar «de arriba», o «de nuevo». Varios padres griegos y muchos comentaristas recientes dan la preferencia al primer significado, aduciendo como motivo que el adverbio griego en cuestión (ἀνωθεν), en los demás pasajes de Jn en que aparece, significa siempre «de arriba»⁴². La palabra de Jesús querría expresar entonces que el nuevo nacimiento es obra «de arriba», es decir, de Dios; tendríamos así la expresión paralela de esta otra, usada también por Juan, «nacer de Dios», o «ser engendrado de Dios» (1,13, etc.). No obstante estas observaciones, se debe preferir el segundo significado, siguiendo en esto a la mayoría de las versiones antiguas y a muchos padres. Entre éstos, Justino (hacia 150), parafraseando la expresión, habla de «ser regenerados»⁴³. El concepto de «nuevo nacimiento» se encuentra también en 1Pe 1,3.23 y en Tit 3,5.

39. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XIV, 3,2; § 37

40. Cf Mt 22,16: «Enseñas en verdad el camino de Dios.»

41. Cf. Mc 9,47; 10,15, cf también Jn 3,36 a propósito de la expresión «ver la vida» 42. Jn 3,31; 19,11.23; cf. también Sant 1,17; 3,15.17.

43. JUSTINO, *Apol.* 1,61; *Dial* 138.

- 4 En este sentido entiende también Nicodemo las palabras de Jesús. Sólo que él interpreta mal el verdadero sentido de la expresión y, sin atender a su carácter de metáfora, se imagina que el nuevo nacimiento exigido por Jesús es un nacimiento corporal; naturalmente, concluye que semejante exigencia es absurda e irrealizable, como contraria que es a las leyes naturales. Expresiones de doble sentido se encuentran con bastante frecuencia en Juan; pero el interlocutor suele entenderlas mal, y esta circunstancia da pie para proseguir el diálogo. Al anunciar su máxima, Jesús ha pretendido referirse al comienzo de un nuevo género de vida, que para el hombre viene a ser algo tan profundo y total como el comienzo de su vida corporal. Para que el hombre pueda conseguir
- 5 la salvación necesita recibir una nueva naturaleza. Jesús parece no atender a la burda equivocación del fariseo, y reitera la condición para el ingreso en el reino de Dios; pero esta vez se expresa con mayor claridad.

El nuevo nacimiento de que él habla, es de otra índole; es un nacimiento de orden superior, obra del espíritu de Dios; es Dios mismo quien lo hace realidad: «Espíritu» significa en este pasaje la fuerza divina. Mediante el Espíritu, que Dios comunica al hombre, éste llega a ser una nueva criatura, un hombre nuevo. Debe nacer «del agua», lo que significa que el hecho del nuevo nacimiento, o «renacimiento», se cumple en el bautismo. Pero quien obra el nuevo nacimiento, da la nueva vida, no es ni el agua ni el que bautiza, sino el Espíritu.

La relación entre bautismo e ingreso en el reino de Dios se halla afirmada también en el *Pastor* de Hermas: «Necesario les fue — me contestó — subir por el agua, a fin de ser vivificados, pues no les era posible entrar de otro modo en el reino de Dios, si no deponían la mortalidad de su vida anterior. Así pues, también éstos, que habían ya muerto, recibieron el sello del Hijo de Dios, y así entraron en el reino de Dios. Porque antes — me dijo — de llevar el hombre el sello del Hijo de Dios, está muerto; mas una vez que recibe el sello, depona la mortalidad y recobra la vida. Ahora bien, el sello es el agua y, consiguientemente, bajan al agua muertos y salen vivos. Así, pues, también a aquéllos les fue predicado este

sello, y ellos lo recibieron para entrar en el reino de Dios»⁴⁴. También aquí, como en Jn, coinciden las nociones de «reino de Dios» y de «vida (eterna)».

Para explicar y justificar su exigencia, Jesús distingue dos géneros de nacimiento o generación: la natural y la que es obra del 6 Espíritu. «Lo nacido de la carne, carne es.» Por la generación se comunica a la criatura que nace la naturaleza o el ser de aquel que lo engendra. «Carne» designa aquí no una sustancia, sino la existencia terrena y natural, que tiene por característica esencial ser transitoria, caduca, vana. De una generación natural, nace un hombre natural, cuya esencia no trasciende los límites de lo natural.

Por el contrario, la generación del Espíritu, es decir, aquella que es obra de la prodigiosa fuerza divina y sobrenatural, comunica una existencia ultraterrena y divina, que aquí recibe simplemente el nombre de «espíritu». Y como carne y Espíritu son elementos opuestos, el hombre engendrado del Espíritu no está amenazado de volver a la nada. Sólo un hombre de esta condición (un hombre que — usando la terminología moderna — posee la vida sobrenatural, divina) puede entrar en el reino de Dios. Esta distinción entre una existencia «carnal» y una existencia «espiritual» viene a afirmar, en último término, la importante verdad de que el hombre no puede conseguir la salvación mediante las propias obras, sino que sólo puede recibirla como un obsequio de Dios.

Pero Nicodemo continúa mostrándose incapaz de comprender; 8 por eso Jesús acude ahora al ejemplo del viento, para probarle que uno puede llegar a convencerse de la realidad de una cosa, aunque no conozca su causa. Como el viento es una energía que no se puede asir, ni de él se sabe de dónde procede ni adónde se dirige, pero cuya realidad es, sin embargo, imposible negar, dado que cualquiera puede percibir su silbido, así, aunque la naturaleza y la acción del Espíritu sean misteriosas, no por eso es el caso de poner en duda la realidad de su obra. Existen efectivamente hombres engendrados del Espíritu, si bien su existencia constituye un enigma

44. *Pastor* de HERMAS, Comp. IX, 16,2-4; trad. de D. RUIZ BUENO en *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1950.

para la simple razón. En griego y en hebreo una misma palabra equivale a nuestros dos términos «viento» y «espíritu», y esto hace que en boca de Jesús la comparación resulte particularmente expresiva.

- 9 Nicodemo sabe ahora que Jesús no habla precisamente de un segundo nacimiento corporal, sino de un nacimiento de orden superior; pero no alcanza a comprender cómo pueda ser posible. Jesús le manifiesta su extrañeza de que precisamente él, maestro calificado en Israel, no esté en capacidad de entender estas cosas. La generalidad de los comentaristas ve en las palabras de Jesús una manifiesta ironía, como si quisiera decir que lo que él afirma no es, al fin y al cabo, cosa tan nueva e inaudita, que un escriba judío no lo pueda comprender. Después de todo, no es más que la enseñanza del AT acerca de la transformación de los corazones de los hombres, por la efusión del Espíritu, en la época mesiánica, si bien las expresiones «nacer de nuevo» y «nacer del Espíritu» sean nuevas⁴⁵. Todo esto no carece de fundamento, pero no es errado pensar que Jesús haya querido solamente mostrar la perplejidad en que se sume la mente humana ante el prodigio del nuevo nacimiento, y poner en claro a la conciencia de Nicodemo que los que impartían la enseñanza en Israel nada tenían que decir frente a un asunto tan decisivo como es la consecución de la salvación (Bultmann).
- 11 Sea como fuere, en lo que sigue Jesús no se apoya en pasajes de la Escritura que contengan la doctrina del nuevo nacimiento, sino que se limita a subrayar la absoluta veracidad de su testimonio. Al hacerlo, pasa repentinamente del singular al plural («nosotros», «vosotros»). Algunos, para explicar este cambio, que no deja de ser extraño, han pensado que Jesús se incluye aquí en el número de los profetas del AT. Pero hay en contra el hecho de que a éstos no se los menciona para nada en nuestro pasaje. La explicación más exacta podría ser ésta: el v. 11 nos coloca no en la perspectiva de la vida terrena de Jesús, sino más bien en la de la Iglesia primitiva. Los que aquí hablan son los apóstoles, los testigos que por experiencia personal anuncian que la era de la salud

45. Cf. Ez 11,19-20; 36,26-27; Is 44,3; 59,21; Jl 3,1

ha comenzado, y la acción del Espíritu Santo, dirigida a crear un mundo nuevo, es ya una realidad. Los maestros de Israel pueden hacer la misma experiencia, a condición de aceptar con fe su testimonio. Lo malo es que carecen precisamente de la fe.

Hasta ahora Jesús ha hablado sólo de cosas «de la tierra», que no ofrecen graves dificultades a su aceptación; y sin embargo, no ha encontrado fe. ¿Cómo puede esperar hallarla cuando hable de cosas «del cielo»? Cabe preguntar aquí a qué se refiere Jesús cuando habla de cosas «de la tierra» y de cosas «del cielo». Lo único claro es que cosas «de la tierra» no son las que la naturaleza nos muestra sobre la tierra, ni son tampoco los acontecimientos naturales; asimismo, las cosas «del cielo» no son los misterios del mundo sobrenatural, como los entienden, por ejemplo, la apocalíptica y la gnosis. De estos temas Jesús no se ocupa nunca en el cuarto Evangelio. La expresión «las cosas de la tierra» puede referirse sólo a lo que precede, o sea, a la doctrina del nuevo nacimiento (v. 3-8); y el calificativo de «cosas de la tierra» es apropiado, por cuanto en ella se ha puesto en claro que el hombre es «carne» y que, como tal, no está en condiciones de conseguir la salvación por cuenta propia. En cuanto a las «cosas del cielo», éstas no significan las realidades y relaciones divinas en sí mismas, es decir, nociones especulativas, como podría ser, entre otras, la generación del Hijo por el Padre. Pero es difícil decir a qué aluden exactamente tales palabras. Algunos comentaristas juzgan que la expresión designa el plan del gobierno divino del mundo, tal como lo descubre el Apocalipsis; otros ven una referencia al envío del Hijo de Dios al mundo; otros, en fin, descubren un anuncio previo de su retorno al cielo (exaltación).

Más de estas «cosas del cielo», Jesús prefiere no hablar, porque sus palabras no encontrarían sino oídos sordos, no obstante ser el único que podría instruir acerca de ellas. Tal parece ser el sentido del v. 13. Pero en este caso se esperaría que la motivación fuera: El Hijo puede hablar de las cosas del cielo porque es el único que bajó del cielo, y está en capacidad de informar sobre las «cosas divinas»; pero el texto dice, en cambio: «Pues nadie ha subido al cielo...» Para allanar esta dificultad, algunos opinan que el

verbo en tiempo pasado («nadie ha subido») equivale prácticamente a un presente, como se observa con frecuencia en los enunciados de carácter general (p. ej., Rom 9,19). En tal caso el texto querría decir: nadie es capaz de subir al cielo. Con todo, sería más exacto admitir que esta frase de significado incierto, igual que la del v. 11, está formulada en términos que corresponden a la situación propia del tiempo que siguió a la resurrección; y esto vale especialmente si la expresión «que está en el cielo» es original, como resulta de argumentos de crítica interna y externa ⁴⁶.

14-15 La conjunción «y» introduce un nuevo pensamiento, que no entra rígidamente en el contexto de lo que antecede: la elevación del Hijo del hombre debe cumplirse previamente como requisito para que los hombres que creen en él puedan alcanzar la vida eterna. La fe en el Hijo del hombre los pone con él en relación tan íntima, que los hace partícipes de su vida. La noción de «levantar» o «exaltación» es empleada por Juan con un doble significado. A veces se refiere a la exaltación a la diestra de Dios, como en Act 2,33; 5,31; así lo entiende la multitud cuando, en 12,34, interpreta la palabra oída como una alusión a la entrada del Hijo del hombre en el cielo. En este pasaje, en cambio, el sentido es diferente: el evangelista quiere referirse aquí a la elevación de Cristo en la cruz, como resulta de la relación que hace con la serpiente de bronce (Núm 21,4-9); idéntico significado tiene en 12,33 («esto lo decía para indicar de qué muerte había de morir»). La expresión en sí es susceptible de las dos interpretaciones, porque la exaltación de Cristo a la gloria se realiza mediante su elevación en la cruz (cf. 8,28). «El elemento en que se funda el parangón entre la exaltación de Cristo al Padre a través de la cruz y la elevación de la serpiente en una vara en medio del desierto, está en el hecho de que en uno y otro caso se alza un símbolo de salvación que todos pueden alcanzar con la mirada, y que además presta ayuda a todos» (Goppelt).

Según la tradición judía, lo que salvó la vida de los mordidos

46. Los dos términos «subir» y «bajar» se encuentran también en Ef 4,9-10.

por las serpientes no era precisamente la serpiente de bronce, sino la mirada que a ella dirigían, junto con la confianza en la palabra de Dios. Según Sab 16,6-7, la serpiente de bronce era una «señal de salvación», «porque quien volvía a mirarla no era curado por lo que veía, sino por ti, salvador de todos». La salud venía, pues, de Dios mismo; la serpiente no era sino su símbolo. Representación como era de una serpiente inofensiva, simbolizaba la curación de la mordedura de las otras serpientes (Feldmann). Algunos de los primeros escritores cristianos consideraron por eso la serpiente de bronce como tipo de la muerte de Cristo en la cruz y de la redención por ella realizada ⁴⁷. El envío que Dios hace de su Hijo unigénito (envío que se completa y concluye con la exaltación) es un acto del amor que Dios profesa al mundo, es decir, a los hombres, a los cuales quiere procurar no la ruina, sino la salvación. Al creer en el Hijo, todo hombre recibe la posibilidad de conseguir la vida eterna. También en 1Jn 4,9-10.16.19 se insiste en que la misión del Hijo es una prueba del amor de Dios. Se dice además que tal acto de Dios es una «entrega», porque esta palabra trae el recuerdo de la muerte de Jesús ⁴⁸. Se entrevé asimismo en este recuerdo una alusión al sacrificio de Isaac (Gén 22,2.8.12-16).

Los v. 17-21 exponen la idea de que en la misión del Hijo, que comprende su venida al mundo y su exaltación al Padre, se lleva a cabo el juicio sobre el mundo. Este pensamiento ofrece divergencia con las palabras del Señor consignadas en los sinópticos, según las cuales Cristo juzgará al mundo en el momento de su parusía ⁴⁹. Sin embargo, en ciertas expresiones de san Pablo resuena ya un pensamiento similar ⁵⁰. Con todo, es preciso reconocer que en ninguna parte del NT está expresado tan rotundamente como en Juan

47. *Carta de Bernabé* 12,5-7; JUSTINO, *Apol.* 1, 60; *Dial.* 91; 94; 112; TERTULIANO, *Adv. Marc.* III, 18.

48. Cf. Rom 4,25; 8,32; Gál 1,4; 2,20, etc.

49. Mt 7,22-23 y 16,27 par; 25,31ss; cf. también 1Cor 4,4-5; 2Cor 5,10; véase además el exc. de la p. 415.

50. Gál 4,4: «La plenitud del tiempo»; 2Cor 5,17: «nueva creación»; 6,2: «Ahora es día de salvación»; Rom 8,1-2: «No hay ya condenación para los que son de Cristo Jesús.»

- (cf. especialmente 5,24-25). El juicio (v. 19) de que aquí se habla no es un acto que pertenezca a un porvenir lejano; es un acontecimiento que se realiza en el presente. El fin que busca el gran acto del amor de Dios, que es el envío de su Hijo, no es, ciertamente, el juicio del mundo, sino la liberación de éste de la ruina eterna (12, 47). El judaísmo tardío consideraba al Mesías sobre todo como juez escatológico, al menos cuando no atribuía a Dios mismo el ejercicio de esta función (cf. especialmente 1Hen 45-64). También para el Bautista, aquel que ha de venir es el juez que limpia la era y tala los árboles estériles (Mt 3,10.12 par). El v. 17, en cambio, insiste en que Dios envió a su Hijo para que el mundo sea salvado por él. Él es el «salvador del mundo», 4,42 (1Jn 4,14).
- 18 Efectivamente, lo que hace posible la salvación, la vida eterna, es la fe en el Hijo, en tanto que la incredulidad u obstinación en la infidelidad excluye de la salvación. La gran distinción entre estas dos categorías de hombres, distinción que es, en último término, el objeto principal del juicio, se lleva a cabo por sí misma. El juicio consiste, pues, en que el hombre que no cree se cierra al amor de Dios, manifestado en la venida de su Hijo, condenándose así a permanecer en la muerte. En tales condiciones, no hay siquiera necesidad de pronunciar una sentencia judicial. Esto es lo que explícitamente dice el v. 19, al dar una definición del juicio. En la persona del Hijo de Dios vino la luz al mundo, pero los hombres (en su gran mayoría) se cerraron a la luz, es decir, se negaron a aceptarlo por la fe, prefiriendo permanecer en las tinieblas, vale decir, en la muerte. La razón de semejante actitud de hostilidad se ha de buscar en sus obras, que son malas. El v. 20 da una explicación más amplia de esta razón: los hombres que obran el mal⁵¹, odian la luz y huyen de ella, para evitar que sus obras queden así al descubierto en lo que realmente son. De muy diversa manera sucede con los que obran según la verdad, es decir, obran con rectitud; éstos no tienen necesidad de huir de la luz, ya que ella no hará otra cosa que poner de manifiesto sus buenas obras en cuanto tales, o sea, en cuanto hechas «en (comunidad con) Dios».
- 21

51. Se usa idéntica expresión que en Jn 5,29; Rom 9,11; 2Cor 5,10.

Pero, ¿no equivale esta afirmación a decir que a la fe y a la salvación sólo llegan los que ya anteriormente eran buenos, mientras los que eran malos se obstinan en el mal y acaban por perderse? ¡No! Estas palabras sólo quieren decir que la luz, es decir, Cristo, al venir al mundo coloca a los hombres ante la necesidad de decidirse, y pone en evidencia si uno quiere o no permanecer en las tinieblas. El hombre, por naturaleza, no es ni bueno ni malo, pero lleva en sí la posibilidad de ser lo uno o lo otro. Si se decide por la fe en el Hijo de Dios, da comienzo a una vida nueva; pero si toma la decisión contraria, permanece en el pecado y en las tinieblas (9,41).

Algunos comentaristas recientes son de parecer que el discurso de Jesús termina con el v. 12 (Tillmann), o al menos con el 15 (Lagrange, Bernard), y ven en lo que sigue una reflexión particular del evangelista; en efecto, dicen, al terminar los versículos mencionados se habla de Jesús en tercera persona, y se considera ya tomada la decisión en pro o en contra de él, todo lo cual refleja la situación posterior a su muerte.

Filiación divina; nacer de Dios; nacer de nuevo.

La idea de que todos los hombres son, por naturaleza, hijos de Dios o de la divinidad, es extraña al Antiguo Testamento como al Nuevo; se encuentra, en cambio, en la religión griega, y es una de las ideas preponderantes en el estoicismo. Según la concepción del AT y de la literatura del judaísmo tardío, hijo de Dios es el pueblo de Israel, no cada israelita en particular⁵². También el rey teocrático es llamado hijo de Dios, pero en cuanto es representante del pueblo⁵³.

Pero el concepto de filiación divina no ocupaba lugar muy destacado en la religión del AT. La imagen más empleada para ilustrar las relaciones entre Yahveh e Israel, es de preferencia la del amo y el esclavo. La relación padre-hijo en el AT se funda sobre todo

52. Cf., p.ej., Ex 4,22-23; Dt 32,6; Is 63,16; 64,7; Jer 31,9; Os 11,1 Mal 1,6; 2,10; Sab 9,7; 12,19.21; 16,10.26; 18,4.13; 1Hen 62,11; AsMo 10,3.

53. Sal 2,7; 2Sam 7,14; Sal 89(88)27.

en el pensamiento de la elección de Israel para ser el pueblo de la alianza, propiedad de Dios⁵⁴; en cambio, entre los griegos está conectado con el pensamiento de la creación⁵⁵. A diferencia de los griegos, en el AT la idea de Dios creador del pueblo nada tiene que ver con la de generación por obra de la divinidad misma. Así, pues, en el AT los términos relativos padre e hijo simbolizan la pertenencia del pueblo a Dios, de la cual nace la confianza en la protección y en la ayuda que él presta en la necesidad.

En los libros más recientes del AT y en los escritos del judaísmo tardío, y evidentemente por influencia del helenismo, aparece el pensamiento de la filiación divina extendida a los individuos; efectivamente, en tales documentos los devotos son llamados hijos, o descendencia de Dios, y éstos se dirigen a él dándole de preferencia el título de Padre⁵⁶. En el libro de la Sabiduría, los devotos tienen como contraseña especial, que los distingue de los impíos, el título de hijos, o descendientes de Dios (2,13.16.18).

Por la misma época se abre paso otro pensamiento, que representa un desarrollo importante del concepto de filiación divina: ésta asume los caracteres de una noción «escatológica», de modo que el hombre llegará a ser descendencia, o hijo de Dios, cuando, al principio de la era de la salud (o sea, del nuevo eón), transformándose en un nuevo ser, se convierte en un hombre nuevo. Este lenguaje se registra ya en Sab 5,5 (cf. también Jer 3,19-22) y vuelve a aparecer en los SalSI 17,30: el Mesías «reconocerá que todos ellos son hijos de Dios» y en Jub 1,23ss: «Se llamarán todos hijos de Dios vivo».

Tampoco Jesús dice nada de una filiación natural del hombre con respecto a Dios. Para él, «hijos de Dios» son todos los que alcanzan la salvación final, los ciudadanos del reino de Dios (Mt 5, 9). Según Lc 20,36, los bienaventurados llegan a ser «hijos de Dios» en virtud de que, en el momento de la resurrección, son objeto de una nueva creación por parte de Dios (cf. también Lc 6,35). Más de un comentarista encuentra que, al lado de esta idea, se desarrolla

54. Is 1,2.4; Mal 1,2-3; 2,10.

55. Dt 32,6; Is 45,11; 64,7; Mal 2,10.

56. Eclo 4,10; 23,1.4; 51,10; Sab 14,13; SalSI 13,9; 1Hen 62,11.

otra: que los discípulos llegan a ser hijos de Dios ya desde el presente, es decir, antes de iniciarse el reino escatológico de Dios, y sucede cuando ellos, practicando, p.ej., el amor a los enemigos, imitan la conducta del Padre celestial (Mt 5,45). Hay que notar, sin embargo, que la forma dada en Lc (6,35) a las palabras referidas en Mt 5,45 muestra cómo también aquí el concepto de la filiación divina está expresado en relación con algo futuro.

En todo caso, a través de la noción de hijo de Dios se transmite la idea de comunidad de conducta o de naturaleza con Dios (cf. Ef 5,1). Pasando ahora a Juan, se ve que también aquí, como en el resto del NT, sólo entran en relación de hijos con respecto a Dios los que consiguen la salvación; o, en otros términos, que también en Juan la relación padre-hijo es de naturaleza escatológica. Pero, mientras fuera del caso de Jesús se habla siempre y exclusivamente de «hijos» de Dios, y mientras en Pablo los títulos de «hijo» y «descendencia» de Dios se usan indistintamente⁵⁷, en Juan la expresión «Hijo de Dios» (en singular) está reservada para aquel que es portador de la salud.

La filiación divina, en el sentido en que la presenta el NT, no es una relación natural; cabe, pues, preguntarnos cuál es el origen de esta idea. En Pablo se encuentra la idea de adopción, al decir que los cristianos son hijos que Dios adoptó. En Gál 4,5 se dice que Dios envió a su Hijo a rescatar a los hombres que se encuentran sometidos a la ley, a fin de que éstos puedan ser adoptados por hijos. Hijo de Dios por naturaleza es uno solo, Jesucristo; los cristianos, «hermanos» suyos (Rom 8,29), son tan sólo hijos adoptivos de Dios. No entrarán en plena posesión de la divina filiación hasta el día del retorno del Señor (Rom 8,23), pero ya desde ahora poseen, en el Espíritu, las primicias, que les garantizarán el goce completo de los derechos de hijos. Gál 3,26-27 precisa que la adopción se lleva a cabo en el bautismo.

A diferencia de Pablo, los escritos joánicos ignoran la idea de adopción. Para éstos, la relación de filiación divina surge como consecuencia de un nuevo nacimiento, o bien de una generación

57. Rom 8,14.19; Gál 3,26; 4,6-7; Rom 8,16.17.21; Flp 2,15.

(o nacimiento) por parte de Dios. Más exactamente, mientras la primera epístola⁵⁸ y el prólogo del Evangelio (1,13) sólo hablan de generación (o nacimiento) por parte de Dios, Jesús, en la instrucción que da a Nicodemo, habla de un nuevo nacimiento (3,3-7), precisando luego que se trata de un nacimiento (del agua y) del Espíritu (3,5.6.8). En las palabras renacer «de agua y de Espíritu», la primera precisión («de agua») afirma que el nuevo nacimiento se realiza en el bautismo; la segunda («de Espíritu») significa que es obra de Dios y da al hombre un género de vida más elevado, cuyo principio es el Espíritu Santo.

La expresión joánica «nacer de nuevo» (3,3.7) se encuentra parafraseada en Justino⁵⁹ con la palabra «renacer», voz pasiva de ἀναγεννῶ, «reengendrar», cuya forma activa se lee en 1Pe 1,3.23; el sustantivo «regeneración» (παλιγγενεσία) se halla en Tit 3,5. Todas estas expresiones, pese a su diversidad, quieren decir en concreto que el hombre recibe de Dios un nuevo ser, una nueva existencia, que se transforma, en cierto sentido, en una sustancia nueva. Es verdad que tales palabras podrían, interpretadas en su sentido natural, hacer pensar en la divinización, o participación de una sustancia espiritual, tal que nunca más se pueda perder; pero estas ideas son totalmente extrañas al pensamiento del Nuevo Testamento. Éste enseña, en cambio, que en la regeneración interviene un acto divino, en virtud del cual el creyente se transforma en hijo de Dios (cf. 1Jn 3,1-2). Este nacimiento comunica aquello que Juan llama también «vida», o «vida eterna».

Como ya se dijo, la idea de renacimiento o de generación por parte de Dios es desconocida en el judaísmo; basados en ello, algunos estudiosos de la historia de las religiones han lanzado la opinión de que la imagen joánica de la filiación divina fue tomada de las religiones de los misterios, comunes entre los griegos. Por la iniciación en los misterios, que cada miembro recibía (afirman tales autores), su fe les hacía creer que el hombre quedaba revestido de la naturaleza divina y cambiado en hijo de aquella divinidad a

58 1Jn 2,29, 3,9, 4,7, 5,14 18.

59 JUSTINO, *Apol* 1, 61,4

la cual se consagraban; todo esto se entendía como una regeneración o nuevo nacimiento.

La misma idea, agregan, se encuentra en Juan. En efecto, por el pasaje 1Jn 3,9 se puede ver cómo éste piensa en un acto que, fecundando al hombre con un germen divino, lo hace partícipe de la naturaleza divina. A propósito de esta teoría hay que decir lo siguiente: En los misterios griegos que nos son conocidos, la idea de un nacimiento o generación del iniciado a partir de Dios no está claramente presente. En los llamados escritos herméticos, que coinciden con los misterios en el deseo de dar a los hombres la redención o la salvación, aparece la idea del nuevo nacimiento, como etapa en el proceso de divinización; pero no hay que olvidar que todos estos escritos son, en conjunto, posteriores al Nuevo Testamento; por otra parte, el concepto que encierran de nuevo nacimiento es muy indefinido. Baste observar que el nacimiento de que en ellos se trata no consiste en el principio de una nueva vida, la vida divina, superior a la que compete al hombre en fuerza de su naturaleza; es más bien la liberación de las ataduras que lo tienen sujeto a lo sensible y a lo corporal, para que pueda transformarse en un ser «esencial», con lo cual llegará a ser «dios e hijo del Uno».

Expresiones relativas al nuevo nacimiento se leen también en Filón, hebreo de Alejandría (muerto no antes del 40 d.C.); en éste se encuentra asimismo la idea del «nuevo nacimiento». Pero no hay cómo saber a ciencia cierta si, en los misterios que él conoce, el iniciado se considera engendrado por Dios. Como se desprende de estas observaciones, es imposible demostrar que Juan haya tomado de la religión de los misterios la idea del nuevo nacimiento. Sin embargo, no se puede ignorar que existe alguna coincidencia entre la terminología de los misterios y el concepto neotestamentario del nuevo nacimiento; esto permite aceptar la posibilidad de que el lenguaje cristiano haya entrado en contacto con el de los misterios.

Tal contacto, sin embargo, no pudo ser más que indirecto, dada la actitud negativa que el cristianismo siempre ha tenido hacia lo específicamente pagano. Una semejanza efectiva subsiste entre el Nuevo Testamento y los misterios, en cuanto de uno y otro lado los iniciados son puestos en especial relación de intimidad con el

ser divino mediante un acto particular de gracia; tal relación también se designa o puede designarse con el nombre de filiación. Gracias a ella, los iniciados gozan de especial protección divina y de la supervivencia después de la muerte, ascendiendo a las regiones celestiales y remontándose hasta la divinidad. Con todo, al hacer esta afirmación no hay que perder de vista que, según se dijo anteriormente, el modo y las consecuencias de esta filiación son completamente diversos. Mientras el iniciado en los misterios llega a la divinización mediante la contemplación de Dios, el cristiano experimenta una renovación en todo su ser moral y queda impregnado de fuerzas sobrenaturales, destinadas a traducirse en la práctica de una conducta nueva⁶⁰.

Luz y tinieblas.

En ninguno de los autores del Nuevo Testamento la oposición entre luz y tinieblas adquiere tanta importancia como la que Juan le atribuye. El conjunto de ideas que encierra es esencialmente el mismo que en Pablo, en cuyos escritos es también de uso frecuente.

En Juan, como en Pablo, luz y tinieblas designan dos realidades o campos (mundos) antagónicos: la esfera divina (superior) y la hostil a Dios (inferior). Muy difundida es la costumbre de equiparar a la oposición entre luz y tinieblas otras análogas, tales como bien y mal, vida y muerte, verdad y mentira; esta equiparación se hace con la máxima agudeza y claridad en la gnosis. En Pablo la oposición de luz y tinieblas se encuentra en varios pasajes. En Rom 2,19 se dice que el judío, orgulloso de su conocimiento de Dios, se considera la luz de los gentiles, envueltos para él en densas tinieblas. En 2Cor 6,14-15, la luz y las tinieblas son los dos mundos a los cuales pertenecen los que creen y los que no creen (6,15). Los destinatarios de la carta a los Efesios, paganos convertidos, eran en otro tiempo tinieblas, pero ahora son luz en el Señor, en cuanto son cristianos (5,8). A los fieles de Tesalónica escribe que ya no están sumidos en las tinieblas como antes, pues ahora son hijos de la

60. 1Jn 2,29, 3,9; 4,7; 5,1-4 18

luz y del día (1Tes 5,4-5). Col 1,13 subraya la oposición existente entre el poder de las tinieblas y el reino del Hijo de Dios. A los cristianos de Roma los exhorta Pablo a deponer las obras de las tinieblas y a revestirse de las armas de la luz (13,12). En todos estos pasajes (con excepción de Rom 2,19), «luz» es un término que designa la salvación final, por tanto una noción escatológica.

En cuanto a los otros escritos del NT, el grupo luz y tinieblas se encuentra también en Act 26,18 (Pablo estima deber suyo abrir los ojos a los gentiles para que se vuelvan de las tinieblas a la luz y del poder de Satán al de Dios) y en 1Pe 2,9 (Dios llamó a los cristianos de las tinieblas a su maravillosa luz). De los padres apostólicos se pueden indicar los pasajes siguientes: *Carta de Bernabé* 5,4; 14,5-6; 18,1; 1Clem 59,2; 2Clem 1,4; IGNACIO, *Philad.* 2,1. En los escritos joánicos la oposición entre luz y tinieblas aparece en los pasajes siguientes: 1,5; 3,19; 8,12; 12,35.46; 1Jn 1,5-7; 2,8-11. También en estos casos, si se exceptúa 1Jn 1,5, donde el término «luz» se aplica a Dios mismo, designa en general la salvación escatológica (en el Evangelio se identifica casi siempre con el que es su portador); «tinieblas» es, en cambio, un término que significa la pérdida de los incrédulos o la de aquellos cuya conducta no se conforma a las nuevas exigencias de la vida cristiana.

En Pablo, como en Juan, aparece bien claro el carácter religioso y moral de los dos mundos, ya que al frente de ellos se encuentran Dios y Satán respectivamente. Las tinieblas son el reino de Satán, que esencialmente es tinieblas, es decir, hostilidad hacia Dios. Según 2Cor 6,15 (cf. el v. 14a), Beliar (sinónimo de demonio) es el señor del reino de las tinieblas. Ef 6,12 señala claramente a Satán como jefe de las potencias del mal, «de estas tinieblas»; según la misma epístola (2,2) él es el señor del reino del aire, en el cual tienen su morada estos poderes malignos. También en Act 26,18 se identifican las tinieblas con el reino de Satán. Pablo llega hasta dar una vez al demonio el título de dios de este mundo (2Cor 4,4).

También Juan afirma que el demonio es el señor del mundo, el cual se identifica con el reino de las tinieblas (12,31; 14,30; 16,11). De la misma imagen se vale la *Carta de Bernabé*, según la cual en el camino de la luz preceden ángeles luminosos, y en el camino de

las tinieblas preceden ángeles de Satán; los dos jefes supremos de estos reinos son «el Señor de la eternidad para todos los siglos» y el «señor de este mundo del ateísmo» (18,1). Según la adición apócrifa a Mc 16,14 (*logion* de Freer), este mundo de la impiedad y de la incredulidad está puesto bajo la soberanía de Satán. En cambio, Dios es el Señor de la región de la luz. Él está en la luz (1Jn 1,7), más aún, él mismo es la luz, y en él no hay tinieblas (1Jn 1,5), o, en otros términos, es en sí mismo perfectamente bueno, puro, inaccesible al mal, incapaz de tolerar en su presencia nada que sea impuro, malo.

Entre los señores de los dos reinos y los hombres que a ellos pertenecen o que los constituyen, existe una relación de parentesco por naturaleza. El reino de las tinieblas es la región de la enemistad y oposición a Dios, del pecado y del vicio. Los hombres que lo integran son «hijos de la desobediencia»⁶¹, lo que significa que resisten a Dios y que, desde el punto de vista moral, su vida se caracteriza por la «iniquidad», es decir, la impiedad (2Cor 6,14); practican las «obras de las tinieblas» (Rom 13,12), obras que huyen de la luz porque son perversas, porque son «obras infructuosas de las tinieblas» (Ef 5,11), sin capacidad para salvar a los que las practican. Algunas de esas obras se enumeran en Rom 13,13 y sobre todo en los llamados catálogos de los vicios⁶². Juan menciona igualmente las obras «malas» de los hijos de las tinieblas, de las cuales el Evangelio recuerda en particular la actitud de repulsa hacia el enviado de Dios (3,19-20). En la primera carta califica el odio contra el hermano (es decir, la falta de amor fraterno) de camino en las tinieblas (2,9.11). El reino de la luz es el reino del bien, de la obediencia a Dios, de la conducta digna. La vida del verdadero hijo de la luz se llama «justicia» (2Cor 6,14), como ejercicio que es de «lo que es agradable al Señor» (Ef 5,10). Según Ef 5,9, «el fruto de la luz consiste en toda suerte de bondad, de justicia y de verdad», lo que equivale a decir que la «luz», la nueva edición de vida, da fuerza para realizar estas obras, y al

61. Ef 2,2; 5,6.

62. Por ejemplo, Ef 5,5; Gál 5,21; Col 3,5 8-9; 1Cor 6,9-10

mismo tiempo exige al hombre las lleve a la práctica. De ahí la exhortación a caminar como hijos de la luz⁶³.

Antes que brillara la luz reveladora de la salud, los hombres se hallaban sumergidos en las tinieblas (Jn 12,46), caminaban en medio de las tinieblas⁶⁴; peor aún, eran las tinieblas mismas (Ef 5,8). Por haberse desviado de su Creador y Señor, Él permitió que cayeran en los vicios más repugnantes (Rom 1,18-32). Con Jesús vino al mundo la luz⁶⁵. Jesús mismo insiste a cada paso en que él es la luz del mundo (o sea, de los hombres)⁶⁶. Siendo la luz, trajo a los hombres la divina revelación y libró del poder de las tinieblas (Col 1,13) a cuantos la aceptaron con fe, llamándolos de las tinieblas a la luz⁶⁷. Ahora están en la luz (1Jn 2,10), son hijos de la luz⁶⁸; más todavía, ellos mismos son luz en el Señor (Ef 5,8). Al traer la luz a los hombres, Jesús les otorga al mismo tiempo la vida; de él se recibe la luz de la vida (Jn 8,12). La luz es iluminación, revelación, recto conocimiento de Dios, pero es también conocimiento exacto de sí mismo, porque sólo conociendo a Dios rectamente el hombre se conoce a sí mismo como debe. Como el término «vida», así también «luz» es en Juan una denominación de la salud. Estar en la luz, ser hijo de la luz, quiere decir estar en posesión de la vida (eterna). Y como Jesús, y sólo él, es el dispensador de la luz y de la vida, en su persona se decide la suerte eterna de los hombres. Para aquellos que prefieren las tinieblas a la luz, su venida traerá el juicio y la perdición eterna (Jn 3,18-19); para los otros, es garantía de salvación (1,12-13). Cuantos creen que él es la luz, se transforman en hijos de la luz (Jon 12,36).

63. Ef 5,8; 1Jn 1,7

64. Jn 8,12; 12,35; 1Jn 2,8-11; 2Tes 5,4; 1Pe 2,9

65. Jn 3,19; 12,46

66. Jn 8,12; 9,5; 12,46

67. 1Pe 2,9; 1Clem 59,2

68. Ef 5,8; Jn 12,36

Último testimonio del Bautista
3,22-36

²² Después de esto, Jesús anduvo con sus discípulos por la región de Judea, permaneciendo allí con ellos y bautizando. ²³ También Juan seguía bautizando en Ainón, cerca de Salim, porque había allí aguas abundantes, y las gentes acudían para bautizarse; ²⁴ pues Juan no había sido encarcelado todavía.

²⁵ Se originó entonces una discusión entre los discípulos de Juan y un judío acerca de la purificación. ²⁶ Fueron, pues, a buscar a Juan y le dijeron: «Rabí, aquel que estuvo contigo al otro lado del Jordán, de quien tú diste testimonio: ahora éste se ha puesto a bautizar, y todos acuden a él.» ²⁷ Juan contestó entonces: «Nadie puede atribuirse nada que no se le haya dado del cielo. ²⁸ Vosotros mismos sois testigos de que dije: “Yo no soy el Mesías”, sino que “yo soy el enviado delante de él.” ²⁹ El que tiene la esposa, es esposo; pero el amigo del esposo, que está con él y lo oye, se llena de alegría al oír la voz del esposo. Pues, precisamente, esta alegría mía se ha cumplido ya. ³⁰ Preciso es que él crezca y yo mengüe.

³¹ »El que viene de arriba está por encima de todos. El que es de la tierra, terreno es y como terreno habla. El que viene del cielo [está por encima de todos:] ³² da testimonio de lo que ha visto y oído, pero nadie quiere aceptar su testimonio. ³³ El que acepta su testimonio, da fe de que Dios es veraz. ³⁴ Porque aquel a quien Dios envió, habla las palabras de Dios, pues no da el espíritu con medida. ³⁵ El Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en sus manos. ³⁶ El que cree en el Hijo, tiene vida eterna; pero el que rehúsa dar fe al Hijo, no verá la vida, sino que la ira de Dios pesa sobre él »

Jesús y Juan se ocupan por algún tiempo, uno al lado del otro, en bautizar a orillas del Jordán. El éxito que acompaña la actividad de Jesús es muy superior, lo que provoca la envidia de los discípulos de Juan. Éstos acuden a su maestro para hacérselo saber, ofreciéndole con ello la oportunidad de dar su último testimonio de Jesús.

En vez de regresar a Galilea, Jesús, en compañía de sus discípulos, se encamina al territorio de Judea, y allí, en un lugar no bien definido, pero seguramente a cierta distancia del nuevo sitio elegido por Juan (cf. v. 23), y al sur de éste, da comienzo a un ministerio bautismal que ha de prolongarse por tiempo considerable y se ve coronado por éxitos sorprendentes. En 4,2 se precisa, sin embargo, que Jesús no bautizaba personalmente, sino que lo hacía por medio de sus discípulos.

Este bautismo no es el bautismo que comunica el Espíritu Santo, al cual se refirió Jesús en el diálogo con Nicodemo (3,5); en otras palabras, no se trata todavía del sacramento cristiano del bautismo, pues éste sólo existe a partir de la muerte y resurrección de Cristo⁶⁹. Este rito tenía esencialmente el mismo carácter preparatorio del bautismo de Juan, si bien colocaba por sí mismo a quien lo recibía en contacto directo con el Mesías, en cuyo nombre se administraba. Por este tiempo Juan no bautizaba ya en la margen oriental del bajo Jordán, sino en Ainón, cerca de Salim, en la región de las fuentes y arroyos que vierten sus aguas en el río. La más antigua tradición cristiana, que remonta al siglo IV, sitúa esta localidad en la llanura, rica en aguas, de Beisán (Escitópolis), al lado oriental del Jordán y a unas ocho millas romanas al sur de la ciudad de este nombre, en territorio de la Decápolis⁷⁰. Pero el sitio preciso donde Juan bautizaba se ha de buscar no en la fuente misma de Salim, sino al sur de ella, en las cinco fuentes de ed-Der y a orillas de sus arroyos. El nombre de Ainón (en griego, Αἰνών), que no se encuentra en ninguna otra parte, deriva de la palabra hebrea *ayin* (=fuente), con un matiz de diminutivo.

Al hacer notar que por entonces Juan aún no había sido encarcelado, el evangelista piensa en la tradición, sinóptica, que fija la iniciación del ministerio galileo de Jesús en el tiempo siguiente al arresto del Bautista⁷¹. La observación es una advertencia a los lectores del Evangelio para que no piensen que Jesús aguardó hasta el arresto del Bautista para iniciar su ministerio, como podría de-

69. Jn 7,39; 16,7; Mt 28,19.

70. Federación de diez ciudades; cf. com a Mc 5,20

71. Mt 4,12; Mc 1,14

31 El que viene «de arriba» o «del cielo» es Jesús, enviado de Dios. Por ser «de arriba», es decir, descendido del cielo (3,13), está por encima de todas las cosas ⁷³, y tiene con el mundo las mismas relaciones que tiene Dios. Pero, ¿quién es «el que es de la tierra»? La mayor parte de los comentaristas, que descubre una estrecha relación entre el v. 31 y el anterior, lo identifica con el Bautista. Al decir estas palabras, el evangelista querría dar la razón de por qué el Bautista debía eclipsarse en presencia de Jesús; no siendo el Bautista más que un simple hombre, su campo de visión tenía necesariamente las limitaciones de lo terreno. Por el contrario, el enviado de Dios, descendido del cielo, dispone de una ciencia ultraterrena.

Esta explicación tiene, sin embargo, un punto débil, porque parece que en el cuarto Evangelio el Bautista ocupa una posición excepcionalmente destacada, precisamente por ser el testigo del enviado de Dios. Ante esta dificultad, otros autores piensan que las palabras «el que es de la tierra» se refiere a Nicodemo o a los discípulos de Juan. Éstos no habrían entendido el testimonio tan claro de Juan, cuando éste afirmaba que Jesús es el único revelador de Dios, precisamente porque eran de la tierra. Sería más exacto decir que la contraposición entre lo que viene de arriba y lo que proviene de la tierra quiere sólo poner de relieve la diferencia que hay entre la palabra de la revelación, que únicamente el Hijo de Dios puede anunciar, y cualquier palabra humana. Quizá el evangelista no pretende aludir a ninguna persona concreta, sino al hombre como tal ⁷⁴. Es también posible que su pensamiento se dirija hacia aquellos maestros humanos que buscan hacerse pasar por profetas o reveladores. Todo el que es de origen terreno tiene también una naturaleza terrena y, lógicamente, habla de cosas terrenas. Sólo aquel que viene de arriba tiene «palabras de vida eterna» (6,68); únicamente él puede decir palabras cuya aceptación o rechazo son decisivos para dar la vida o la muerte. Él no dice sino lo que ha visto u oído (cf. 3-11), o sea, lo que el Padre le ha co-

municado. El contenido de sus palabras no es un conjunto de misterios ultraterrenos, propios para satisfacer la curiosidad humana, sino el mensaje de salvación, que por encargo de Dios trae a los hombres. Por eso en sus palabras es Dios mismo quien se hace presente al hombre, con toda la autoridad que le compete para hacerle exigencias e imponerle obligaciones. Sólo que a sus palabras los hombres no responden más que con la incredulidad ⁷⁵.

La afirmación es rotunda, pero (como en 1,12) está seguida inmediatamente de una oportuna restricción para indicar que hay excepciones (cf. también el v 36). Así, pues, todo el que acoge el mensaje de Jesús rinde testimonio a la veracidad de Dios; quien lo rechaza hace de Dios un impostor ⁷⁶. El prestar fe a un testimonio implica el reconocimiento de la veracidad del testigo, porque no creemos sino a quien juzgamos veraz. En nuestro caso está por medio la veracidad de Dios, no simplemente la de Jesús, porque éste es el portador de la revelación divina; dado, pues, que a través de sus palabras es Dios mismo quien habla, quien acepta el testimonio del Hijo presta fe a Dios mismo (cf. 1Jn 5,10).

En este pasaje, como en el resto de Jn, no se atiende al hecho de que, antes de enviar al Hijo, Dios habló por boca de otros testigos (Heb 1,1-2). La razón es clara: entre el Hijo de Dios y los profetas hay una diferencia radical. La forma críticamente más segura del v. 34b es: «no da el espíritu con medida», o sea, que no es avaro en darlo. Pero la frase es difícil de entender. La mayoría de los comentaristas piensa, y con razón, que quien da el espíritu es el Padre, y el Hijo es quien lo recibe; el pensamiento aquí expresado sería entonces que la plenitud del espíritu pone al Hijo en condiciones de ser en todo momento el transmisor de la palabra de Dios. Otros (como Lagrange) ven el autor del don en el Hijo, puesto que del don hecho por el Padre al Hijo habla el v. 35.

Se afirma, pues, que el enviado de Dios en el pleno sentido de la palabra da el Espíritu sin medida, en tanto que los antiguos profetas disponían de él sólo parcialmente. Y si a estos últimos se

73. Cf. Rom 9,5; Ef 4,6.

74. Cf. Gén 2,7; 1Cor 15,47.

75. Jn 3,11; cf. 1,5.10-11.

76. 1Jn 5,10; Jn 12,44-50

Jesús en Samaría

4,1-42

¹ Cuando supo, pues, el Señor que los fariseos estaban enterados de que Jesús conseguía más discípulos que Juan y que los bautizaba ² — aunque, en realidad, no bautizaba Jesús mismo, sino sus discípulos —, ³ abandonó Judea y marchó de nuevo a Galilea. ⁴ Pero le fue necesario atravesar por Samaría.

⁵ Llega, pues, a una ciudad de Samaría, llamada Sicar, cerca de la finca que Jacob dio a su hijo José. ⁶ Es allí donde está el pozo de Jacob. Jesús, fatigado del camino, estaba, pues, sentado junto al pozo. Era alrededor de la hora sexta.

⁷ Llega una mujer de Samaría a sacar agua. Dícele Jesús: «Dame de beber.» ⁸ Pues sus discípulos habían ido a la ciudad a comprar alimentos. ⁹ Entonces le pregunta la mujer samaritana: «¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, que soy samaritana?» Es que los judíos no se tratan con los samaritanos. ¹⁰ Jesús le respondió: «Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: “Dame de beber”, tú misma le habrías pedido y él te habría dado agua viva.» ¹¹ Ella le contesta: «Señor, ni siquiera tienes cubo, y el pozo es profundo. ¿De dónde, pues, vas a sacar tú esa agua viva? ¹² ¿Acaso eres tú más que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, del cual bebió él y bebieron sus hijos y sus ganados?» ¹³ Jesús le respondió: «Todo el que beba de esta agua, nuevamente tendrá sed; ¹⁴ pero el que beba del agua que yo le daré, ya no tendrá sed jamás; porque el agua que yo le dé se convertirá, dentro de él, en manantial que brote para la vida eterna.» ¹⁵ Dícele la mujer: «Señor, dame de esa agua, para que yo no sienta ya más sed, ni tenga que venir aquí a sacarla.» ¹⁶ Él le contesta: «Anda, llama a tu marido y vuelve acá.» ¹⁷ La mujer le respondió entonces: «No tengo marido.» Jesús le replica: «Con razón has dicho: “No tengo marido.” ¹⁸ Porque cinco maridos tuviste, y el que ahora tienes no es tu marido; en eso has dicho la verdad.» ¹⁹ Respóndele la mujer: «Señor, estoy viendo que tú eres un profeta. ²⁰ Nuestros padres adoraron en este monte; pero vosotros decís que es Jerusalén el lugar donde se debe

adorar.» ²¹ Respóndele Jesús: «Créeme, mujer; llega ya la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adorareis al Padre. ²² Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros lo que conocemos, pues la salvación viene de los judíos. ²³ Pero llega la hora, y es el momento actual, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque éstos precisamente son los adoradores que el Padre desea. ²⁴ Dios es espíritu; por eso, los que lo adoran, tienen que adorarlo en espíritu y en verdad.»

²⁵ Dícele la mujer: «Yo sé que el Mesías, el llamado Cristo, está para venir; cuando él llegue, nos lo anunciará todo.» ²⁶ Respóndele Jesús: «Soy yo; el que está hablando contigo.»

²⁷ En este momento llegaron sus discípulos; y se quedaron sorprendidos de que estuviera hablando con una mujer. Sin embargo, ninguno le preguntó: «¿Qué es lo que deseas?», o: «¿Qué estás hablando con ella?» ²⁸ La mujer, entonces, dejó allí su cántaro, se fue a la ciudad, y comienza a decir a la gente: ²⁹ «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que hice. ¿No será éste, acaso, el Mesías?» Salieron de la ciudad, y se iban acercando a él.

³¹ Entre tanto, los discípulos le rogaban, diciéndole: «Rabí, come.» ³² Pero él les contestó: «Yo tengo para comer un alimento que vosotros no conocéis.» ³³ Los discípulos, entonces, se preguntaban unos a otros: «¿Le habrá traído alguien de comer?» ³⁴ Jesús les responde: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra. ³⁵ ¿No decís vosotros: “Todavía faltan cuatro meses para que llegue la cosecha”? Pues bien, yo os digo: Levantad vuestros ojos y mirad los campos; ya están amarillentos para la siega. Ya ³⁶ el segador recibe su salario y recoge el fruto para la vida eterna, de suerte que igualmente se alegran el que siembra y el que siega. ³⁷ Porque en esto se cumple el proverbio: Uno es el que siembra y otro el que siega. ³⁸ Yo os envié a cosechar lo que vosotros no habéis trabajado; otros realizaron su trabajo, y vosotros heredáis el fruto de su esfuerzo.»

³⁹ Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por las palabras de la mujer, que atestiguaba: «Me ha dicho todo lo que hice.» ⁴⁰ Por eso, cuando los samaritanos llegaron ante él, le rogaban que se quedara con ellos. Efectivamente, allí permaneció dos

días. ⁴¹ Y fueron muchos más los que creyeron por su palabra, ⁴² de suerte que le decían a la mujer: «Ya no creemos sólo por lo que tú nos has referido; pues nosotros mismos lo hemos oído y sabemos que él es, verdaderamente, el salvador del mundo.»

1-3 La envidia de los fariseos obliga a Jesús a suspender su actividad de bautizar y a protegerse de las insidias de sus adversarios. Abandona por eso a Judea, región en la cual el sanedrín y los fariseos, que en él gozaban de gran influjo, tenían más atribuciones que en territorio de Herodes Antipas, y regresa a Galilea.

4 En su viaje pasa por Samaría, ya que era éste el camino más corto para ir de Judea a Galilea ⁷⁹. Es probable que Jesús siguiera el camino que, partiendo de Fasael, en el valle del Jordán, y atravesando la montaña, pasa por la aldea de Acrabata y desemboca en la ruta principal entre Jerusalén y Galilea, en un punto cercano al terreno que la tradición considera como antigua posesión de Jacob.

5 En el curso de este viaje, Jesús llega hacia las horas del mediodía a las proximidades de Sicar, ciudad contigua a los predios que Jacob adquirió y más tarde regaló a su hijo José ⁸⁰. La ciudad de Sicar, de la que solamente aquí se hace mención, se identifica comúnmente con la aldea de Ascar, edificada al pie del monte Ebal, a unos mil quinientos metros del pozo de Jacob. La identificación, sin embargo, no carece de dificultad, dado que esta localidad es muy reciente, como resulta del nombre mismo, que en árabe significa «campamento militar»; además, Ascar cuenta dentro del poblado con una fuente de aguas abundantes, que brota en el interior de un largo túnel excavado parcialmente en la propia roca. Parece, pues, que Sicar se debe identificar con la antigua Siquem (Συχάρ, Συχέμ; cf. Act. 7,16); esta ciudad, destruida, pero no arrasada del todo, por Juan Hircano en 128 a.C., estuvo habitada hasta el 67 d.C., y fue abandonada al fracasar la insurrección de los samaritanos ⁸¹.

⁷⁹. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Vita* 52; § 269.

⁸⁰. Jos 24,32; cf. Gén 48,22 con 33,19.

⁸¹. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XIII, 14,1; § 377 y las recientes excavaciones hechas por los alemanes.

El nombre de Sicar proviene, sin duda, de una falsa grafía de Siquem, según se puede deducir de la antigua versión siríaca, que trae precisamente este último nombre. También Siquem tiene una rica fuente, que se halla en las afueras de la actual aldea de el-Balata (a 500 metros del pozo de Jacob).

Este pozo, situado sobre la carretera central que une a Judea con el norte, tiene una profundidad de 32 metros; puede llegar a secarse después de una o varias estaciones invernales de pocas lluvias, como llega también, en años muy lluviosos, a alcanzar una profundidad de sólo 10 metros. «La presencia de un pozo artificial aquí, a pocos minutos nada más de las ricas fuentes de el-Balata y el-Defne, tiene algo de enigmático. Con todo no es inverosímil que a un nómada le fuera impedido el acceso a las fuentes de la antigua Siquem, viéndose así en la necesidad de cavar un pozo propio, para abreviar sus ganados» (Dalman). Este nómada fue, según el v. 12, Jacob.

Cansado y sediento, Jesús se sienta en el brocal del pozo, mientras los discípulos van a la ciudad en busca de provisiones. Llega en ese momento una mujer del país y raza de los samaritanos; viene de Sicar a buscar agua. Para sacarla, se ataba un recipiente a la punta de una cuerda y se lo sumergía en el pozo. La mujer se sorprende de que este hombre, judío, solicite un servicio de ella, que es samaritana. Aunque de origen galileo, Jesús es con toda propiedad un judío, siendo como es miembro de la comunidad étnica y religiosa judía. Una observación ocasional del evangelista explica la sorpresa de la samaritana. Las relaciones entre judíos y samaritanos eran por entonces, y desde mucho tiempo atrás, excesivamente tensas.

Los samaritanos eran un pueblo mixto descendiente de los pocos habitantes que quedaron en el país después de la destrucción del reino de Israel (722 a.C.), y de los colonos asirios; ellos se sentían auténticos israelitas, mientras para los judíos no eran más que semipaganos. Los judíos profesaban un odio especial a los habitantes de Siquem, a causa de que el gobernador persa Sambalat había construido sobre el monte Garizim un templo para su yerno Manasés, designándole un cuerpo de sacerdotes propio, al estilo

del de Jerusalén, consumando en esta forma el cisma religioso ⁸².

Josefo y el Nuevo Testamento coinciden en señalar que los samaritanos no perdían oportunidad para mostrar su hostilidad hacia los peregrinos que, al acudir a las fiestas de Jerusalén, debían atravesar su región ⁸³. Un tratado rabínico, *Kutin* (es el nombre que se da a los samaritanos), establece que las costumbres de los samaritanos son en parte paganas y en parte judías; por eso el judío debía guardarse de tratar con ellos, para no contaminarse.

10 Jesús no se detiene a discutir la oposición entre judíos y samaritanos, a que ha aludido la mujer, sino que, tomando por punto de partida la pregunta que ella en medio de su sorpresa le ha dirigido, la instruye acerca del don que él tiene para ofrecerle. Al llamar este don «don de Dios», quiere presentarlo como el don por excelencia, el regalo más preciado, del cual no pueden prescindir los hombres. Es un nombre que en los escritos rabínicos se aplica a la *torah* (ley), y en la gnosis a la revelación de la vida, es decir, la inmortalidad.

Valiéndose de otra expresión, Jesús lo llama «agua viva», como para establecer un punto de contacto entre lo que él ofrece y lo que acaba de pedir a la mujer. En el lenguaje oriental, «agua viva» es una expresión que designa de ordinario el agua corriente, provenga de una fuente o de un pozo, por oposición al agua de

11 cisterna ⁸⁴. Ante la ambigüedad de la frase, la mujer no capta el sentido que Jesús quiere darle, y piensa que él le ha dicho: Tú hubieras debido pedirme a mí, y yo te habría dado agua (del pozo). De ahí que, más sorprendida aún, le pregunta cómo podría hacerlo, siendo así que no dispone de recipiente con que sacarla de pozo tan profundo. Quizá alcanza a entrever en sus palabras una alusión disimulada a cierta pretendida virtud que le permitiría hacer brotar agua del suelo, como Moisés la hizo brotar de la roca al golpear ésta con su bastón (Éx 17,5ss). Mas, en tal caso, sería él superior al patriarca Jacob, a quien los judíos y los samaritanos veneran como padre común, dado que éste hubo de pasar por la

82. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XI, 8,2; § 306.

83. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XX, 6,1; § 118; BI II, 13; § 232; Lc 9,53.

84. Gén 26,19; Lev 14,5; Jer 2,13; Zac 14,8.

fatiga de cavar el pozo para poder beber él mismo y dar de beber a sus ganados.

Es entonces cuando Jesús expone claramente a la mujer lo **13-14** que ha pretendido decir con la expresión «agua viva», y lo hace contraponiendo la acción del agua terrena y natural del pozo de Jacob a la del agua sobrenatural que él está dispuesto a dar: el agua que se saca del pozo de Jacob apaga la sed sólo por poco tiempo, mientras el agua que él dará en el futuro la extingue para siempre ⁸⁵. El v. 14b explica el porqué: el agua dada por Jesús se convierte, en lo íntimo del hombre, en una fuente cuyas aguas brotan hasta la vida eterna, y producen a su vez vida eterna, y calman la sed para siempre (cf. 6,27).

¿Qué significa esta agua que Jesús da? La metáfora del «agua», o «agua viva», «agua de la vida», es usada con frecuencia en la Escritura para explicar y significar los bienes de la salud, en particular los de orden escatológico. En Is 12,3 se dice que los redimidos «sacarán alegres el agua de las fuentes de la salud» (cf. 55,1). En Ap 7,17 se lee que el cordero llevará a las fuentes del agua de la vida a los que vienen de la gran tribulación ⁸⁶; también en el Apocalipsis (21,6), Dios promete que a los sedientos dará a beber gratuitamente en las fuentes de la vida (cf. 22,17). Quien distribuye esta agua es Dios ⁸⁷, la sabiduría (Ecl 24,30-33), la sabiduría de Dios encarna en la ley (Ecl 24,23-29). En la nueva Jerusalén, el río del agua viva nace bajo el trono de Dios y del cordero (Ap 22,1).

Pero no sólo los bienes mesiánicos en general se designan con la metáfora del agua; también se aplica, en particular, al Espíritu Santo, en cuanto es don de los tiempos mesiánicos ⁸⁸, a las palabras de los sabios y devotos ⁸⁹, y a las de los expertos en la ley (en el sentido que a la expresión daban los sabios).

85. Cf. Is 49,10; Ap 7,16.

86. Ap 7,14; cf. Ps 23(22)2; Is 49,9.

87. Jer 2,13; 17,13; Ps 36(35)10.

88. Is 44,3; Jl 3,1; Tit 3,6, donde se dice que Dios «derramó» el Espíritu Santo

89. Prov 10,11; 13,14; 18,4.

La mayoría de los comentaristas entienden la figura del agua dada por Jesús como designación del Espíritu Santo, o bien, teniendo en cuenta Jn 7,27-29 y 1Jn 3,9, de la gracia santificante. Sin embargo, bien consideradas las cosas, es más de acuerdo con el contexto ver en el «agua» no un don particular, sino la revelación misma de que Jesús es portador, tal como sucede en las metáforas de la luz y del pan, que designan al propio Jesús⁹⁰; en consecuencia, el «agua» es la salud que él comunica a los hombres a través de su palabra y de su obra. Dado que para la vida natural el agua, igual que la luz y el pan, es indispensable, con razón es usada como símbolo de los bienes en general. La mitología habla del agua prodigiosa de la vida, que da la inmortalidad. Las llamadas *Odas de Salomón* dan el nombre de agua a la revelación divina, o al don de ella⁹¹.

15 La mujer no llega a comprender todavía a Jesús, sino que continúa pensando en un agua que apaga la sed del cuerpo. Lo único que le parece ver con claridad es que se trata de una especie de agua milagrosa, y que quien la posee no tiene ya necesidad de acudir a sacarla del pozo. Esto la mueve a pedir a Jesús le dé de esa agua.

16 Jesús, viendo que por este camino no llega al fin propuesto en el v. 10, da otro giro a la conversación. Revelándose como vidente que escruta los corazones, da a la mujer pruebas de su ciencia sobrenatural, para ver si así puede llevarla a que reconozca su verdadera naturaleza y su misión divina. Invitada a llamar a su marido, ella se excusa alegando que no lo tiene; Jesús le descubre entonces su vida anterior poco recomendable, y su presente escandaloso. Es verdad, ella no tiene marido legítimo, porque el hombre con quien ahora vive no lo es. Pero parece que, en los cinco matrimonios precedentes (seguramente legítimos), su conducta tampoco fue irreprochable, como se ve por la confesión que hace en el v. 29.

17-18 Desconcertada ante las afirmaciones de Jesús, nada interesantes para ella, la mujer se limita a declarar, por toda respuesta, que cree ver en él a un profeta. En efecto, al profeta se atribuía la capacidad

90. Jn 8,12; 6,35.

91. *Odas de Salomón* 30,1-2. «Sacad agua de la fuente viva del Señor y venid, vosotros todos los que estáis sedientos, a saciar vuestra sed.»

de conocer las cosas ocultas, y sobre todo de penetrar con su mirada hasta las profundidades del alma humana. Muchos comentaristas, basados en el v. 29, ven en estas palabras de la samaritana la señal de que la revelación de su vida inmoral produjo fuerte impacto en su conciencia; pero una consecuencia tan importante habría debido consignarse más explícitamente; por eso otros exegetas, con más razón, consideran sus palabras no como expresión de arrepentimiento, sino como manifestación de extrañeza.

Cabe señalar una interpretación, algo peregrina, que algunos pocos autores han dado a la figura de la samaritana. Esta mujer sería una personificación de la comunidad de los samaritanos, cuyo origen se remonta al tiempo en que Sargón, rey de Asiria, después de haber destruido a Samaría (722 a.C.), hizo deportar a los habitantes, y en su lugar trasplantó al territorio de Israel parte de cinco poblaciones diversas, procedentes de las regiones orientales de su reino. Los recién llegados continuaron adorando en la nueva patria a sus antiguas divinidades, hasta que un castigo, representado por una invasión de leones, los movió a adoptar también el culto del Dios local, Yahveh⁹², que terminó por desplazar a todos los demás. Los cinco maridos serían entonces las divinidades paganas, veneradas en un principio; el sexto sería Yahveh, en cuanto objeto de un culto falso. Una interpretación semejante carece de fundamento y no se puede aceptar, porque reduce el encuentro de Jesús con la samaritana a una pura ficción poética, carente de valor histórico.

En todo caso, al poner de manifiesto a la samaritana su condición moral, le ofrece oportunidad de reconocer en él al enviado de Dios (cf. 1,48). Ella, por su parte, no deja perder la ocasión para proponer a Jesús, a fin de que la resuelva, la vieja controversia que opone a judíos y samaritanos, relativa al lugar en que se debe adorar a Dios: si el lugar donde Dios habita y quiere ser adorado (cf. Dt 12,5) es el templo de Jerusalén, o bien el monte Garizim, a cuyos pies está el pozo de Jacob y en cuya cima se levantaba en otro tiempo el templo de los samaritanos. Profeta, como se ha

92. 2Re 17,24ss; cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* IX, 14,3; § 288.

manifestado, Jesús debe estar en condiciones de dar alguna luz sobre este problema, que tan de cerca atañe a los samaritanos.

Flavio Josefo cuenta que, poco antes de la época de Alejandro Magno, Manasés, hermano del sumo sacerdote Yaddo, fue expulsado de Jerusalén por haberse casado con la hija del samaritano Sambalat, y que, construido un templo sobre el monte Garizim, organizó allí el culto cismático⁹³. Aun después de la destrucción de este templo, acaecida en el año 128 a.C. por obra del rey y sumo sacerdote judío Juan Hircano, el Garizim continuó siendo el monte santo de los samaritanos y el centro oficial de su culto. Todavía hoy los descendientes que han quedado, y que se hallan agrupados en una insignificante comunidad de 150 personas aproximadamente, inmolan allí los corderos de la pascua. Pero, como ya es sabido, los samaritanos asignaban al culto sobre el Garizim un origen antiquísimo. Es ésta la razón por la cual el Pentateuco Samaritano sustituye el nombre de Ebal por el de Garizim en Dt 27,4, donde se determina el lugar en que Israel, una vez llegado a Palestina, debe ofrecer sus víctimas pacíficas y de acción de gracias. Con tal variante en el texto pretenden legitimar el Garizim como lugar de culto.

21 Jesús elude en absoluto ocuparse del problema relativo a la legitimidad del sitio en que se ha de adorar a Dios; por el contrario, como verdadero profeta que es, anuncia que en el tiempo que pronto va a comenzar, o que, más exactamente, se ha iniciado ya con su obra (v. 23), es decir, en la era mesiánica, todo culto, judío o no, que esté vinculado a un determinado lugar, perderá su valor. El verbo en plural («adoraréis») se refiere en concreto a los verdaderos adoradores de que se habla en el v. 23, pero puede también entenderse como equivalente de la forma indefinida «se adorará».

22 En el v. 22, Jesús reconoce expresamente la posición religiosa excepcional que ocupa el pueblo judío. Es indiscutible que en los Evangelios sinópticos confirma los privilegios religiosos del pueblo israelita, como también es cierto que en los mismos Evangelios

93. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XI, 8,2ss; § 306ss

indica la finalidad y los límites de tales privilegios⁹⁴. Pero también el Cristo del cuarto Evangelio conserva idéntica posición respecto de este asunto. En efecto, en Juan se lee que Cristo considera la Escritura del AT como revelación divina⁹⁵, reconoce en el templo la casa de su Padre (2,16) y acude a las fiestas en Jerusalén. Cuando Jesús atribuye el recto conocimiento de Dios a los judíos y lo niega a los samaritanos, se trata de un juicio compendiado, y no, en modo alguno, exhaustivo. Los samaritanos profesan la fe monoteísta y tienen la ley de Moisés; pero sólo el pueblo judío posee el verdadero conocimiento y la verdadera adoración de Dios, porque sólo él es el pueblo de la revelación, y sólo él ha guardado fielmente este precioso tesoro.

El verdadero motivo de su afirmación está en el hecho de que, conforme al querer y a los planes de Dios, este pueblo debe comunicar la salvación a los restantes, lo que en concreto significa que de él ha de salir «el Salvador del mundo» (4,42). «Porque había querido hacer depender de Israel la salvación del mundo, el Señor conservó y desarrolló en este pueblo, mediante una progresiva revelación, el recto conocimiento de Dios; de ahí que este pueblo continúe siendo el conservador y depositario de la revelación» (Zahn). Tal es precisamente el sentido de la frase «la salvación viene de los judíos».

No ha faltado quien pretenda ver en el v. 22 una glosa tardía, al tener en cuenta el hecho de que el Cristo de Jn niega a los judíos todo conocimiento de Dios⁹⁶. Pero es una posición que no tiene razón de ser. En Jn, es verdad, Jesús niega que los judíos conozcan a Dios; pero lo dice refiriéndose sólo a aquellos que se resisten a creer en él como revelador enviado de Dios. Otros opinan que si Jesús hubiera pretendido hablar de un privilegio de los judíos, habría debido decir: «la salvación viene de Israel», ya que es éste el término que el cuarto Evangelio usa para referirse al sentido religioso del Antiguo Testamento (cf. el com. a 1,47). Pero esta

94. Cf. Mt 15,24 par; Mt 8,11-12 y 21,43-44 par.

95. Jn 5,39: «es ella la que da testimonio de mí»; 10,35: «la Escritura no puede fallar».

96. Jn 7,28-29; 8,19 55; 15,21; 16,3.

argumentación carece igualmente de base, porque Jesús está hablando a la samaritana, que le ha dado también a él el título de judío (v. 9); por otra parte, Jesús no pretende afirmar que la salvación venga de los judíos por el hecho de que sean judíos, sino porque el pueblo judío es el pueblo de la revelación.

23 En el v. 23 Jesús completa la afirmación del v. 21, al precisar positivamente en qué consiste la futura adoración de Dios, que reunirá las condiciones de una verdadera adoración, tal como Dios la exige, puesto que se hará «en espíritu y en verdad». Se entiende comúnmente por «adoración en espíritu y en verdad» una adoración interior, espiritual, que no se expresa mediante sacrificios materiales, ni está ligada a determinados lugares de culto; una adoración, en suma, que corresponde al verdadero conocimiento de Dios, y que se manifiesta en la propia entrega a la verdad, en cuya posesión se está⁹⁷, y en la pureza del corazón⁹⁸. Es preciso reconocer, sin embargo, que esta interpretación no explica todo el contenido de los dos términos que usa la expresión.

La exigencia de una adoración espiritual de Dios aparece ya en los profetas⁹⁹; su superioridad sobre la adoración cultural era asimismo bien reconocida tanto por los judíos como por los gentiles. Pero en las palabras de Jesús se trata de un modo de adorar a Dios, tal como lo exige y lo hace posible sólo la era mesiánica; en consecuencia, no puede tratarse aquí simplemente de una adoración espiritual e interior, sino de una adoración que corresponde a la nueva condición del hombre.

Los adoradores «en verdad» son aquellos que han nacido del Espíritu (3,3-8) y han sido santificados por medio de la palabra de la verdad (17,17.19); por su parte, la verdadera adoración de Dios es la que brota del nuevo principio de vida que poseen los que abrazan la fe; es, en una palabra, la adoración que los verdaderos hijos de Dios, y sólo ellos, están en condición de rendirle. Asimismo, los «sacrificios espirituales» que los cristianos, en cuanto sacerdocio

97. 1Jn 3,18; 2Jn 3-4; 3Jn 1.3.

98. Cf. también Rom 12,1; Heb 13,15.

99. Is 1,11-20; 29,13; Jl 2,13; Am 5,21-26; Miq 6,6-8; Sal 40(39)7; 50(49)7-23; 51(50)18-19.

santo (1Pe 2,5), ofrecen a Dios, no son simplemente sacrificios inmateriales, sino sacrificios que se le ofrecen con la fuerza del Espíritu Santo que habita en el hombre: ofrecidos en estas condiciones, son «agradables a Dios».

Tal adoración es la única que corresponde a la naturaleza de Dios, que es espíritu. La frase «Dios es espíritu» no es, sin embargo, una definición metafísica de estilo griego, destinada a describir lo que Dios es en sí mismo, su naturaleza puramente espiritual e inmaterial, sino que se ha de entender a la luz de las expresiones paralelas de 1Jn 1,5 («Dios es luz») y de 1Jn 4,8 («Dios es amor»). La frase «Dios es luz» equivale a la afirmación de que él es luz con relación al hombre, en cuanto da a éste la verdadera iluminación; por su parte, la frase «Dios es amor» significa que el amor es el principio que rige sus relaciones con los hombres. Con la palabra «Dios es espíritu» se afirma también que Dios infunde en los hombres su vida divina. El término griego correspondiente a espíritu (πνεῦμα) no tiene ni en Juan ni en el resto del NT el sentido que comúnmente se le da; no significa un principio inmaterial, sino lo maravilloso, lo que se encuentra más allá de la esfera terrestre y humana, en una palabra, lo divino; pero no en cuanto está aislado, sino en cuanto se lo considera actuando dentro de la esfera terrestre y humana. La frase significa, pues, que sólo es digna de Dios la adoración que hinc sus raíces en la «novedad de vida» (Rom 6,4).

La mujer entiende ahora que Jesús habla de la época mesiánica; pero pasa por alto las palabras «llegada la hora» (v. 23), y no entiende que el «profeta» que habla con ella es precisamente el que actualiza el tiempo mesiánico. Deja a un lado la cuestión del lugar donde se rinde culto a Dios legítimamente y pasa a expresar su convicción de que el Mesías, una vez aparezca, resolverá todo lo que en el campo religioso es objeto de dudas y zanjará toda controversia, y que dará a conocer cuál es la voluntad de Dios con respecto a la forma en que se le ha de adorar. Al igual que los judíos, también los samaritanos aguardaban al Mesías (al que daban el nombre de Taeb) e, interpretando en sentido mesiánico el pasaje del Dt 18,15, esperaban ver en él a un profeta y a un maes-

tro; pero al mismo tiempo lo imaginaban como a rey poderoso y conquistador.

26 La profesión de fe mesiánica de la samaritana ofrece a Jesús la mejor oportunidad para darse a conocer, en términos bien explícitos, como el salvador enviado por Dios. Y es esta revelación la que la lleva a reconocer que el personaje con quien ella habla no es un profeta cualquiera, sino el Mesías en persona. Con esta confesión el diálogo ha llegado a su punto culminante; ahora puede ya terminar.

27 Entre tanto, los discípulos han regresado de la ciudad. Se sorprenden de que hable, no precisamente con una samaritana, sino con una mujer; pero no se atreven a preguntarle sobre el motivo y el contenido de la conversación. Los rabinos tenían por inconveniente entrar en conversación con mujeres. De José ben Yohanan (hacia 150 a.C.) se ha conservado la advertencia: «No te detengas a hablar largo rato con una mujer»¹⁰⁰.

28 La samaritana deja el cántaro y regresa presurosa a la ciudad. Lo que acaba de suceder en el pozo le ha causado tanta impresión,

29 que olvida por completo a qué fue allí. Personalmente, está dispuesta a dar crédito a las palabras de Jesús (v. 42), pero querría saber antes el parecer de las personas más autorizadas de la ciudad.

30 Despertada la curiosidad por lo que la mujer ha contado, las gentes de Sicar se encaminan al pozo para ver al extraño personaje.

31-32 Una vez que la mujer se ha ido, los discípulos invitan a Jesús a tomar del alimento que han traído; mas él se niega a hacerlo,

33 explicando que tiene otro manjar, desconocido para ellos. Sin entender a qué alude, piensan en otro alimento material que alguien pudo haberle traído mientras estaban ausentes.

34 Análogamente a lo que sucede en 3,4 y en 4,11, también aquí es la ambigüedad del término «alimento» la que ha dado lugar a la mala interpretación. Jesús explica entonces claramente en qué consiste el misterioso alimento que ya ha saciado su hambre. Su pan cotidiano es la obediencia a la voluntad del Padre celestial, la ejecución de la obra que le ha sido encomendada¹⁰¹.

100. *Pirqé Abot* 1,5; cf. también Eclo 9.1-9.

101. Cf. Dt 8,3; Mt 4,4; Lc 4,4.

Jesús se refiere aquí a toda su obra en términos generales, no a lo que acaba de hacer en bien de la samaritana. Él estará insistiendo continuamente, con expresiones análogas a ésta, en que el objeto de su vida es cumplir la voluntad del Padre¹⁰², llevar a término las obras del Padre¹⁰³.

Al presentar esta misión suya como un alimento, no está usando un lenguaje metafórico, sino propio, porque alimento es lo que conserva la vida. Con el mismo sentido usa también Filón la palabra alimento, cuando, hablando de Moisés, dice que por espacio de cuarenta días éste no se preocupó por alimento o bebida, porque es evidente que en la contemplación de Dios hallaba un alimento mejor¹⁰⁴.

A juicio de muchos comentaristas, los discípulos dicen efectivamente a Jesús que, visto el estado actual de los sembrados, para la cosecha faltan todavía cuatro meses. Ahora, si se tiene en cuenta que en Siquem la recolección de las mieses se hace hacia la mitad de mayo, el diálogo con la samaritana debió suceder hacia mediados de enero. Pero es quizá más exacto considerar la reflexión atribuida a los discípulos como un proverbio; o bien, dado que no se tienen pruebas de la existencia de tal proverbio, el sentido de la frase sería que, según el cómputo común, entre la siembra y la cosecha transcurre un lapso de cuatro meses. Es precisamente lo que de hecho sucede en Galilea y en el valle del Jordán, donde la época de siembra termina a fines de diciembre, y las cosechas comienzan a mitad de abril. Según esto, los discípulos quieren decir que, como en el campo del trabajo material, así también en el campo del apostolado, debe dejarse que transcurra cierto tiempo entre la siembra y la cosecha, y que por ahora se está en la época de la siembra, durante la cual no hay por qué esperar ver todavía fruto alguno.

Pero Jesús no está de acuerdo, y les hace saber que en tiempo de salvación son otras las leyes que rigen en los campos de Dios; en éstos no existe el largo tiempo de espera entre la siembra y la recolección de la mies; por el contrario, la cosecha ya ha comen-

102. Jn 5,30; 6,38.

103. Jn 5,36; 9,4.

104. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Moys.* II, § 69.

zados. Los discípulos no tienen más que alzar la vista, y verán cómo los campos están ya maduros para la siega. Si el diálogo se sitúa a principios del verano, la indicación podría hacer referencia al estado de los sembrados, que ya empiezan a tornarse amarillos, y que serían un símbolo de la cosecha espiritual. Sería, sin embargo, preferible poner las palabras de Jesús en relación directa con los samaritanos que, en busca de la fe, afluyen de la ciudad, ofreciendo un espectáculo a propósito para ilustrar a lo vivo la imagen del comienzo de la mies. Así, pues, el tiempo de la cosecha no se hace esperar más, ya ha llegado.

Con la figura del segador, Jesús se designa a sí mismo. Él es a un tiempo el sembrador, que ha esparcido la semilla mediante la conversación con la samaritana, y el segador, capaz de llevar a los graneros abundante mies. No se puede olvidar tampoco la parte que en ello ha tenido la mujer y muchos de los de su ciudad, que han acogido con fe su mensaje, dejándose ganar así para la vida eterna.

En este caso, pues, siembra y cosecha coinciden; por eso sembrador y segador se alegran al mismo tiempo. Se trata, con todo, de un caso excepcional, porque lo normal sigue siendo lo que sucede en el campo de la siembra material: que sembrador y segador son personas distintas, de suerte que queda plenamente justificado el proverbio: «Uno es el que siembra y otro el que siega.» Para los discípulos es importante que tengan conciencia de que su trabajo misionero no es otra cosa que una recolección.

38 Jesús afirma que los ha enviado (cf. también 17,18) para cosechar allí donde otros sembraron. Al decirlo, piensa en la misión que más tarde les confiará (20,21), considerándola como ya en vías de realización porque ve que el trabajo de recolección ya ha empezado. El sembrador es él mismo; a los discípulos toca recoger la mies cuya semilla él esparció. Él cumplió la parte de su trabajo obrando la salvación del pueblo de Israel por medio de su palabra y de su obra, y, sobre todo, con la muerte y la resurrección¹⁰⁵.

39 El relato que la mujer hace de su encuentro con Jesús, y sobre

105. Véase anteriormente, p. 57 (2).

todo el testimonio que ella da de su ciencia sobrehumana, produce en los habitantes de Sicar una impresión tan profunda, que muchos creen que en realidad en él se ha hecho presente el enviado de Dios, objeto de las promesas (v. 42). Para acceder a la súplica que le hacen los habitantes de Sicar venidos al pozo, Jesús se queda dos días en su ciudad, ocupándose en predicar, con tanto éxito que el número de los que creen en él aumenta considerablemente.

Los que han abrazado la fe (estrictamente hablando, serían únicamente los mencionados en el v. 39) dicen a la mujer que su fe se basa ahora no en lo que ella les contó, sino en que, gracias a las palabras de Jesús, han llegado a la convicción de que él es en realidad el Salvador del mundo (cf. 1Jn 4,14).

No carece de importancia el hecho de que el testimonio de la mujer se contraponga aquí al testimonio del propio Jesús. Con ello se quiere poner de relieve que sólo el contacto directo con la persona de Jesús, que no puede limitarse al simple hecho de encontrarlo sobre la tierra, ofrece a la fe su fundamento seguro. La fe no puede contentarse con la aceptación de la palabra anunciada, sino que, recibido el anuncio, debe avanzar más hasta descubrir a aquel de quien proviene. «Como es cierto que la fe se inicia con la aceptación de un testimonio extraño, es también indiscutible que ella no abarca efectivamente su objeto mientras no llegue a convertirse en conocimiento personal, independizándose así del testimonio extraño» (Büchsel).

El título de «Salvador del mundo», que fuera de aquí se lee únicamente en 1Jn 4,14, significa que no sólo para los judíos, sino para todos los hombres, Jesús es el pastor de la salud, el que los salva de las ataduras del pecado y de la muerte. Este pensamiento, aunque sin la expresión «Salvador del mundo», se encuentra repetidas veces en Jn¹⁰⁶. A pesar de que la fórmula sea propia de Juan, el concepto mismo aparece también explícito en los sinópticos, en boca de Jesús (cf. com. a Mt 28,19). El título de «salvador» (en griego, σωτήρ) en los Evangelios sinópticos se aplica a Jesús sólo en Lc 2,11; los Hechos, en cambio, se lo atribuyen frecuentemen-

106. Por ejemplo, Jn 1,29; 3,16-17; 11,52.

te¹⁰⁷; otro tanto se puede decir de Pablo¹⁰⁸ y de la 2Pe¹⁰⁹. En las epístolas pastorales se designa al Padre con tal título¹¹⁰.

Jesús como Mesías.

Como según los sinópticos, así también según el cuarto Evangelio, Jesús declaró ser el Mesías prometido. El evangelista mismo indica que el fin de su Evangelio escrito es llevar a los lectores a creer en Jesús, reconociendo en él al Mesías, Hijo de Dios¹¹¹.

En cuanto al contenido, en Jn estos dos títulos honoríficos guardan entre sí estrecha relación, pero no coinciden. Jesús es el Mesías porque es el Hijo de Dios. Su oficio mesiánico se funda en su filiación divina. Nada raro, por tanto, que en sus discursos Jesús insista, ante todo, en su divina filiación.

El *Bautista*, como también los *discípulos*, consideran a Jesús como el Mesías. Es cierto que el Bautista no le aplica ninguno de los títulos mesiánicos corrientes (Cristo, Hijo de David, rey de Israel); pero atestigua que es el portador mesiánico de la salvación¹¹². La mejor prueba de ello es el hecho de que sus discípulos, que movidos por su testimonio se adhieren a Jesús, reconocen en éste al Mesías¹¹³. Igualmente, Marta confiesa ver en él al Cristo, al Hijo de Dios que debe venir al mundo (11,27).

A diferencia del Bautista y de los discípulos, la masa del pueblo judío no llega a una posición concorde frente a Jesús; mientras algunos, puestos en presencia de las maravillas que obra, se sienten inclinados a concluir que en él se ha hecho presente el Mesías, otros, en cambio, persisten en rechazarlo, porque su persona no corresponde a la imagen del Mesías corriente entre los judíos, dado que carece de algunos rasgos para ellos decisivos, tales como un

107. Act 5,31; 13,23.

108. Flp 3,20; Ef 5,23; 2Tim 1,10; Tit 1,4; 2,13; 3,6

109. 2Pe 1,1.11; 2,20; 3,2; 18.

110. 1Tim 1,1; 2,3; 4,10; Tit 1,3; 2,10; 3,4; ver también Jds 25 y Lc 1,47.

111. Jn 20,30-31; cf. 1Jn 5,1.

112. Jn 1,15.26-27.29; 3,28.

113. Jn 1,41.45.49

origen misterioso, la descendencia de David y el nacimiento en Belén (7,27.42). En cambio, las multitudes de Galilea, testigos de la multiplicación de los panes, quieren proclamarlo rey (6,15); igualmente sus «hermanos», al ver los milagros, concluyen que él tiene la pretensión de ser el rey mesiánico (7,3-4). También en la multitud presente a la fiesta de los tabernáculos hay muchos que profesan la fe en su mesianidad.

Más tarde, la noticia de la resurrección de Lázaro mueve a los peregrinos de la pascua a acogerlo solemnemente en Jerusalén como a rey mesiánico (12,12-13). Temerosos ante el hecho de que Jesús arrastra en pos de sí multitudes cada día más numerosas, los círculos dirigentes del judaísmo amenazan con la expulsión de la sinagoga a todo el que lo reconozca por Mesías (9,22); más aún, después de la resurrección de Lázaro adoptan la decisión formal de eliminarlo por la fuerza, a fin de evitar la intervención de los romanos (11,47-53.57). Ellos mismos están convencidos de que Jesús alimenta aspiraciones mesiánicas, y por eso ante Pilato lo acusan de alta traición¹¹⁴. Precisamente como «rey de los judíos», es decir, como reo de alta traición, Jesús es condenado (19,14-15) y crucificado (19,19-22).

En Jn, a diferencia de los sinópticos, *Jesús* se presenta públicamente como Mesías desde el principio de su actividad, si bien es sólo a la samaritana (4,25-26), y más tarde al ciego de nacimiento (9,35-37), a quienes en términos explícitos se da a reconocer como Mesías. Al pueblo, en cambio, antes de la entrada triunfal en Jerusalén (12,12ss), no le ofrece un testimonio inequívoco de su dignidad mesiánica, tanto que, en la fiesta de la dedicación del templo, los judíos lo presionan a que diga de una vez si él es el Mesías; pero él, por toda respuesta afirma que hace ya mucho tiempo lo ha venido diciendo (10,24-25). Efectivamente, es indiscutible que en todos los discursos pronunciados en Jerusalén manifestó su propia conciencia mesiánica; pero no es menos cierto que tampoco dio de ello un testimonio bien claro, puesto que nunca se aplicó ninguno de los títulos mesiánicos corrientes. Sólo en pre-

114. Jn 18,33-35; 19,3.12

sencia de Pilato se reconoce abiertamente «rey de los judíos», pero le explica que él no entiende el título en el sentido político de libertador y señor del pueblo judío (18,33ss). Se ve, pues, que también según el cuarto Evangelio, Jesús tuvo conciencia de ser el realizador de las promesas mesiánicas; pero evitó usar los títulos mesiánicos corrientes, cubriendo así con un velo de misterio su identidad mesiánica, porque en las masas populares aquellos títulos despertaban esperanzas terrenas y políticas, que él no podía ni quería realizar.

Comparado con el cuadro que ofrecen los sinópticos, Juan presenta divergencias como también puntos de contacto. Hay divergencia en cuanto afirma que la dignidad mesiánica de Jesús es reconocida por los discípulos y demás adeptos desde el principio¹¹⁵; por el contrario, está en perfecto acuerdo con ellos al narrar cómo Jesús no hace en público una proclamación inequívoca de su carácter mesiánico hasta el momento de la entrada en la ciudad santa, cabalgando en un jumento; sólo entonces acepta ser saludado como hijo de David, o sea, como rey mesiánico (12,12ss). Es totalmente lógico que, según Jn, los discípulos del Bautista, aquel que tenía por misión dar testimonio del que había de venir¹¹⁶, reconozcan a Jesús por Mesías y lo acepten como tal desde el primer momento (1,41.45.49).

En los sinópticos no aparece con claridad desde qué momento los discípulos empiezan a ver en Jesús al Mesías. También en los sinópticos Jesús habla de su carácter mesiánico ya mucho antes de la jornada de Cesarea de Filipo (Mc 8,27ss par), y lo hace en términos tan explícitos para quienes quieren entender y buscan la fe, que sus palabras, unidas al testimonio del Bautista en favor de «el que ha de venir», debieron llevar pronto a los discípulos al reconocimiento del carácter mesiánico de su persona (cf. Mt 11,3ss par). En Cesarea de Filipo no se trata de la primera manifestación de su pensamiento al respecto, sino de la primera exigencia formal que hace a sus discípulos de una pública profesión de fe en su

115. Cf. Jn 10,14: «Yo conozco a mis ovejas, y las mías me conocen a mí»; 10,27.

116. Jn 1,7-8 15 26 30ss; 3,28.

mesianidad; una vez recibida ésta, los introduce más a fondo en la inteligencia del misterio mesiánico, prediciéndoles la pasión e instruyéndolos sobre la debida forma como han de seguirlo.

Jesús en Galilea: el segundo milagro en Caná 4,43-54 (cf. Mt 8,5-13; Lc 7,1-10)

⁴³ Después de aquellos dos días, salió de allí para Galilea.

⁴⁴ Porque él mismo había declarado que ningún profeta tiene prestigio en su propia patria. ⁴⁵ Cuando llegó, pues, a Galilea, los galileos lo acogieron bien, por haber visto todo lo que había hecho durante la fiesta, en Jerusalén, ya que también ellos habían ido a la fiesta.

⁴⁶ Llegó, pues, nuevamente a Caná de Galilea, donde había convertido el agua en vino. Había allí un funcionario real que tenía un hijo enfermo en Cafarnaúm. ⁴⁷ Cuando este funcionario oyó que Jesús había vuelto de Judea a Galilea, fue a buscarlo y a pedirle que bajara para curar a su hijo, que estaba ya para morir. ⁴⁸ Entonces le dijo Jesús: «¡Si no veis señales y prodigios, no creéis!» ⁴⁹ El funcionario le suplica: «¡Señor, baja antes de que mi hijo muera!» ⁵⁰ Respóndele Jesús: «Vete, tu hijo vive.» Creyó el hombre a las palabras que Jesús le dijo y se marchó. ⁵¹ Estaba él bajando ya, cuando le salieron al encuentro los criados para decirle: «Tu niño vive.» ⁵² Les preguntó entonces a qué hora había comenzado a sentirse mejor, y ellos le respondieron: «Ayer, a la hora séptima, le desapareció la fiebre.» ⁵³ Vio entonces el padre que aquélla era precisamente la hora en que Jesús le había dicho: «Tu hijo vive»; y creyó él y toda su familia.

⁵⁴ Esta segunda señal la realizó Jesús cuando volvió de Judea a Galilea.

Pasados dos días, Jesús continúa el viaje hacia Galilea. Allí halla una acogida favorable, dado que muchos galileos han estado en Jerusalén como peregrinos, y han sido testigos de los prodigios obrados en ocasión de la pascua (2,23). Si se tiene en cuenta

lo dicho en 4,1-3, no se puede entender el v. 44 como motivación del viaje a Galilea. Es preferible considerarlo como una observación del evangelista, o bien como una adición del redactor del Evangelio, destinada a establecer cómo las palabras pronunciadas por Jesús en Nazaret al final de su ministerio galileo hallaron plena confirmación en la actividad que Jesús inicia ahora en Galilea¹¹⁷.

La «patria» no puede ser otra que Galilea (no Jerusalén ni 45 Judea), la cual es, según Jn 1,46; 7,3.41.52, la patria de Jesús. La contradicción entre esta identificación y lo que se dice en el v. 45 es sólo aparente. En efecto, la acogida favorable que Jesús halla se basa exclusivamente en la impresión producida por sus milagros, y no en un debido reconocimiento de su persona o de su obra; como en el caso de los habitantes de Jerusalén, no se trataba de una fe auténtica (2,24-25). Prueba de ello es el hecho de que este entusiasmo inicial de los galileos cedió pronto el lugar a una profunda desilusión, que terminó en el abandono casi total (6,66).

Del ministerio galileo, que termina en 7,9-10, Juan conserva muy poco en su relato, pues todo se reduce al segundo milagro en Caná (4,46-54), la multiplicación de los panes, la marcha sobre las aguas y el discurso del pan de vida en Cafarnaúm (cap. 6), más el recuento sumario de 7,1. El ministerio en Galilea se interrumpe con una peregrinación a Jerusalén (cap. 5). Según los Evangelios sinópticos, en este tiempo se registra una vasta actividad oratoria y taumatúrgica en Cafarnaúm y sus alrededores y en toda Galilea; a este tiempo corresponden también los viajes de la región de Tiro y Sidón y a la Decápolis. Con 7,10, Jesús sale de Galilea definitivamente.

46 Jesús pasa de nuevo por Caná de Galilea y obra allí su segundo milagro. El «funcionario real» es un empleado (u oficial) de Herodes Antipas. Aunque de derecho éste era sólo tetrarca (Lc 3,1), de hecho entre el pueblo se le llamaba rey¹¹⁸, y por eso las personas que estaban a su servicio se consideraban también empleados 47 reales. A la noticia de la llegada del gran taumaturgo a Galilea,

117. «Ningún profeta es menospreciado, sino en su patria, en su propia casa», Mt 13,57; Mc 6,4; Lc 4,24

118 Mt 14,9; Mc 6,14-22.

el oficial, movido por urgente necesidad, le sale al encuentro suplicándole baje a Cafarnaúm para curar a su hijo, próximo a morir. A juicio suyo, la ayuda será posible sólo a condición de que Jesús vaya personalmente a imponer las manos al enfermo, o a pronunciar la palabra capaz de devolverle la salud. En todo caso, él cree 48 firmemente en su poder taumatúrgico. Por eso sorprende la fría respuesta de Jesús, que es casi un rechazo a su petición. Es verdad que de un hombre que nunca había oído su predicación no podía esperar una fe profunda en su persona; pero si se observa que las palabras de Jesús están en plural («si no veis... no creéis»), se verá cómo la respuesta de Jesús no es más que una amarga queja ante el hecho de que las gentes no hacen sino pedirle siempre nuevos prodigios, y que toda su fe se basa sólo en los milagros, en vez de remontarse de éstos al reconocimiento del enviado de Dios, no obstante la humildad de su apariencia.

Con todo, el oficial no toma en serio la negativa, y repite la 49 súplica con cierta impaciencia, porque el tiempo urge. Entonces Jesús 50 lo escucha, pero en tal forma que la fe de aquel hombre se eleva a un grado superior; se limita a responderle: vuelve tranquilo a casa, que tu hijo vive, es decir, está curado (cf. Mc 7,29). El proceder de Jesús equivale a decir: yo puedo sanar a tu hijo sin necesidad de ir hasta Cafarnaúm; y en este momento pronunció la palabra que lo cura. La prueba es dura para la fe del oficial, porque debe regresar a casa sin el taumaturgo y fiarse solamente de su 51-52 palabra, que le asegura la recuperación del hijo; pero sale airoso de la prueba (cf. 20,29), y, todavía en el camino de regreso, tiene la alegría de saber que su confianza no ha quedado defraudada. La fiebre dejó al enfermo a la misma hora (la una de la tarde) en que Jesús aseguró al Padre que su hijo vivía (cf. Mt 8,13). La curación se 53 realizó, por tanto, en virtud de la palabra de Jesús. Como resultado del milagro, el funcionario, junto con su casa, es decir, con sus familiares y su servidumbre, abraza la fe¹¹⁹.

Nuestro relato presenta gran semejanza con la curación del hijo del centurión en Cafarnaúm¹²⁰; cabe, pues, preguntarnos si no se

119. Cf. Act 10,2; 11,14; 16,15.31; 18,8.

120 Mt 8,5-13; Lc 7,1-10.

trata del mismo hecho. Las diferencias entre los dos relatos son, sin embargo, tan marcadas que la identidad, sostenida por san Ireneo¹²¹ y por más de un comentarista moderno, no se puede dar por segura. «Si no se trata de dos milagros diversos, se debe admitir que una curación obrada a distancia llegó a revestir en la tradición dos formas distintas. La cosa, en sí, no es imposible, pero sí muy inverosímil, dado que el punto de interés del relato resulta totalmente cambiado» (Lagrange) De otra parte, también en el relato de la curación del siervo del centurión se presentan grandes diferencias, según que se lea en Mt o en Lc, y esto a pesar de que con seguridad se trata del mismo milagro; de estas dos formas, la de Mt se aproxima bastante a la de Jn. Estas observaciones impiden excluir la posibilidad de que los tres relatos se refieran a un mismo acontecimiento. Después de todo, no es muy verosímil que en los primeros días del ministerio de Jesús en Galilea se hayan verificado dos milagros que coinciden en tantos aspectos.

Sección tercera: LA REVELACIÓN DE LA PERSONA DE JESÚS A TRAVÉS
DE CONTINUAS DISCUSIONES CON LOS JUDÍOS INCRÉDULOS
5,1-10,39

1. *Jesús se revela a través de su actividad en Galilea*
6,1-71

Multiplicación de los panes
6,1-15 (Mt 14,14-21; Mc 6,34-44; Lc 9,11-17)

¹ Después de esto, marchó Jesús al otro lado del mar de Galilea, el de Tiberíades, ² y lo iba siguiendo una gran multitud, porque veían las señales que realizaba con los enfermos. ³ Subió Jesús al monte y estaba allí sentado con sus discípulos. ⁴ Ya estaba próxima la pascua, la fiesta de los judíos.

⁵ Al levantar Jesús los ojos y ver la gran muchedumbre que se acercaba a él, dice a Felipe: «¿Dónde podríamos comprar pan para que todos éstos coman?» ⁶ Decía esto para ponerlo a prueba; porque él ya sabía lo que luego había de hacer. ⁷ Felipe le contestó: «Doscientos denarios de pan no les basta para que cada uno reciba un pedacito.» ⁸ Dicele uno de sus discípulos, Andrés, hermano de Simón Pedro: ⁹ «Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero ¿qué es esto para tanta gente?» ¹⁰ Respondió Jesús: «Haced que todos se sienten en el suelo.» Había en aquel sitio mucha hierba. Se sentaron, pues, los hombres, cuyo número era de unos cinco mil. ¹¹ Entonces Jesús tomó los panes, recitó la acción de gracias y los fue distribuyendo a los que estaban sentados en el suelo; igualmente hizo también con los peces. Y cada cual tomó lo que quiso. ¹² Cuando quedaron saciados, dice a sus discípulos: «Recoged los pedazos que han sobrado, para que no se pierda nada.» ¹³ Los recogieron, pues, y llenaron doce canastos

121 IRENEO, *Haer* II, 22,3

con los pedazos de los cinco panes de cebada que sobraron a los que habían comido. ¹⁴ Cuando vieron, pues, los hombres la señal que Jesús había realizado, decían: «Éste es, realmente, el profeta que ha de venir al mundo.» ¹⁵ Entonces Jesús, conociendo que pretendían llegarse a él, para llevárselo a la fuerza y proclamarlo rey, de nuevo se retiró al monte él solo.

La relación cronológica de los capítulos quinto y sexto.

Es muy probable que en el texto actual los capítulos quinto y sexto no se encuentren en el orden respectivo que tuvieron originalmente, sino que, por efecto de una confusión de folios, vinieron a quedar intercambiados. Tal es la opinión, entre otros, de Meinertz, Lagrange, Durand y Prat.

Los argumentos en que se basa esta opinión son los siguientes:

1) Según 6,1, Jesús se dirige «al otro lado» del lago de Genesaret; el «otro lado» no puede ser otro que la ribera oriental (cf. v. 17.24.59). Ahora bien, este dato no se compagina con el capítulo quinto, según el cual Jesús se encuentra en Jerusalén; en cambio, se conecta perfectamente con la perícopa 4,43-54, que presenta a Jesús en Galilea.

2) El difícil versículo 4,44 sólo se hace inteligible si se lo considera como una anticipación del ministerio de Jesús en Galilea, que comienza con el regreso a dicha región, mencionado en 4,1ss; este ministerio está relatado por extenso en los sinópticos, y de él trata también el capítulo sexto de Juan.

3) Según 7,1ss, Jesús permanece en Galilea, y no quiere andar por Judea, porque los judíos buscan darle muerte. Esta noticia constituye la continuación natural del capítulo quinto, donde en el v. 18 se habla expresamente de la intención que los judíos tenían de dar muerte a Jesús.

Si los capítulos quinto y sexto estaban primitivamente en orden inverso al actual, se sigue como consecuencia que la vida pública de Jesús no duró tres años, sino solamente dos y algunos meses ¹;

1. Cf. el cuadro cronológico del final del tomo, p. 527.

en este caso, la fiesta a que 5,1 alude en forma imprecisa, es o bien la pascua, o bien pentecostés del segundo año de la vida pública (cf. com. a 5,1).

Otra opinión propone insertar el capítulo quinto entre 7,13 y 7,15, de modo que las escenas narradas en este capítulo se sitúen dentro de la fiesta de los tabernáculos. Los pasajes 5,1; 7,16; 7,15 serían entonces otras tantas adiciones del redactor (Strathmann) ².

Como escenario de la prodigiosa multiplicación de los panes, ¹ narrada por los cuatro evangelistas, se señala comúnmente una región solitaria al nordeste del mar de Galilea. Lucas da incluso el nombre de la ciudad a la cual se dirigen Jesús y los discípulos; se llama Betsaida, y está situada a oriente de la desembocadura del Jordán en el lago (9,10). Según Jn, «marchó Jesús al otro lado del mar de Galilea, (del mar) de Tiberíades». Esta extraña determinación del lugar, hecha con dos genitivos, yuxtapuestos sin ningún lazo de unión, es muy difícil que se pueda atribuir al autor. De los dos genitivos, el primero («de Galilea») tiene mucha probabilidad de ser una glosa, ya que como nombre del lago no se encuentra en ninguna otra parte, en tanto que el segundo («de Tiberíades») se lee también en 21,1 ³. Con todo, la otra explicación no carece de probabilidad. Efectivamente, el texto occidental tiene «al otro lado del mar de Galilea, en la parte de Tiberíades», y confirma esta lectura en 6,23, donde se lee: «Otras barcas llegaron de Tiberíades, que se encuentra en las cercanías del lugar donde habían comido el pan». De aceptar esta forma del texto, habrá que admitir que la multiplicación de los panes tuvo lugar en las inmediaciones de Tiberíades (Boismard).

Tiberíades había sido fundada por Herodes Antipas hacia el año 26 d.C., sobre la orilla occidental del lago, como ciudad residencial; se la llamó con el nombre del emperador Tiberio. Cuando las turbas que, atraídas por las curaciones, siguen a Jesús constantemente, notan que se ha ido de Cafarnaúm, lo siguen por tierra ²

2. Véase también el exc. de la p. 236

3. Cf. FLAVIO JOSEFO, BI III, 3,5; § 57: «el mar cerca de Tiberíades»

3 hasta la otra orilla del lago, donde era de esperar que desembar-
 4 caría (v. 22-25). Llegado allí, Jesús se sitúa con sus discípulos en
 5 un monte, designado también vagamente; no puede tratarse sino
 6 de la ladera de una colina, no lejos del lago (cf. v. 15). El evange-
 7 lista anota expresamente el tiempo en que esto sucede: pocos días
 8 antes de la pascua. La indicación coincide muy bien con el v. 10,
 9 según el cual el sitio estaba entonces cubierto de abundante hierba.
 10 Esta circunstancia no podía darse sino en primavera, ya que du-
 11 rante el verano en Palestina desaparece casi por completo toda
 12 vegetación a causa del intenso calor y la falta de agua.

13 Pero, en la intención del evangelista, la indicación cronológica
 14 tiene ante todo un fin teológico, dado que evidentemente él consi-
 15 dera el alimento milagroso repartido a la multitud como prefigura-
 16 ción del banquete eucarístico. Quiere recordar a los lectores que
 17 Jesús, como verdadero cordero pascual, murió en la cruz por la
 18 salvación de los hombres precisamente durante la pascua judía, y
 19 da en alimento a los suyos su propia carne y su propia sangre, como
 20 explica en el discurso que seguirá al relato de la multiplicación de
 21 los panes. Viendo que la turba afluye hacia él, Jesús pregunta a
 22 Felipe, que vive en la vecina Betsaida, dónde se puede comprar pan
 23 en cantidad suficiente para dar a comer a toda aquella muchedum-
 24 bre. La pregunta, desde luego, no es en serio, porque Jesús tiene
 25 ya la intención de saciar el hambre de aquellas gentes en forma
 26 milagrosa. Todo lo que se propone es someter a los discípulos a
 27 una prueba, para ver si ellos, después de observar lo que hasta
 28 ahora ha obrado su maestro, han aprendido que él está en capa-
 29 cidad de apaciguar el hambre de los que se congregan en torno
 30 suyo, así tenga que apelar a un milagro. Felipe no capta la inten-
 31 ción de Jesús, y confiesa su perplejidad ante la situación, puesto
 32 que, para conseguir siquiera el mínimo indispensable, no serían
 33 suficientes doscientos denarios de pan (quizás era éste el dinero que
 34 tenían en la bolsa común).

35 8-9 Interviene entonces Andrés para anunciar que hay un muchacho
 36 con cinco panes de cebada (alimento de los esclavos y de la gente
 37 pobre) y dos peces. Seguramente el muchacho los ofrecía en venta.
 38 Pero, continúa Andrés, esta irrisoria cantidad de víveres, aun en

39 caso de comprarla, no significaría nada para dar de comer a seme-
 40 jante multitud. La pregunta de Jesús y el desconcierto de los discí-
 41 pulos hacen resaltar por anticipado la grandeza del milagro. Ahora
 42 Jesús dispone que se haga sentar a la gente en la hierba, que en
 43 primavera crece abundante en la región. Esta operación permite
 44 hacer un cómputo de los presentes: son, aproximadamente, cinco
 45 mil personas, contando solamente a los hombres (cf. Mc 6,39-40).
 46 Tomando luego los panes y los peces, pronuncia sobre ellos la ora-
 47 ción que para ellos era de uso, y como consecuencia sucede la mul-
 48 tiplicación; ordena entonces a los discípulos que los distribuyan a
 49 la multitud. Todos comen hasta saciarse, y las sobras son todavía
 50 abundantes.

51 Jesús las hace recoger, siguiendo también en esto una costum-
 52 bre judía, y se llenan con ellas doce canastos. El número doce
 53 corresponde al de los apóstoles, que son los discípulos en sentido
 54 estricto; este número aquí se presupone; más tarde se lo indicará
 55 expresamente (v. 67.70.71). Los doce cestos que se llenan con las
 56 sobras vienen a dar todavía más realce a la grandiosidad del
 57 prodigio.

58 Cabe preguntarnos ahora qué *relación* existe entre la *narración*
 59 del milagro, tal como se lee en Jn, y la que contienen *los sinópticos*.
 60 Los puntos de contacto entre ambos relatos son muchos, pero no
 61 faltan tampoco notables divergencias. Así, sólo los sinópticos infor-
 62 man que Jesús instruyó a las turbas hasta el atardecer. Las pecu-
 63 liaridades del relato de Juan son las siguientes: la indicación del
 64 tiempo (v. 4), la precisión de que los panes eran de cebada (v. 9,13)⁴,
 65 el detalle de que en el sitio había hierba en abundancia (v. 10), la
 66 mención de dos discípulos por su nombre propio (v. 5,8), y la cir-
 67 cunstancia de que el dueño de los panes era un muchacho (v. 9).
 68 La particularidad que más resalta en el relato de Jn es que los dis-
 69 cípulos permanecen completamente en la sombra, para dejar que
 70 Jesús aparezca obrando solo. Efectivamente, mientras en los sinóp-
 71 ticos los discípulos le llaman la atención para que provea a aliviar
 72 a aquella gente, señalando así el hambre como motivo del milagro,

4. Véase la narración análoga en 2Re 4,42-44.

en Jn, en cambio, Jesús actúa por iniciativa personal (v. 6); así también es él quien da la orden de recoger las sobras (v. 12).

- 14 La impresión que el milagro deja en la multitud es profunda. Las esperanzas mesiánicas, fácilmente inflamables en los galileos, se tornan más vivas⁵. Al ver el prodigio concluyen que en Jesús se ha hecho presente el profeta anunciado en 18,15, que debe venir al mundo a inaugurar la era de la salud. Se ve que en «el profeta» de Dt 18,15, éstos ven anunciado al propio salvador, al rey mesiánico, a diferencia de los fariseos, que distinguen entre «el profeta» y el Mesías⁶. En opinión de Joachim Jeremias, dos circunstancias llevan a pensar que la multitud imagina al «profeta» como a Moisés resucitado, revestido a prerrogativas mesiánicas: a) el intento de proclamar a Jesús rey precisamente después de haber alimentado milagrosamente a los que le siguen; b) el hecho de que en los vv. 30-31.34 la multitud le pide que repita el milagro del maná. Jesús comprende las intenciones del pueblo, y, teniendo motivos para temer que se apodere de él y trate de proclamarlo rey, se retira, sin que nadie se dé cuenta, a la soledad de la montaña, en espera de que la multitud se disuelva. Los principales textos de la recensión occidental hablan no de un retiro de Jesús, sino de su fuga.

Jesús camina sobre las aguas
6,16-21 (Mt 14,22-33; Mc 6,45-52)

¹⁶ Cuando llegó la tarde, bajaron sus discípulos al mar, ¹⁷ y subiendo a una barca, se dirigían hacia el otro lado del mar, hacia Cafarnaúm. Ya se había hecho de noche y Jesús todavía no se había reunido con ellos. ¹⁸ El mar empezaba a agitarse por el fuerte viento que soplabá. ¹⁹ Cuando habían remado ya unos veinticinco o treinta estadios, ven a Jesús caminando sobre el mar y acercándose a la barca, y tuvieron miedo. ²⁰ Pero él les dice: «Soy yo; no tengáis miedo.» ²¹ Querían, pues, recogerlo en la barca, pero la barca atracó inmediatamente en el lugar adonde se dirigían.

5. Cf. Judas el Galileo, Act 5,37.

6. Jn 1,21; 7,40-41.

Ya al atardecer, los discípulos bajan de nuevo a la playa y se embarcan para regresar a Cafarnaúm. Como ya ha llegado la noche y Jesús no ha vuelto a reunirse con ellos, deciden partir solos (tal parece ser el sentido del texto). Con el mar agitado por un fuerte viento (Mt y Mc hablan de un viento contrario), no pueden avanzar sino muy lentamente. Cuando apenas han navegado unos 25 a 30 estadios (más o menos 5 kilómetros), ven una figura humana que camina sobre el agua y se aproxima a la barca; la visión los llena de terror. Pero el maestro los tranquiliza y se les da a conocer con las palabras «Soy yo». Ellos quieren llevarlo en la barca, pero en el mismo momento desaparece, y la barca llega en forma inexplicable a la orilla. Ésta es, al menos, la interpretación que del texto, poco claro, dan el Crisóstomo y varios comentaristas modernos. Según Mt y Mc, en cambio, Jesús sube a la barca, y el viento se calma.

El relato de Jn es mucho más conciso que el de los sinópticos. En él no se indica por qué los discípulos parten sin Jesús⁷, ni se alude tampoco a la dura lucha que debieron sostener contra las olas.

Discurso sobre el pan de vida
6,22-51b

²² Al día siguiente, la multitud, que se había quedado al otro lado del mar, se dio cuenta de que allí no había habido más que una sola barquilla y que Jesús no había entrado en ella con sus discípulos, sino que sus discípulos habían marchado solos. ²³ Pero otras barcas llegaron de Tiberíades a las cercanías del lugar donde habían comido el pan [después de haber recitado el Señor la acción de gracias]. ²⁴ Al ver, pues, la multitud que Jesús no estaba allí, ni tampoco sus discípulos, subieron todos ellos a las barcas y llegaron a Cafarnaúm en busca de Jesús.

²⁵ Y al encontrarlo al otro lado del mar, le dijeron: «Rabí, ¿cuándo has llegado aquí?» ²⁶ Jesús les respondió entonces: «En

7. A diferencia de Mt 14,22 y Mc 6,45

verdad, en verdad os digo que andáis buscándome, no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido pan hasta saciaros. ²⁷ Trabajad por conseguir, no el alimento perecedero, sino el que dura hasta la vida eterna, el que os dará (o da) el Hijo del hombre; porque a éste es a quien el Padre, Dios, marcó con su sello.» ²⁸ Ellos le preguntaron entonces: «¿Y qué tenemos que hacer para realizar las obras de Dios?» ²⁹ Jesús les respondió así: «Ésta es la obra de Dios: que creáis en aquel a quien él envió.» ³⁰ Entonces ellos le replicaron: «¿Pues qué señal vas a dar tú, para que, al verla, creamos en ti? ¿Qué vas a realizar?» ³¹ Nuestros padres comieron el maná en el desierto, conforme está escrito: “Pan del cielo les dio a comer” (Sal 78[77]24).»

³² Díjoles entonces Jesús: «En verdad, en verdad os digo que Moisés no os dio pan del cielo, sino que mi Padre es quien os da el verdadero pan del cielo; ³³ porque pan de Dios es aquel que baja del cielo y da vida al mundo.» ³⁴ Respondieron entonces ellos: «Señor, danos siempre ese pan.» ³⁵ Jesús les contestó: «Yo soy el pan de vida: el que viene a mí, jamás tendrá hambre; el que cree en mí, no tendrá sed jamás.»

³⁶ »Pero ya os lo he dicho: Vosotros me habéis visto, y, sin embargo, no creéis. ³⁷ Todos los que el Padre me da, vendrán a mí; y al que viene a mí, yo no lo echaré fuera; ³⁸ porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. ³⁹ Y ésta es la voluntad del que me envió: que nadie de los que me ha dado se pierda, sino que yo lo resucite el último día. ⁴⁰ Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y crea en él, tenga vida eterna; así yo lo resucitaré el último día.»

⁴¹ Entonces los judíos se pusieron a murmurar de él porque había dicho: «Yo soy el pan bajado del cielo», ⁴² y decían: «¿Acaso no es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre conocemos nosotros? ¿Pues cómo dice ahora: “Yo he bajado del cielo”?»

⁴³ Jesús les contestó entonces así: «No andéis murmurando entre vosotros. ⁴⁴ Nadie puede venir a mí, si el Padre que me envió no lo atrae; así yo lo resucitaré el último día. ⁴⁵ Está escrito en los profetas: Todos serán instruidos por Dios (Is 54,13). Todo el que oye

al Padre y recibe su enseñanza, viene a mí. ⁴⁶ No es que nadie haya visto al Padre; sólo el que está junto a Dios, éste es quien ha visto al Padre. ⁴⁷ En verdad, en verdad os digo que el que cree tiene vida eterna.

⁴⁸ »Yo soy el pan de vida. ⁴⁹ Vuestros padres comieron el maná en el desierto, pero murieron; ⁵⁰ éste es el pan que baja del cielo, para que quien coma de él ya no muera. ^{51a} Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; quien coma de este pan, vivirá eternamente.

El texto de 6,22-24, tal como lo presentan las ediciones manuales en uso, se encuentra, según opinión unánime de los investigadores, en tal estado de corrupción y confusión, que es imposible dar de él una explicación segura. Para tratar de entenderlo se puede dar al verbo «vio» del v. 22 el sentido de «reconoció», «reflexionó en que...»; en este caso, el texto crítico significa: a la mañana siguiente la multitud, que ha pasado la noche al aire libre, se acuerda de que cerca del lugar en que se realizó la multiplicación de los panes no había más que una sola barca, y de que en ella se habían alejado los discípulos sin llevar consigo a Jesús. Al mismo tiempo llega a la conclusión de que Jesús tampoco se encuentra ya en el sitio. Sube entonces a las barcas venidas de Tiberíades, rumbo a Cafarnaúm, en busca de Jesús. Sobra decir que no se trata de una verdadera flota que alcanza a transportar toda la muchedumbre hasta Cafarnaúm, sino simplemente de un considerable número de botes de pesca. Parte de la turba debió volver a casa ya al anochecer, y otros, no hallando puesto en las embarcaciones, seguramente tuvieron que hacer la jornada por tierra.

Las gentes que llegan en las barcas se maravillan de encontrar a Jesús en Cafarnaúm, y le preguntan cuándo y cómo vino. Jesús no hace caso de la pregunta, sino que les censura fuertemente que lo sigan a todas partes sólo porque los ha alimentado en forma prodigiosa y porque todavía esperan de él más alimento del mismo género. Han entendido mal los milagros de que han sido testigos (cf. v. 2), ya que no han reconocido su carácter de «señales». Venimos a saber ahora por qué en Juan los milagros de Jesús reciben constantemente el nombre de «señales». En el cuarto Evangelio los

milagros no son tanto manifestaciones de la misericordia de Jesús, como en los sinópticos, cuanto «señales», o indicaciones de lo que Jesús, su autor, es para los hombres, es decir, el Mesías o, para decirlo en términos joánicos, el dispensador de la luz y de la vida, enviado por Dios. La turba se ha quedado en el aspecto puramente externo de la multiplicación de los panes, tomándola tan sólo por un modo prodigioso de saciar el hambre del cuerpo y de satisfacer las necesidades materiales, y no se ha preocupado por remontarse, a través del prodigio, hasta aquel que da el verdadero pan de vida, porque, en efecto, él es este pan.

27 Ahora, Jesús invita a la multitud a buscar en él no el pan que perece y que, en consecuencia, no puede conservar la vida para siempre, sino el alimento que dura hasta la vida eterna (o que dura aun en la vida eterna), y que da la vida eterna a los fieles⁸. Un alimento semejante es el que les dará el Hijo del hombre; tal es el fin de su misión, para esto Dios Padre lo marcó con su «sello». Los comentaristas, para explicar esta alusión al sello, se apoyan comúnmente en 5,36 y afirman que consiste en la fuerza de obrar milagros, con que Dios invistió a Jesús, acreditándolo así como dispensador del alimento imperecedero. Otros autores, en cambio, prefieren apoyarse en 2Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30, e interpretan la expresión como alusiva a la bajada del Espíritu Santo en el momento del bautismo, manifestación que el propio Bautista interpretó como un testamento en favor de su misión divina (1,32-33).

El v. 27b afirma que el Hijo del hombre da el pan de vida; esto contrasta con lo que se dice en la primera parte del discurso (v. 23-51b), según la cual no es Jesús quien da el pan, sino que él mismo es el pan (cf. v. 41.48.51a), y quien lo da es el Padre (v. 32b). Obsérvese también que en el texto occidental el verbo está en presente («os da») y no en futuro («os dará»); la forma en presente podría ser la original; hay, en cambio, razones para sospechar que la forma en futuro, de la edición crítica, se deba a una alteración posterior, sugerida por el hecho de que, cuando Jesús pronunció estas palabras, la eucaristía, de la cual tratan los v. 51c-58, aún no

había sido instituida. Si se acepta el tiempo presente, el «alimento» del v. 27 designa a Jesús y su revelación; pero aun en el caso de ser el futuro la forma original, no necesariamente hay que sostener que el «alimento» de que se habla sea el alimento eucarístico, según se puede ver por el pasaje paralelo de 4,14 («el que beba el agua que yo le daré...»).

Los oyentes comprenden ahora que Jesús habla de un alimento 28 sobrenatural, que sólo Dios puede dar. Ellos, sin embargo, ante la exigencia de esforzarse por obtener un alimento imperecedero, concluyen de aquí que la posibilidad de alcanzar tal alimento depende del cumplimiento de determinadas obras queridas por Dios. 29 Rectificando su equivocación, Jesús declara que Dios pide no una multitud de obras especiales, sino la obra única y exclusiva: la de creer en su enviado. Para cumplir con la exigencia de Dios, el hombre no tiene necesidad de llevar a cabo todo género de obras particulares, sino sólo de prestar obediencia a la voluntad y a la acción de Dios. Salta a la vista la estricta conformidad de esta exigencia con la doctrina de Pablo acerca de la justificación por la fe (cf. Rom 3,28).

No queda a los oyentes la menor duda de que Jesús exige se 30 crea en él como enviado de Dios, pero, antes, quieren que él se identifique como tal mediante una señal milagrosa^{8a}. Y le exigen 31 precisamente un prodigio semejante al que Moisés obró en el desierto, haciendo bajar el maná del cielo, y dándolo en alimento al pueblo. En el pensamiento del judaísmo tardío, Moisés fue el primer redentor, y el segundo será el Mesías. Como Moisés libertó a los israelitas de la esclavitud del faraón, así el Mesías librará a los judíos contemporáneos de la esclavitud a que los tienen sometidos los pueblos gentiles (cf. Ap 15,3).

Dada esta correspondencia que la expectativa judía establece entre el primero y el segundo redentor, se esperaba que el Mesías habría de repetir el milagro del maná. Se conservaba este dicho, atribuido al rabí ben Hismá: «En este mundo no lo encontraréis (el maná), pero lo hallaréis en el mundo futuro» (*Mehiltá* sobre

8. Véase el paralelo exacto en Jn 4,13-14.

8a. Cf. Mt 12,38; 16,1; Mc 8,11; 1Cor 1,22.

Éx 16,25). El Apocalipsis de Baruc (apócrifo compuesto hacia el año 100 d.C.) afirma que «en aquel tiempo volverá a caer de lo alto el tesoro del maná, y en estos años comerán de él, porque a ellos correspondió vivir en la última fase de los tiempos» (29,8). Según los *Libros Sibilinos* (Proem. 86-87), «los bienaventurados comen pan dulce bajado del cielo estrellado» (palabras que ciertamente aluden al maná). En ninguna parte, sin embargo, se dice que comer el maná sea la causa de la vida eterna de los bienaventurados. Mas, ¿por qué los oyentes, no obstante haberse alimentado del pan milagroso al otro lado del mar, piden todavía a Jesús que se revele mediante un nuevo milagro? Evidentemente, para ellos aquel primer milagro no constituye una prueba suficiente de sus aspiraciones a alimentarlos con un pan celestial, o sea, con un pan bajado de arriba. Según la Sabiduría (16,20-21) y los escritos rabínicos, aquel pan poseía propiedades maravillosas, era un «alimento de ángeles», un «pan que, teniendo en sí todo sabor, se amoldaba a todos los gustos».

32 Jesús rechaza rotundamente la afirmación de que Moisés les haya dado el «pan del cielo», es decir, el verdadero pan del cielo, el pan sobrenatural. Al decir «a vosotros», los considera solidarios con los padres en el desierto. El maná no era sino una prefiguración imperfecta (un tipo) del verdadero pan del cielo. Es cierto que a los israelitas en el desierto les fue dado de lo alto, pero para conservarles la vida física; era un alimento pasajero, y, aun después de comerlo, siguieron siendo mortales y sujetos al hambre. Por consiguiente, el epíteto de «pan del cielo» se le aplica sólo impropiamente. El verdadero y auténtico pan del cielo, el único que merece plenamente tal nombre, sólo lo puede dar su Padre. Las razones en que se basa su afirmación se indican más tarde, en los v. 48-51b.

33 Por ahora Jesús se limita a decir que este pan, dado por Dios, es aquel que descende del cielo y que da la vida no sólo a un reducido grupo de personas, sino al mundo entero. Pero esto equivale a decir que el verdadero pan de Dios, o del cielo, es el salvador que Dios envió. La frase del v. 33 puede tener, también en el original griego, un doble sentido, ya que se puede traducir indiferen-

temente: «pan de Dios es aquel (pan) que baja del cielo», o bien: «pan de Dios es aquel (personaje) que descende del cielo». Ahora bien, si se adopta esta segunda interpretación es evidente que el sujeto de que se habla es Jesús, y no el pan. Pero, como en otros casos, los oyentes entienden mal el pensamiento de Jesús, e interpretan la expresión «del cielo» en sentido puramente local (un pan que baja de las regiones superiores), y se forman la idea de que «dar la vida» no es otra cosa que conservar la vida natural. De ahí su petición de que les dé continuamente este pan maravilloso, superior al propio maná, de suerte que su necesidad de alimento se vea remediada para siempre. Es sustancialmente la misma súplica que le hizo la samaritana cuando le pidió el agua capaz de calmar la sed de una vez para todas (4,15).

En vista de que el auditorio ha entendido mal sus palabras, Jesús les declara sin rodeos que el pan que ellos piden, sin saber exactamente de qué se trata, es él mismo: «Yo soy el pan de vida.» Aparece aquí por primera vez la fórmula «Yo soy», que Juan pone con frecuencia en labios de Jesús⁹. Él es este pan, porque definitivamente calma el hambre y apaga la sed de aquellos que vienen a él, o que creen en él¹⁰. La fuerza de este pan no se agota, como sucede en los alimentos materiales, y por eso no es necesario que se dé más de una vez.

Prescindiendo de la metáfora, estas palabras significan que Jesús, y sólo él, puede satisfacer las ansias de vida, propias del hombre, ansias que, en último término, son un anhelo de la vida eterna. En la promesa de Jesús, el deseo de la vida se presenta bajo el doble concepto de «tener hambre, tener sed»¹¹; por donde se ve bien claro que «el pan de vida» y «el agua viva» (4,10) indican una misma realidad sobrenatural. Indudablemente las palabras de Jesús hacen eco a la invitación que, en el Antiguo Testamento, la sabiduría personificada dirige a los hombres para que tomen parte en el banquete por ella preparado¹². Los manjares servidos en este

9 Cf el exc de la p 208

10. Las dos expresiones tienen el mismo valor; cf. Jn 6,37 44-45.65

11 Cf Eclo 24,21; Ap 7,16

12 Prov 9 5-6 (cf com a 2,11); Eclo 24,19(26) 21(29)

banquete, pan y vino, son símbolo de la enseñanza de la sabiduría, que se ha de escuchar y poner en práctica si se quiere alcanzar la vida eterna. En forma análoga, con la expresión «pan de vida», Jesús designa la doctrina revelada de que es portador, o, en otros términos, se designa a sí mismo, en cuanto enviado de Dios y revelador suyo.

- 36 El v. 36 no encuadra en el contexto de los versículos inmediatos. Como está actualmente, es una reflexión de Jesús, que se queja con profunda amargura de la incredulidad de los oyentes. Las palabras anteriores a que alude son las del v. 26. El haber entendido mal el milagro de la multiplicación de los panes es indicio de falta de fe, por cuanto no aprovecharon la posibilidad que la «señal» les brindaba de llegar a un conocimiento exacto de Jesús.
- 37-40 Si, conforme a lo dicho, el v. 36 contiene una reflexión de Jesús, los v. 37-40 no señalan, como piensan varios autores, el motivo último de la incredulidad de los judíos, sino que tratan de la certeza que tienen de salvarse cuantos creen en Jesús. Son continuación no del v. 36, sino del v. 35; incluso el v. 37 repite la expresión «venir a mí» del v. 35. Así las cosas, no es cierto que el v. 37 hable de los predestinados a la salvación, como si pretendiera afirmar que se salvan todos los que el Padre destinó a la salvación, y que todos los demás quedan fuera¹³. La acción del Padre se expresa en los v. 37 y 39 mediante el verbo «dar», que en el v. 44 es sustituido por «atraer»; el v. 45 explica luego el significado de ambos verbos, diciendo que todo esto equivale a dejarse instruir por Dios. Así pues, el hombre es «atraído» por Dios en cuanto da lugar a que el Padre le hable; pero, como el Padre habla a través del Hijo, es evidente que, en definitiva, el hombre es atraído cuando escucha al Hijo con fe, es decir, cuando cree en él.
- 37 Jesús no rechazará a ninguno de los que el Padre le da; y si
- 38 alguno va a la perdición, la culpa no es del Hijo, porque él bajó del cielo a la tierra precisamente para cumplir la voluntad del Padre¹⁴. Ahora bien, el Padre quiere que el Hijo no deje ir a la

13. Véase, al respecto, p. 371s

14. Jn 4,34; 5,30.

perdición a ninguno de los que le confía, sino que, por el contrario, cualquiera que vea al Hijo (es decir, reconozca en él al que es, cf. v. 36) y crea en él (12,44-45), tenga la vida eterna y sea resucitado en el último día.

Llegado a este punto, el discurso de Jesús sufre una interrupción, porque «los judíos» (es el nombre que da a los oyentes aquí y en el v. 52) interponen objeciones. No hay por qué pensar que entre estos «judíos» haya emisarios de Judea, enviados expresamente por el sanedrín para vigilar la actividad y enseñanza de Jesús. Los que murmuran son simplemente galileos (v. 42), y el nombre especial que aquí reciben se debe a que en el Evangelio de Juan los enemigos de Jesús suelen llevar el nombre de «judíos» o «fariseos» (cf. com. a 1,19).

La objeción va contra lo dicho en los v. 33 y 35. El empleo de la fórmula «Yo soy» es para ellos motivo de escándalo. Los escandaliza el hecho de que este Jesús, cuyo origen es bien conocido de todos, y que es, por tanto, un hombre como cualquier otro, pretenda haber bajado del cielo y dar la vida al mundo. Sus murmuraciones no hacen más que sacar a la luz la incredulidad que los anima; Jesús les llama la atención, pero no entra en discusión con ellos. Después de todo, él no puede esperar que respondiendo a sus objeciones logre hacerles entender su pensamiento. Para llegar a la fe no hay más que un camino: el de ser «atraído» por el Padre (o si el Padre no le da este don, v. 65). El movimiento que lleva a la fe no parte de la iniciativa o de la voluntad del hombre, sino de la gracia divina. Esta «atracción» del Padre significa, pues, que quien viene a Jesús lo hace porque está movido por Dios. Pero no se trata de una coacción que anule la libre voluntad del hombre, sino más bien de una decisión de fe, a la cual se llega por influjo de la gracia de Dios.

Qué cosa pretende decir cuando emplea el verbo «atraer», Jesús lo explica con una cita bíblica, sacada de Is 54,13, que a la vez demuestra la verdad de su afirmación. Según las palabras del profeta, en la era de la salud será Dios mismo quien enseñará a los suyos, llevándolos así a la fe. Pues bien, esta era ha comenzado ya. En consecuencia, se hace indispensable que el hombre renuncie al

juicio que, fundándose en criterios humanos, se ha formado del carácter mesiánico de Jesús, y acepte, en cambio, que el Padre le dirija su palabra, cosa que hace a través de los profetas del AT (cf. 5,46-47) y de la revelación que el Hijo hace de sí mismo. Entonces se podrá decir que viene a Jesús, es decir, que llega a creer en él como pan de vida bajado del cielo. La idea de «recibir su enseñanza» indica aquí la libre aceptación de lo oído por «el que oye».

46 El v. 46, que no contiene nada nuevo en relación con lo dicho en 1,18, está destinado a evitar que se entienda mal el sentido de las expresiones «oir» y «recibir enseñanza». Dios no habla al hombre directamente. Si se exceptúa al Hijo, que es enviado del Padre y en él tiene su principio¹⁵, ningún otro hombre tiene comunicación directa con Dios. Por eso el Hijo es el mediador entre Dios y los hombres, y lo es en tal grado que no se puede prescindir de él.

47-51 Los v. 47-51 repiten lo dicho en los v. 31-32.35 acerca del pan de vida, y hacen resaltar todavía más sus verdaderas características, al compararlo con el milagro del maná. Éste no podía dar la vida verdadera, la vida eterna; tan cierto es esto, que los padres lo comieron, y no obstante murieron. Aunque dado en forma milagrosa, era un pan terreno, incapaz de preservar de la muerte. Solamente Jesús es el verdadero pan del cielo, que, al gustarlo, da la vida eterna. Por dos veces repite en forma solemne la afirmación: «Yo soy el pan de vida...», «Yo soy el pan vivo (el que como tal puede dar la vida)», y con énfasis vuelve a insistir en que todo el que cree tiene la vida, o, en otras palabras, en que, con la fe, se entra en posesión de este pan que da la vida (v. 40).

15. Jn 1,14; 7,29; 16,27; 17,8.

Promesa de la eucaristía
6,51c-59

^{51c} *»El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo.»*

⁵² *Pusiéronse entonces a discutir los judíos entre sí, diciendo: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?»*

⁵³ *Pero Jesús les contestó: «En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. ⁵⁴ El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna; así yo lo resucitaré el último día. ⁵⁵ Porque mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. ⁵⁶ El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él. ⁵⁷ Lo mismo que el Padre que me envió tiene vida y yo vivo por el Padre, así el que me come, también él vivirá por mí. ⁵⁸ Éste es el pan que ha bajado del cielo, no como el que comieron los padres, que luego murieron; el que come este pan, vivirá eternamente.»*

⁵⁹ *Todo esto lo dijo enseñando en una sinagoga en Cafarnaúm.*

El v. 51c inicia una nueva sección del discurso. Hasta aquí ha hablado del pan de vida que el Padre da al enviar al Hijo desde el cielo (32-33). Éste es el pan de vida (v. 35.48.51a), como es también la luz del mundo (8,12), y da la vida a aquellos que «vienen a él», o sea, a cuantos creen en él. Ahora Jesús habla del pan que él mismo dará (nótese el verbo en futuro), es decir, de su carne y de su sangre, y exige, como condición para alcanzar la vida eterna, comer y beber realmente su carne y su sangre. Esta nueva perícopa habló con toda seguridad, y en términos inequívocos, del banquete sacramental de la eucaristía. Esta afirmación ha sido negada en el campo protestante hasta hace poco tiempo; pero en la actualidad algunos de tales autores han cambiado de parecer.

Jesús identifica ahora el pan que comido da la vida eterna con su carne, que es entregada por la vida del mundo. El pasaje paralelo a éste lo ofrecen las palabras que él pronuncia sobre el pan **51c**

en el curso de la última cena, según lo refiere 1Cor 11,24: «Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros»¹⁶. En la expresión «por la vida del mundo», la preposición «por» da a entender que alude al sacrificio de la cruz; con este sentido, efectivamente, aparece de ordinario la partícula en los antiguos documentos cristianos¹⁷. Pero aquí Jesús no habla de la entrega de su vida¹⁸, sino de la entrega de su carne; la razón de ello es que en este momento piensa en la participación de su carne y de su sangre en el banquete eucarístico, que instituirá con su propia muerte.

Es extraño que, con preferencia a la palabra «cuerpo», que figura en casi todos los relatos de la institución de la eucaristía, aquí, en cambio, se emplee el término «carne». Sin embargo, no es difícil hallar la explicación, al observar que el mismo término se encuentra también en san Ignacio¹⁹ y en Justino²⁰; el uso del término «carne» se debe a la preocupación por combatir ciertas herejías de la época, en especial el docetismo, circunstancia que hacía necesario insistir expresamente en que Cristo se manifestó en carne verdadera²¹. Es más, se puede afirmar como lo más probable que, en la última cena, Jesús dijo «carne (en arameo, *bisrá*) y sangre», y no «cuerpo y sangre». En efecto, en la lengua aramea el término «sangre» entra como componente en varios conceptos aparejados; ahora bien, mientras «carne y sangre» se encuentra atestiguado con frecuencia, la otra pareja, en cambio, es decir, «cuerpo (*gufá*) y sangre» no se encuentra nunca. ¿Cómo se explica, entonces, que tanto en Pablo como en la tradición sinóptica, el término «cuerpo» haya sustituido a «carne»? La razón parece estar en los LXX, que generalmente traducen el hebreo *basar* (carne) por *σῶμα* (cuerpo).

52 A pesar de que las palabras de Jesús encierran todavía cierta obscuridad, esta vez los judíos entienden correctamente; ya no pueden dudar de que Jesús exige que coman su carne; pero es una exigen-

16. Cf. también Lc 22,19b: «Mi cuerpo, que es entregado por vosotros»

17. Mc 14,24; Lc 22,19; Rom 8,32; 1Cor 15,3; 2Cor 5,21; Gál 1,4; 2,20; 3,13, etc.

18. Como en Jn 10,15,17; 15,13.

19. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Rom* 7,3; *Philad.* 4; *Smyrn.* 7,1; *Trall.* 8,1

20. JUSTINO, *Apol.* 1, 66. 21. 1Jn 4,2; IGNACIO, *Smyrn.* 12,2.

cia imposible, y el solo pretenderlo es un absurdo. Al responderles, 53 Jesús no excluye el escándalo de sus palabras, ni lo disminuye; por el contrario, refuerza la dosis, añadiendo a la exigencia de comer su carne, la de beber su sangre, cosa ésta particularmente repugnante para los judíos, a quienes por la ley estaba prohibido beber sangre²², y expresamente niega la posibilidad de conseguir la vida eterna a todo el que no se alimente de su cuerpo y de su sangre; en cambio, a quienes se alimenten de ellos les asegura que tienen ya 54 en sí la vida eterna, garantía de la resurrección corporal por obra de Cristo²³. Lo que exige es la acción misma de comer y beber, no 55 una simple adhesión espiritual; porque, en efecto, la carne de Jesús es realmente alimento, y su sangre realmente bebida. Comerlos pro- 56 duce en forma duradera la más íntima unión de los fieles con Jesucristo, sobre la cual se funda para ellos la posesión de la vida eterna (cf. 15,4). Como Jesús, enviado de Dios, vive por el Padre, 57 es decir, tiene su vida del Padre, que es la fuente de toda vida (5,21.24-30), así de Cristo recibirá la vida todo el que se alimenta de él.

Jesús termina su discurso repitiendo el pensamiento de los 58 v. 49-50 y aplicándolo a la eucaristía: su carne y su sangre son el verdadero pan del cielo, el único capaz de hacer partícipes de la vida eterna, cosa que no se puede decir del maná, ya que éste no pudo preservar de la muerte a los padres que lo habían comido. Esta frase pone fin al discurso que Jesús pronunció en Cafarnaúm 59 durante una función sinagoga, como lo observa, para concluir, el evangelista. Lo que sigue sucedió fuera de la sinagoga.

Incredulidad de los discípulos

6,60-66

⁶⁰ *Entonces muchos de sus discípulos, que estuvieron oyéndolo, dijeron: «¡Duras son estas palabras! ¿Quién es capaz de escucharlas?»*

22. Lev 17,10ss; Act 15,20.

23. Cf. Rom 8,11, donde se dice otro tanto de la posesión del Espíritu, e IGNACIO, *Eph.* 20,2: la eucaristía es «la medicina de la inmortalidad».

⁶¹ Pero Jesús, conociendo interiormente que sus discípulos estaban murmurando de ello, les dijo: «¿Y esto os escandaliza? ⁶² Pues, ¿y si veis al Hijo del hombre subiendo a donde estaba antes? ⁶³ El espíritu es el que da vida, la carne de nada sirve. Las palabras que yo os he dicho son espíritu y vida. ⁶⁴ Pero hay entre vosotros algunos que no quieren creer.» Efectivamente, Jesús sabía ya desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo había de entregar. ⁶⁵ Y añadió: «Precisamente por eso os he dicho: Nadie puede venir a mí, si el Padre no le concede ese don.»

⁶⁶ Desde entonces, muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no querían seguir más con él.

- ⁶⁰ No sólo entre los «judíos» provocó el discurso de Jesús una violenta oposición; también entre los discípulos, es decir, entre aquellos que forman el círculo de sus adictos, produce enorme escándalo y da lugar entre ellos a un murmullo general de desaprobación. Convienen en que el discurso de Jesús es duro, inaceptable. Pero se guardan de decirlo abiertamente a Jesús, limitándose a manifestar su desacuerdo unos con otros en voz baja. Jesús, que en virtud de su ciencia sobrenatural (cf. 1,47-48) conoce el motivo de la murmuración, se dirige ahora a ellos, pero no para retractar o corregir sus palabras, ni atenuar el escándalo que han producido, sino para hacerles ver la manera tan burda como las están entendiendo. Bajo la forma de una pregunta que queda en suspenso, declara a los discípulos descontentos que algún día su ascensión al cielo pondrá término al escándalo. Cuando vean al Hijo del hombre volver al Padre, del cual salió ²⁴, comprenderán el verdadero sentido de sus palabras y lo infundado del escándalo, porque entonces lo verán en su gloria y reconocerán que él se les dará en alimento, no en su condición terrena, sino en un estado glorioso. Tal reconocimiento los llevará a entrar en íntima unión con el Cristo glorificado, de quien recibirán la vida eterna. Hablando con exactitud, ya desde ahora podrían hacerlo; deberían estar en condición de ver por sí mismos cómo la carne no aprovecha para nada, es decir, no

24. Jn 7,33; 16,5 28

puede dar la vida, sino sólo el espíritu. El espíritu es aquí, naturalmente, el espíritu de Dios, del cual ya el AT afirma que da vida ²⁵

La frase de Jesús tiene valor aunque se diga en sentido general; aplicada al caso presente, significa que no es la carne de Jesús la que da vida, sino el espíritu de Dios que la anima, y del cual recibe su configuración propia. La carne es sólo el vehículo del espíritu vivificador. El v. 63b, al decir que las palabras de Jesús son espíritu, no pretende afirmar que se las haya de entender en sentido espiritual, o figurado, sino que todo su discurso sobre el pan de vida es una revelación del espíritu de Dios, y da vida.

Pero, ni siquiera con esta explicación logra Jesús que sus oyentes se sobrepongan al escándalo. Pero tampoco se hace ilusiones al respecto; antes bien, les dice abiertamente que «algunos» de los que hasta ahora lo han seguido se obstinarán con pertinacia en rechazar su declaración de ser el verdadero pan de vida. El evangelista pone bien en claro que Jesús no se sorprende de tal actitud, ni se siente desilusionado, porque todo lo sabía desde el momento mismo en que éstos empezaron a seguirlo, así como conocía también quién sería más tarde el traidor. Para terminar, Jesús les manifiesta que ya ha descubierto la razón última de su infidelidad (v. 44): la fe en él no es, en definitiva, obra del hombre, sino don de Dios.

Así, pues, el discurso de Jesús provoca una grave crisis en el grupo de sus discípulos. Buen número de éstos se separa de él y no sigue acompañándolo en sus peregrinaciones evangélicas. La exigencia de la fe ha llevado a la rotura; ella ha puesto de manifiesto quiénes son los que efectivamente creen en él como salvador enviado de Dios, y aceptan su palabra, aunque el sentido de ésta sea aún oscuro al entendimiento, y quiénes son, en cambio, los que se resisten a creer. Es del caso preguntar ahora si los discípulos que se alejan lo hacen desconcertados sólo por lo que Jesús ha dicho en relación con la eucaristía, o bien el juicio que ellos hacen sobre lo inaceptable de las palabras de Jesús se refiere a todo el

25 Gén 2,7, 6,3 17, Ps 104(103)29-30; Ez 37,6 en el texto de los LXX. «Infundiré mi espíritu en vosotros, y viviréis»

discurso pronunciado en la sinagoga. Según parece, se trata de lo segundo. En efecto, la mala interpretación de las palabras relativas al hecho de comer la carne y beber la sangre queda suficientemente eliminada, aunque Jesús no diga aún que dará su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y de vino. Así, pues, los oyentes niegan, en definitiva, y rechazan lo que consideran una pretensión infundada de Jesús: que quiera ser, a título único y exclusivo, el dispensador de la vida eterna.

La confesión de Pedro

6,67-71 (cf. Mc 8,27-33; Mt 16,13-23; Lc 9,18-22)

⁶⁷ Jesús, entonces, preguntó a los doce: «¿Acaso también vosotros queréis irnos?» ⁶⁸ Simón Pedro le respondió: «Señor, ¿a quién iremos? ¡Tú tienes palabras de vida eterna! ⁶⁹ Y nosotros hemos creído y conocemos que tú eres el Santo de Dios.» ⁷⁰ Jesús les contestó: «¿No os he escogido yo a los doce? Sin embargo, uno de vosotros es un demonio.» ⁷¹ Se refería así a Judas, hijo de Simón Iscariote, porque éste, uno de los doce, lo había de entregar.

67 La crisis que acaba de diezmar tan considerablemente las filas de sus adeptos, ofrece a Jesús la oportunidad para proponer a los discípulos, a los doce, la pregunta decisiva. El evangelista habla de los doce solamente aquí y en 20,24. De la elección y vocación nada dice, pero supone que los lectores las conocen por las noticias de la tradición sinóptica. Tampoco les da nunca el nombre de apóstoles (enviados), aunque la idea de su misión es familiar al cuarto Evangelio ²⁶. Si Jesús propone a los doce la pregunta decisiva, no lo hace porque abrigue dudas acerca de su fidelidad (cf. v. 64b), sino para darles, en una situación tan crítica, la oportunidad de confirmarse en la fe.

68 Tomando la palabra en nombre de sus compañeros, Pedro hace la solemne profesión de fe en el maestro. ¿Cómo podrían separar-

²⁶ Jn 4,38; 13,16; 17,18; 20,21; cf también el exc de la p 466

se de él? Para ellos, sus palabras no son «palabras duras», sino palabras de vida eterna, y que comunican la vida eterna a cuantos las acogen con fe. Ellos, los doce, creyeron en el testimonio del Bautista (1,29ss) y de Jesús mismo, y luego, habiendo llegado a la conclusión de que tal testimonio era digno de fe, reconocieron que él era realmente el Santo de Dios. Fuera de la expresión «Santo de Dios», que es la más atestiguada, e indudablemente la original, se encuentran también, en algunos códices, otras dos: «el Cristo, el Hijo de Dios», forma adoptada por la Vulgata y que reproduce la de Jn 11,27 (confesión de Marta), y «el Cristo, el Hijo del Dios viviente», que hace eco a Mt 16,16 (confesión de Pedro) ²⁷. En este caso Pedro escoge un título honorífico que no aparece entre los términos generalmente en uso para designar al Mesías ²⁸. Es un título empleado solamente por los espíritus malignos ²⁹. Siendo el «Santo de Dios», Jesús no pertenece a la esfera terrestre, sino a la ultraterrena, al mundo de lo divino, y se encuentra con Dios en relación que ningún otro ser tiene, porque Dios lo «santificó y envió al mundo» (10,36). Por eso él, y sólo él, puede dar la vida eterna.

Pedro ha hablado en nombre de los doce. Pero con la respuesta de Jesús recibe la amarga noticia de que uno de su grupo acabará por traicionarlo. A éste, Jesús lo llama demonio, para significar que no sólo se apartará de él, sino que además, obrando como instrumento de Satán, le hará mal (cf. 13,2). Ni siquiera el haber sido escogido por Jesús y recibido en el círculo de sus discípulos íntimos, pone al hombre a salvo de la caída y de la condenación eterna. Es ésta una seria advertencia a los discípulos, que, si bien han superado victoriosamente el escándalo de las «palabras duras», no pueden entregarse a una confianza excesiva.

El evangelista comenta, a propósito, que con tales palabras Jesús predecía la traición de Judas, a quien presenta como hijo de un cierto Simón Iscariote. El nombre de Iscariote, que se atribuye aquí al padre de Judas, aún no se ha identificado con precisión. La interpretación más común es la de «hombre de Cariot» (Keriyot),

²⁷. Véase también el com. a Jn 1,41 (nota del traductor).

²⁸. Tales eran Mesías, Hijo de David, Hijo de Dios, Hijo del hombre.

²⁹ Mc 1,24; Lc 4,34.

fundada en algunos códices que leen «de Cariot». Pero hay quienes lo hacen derivar del latín *sicarius* (= hombre del puñal, bandido), y concluyen de ahí que Judas y su padre eran miembros del partido de los zelotas (cf. com. a Mc 3,19). La explicación adjunta «uno de los doce» quiere hacer resaltar más la monstruosa perversidad de su acción.

En la perícopa de Jn 6,66-71 tenemos un paralelo de la confesión de Pedro, que los sinópticos sitúan en Cesarea de Filipo (Mc 8,27-33 par). Dada la perfecta armonía en los rasgos esenciales, no se puede dudar de que ambos relatos se refieren a un mismo acontecimiento. En efecto, en uno y otro se trata: *a)* de la solemne profesión de fe en la mesianidad de Jesús, hecha por Pedro en nombre de los doce; *b)* de una profesión que se hace en respuesta a una pregunta bien precisa del Señor; *c)* de una profesión que coincide con los últimos días del ministerio en Galilea. Hay que excluir en absoluto que en el curso de pocos días Jesús haya propuesto esta pregunta por dos veces a los apóstoles y recibido de ellos la solemne profesión.

El hecho de que, en Jn, la profesión de fe salida de labios de Pedro se consigne en palabras diversas de las usadas por los sinópticos, carece de importancia, porque él emplea la terminología que le es propia («palabras de vida eterna», «crear y reconocer»). Prácticamente, las expresiones usadas por las dos tradiciones coinciden. Si Juan evita emplear el título mesiánico «el Ungido», se debe a que le parece de sabor demasiado judío. La pregunta que Jesús dirige a los doce, de si también ellos quieren irse, es una invitación a que declaren sinceramente si se sienten extraviados o defraudados al aceptar el carácter mesiánico de su misión.

Tampoco las circunstancias de tiempo y de lugar en que, según el relato de Juan y el de los sinópticos, sucedió este episodio, se presentan como incompatibles. La defección de los discípulos (v. 66) no fue, seguramente, obra de un solo día; entre el discurso de Jesús y el momento en que sólo le quedó un puñado de seguidores fieles, debieron transcurrir por lo menos algunas semanas. No es, pues, el caso de pensar que la pregunta dirigida a los discípulos haya seguido inmediatamente al discurso de la sinagoga; por lo

demás, es algo que el texto tampoco afirma. Es asimismo probable que no haya sido propuesta en Cafarnaúm, ya que al momento de hacerlo se encuentra rodeado solamente de los doce. Por otra parte, tampoco en los sinópticos transcurre mucho tiempo entre la multiplicación de los panes y la confesión de Pedro. En Marcos, la confesión sigue a la segunda multiplicación de los panes, que muy probablemente no es sino un duplicado de la primera (cf. com. a Mc 8,1-10). Las aldeas contiguas a Cesarea de Filipo (Mc 8,27) no están lejos de Cafarnaúm, y Lucas relata la confesión de Pedro inmediatamente después de la primera multiplicación de los panes (9,18ss).

A la confesión de Pedro en los sinópticos sigue el anuncio, por parte de Jesús, de que el Hijo del hombre debe sufrir y morir. Tal anuncio no falta tampoco en Juan, pues está implícito en la predicción de que uno de los doce lo entregará a sus enemigos para que le den la muerte.

Sentido del discurso del pan de vida.

Diversas interpretaciones se han dado, en el transcurso de los siglos, al discurso de Jesús consignado en los v. 26-58. El único problema que por ahora nos interesa dilucidar es el de saber si el discurso se entiende en sentido metafórico (espiritual), o si debe referirse a la eucaristía; o, en otros términos, si el «pan del cielo» es simplemente una expresión metafórica para designar a la persona de Jesús, en quien se ha de creer si se quiere alcanzar la vida eterna, o si, por el contrario, alude a la eucaristía, en la cual, bajo las especies del pan y el vino, se nos alimenta con la carne y la sangre de Cristo.

La mayor parte de los padres, a partir del siglo II, reconoció, y con razón, que el discurso se refiere a la eucaristía; sólo un exiguo número de ellos lo entendió en sentido exclusivamente espiritual (Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio de Cesarea); en cuanto a san Agustín, no tuvo una idea única y constante. La interpretación espiritual o metafórica cobró nueva fuerza en el siglo XVI con Lutero y Calvino, y con Cayetano entre los católicos.

Los representantes de esta corriente se fundan en el hecho de que, en la primera parte del discurso, Jesús, para designarse a sí mismo, se vale de la imagen del pan de vida dado por el Padre, y del cual entra el hombre en posesión por la fe. Ahora bien, añaden, si tal es el significado en la primera parte, cuando más tarde vuelva a hablar de su propia carne y de su propia sangre, estas nuevas metáforas no tienen por qué introducir un cambio en su pensamiento. En atención al desacuerdo entre los padres, el Concilio de Trento no se decidió por ninguna de las dos sentencias, sino que se limitó a declarar que en el discurso no hay nada que haga necesaria la comunión bajo las dos especies, como lo sostenían los husitas.

En la actualidad, la mayor parte de los teólogos defiende la interpretación eucarística, al menos por lo que se refiere a los v. 51c-58. En cuanto a los versículos que preceden, entre los comentaristas católicos se registra cierta divergencia de opiniones. Para algunos, los versículos 26-51ab tratan sólo de la fe en el Verbo de Dios hecho carne, el verdadero pan del cielo dado por el Padre; la promesa de la eucaristía se tendría en los versículos siguientes. Otros eruditos sostienen que todo el discurso trata un tema único, el de la eucaristía, pero desarrollándolo gradualmente. Así, en los v. 36-51ab Jesús hablaría en términos muy generales del alimento celestial destinado a los hombres, indicando las condiciones necesarias para recibirlo: de parte del hombre, la fe; de parte de Dios, la «atracción» del Padre. A partir, luego, del v. 51c, empezará a llamar el alimento con su nombre propio de carne y sangre. Por eso, concluyen ellos, es plenamente justificado dar el nombre de eucarístico a todo este discurso de Jesús.

Que a partir del v. 51c Jesús hable de la eucaristía, es algo que no admite la menor duda. En cuanto a los v. 26-51ab, a juicio nuestro, los argumentos más fuertes favorecen la tesis de que tratan no de la eucaristía, sino de Jesús en cuanto verdadero pan de vida que se recibe por la fe (tal es la opinión, entre otros, de Knabenbauer, Tillmann, Lagrange, Boismard, Mollat). Aun entendido en esta forma, el discurso desarrolla un tema homogéneo: Jesucristo es el verdadero pan del cielo, *a*) en cuanto salvador enviado por Dios; este pan se recibe por la fe, la cual, a su vez, produce la vida eter-

na³⁰, *b*) es también el verdadero pan del cielo en un sentido muy especial, en cuanto en el sacramento de la eucaristía da en alimento a los fieles su propio cuerpo y su propia sangre, a través de los cuales les comunica la vida eterna. Por eso la recepción de la eucaristía no es necesaria para la salvación en todos los casos (tal es, p. ej., el caso de los infantes).

Los argumentos que se pueden aducir en favor de esta interpretación son los siguientes:

1.º El nombre de verdadero pan del cielo, o pan de vida, dado a Jesús en cuanto salvador, tiene paralelos exactos en otras expresiones joánicas³¹. Ahora bien, estas expresiones no tienen relación con el sacramento de la eucaristía, sino con la fe.

2.º La fe en Jesús, de que se habla en los v. 26-51ab, no se puede decir que sea una preparación para recibir el pan del cielo que aquí se pretende; por el contrario, lo que según los v. 35.40 se obtiene mediante la fe en él es la vida eterna, y no la admisión a recibir con fruto la sagrada eucaristía. Además, en el v. 35b se establece claramente la equivalencia entre tener fe y comer el pan celestial.

Para explicar el hecho, en sí sorprendente, de que en el discurso se hable del pan de vida dando a la expresión un doble significado, se recurre últimamente a la suposición de que los v. 51c-58 refieren un discurso distinto del que contienen los versículos anteriores, discurso que Jesús habría pronunciado en otras circunstancias y delante de otro auditorio, es decir, en presencia de los discípulos solos (v. 60). El evangelista lo habría unido al discurso de Cafarnaúm, dada la gran semejanza de pensamiento que existe entre los dos discursos.

Lagrange, quien propone esta idea, hace notar que sería muy poco probable que Jesús hubiese pronunciado todo el discurso, en los términos en que lo conserva el Evangelio, ante los judíos en la sinagoga. Éstos, a quienes sus malas disposiciones no permitían

30. Cf. Jn 6,40; 5,24.

31. «Yo soy la luz del mundo», 8,12; 9,5; 12,35.46; «Yo soy el buen pastor», 10,11.14; «Yo soy la verdadera vida», 15,1; «él te habría dado agua viva», 4,10.

siquiera reconocer al Mesías venido del cielo, estaban aún menos preparados para aceptar una doctrina mucho más misteriosa, como era la de la eucaristía. Así, pues, la parte del discurso que se adapta a ellos es aquella en que se desarrolla el pensamiento de que Jesús no se limita a dar un pan semejante al que dio Moisés en el desierto, sino que él mismo bajó del cielo para comunicar la vida eterna a los hombres, a condición de que éstos crean en él ³².

El lenguaje figurado de Juan.

Entre las pocas particularidades que distinguen a Juan de los sinópticos, está la ausencia absoluta de parábolas, que en los discursos de los sinópticos ocupan lugar tan destacado. Parábolas propiamente dichas en Juan se encuentran solamente tres, y éstas aún muy poco elaboradas: las dos del buen pastor, que presentan estrecha semejanza ³³, y la de la mujer que da a luz (16,21). El pasaje de la vid (15,1-6) no es, hablando en términos precisos, ni una verdadera parábola ni una verdadera alegoría. Son asimismo escasas las simples comparaciones ³⁴ y las imágenes ³⁵. En cambio, el Evangelio de Juan es el único que contiene un considerable número de expresiones metafóricas, introducidas todas con la fórmula «Yo soy»: «Yo soy el pan de vida» (6,35.48; «el pan vivo», 6,51), «la luz del mundo» (8,12; 9,5), «la vid verdadera» (15,1.5), «el buen pastor» (10,11.14), «la puerta de las ovejas» (10,7.9), «el camino, la verdad y la vida» (14,6), «la resurrección y la vida» (11,25). Precisamente, la fórmula «Yo soy» y los conceptos a que sirve de introducción (a los que puede añadirse también el del «agua viva», 4,10.14) merecen ser considerados con especial atención.

En un estudio publicado en 1939, E. Schweizer demostró que la fórmula «Yo soy» falta en los clásicos griegos y que, en cambio, se halla ampliamente difundida no sólo en el ámbito de la cultura

32. Véase también p. 57, 3.º.

33. Jn 10,1-5 y 11-13.

34. Jn 3,8; 5,35.

35. Jn 3,29; 8,35; 11,9; 13,10; 13,16 en común con los sinópticos; 12,24; 12,35c.

semíticooriental, como hasta entonces se había pensado, sino también en otros pueblos. De manera especial en el ambiente neotestamentario y en varias partes del A.T., la fórmula «Yo soy» tiene una fisonomía estilística bien definida; reviste propiedades nítidamente caracterizadas, y ordinariamente se emplea para introducir oráculos divinos. Entre la gran cantidad de ejemplos aducidos en apoyo de estas afirmaciones, sobresale el grupo de aquellos que se pueden considerar como fórmulas precisas de revelación. A ellos pertenecen, entre otros, los anuncios divinos del AT que están introducidos por «Yo soy» ³⁶. En estos pasajes se busca poner de relieve y glorificar a aquel «Yo» que en ellos habla, exaltándolo por encima de sus antagonistas.

A estas fórmulas de revelación se aproximan las expresiones joánicas, aunque diferenciándose al mismo tiempo de ellas, porque en Juan el concepto unido a la fórmula «Yo soy» se ve mejor determinado mediante el empleo del artículo (p.ej., «Yo soy la puerta») y a veces de un adjetivo («el buen pastor», «la vid verdadera»). La precisión dada así al título introducido por la fórmula «Yo soy» está destinada a poner de manifiesto el carácter exclusivo del derecho que Jesús tiene de atribuirse el título en cuestión. Casos análogos a éstos de Juan, si bien la analogía no es perfecta, se registran en algunos escritos dados recientemente a la publicidad, los escritos de los mandeos, una secta de bautizadores que prosperó a orillas del bajo Eufrates.

Los conceptos introducidos por la fórmula «Yo soy» (luz, agua, pan, vid, pastor, puerta, camino) no proceden del Antiguo Testamento. «Los estudios recientes han mostrado que aquí nos hallamos ante expresiones bien definidas, formuladas con precisión, y, en parte al menos, bastante difundidas; pero son expresiones que, más o menos directamente, tienen que ver con el ambiente gnóstico» (E. Schweizer). Estas afirmaciones se ilustrarán más ampliamente en el curso del comentario, al estudiar cada uno de los mencionados conceptos, pero allí se expondrán también las dificultades que surgen cuando se les quiere atribuir un origen gnóstico.

36. Por ejemplo, Gén 28,13; Éx 20,2.5; Is 45,5-6.12.19

Pero, cualquiera sea la opinión que se siga en relación con tal origen, en todo caso es necesario preguntarse qué significa la particular insistencia con que Jesús se proclama la luz del mundo, el pan de vida, el buen pastor, la vid verdadera, etc. La respuesta a esta pregunta no puede ser sino una: ningún lector del Evangelio puede tomar a la ligera el carácter único y absoluto de lo que Jesús reivindica para sí en estas frases Jesús, y solamente él, realiza lo que implican los conceptos de luz, pan, pastor, etc. Esto se expresa con toda claridad en 14,6: «Yo soy el camino... Nadie llegará al Padre, sino a través de mí.» Pero no hay que pasar por alto que los conceptos de luz, agua, pan, vid, pastor, están además determinados por adjetivos tales como «verdadero», «bueno», «vivo»: «la luz verdadera», 1,9; 1Jn 2,8; «la luz de la vida», 8,12; el «agua viva», 4,10; «el verdadero pan del cielo», 6,32; «el pan vivo», 6,51; «el pan de vida», 6,35.48; «el buen pastor», 10,11.14; «la vid verdadera», 15,1. Ahora bien, estas precisiones intencionales caracterizan los objetos a que se refieren estos conceptos como auténticos, reales, divinos, poniéndolos en contraste con el valor que tienen cuando simplemente se los considera dentro de la realidad humana y terrena.

Estamos aquí en presencia del lenguaje característico del dualismo, según el cual todas las realidades terrenas no son sino aparentes e inauténticas, y hasta la propia vida terrena no es más que una vida impropia³⁷. Sólo el mundo ultraterreno, divino, posee una efectiva realidad, y sólo a lo que de él procede compete el carácter de propio, auténtico, verdadero. Todavía más: los conceptos de luz, agua, pan, vid, pastor, no corresponden a otros tantos nombres escogidos al acaso, sino que son, en cierto sentido, lo divino, lo más fundamental del hombre natural, porque son todas cosas indispensables a la vida del hombre (alimento y guía), que todos en el mundo buscan y desean. Y en este deseo y búsqueda de la vida se trasluce la aspiración humana, más o menos consciente, a la vida eterna. En conclusión, cuando Jesús usa la fórmula «Yo soy», se presenta a los hombres y les dice: los dioses, en pos de los cuales habéis corrido hasta ahora, son todos dioses falsos; sólo yo puedo

37. Juan, efectivamente, nunca da a ésta el nombre de «vida»

saciar vuestras más profundas aspiraciones, porque sólo yo estoy en capacidad de dar la verdadera vida, la vida eterna.

2. *Jesús se revela por primera vez en Jerusalén, con ocasión de la curación de un paralítico*

5,1-47

Curación de un paralítico en día de sábado

5,1-9a

¹ Después de esto, se celebraba una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén. ² Hay en Jerusalén, junto a la piscina de las Ovejas, la (piscina) que en hebreo se llama Betzató, y tiene cinco pórticos. ³ Yacía en éstos una multitud de enfermos: ciegos, cojos, paralíticos [que aguardaban el movimiento de las aguas. ⁴ Porque un ángel del Señor bajaba a la piscina de vez en cuando y agitaba las aguas, y el que primero entraba en el agua después de moverse ésta, quedaba sano de cualquier enfermedad que le afectara]. ⁵ Había, pues, un hombre allí, que llevaba treinta y ocho años enfermo. ⁶ Al verlo Jesús tendido, y sabiendo que llevaba ya mucho tiempo enfermo, le pregunta: «¿Quieres sanar?» ⁷ El enfermo le contestó: «Señor, no tengo a nadie que me meta en la piscina cuando el agua comienza a agitarse; y mientras yo llego, otro baja antes que yo.» ⁸ Dícele Jesús: «Levántate, toma tu camilla y vete.» ^{9a} E, inmediatamente, el hombre quedó sano, tomó su camilla y se iba caminando.

La fiesta, con ocasión de la cual Jesús sube a Jerusalén, no está indicada por su nombre; es el único caso en el Evangelio de Juan. Además, es incierto si la forma primitiva era «una fiesta», o bien «la fiesta de los judíos». La lectura «una fiesta» tiene críticamente mejores bases, pero no puede decirse con absoluta certeza que haya de considerarse como la forma primitiva. Así las cosas, las únicas

fiestas que para el caso pueden entrar en discusión son las tres fiestas de peregrinación: pascua, pentecostés y los tabernáculos. Si se acepta el cambio de orden en los cap. 5 y 6, y la lectura «la fiesta de los judíos» como primitiva, la solemnidad en cuestión sería la pascua, de la cual se dice en 6,4 que está próxima. En el caso contrario, la fiesta sería la de pentecostés, y no la de los tabernáculos, que sirve de fondo a las escenas de 7,1ss.

- 2 El v. 2 suele traducirse así: «Hay en Jerusalén, junto a la puerta de las Ovejas, una piscina que en hebreo se llama Betzatá, y tiene cinco pórticos.» La «puerta de las Ovejas»³⁸ se abre en el muro norte de la explanada del templo, y debe su nombre, según parece, al hecho de que por ella se introducían al templo los corderos destinados a los sacrificios. Sólo que el conjunto de la tradición textual reúne los dos términos griegos que forman la expresión correspondiente no a «puerta de las ovejas», sino a «piscina de las ovejas» (piscina = κολυμβήθρα; de las ovejas = προβατική); por otra parte, hasta el siglo XIII no se encuentra ningún escritor que al adjetivo προβατική una el sustantivo πύλη (puerta). En estas condiciones, es justo entender el v. 2 conforme a la versión dada anteriormente.

De los varios nombres que se dan a la piscina, sólo dos merecen tenerse en cuenta, porque gozan del favor de la tradición textual: Betzata y Betesda. Betesda en arameo significa «casa de la misericordia». Betzata es probablemente lo mismo que Bezeta, o Bezata, y corresponde al nombre de la colina con que limita por el norte la explanada del templo, separada de ésta por una torrentera (el valle del Cedrón, 18,1), y sobre la cual se levantaba entonces el barrio norte de Jerusalén³⁹. El nombre de la colina reproduce el término arameo *beza'ta* (grieta, corte). Si la lectura original es Betzata, hay que admitir que la piscina recibió el nombre del sector de la ciudad en que estaba construida, llamándose «piscina de Betzata». En este caso, el nombre de Betesda sería un epíteto simbólico, aplicado más tarde a la piscina en recuerdo del milagro obrado allí por Jesús. Si, por el contrario, la lectura original fuera Betesda, lo que parece

menos probable, la piscina habría recibido el nombre de las curaciones que allí se realizaban por la acción del agua.

Una tradición que remonta al siglo IV, y atestiguada hasta la edad media, identifica la piscina con la doble alberca existente al noroeste de la iglesia de Santa Ana (al norte de la explanada del templo), en predios de los padres blancos; esta identificación es seguramente exacta. Recientes excavaciones han demostrado que todo el conjunto constaba de dos piscinas excavadas en la roca, de 48 y 68 metros cuadrados respectivamente, separadas por un muro de siete metros y medio de espesor. Cuatro pórticos corrían a lo largo de los cuatro lados, y un quinto cubría el muro divisorio. Bajo 3 estos pórticos había permanentemente enfermos, tendidos allí en espera de curación.

Conforme al v. 7 (el v. 3b es una glosa explicativa, que se inspira en el v. 7), el agua se agitaba de tiempo en tiempo, y el que entonces bajaba primero a la piscina recuperaba la salud. Es evidente que al agua de la piscina se atribuía una milagrosa virtud curativa que se manifestaba en el preciso momento en que el agua se removía. Éste coincidía probablemente con la afluencia de agua nueva, más pura, impedido hasta aquel momento de verterse en la piscina, y «se debía quizás a que el agua llegaba en forma intermitente, bien porque proviniese de un tanque de abastecimiento construido en el mismo terreno pero en un nivel superior, o bien porque 4 su acceso dependía del movimiento del aire» (Dalman). El v. 4, a juzgar por el escaso número de testimonios en que se apoya, no es auténtico: parece que originalmente faltaba también en la Vulgata. Recoge evidentemente la voz popular, que trataba de explicar el movimiento del agua imaginando que de tiempo en tiempo descendía un ángel a la piscina (una variante afirma, incluso, que se bañaba) y ponía el agua en movimiento, comunicándole de esta forma la virtud curativa.

Bajo uno de aquellos pórticos Jesús encuentra a un hombre, 5 enfermo desde hace treinta y ocho años. No se especifica cuál sea la enfermedad, pero posiblemente se trata (al menos en parte) de un caso de parálisis (v. 7b). Con su ciencia milagrosa (cf. 1,47-48), 6 Jesús conoce que la enfermedad de aquel hombre data ya de mu-

38. Mencionada en Neh 3,1 32, 12,39

39. FLAVIO JOSEFO, BI v, 4,2; § 149 151; v, 5,8, § 246.

chos años, y le pregunta si quiere curarse. La pregunta no tiene otro fin que el de entablar un diálogo con el paralítico, para poder
 7 llegar a pronunciar sobre él la palabra que lo sanará. El enfermo entiende la pregunta en otro sentido, y responde a Jesús que hasta ahora no ha podido ser curado porque, cada vez que el agua se
 8 mueve, hay siempre otro que llega primero que él. Jesús manda entonces al enfermo que se levante, recoja su lecho y se eche a andar. Él obedece, y se encuentra curado.

Discusión sobre el sábado

5,9b-18

^{9b} Pero era sábado aquel día. ¹⁰ Decíanle, pues, los judíos al que había curado: «Es sábado, y no te es lícito llevar a cuestas la camilla.» ¹¹ Pero él les contestó: «El que me ha curado, él mismo me ha dicho: "Toma tu camilla y vete".» ¹² Ellos le preguntaron: «¿Quién es el hombre que te ha dicho: "Tómala y vete"?» ¹³ Pero el ya curado no sabía quién era, pues Jesús había desaparecido entre la multitud que había allí. ¹⁴ Después, Jesús lo encuentra en el templo y le dice: «Ya quedaste sano; no peques jamás, para que no te suceda algo peor.» ¹⁵ El hombre fue a decir a los judíos que era Jesús el que lo había curado. ¹⁶ Por esto los judíos se resolvían a perseguir a Jesús, porque hacía tales cosas en sábado. ¹⁷ Pero él les replicó: «Mi Padre trabaja siempre y yo también trabajo.» ¹⁸ Por esto, precisamente, los judíos trataban aún más de matarlo: porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que, además, llamaba a Dios Padre suyo propio, haciéndose igual a Dios.

10 La curación del enfermo, hecha en día de sábado, desencadena contra Jesús la mortal enemistad de los judíos. Éstos debían ser, en el caso, miembros del sanedrín pertenecientes a la fracción farisea (cf. 5,33). Al darse cuenta de que el recién curado se dispone a transportar su camilla, le salen al encuentro para pedirle explicaciones, porque lo que va a hacer implica una transgresión del sábado. En la *Mišná* (tratado *Šabbat*) se enumeran 39 clases de tra-

bajos cuya ejecución está prohibida en sábado; el último de la lista es el transporte de cualquier objeto de un lugar a otro ⁴⁰. Si se trata de transportar a un hombre vivo en una camilla, es permitido hacerlo, pero no si la camilla está vacía ⁴¹. Para disculparse, el recién curado alega que lo hace por mandato del taumaturgo (cf. 9,31); la curación obrada es título suficiente para justificar el mandato de aquel hombre; él no está en condiciones de indicar su nombre, porque no conoce personalmente a su benefactor. En efecto, Jesús desapareció pronto de en medio de la muchedumbre, para no atraer sobre sí la atención de la gente. Más tarde encuentra al recién curado en el templo, y lo pone en guardia para que no siga pecando, no sea que le suceda una desgracia peor; esta nueva desgracia que quiere evitarle no es tanto una enfermedad más grave, cuanto la condenación eterna en el día del juicio. 11-12 13 14

Las palabras de Jesús dan pie para una pregunta: ¿Considera Jesús la enfermedad de aquel hombre como consecuencia o castigo de una vida pecaminosa? La mayor parte de los comentaristas así lo entiende. Parece, efectivamente, que Jesús, gracias a su ciencia sobrenatural, reconoció que se hallaba ante un caso en que la enfermedad tenía que ver con pecados personales. Sin embargo, como lo demuestran las palabras que dice a propósito del ciego de nacimiento (9,3), no se le puede atribuir, en lo tocante a la fe en la retribución, la idea, tan común entre los judíos, y especialmente entre los rabinos, de que toda enfermedad es castigo de pecados personales. Por lo demás, aun en este caso es discutible que Jesús entienda así las cosas. Él no afirma aquí, en efecto, que entre enfermedad y pecado exista relación de causalidad; esto, a priori, implicaría cierta contradicción con cuanto declara en otras ocasiones: «En el caso del ciego de nacimiento rechaza expresamente tal manera de pensar; asimismo, al referirse a los galileos que Pilato hizo degollar mientras ofrecían un sacrificio, y a los 18 jerosolimitanos que murieron al desplomarse la torre de Siloé, Jesús no admite la idea de que el lamentable fin de esas gentes haya de atribuirse a especial gravedad de sus pecados (Lc 13,1-5).

40 *Mišná*, Šabb vii, 2

41 *Mišná*, Šabb x, 5

Es muy importante observar cómo, en el último de los casos mencionados anteriormente, Jesús dirige a sus oyentes esta severa advertencia: «Pero si vosotros no os convertís, todos pereceréis semejantemente.» A sus ojos, todos los hombres son pecadores y tienen necesidad de convertirse si quieren escapar a la condenación. Ninguno tiene derecho de considerarse en situación moral superior a la de las víctimas de aquella desgracia. No hay duda de que al paralítico curado le quiso decir: Hay algo todavía más lamentable que la enfermedad, y es la condenación eterna; para no incurrir en ella, el hombre tiene un solo camino: abandonar el pecado. La curación obtenida es al mismo tiempo una seria advertencia a no pecar más en adelante, y él no debe tomarla a la ligera. Al encontrarlo en el templo, el recién curado reconoce a su benefactor, y lo hace saber a los judíos. Éstos adoptan entonces una actitud hostil frente a Jesús. Cómo la manifiestan, no se dice. No tratan de justificarla alegando el mandato de Jesús al enfermo, de llevar su camilla, sino que la presentan, en general, como reacción ante el desprecio que Jesús hace del sábado; son las mismas razones que en el caso de la curación del paralítico. Es evidente que encuentran la ocasión favorable para atacarlo como a transgresor del sábado.

17 Para hacer frente al ataque, Jesús declara que su obra se amolda únicamente al obrar del Padre. Sus palabras se deben parafrasear así: «Como mi Padre trabaja hasta ahora, así trabajo también yo.» Aunque el relato bíblico afirme que, el séptimo día, Dios reposó de su obra, la verdad es que él continúa obrando. Exactamente lo mismo sucede con respecto al Hijo: mientras es de día (9,4), el sábado no es obstáculo para su obra. Cabe preguntarse aquí a qué género de acción se está refiriendo Jesús. Suele pensarse que se trata de la obra divina de conservación del mundo, sin la cual todo volvería a la nada. En Filón aparece con frecuencia el pensamiento de que Dios nunca cesa de obrar⁴². Sólo que un pensamiento de esta índole es de origen griego.

Entre los rabinos, para quienes tal concepto es desconocido, se

42. Véase, por ejemplo, FILÓN, *De cherubim* § 87: «Cuando dice que Dios descansó, Moisés no pretende hablar de inactividad divina, porque, siendo principio de todas las cosas, por naturaleza está siempre en acción»

registran diferentes teorías con que se pretende armonizar las frases bíblicas en que se habla del reposo sabático de Dios con las que mencionan su incesante actividad; para ellos la explicación más aceptada es la que distingue entre lo que Dios hace como creador y lo que hace como juez. Así, por ejemplo, el rabí Pinehás dice: En el día séptimo Dios cesó de trabajar en las cosas del mundo, pero no cesó de ocuparse de los impíos y de los justos, pues a aquéllos muestra el premio, y a éstos el castigo. Todo esto hace ver cómo la palabra de Jesús tiene sus raíces en el concepto judío de que Dios, no obstante lo que se lee en Gén 2,2-3, continúa obrando en calidad de juez del mundo, capaz de dar, o de negar, la vida eterna. En esto precisamente consiste la actividad de Jesús, pues él no hace otra cosa que la obra del Padre (v. 19). Este pensamiento sirve de puente entre la polémica en relación con el sábado y el discurso que sigue, en el cual Jesús se da a conocer como juez (Odeberg, Bultmann).

El argumento con que Jesús se justifica no hace más que atizar el odio de los judíos y reafirmarlos en sus propósitos de eliminarlo, dado que a la violación del sábado se atreve a añadir otro crimen todavía más grave. Ellos comprenden bien que, al afirmar la identidad de su acción con la del Padre, pretende colocarse frente a Dios en relaciones que no son propias de ningún mortal, y quiere hacerse igual a Dios. Para la mentalidad judía, y sobre todo rabínica, hacerse igual a Dios equivale a declararse independiente de él, y a usurpar una fuerza y una autoridad divinas. Ahora bien, semejante pretensión es prácticamente una rebelión contra el único Dios (2Tes 2,4) y una impiedad llevada al extremo⁴³. Con tales ideas, los judíos entienden mal lo dicho en el v. 17; no llegan a concebir cómo el obrar de Jesús pretenda no ser independiente del obrar del Padre, sino que se declare en absoluta dependencia y unidad con él. Y con todo, él realiza las obras del Padre, hace sólo aquello que el Padre le indica y le ha encomendado. Es la idea que desarrollan a continuación los v. 19ss.

43. FILÓN, *Legum allegoriarum* 1, § 49: «Impío es el espíritu que cree ser igual a Dios.»

Jesús obra siempre en unión con el Padre
5,19-30

¹⁹ Entonces Jesús tomó la palabra y les dijo: «En verdad, en verdad os digo que nada puede hacer el Hijo por sí mismo, como no vea al Padre hacerlo; porque lo que éste hace, eso igualmente lo hace también el Hijo. ²⁰ Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace; y le mostrará obras mayores que éstas, de suerte que vosotros quedaréis maravillados. ²¹ Efectivamente, lo mismo que el Padre resucita a los muertos devolviéndoles la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere. ²² Porque el Padre no juzga a nadie; sino que todo el poder de juzgar lo ha entregado al Hijo, ²³ a fin de que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre que lo envió. ²⁴ En verdad, en verdad os digo que quien escucha mi palabra y cree a aquel que me envió tiene vida eterna y no va a juicio, sino que ya ha pasado de la muerte a la vida. ²⁵ En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es el momento actual, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios; y los que le hayan prestado oídos vivirán. ²⁶ Porque como el Padre tiene la vida en sí mismo, así también dio al Hijo tener la vida en sí mismo. ²⁷ Y le dio autoridad para juzgar, porque es Hijo del hombre. ²⁸ No os maravilléis de esto: va a llegar la hora en que todos los que yacen en los sepulcros han de oír su voz ²⁹ y saldrán: los que obraron el bien, para la resurrección de la vida; los que obraron el mal, para la resurrección del juicio. ³⁰ Yo no puedo hacer nada por mí mismo. Según oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no es hacer mi voluntad lo que yo busco, sino la voluntad del que me envió.

La primera parte del gran discurso cristológico trata de la identidad de la obra que Jesús lleva a cabo como aquel que resucita a los muertos, y como juez, con la obra del Padre.

19 Jesús comienza el discurso con una frase de carácter general, afirmando que la identidad de su obra con la del Padre (v. 17) se

funda en la perfecta dependencia de su obrar con relación al obrar de Dios. Desarrolla esta afirmación en sentido negativo y positivo. La frase positiva (19b) dice que su obrar no está en contradicción, u oposición, con el de Dios, sino que, por el contrario, es en todo igual a él, más aún, se identifica con él. La frase negativa (19a) declara, todavía con mayor claridad, que el Hijo, por sí mismo, es decir, en virtud de su propia soberanía, no puede hacer nada, sino que hace todo lo que ve hacer al Padre (cf. v. 20). Este último pensamiento, formulado en diversos términos, aparece frecuentemente en el Evangelio: el Hijo no obra por sí mismo (8,28), no habla por su cuenta (7,17-18; 12,49; 14,10), no vino por propia iniciativa (7,28; 8,42) ⁴⁴.

Todas estas frases quieren simplemente expresar la idea de que a través de Jesús es Dios mismo quien habla y obra. No se trata, por consiguiente, sino de una manera de formular la doctrina joánica de la absoluta y especialísima comunión entre el Padre y el Hijo, doctrina expuesta en forma clásica en 10,30. Como lo muestra la continuación del discurso, la acción del Hijo, de la cual se habla aquí, no es la acción creadora en que participa el Hijo preexistente, y a la cual se refiere el prólogo (v. 3), sino más bien la obra del Hijo encarnado, que se está llevando a cabo ante los ojos de sus contemporáneos, y a ellos va dirigida; se trata, en otras palabras, de la obra redentora, en todo el alcance del término.

El v. 20 da la razón de lo afirmado en el v. 19. El amor del **20** Padre hacia el Hijo es tan profundo y tan fuerte, que le muestra todo su obrar. Un paralelo a este pasaje se tiene en 3,35, donde se lee que el amor lleva al Padre a entregarlo todo en manos del Hijo. ¿Qué significa que el Padre «muestra» al Hijo todo lo que hace? La respuesta se puede deducir del v. 36, donde se ve que la acción de mostrar incluye también la transmisión al Hijo de la obra del Padre, con la invitación y la autorización para llevarla a término. El objeto del amor paterno de que aquí se habla es el Hijo, no en cuanto preexistente, sino considerado después de la encarnación. Las obras todavía más grandes, que el Padre mostrará al Hijo, con-

⁴⁴ Cf. también 10,18; 14,31.

sisten en la prerrogativa de vivificar y de juzgar (= v. 21-29). No se trata, sin embargo, de dos obras diversas, dado que el vivificar no es sino una función de la prerrogativa de juzgar; por eso sería más exacto decir que Jesús da la vida en cuanto es el juez escatológico, o bien que la obra de Jesús es igual a la del Padre principalmente en cuanto ejerce el oficio de juez. Así se comprende cómo el v. 30, repitiendo el v. 19, dice: «Yo no puedo hacer nada por mí mismo; según oigo, juzgo.»

21 Para el Antiguo Testamento, como para el judaísmo tardío, la resurrección de los muertos y, en general, la comunicación de la vida, es simplemente una prerrogativa de la soberanía divina. El AT habla frecuentemente del poder que Dios tiene sobre la vida y la muerte ⁴⁵, y a él atribuye asimismo la resurrección de los muertos en el último día ⁴⁶. La fórmula «Dios que resucita a los muertos», que se lee en san Pablo ⁴⁷, procede de la liturgia judía ⁴⁸.

Los comentaristas se preguntan si aquella de que se habla en el v. 21 es la resurrección corporal o la espiritual. La expresión usada aquí reviste, en su intención, un sentido general, y se aplica igualmente a una y a otra resurrección. En los v. 24-25, el discurso tocará el tema de la resurrección espiritual, que se realiza en el tiempo; en los v. 28-29, el de la resurrección corporal, que se ha de cumplir al fin de los tiempos; pero en ambos casos se habla de la resurrección en sentido escatológico (en cuanto es comunicación de la vida eterna), y no de una resurrección como la obrada por Jesús en el caso del joven de Naím (Lc 7,13ss) y en el de Lázaro (Jn 11,43). Las palabras «da la vida a los que quiere» subrayan el soberano poder del Hijo, que obra por libre elección, si bien en perfecta conformidad con la voluntad del Padre.

22 El v. 22 no puede tener otro sentido que éste: el poder que el Hijo tiene de dar la vida se funda en su oficio de juez, que el Padre le confía en toda plenitud. El versículo no atribuye, pues, al Hijo

45. Por ejemplo, Dt 32,39; 1Sam 2,6; 2Re 5,7; Tob 13,2.

46. Is 26,19; Dan 12,2.

47. Rom 4,17; 2Cor 1,9.

48. Véase la oración de las dieciocho bendiciones: «Bendito seas, Yahveh, que das la vida a los muertos.»

un nuevo derecho; es simplemente una explicación del v. 21, en cuanto afirma que el Padre ejerce su poder soberano de dar o de negar la vida, por medio del Hijo. El juicio escatológico consiste precisamente en la concesión, o negación, de la vida eterna. La concesión de la vida, de que habla el v. 21, no es sino un aspecto del juicio; el otro, aunque no expresado claramente, está insinuado en el inciso «a los que quiere». Si el Hijo ha recibido la misión y dignidad de juez, es para que redunde en gloria suya; porque si el Padre le confió este derecho soberano, tiene el mismo título que el Padre para merecer honores divinos. Quien, en consecuencia, se niega a tributar tales honores al Hijo, los está rehusando también al Padre, que lo envió ⁴⁹.

24 Esto vale no sólo para el porvenir (parusía), sino también para el presente; en efecto, según explican los v. 24-27, el Hijo ejerce su oficio de juez escatológico ya desde ahora. Jesús declara solemnemente que la decisión sobre el destino eterno del hombre se toma, no al fin de los tiempos, sino ya, desde el momento presente. La distinción de los hombres en dos categorías, la de los salvados y la de los condenados (cf. 3,18), se lleva a cabo tomando por criterio la aceptación o rechazo del mensaje de Jesús. Gracias al acto de fe en su palabra, que es la palabra de Dios, quien hasta ahora estaba espiritualmente muerto recibe la vida. En términos bien precisos se afirma que quien cree ha pasado ya de la muerte a la vida (cf. también 1Jn 3,14) y ya no se encuentra en la condición de quien es llevado ante el tribunal en el último día.

25 Con una expresión que recuerda la usada en 4,23, Jesús declara en el v. 25 que la hora escatológica, en la cual, según las esperanzas del AT y del judaísmo, los muertos son devueltos a la vida, ya llegó. Los muertos en cuestión son aquí los hombres que no poseen la vida eterna, vale decir, los muertos según el espíritu, y éstos son todos los hombres. La voz del Hijo de Dios, que llama a los muertos a la vida, es su predicación, que al presente se hace oír. Los oyentes están divididos en dos categorías: la de aquellos que se contentan con oírla, y la de aquellos que la acogen con fe. Estos últimos

49. Jn 15,23; 1Jn 2,23.

reciben la vida eterna. Como anteriormente, en 3,18-19, aunque en forma más clara y rotunda, el juicio, al cual va unido el don de la vida eterna, es presentado aquí en el acto de cumplirse ya en el momento actual. Esto establece una diferencia entre Juan y los sinópticos, en los cuales el juicio escatológico y la consecución de la vida eterna se esperan para el futuro.

- 26** El v. 26 da la razón de los dos versículos anteriores. El Padre, en cuanto es fuerza vital, creadora, tiene la vida en sí mismo, y por eso puede también darla (v. 21); igualmente concedió al Hijo tener la vida en sí mismo y, en consecuencia, el poder comunicarla a todo el que crea. Muchos padres y comentaristas recientes son de opinión que este versículo enseña la generación eterna del Logos, en virtud de la cual recibe la naturaleza divina, y da la vida divina que le es propia; pero otros autores, siguiendo en ello a Cirilo de Alejandría, creen que el pensamiento se dirige aquí enteramente al
- 27** Logos encarnado. El v. 27 comienza repitiendo la afirmación del v. 22, de que el Padre lleva a cabo el juicio por intermedio del Hijo; indicando luego la razón, afirma que éste recibió la dignidad de juez por ser Hijo del hombre. También en la escatología de los sinópticos, juez del mundo es el Hijo del hombre⁵⁰. Por tanto, los oyentes no deben maravillarse de que Jesús les haya hablado de su oficio de juez y de vivificador, como de algo que por derecho le corresponde en el momento actual.

- 28** Los v. 28-29 tratan indudablemente del juicio último, al fin de los tiempos. Aquí se enseña expresamente la resurrección universal («todos») y la resurrección corporal («los que yacen en los sepulcros»). La «voz» del Hijo no es ya la predicación de Jesús, como en el v. 25, sino la llamada con que despierta a los muertos, de la cual hay un modelo en Ez 37,4; «Huesos áridos, escuchad la palabra del Señor.» La división en dos categorías no se hace ya en consideración a la obediencia o desobediencia a la predicación de Jesús, sino con base en las obras de cada uno, buenas o malas. Los malos pasarán también por la resurrección corporal, pero sólo para escuchar su sentencia de condenación, no para recibir la vida eter-

50. Mt 25,31ss; Lc 21,36; Mc 13,41-42.

na; su resurrección no es, pues, para la vida, como la de los justos, sino para el juicio. En términos idénticos se expresa también san Pablo, cuando habla de la resurrección de los justos y de los malvados⁵¹.

El v. 30 sirve de conclusión a la primera parte del discurso. **30** Repite lo dicho ya en el v. 19, o sea, que, en su obrar, el Hijo depende totalmente del Padre; esto es suficiente para demostrar la rectitud del juicio que él realiza. Cuando juzga, no hace sino cumplir la voluntad del Padre que lo envió. Cuál sea el contenido de esa voluntad, y cuál el fin a que tiende, se dice claramente en 6,38-40.

El testimonio del Padre

5,31-40

⁵¹ »Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería válido. ⁵² Hay otro que da testimonio de mí; y yo sé que el testimonio que él da de mí es veraz. ⁵³ Vosotros mismos habéis mandado a preguntar a Juan, y él ha dado testimonio en favor de la verdad. ⁵⁴ No es que yo pretenda obtener de un hombre testimonio en mi favor; si aludo a esto, es por vuestra salvación. ⁵⁵ Juan era la lámpara que arde y que ilumina, aunque vosotros sólo por un momento quisisteis gozar de su luz.

⁵⁶ »Pero yo tengo otro testimonio superior al de Juan; las obras que el Padre me encargó realizar, estas mismas obras que yo estoy haciendo, dan testimonio en favor mío de que el Padre me envió. ⁵⁷ Y también el Padre que me envió ha dado ya testimonio de mí. Nunca habéis oído vosotros su voz; nunca habéis visto su rostro; ⁵⁸ ni tenéis, residiendo en vosotros, su palabra, porque no queréis creer a aquel a quien él envió. ⁵⁹ Vosotros investigáis las Escrituras, porque en ellas pensáis encontrar vida eterna. Pues ellas son, precisamente, las que dan testimonio de mí. ⁴⁰ Sin embargo, ¿no queréis venir a mí, para alcanzar vida!

51. Act 24,15; cf. Dan 12,2.

En los v. 19-30 Jesús ha proclamado que su obrar es perfectamente igual al del Padre; ahora se siente en el deber de demostrar lo dicho, y lo hace aduciendo los testigos que se pronuncian en favor de su aserto.

- 31** Comienza precisando que no considera válido el testimonio que él pudiera dar de sí mismo. Admite el principio jurídico, conocido y aceptado en la antigüedad, de que el testimonio que se da en causa propia es sospechoso de falsedad, pues con razón se puede dudar de que corresponda a la verdad⁵². Efectivamente, en 8,13 los fariseos oponen a Jesús esta objeción. Si, pues, lo que Jesús dice de sus especiales relaciones con el Padre proviniera de él mismo, no podría pretender que fuera aceptado por verdadero.
- 32** Mas el testimonio que él da en favor suyo no es el testimonio propio en el sentido estricto del término, porque en realidad no proviene de él, sino del Padre (v. 37). Al decir: «Yo sé que el testimonio que él (el Padre) da de mí es veraz», Jesús afirma que posee un conocimiento claro y seguro de la exactitud de este testimonio (el de sus obras, v. 36, y el de la Escritura, v. 39); en otras palabras, afirma que procede del Dios verdadero. Tal conocimiento lo tiene como consecuencia de su unión vital con el Padre. Es cierto que la veracidad de este testimonio no se puede demostrar con una serie cualquiera de criterios externos; sólo pueden conocerla aquellos que conocen a Dios y se conservan en comunión con él.
- 33** Antes de ocuparse detalladamente de este testimonio, Jesús remite a sus oyentes al que en su favor dio el Bautista en presencia de la delegación venida de Jerusalén (1,19ss). Decir que «él (= Juan) ha dado testimonio de la verdad» significa mucho más que «dijo la verdad». Siendo así que Jesús mismo es la verdad (14,6), dar testimonio de la verdad es lo mismo que dar testimonio de Jesús en cuanto revelador enviado por Dios.
- 34** Sólo que Jesús no da ningún valor al testimonio del Bautista, porque para él el testimonio de un hombre nada significa en el caso. Esto no excluye, sin embargo, que para los judíos, sus adver-

52. Tal principio está claramente enunciado en Demóstenes: «Las leyes no consienten que uno dé testimonio de sí mismo»; se acepta también en la *Mišná*: «Nadie puede dar testimonio de sí mismo» (*Ketubot* II, 9)

sarios, si tenga gran importancia; por eso los remite a él. Por el hecho mismo de haber buscado conocer la opinión del Bautista, han mostrado que lo tenían por persona de autoridad. Su testimonio debería entonces moverlos a aceptar a Jesús como enviado de Dios, lo que significaría para ellos la salvación. Pero de la actividad del Bautista los judíos no supieron sacar la utilidad que podía esperarse.

Quando designa al Bautista como lámpara que arde e ilumina por poco tiempo, Jesús quiere decir que, si bien durante algún tiempo difundió un poco de luz, Juan, personalmente, no era «la luz» (1,8). Una vez que el sol ha salido, la lámpara ya no es necesaria (cf. 2Pe 1,19). Esta figura de la lámpara es quizás una reminiscencia de los términos con que Eclo 48,1 caracteriza a Elías («su palabra ardía como una antorcha»); también David es llamado «lámpara de Israel» (2Sam 21,17). Los judíos, a la verdad, se dejaron atraer por la luz que esta lámpara difundía, y por algún tiempo hallaron en ella motivo de regocijo, porque esperaban que les anunciaría el cumplimiento de sus esperanzas. Pero, al ver que tales esperanzas no se hacían realidad, pronto le volvieron la espalda, impidiendo así que aquella luz los llevara a la fe en el enviado de Dios, del cual daba testimonio, y a la vida eterna, que él comunica. «Inútilmente brilló para ellos la lámpara, ahora ya apagada» (Zahn).

Jesús, sin embargo, no tiene necesidad del testimonio del Bautista; dispone, en efecto, de un testimonio cuyo valor supera en mucho al testimonio de éste. Lo constituyen ante todo sus obras, que ejecuta por encargo del Padre. Por obras se entiende todo el conjunto de la misión de Jesús, ya en curso de desarrollo; a ellas pertenecen también sus milagros; pero son principalmente las mencionadas en los v. 19-30, es decir, dar la vida y juzgar (naturalmente, en cuanto estas acciones son presente, no futuras)⁵³. Además, en tales obras están comprendidas también sus palabras, como se ve por 4,10, donde se establece la equivalencia entre palabras y obras.

53. También en otras ocasiones Jesús apela a sus obras como testimonios en favor de su misión divina (Jn 10,25.32.37; 14,10ss; 15,24).

Desde luego, este conjunto de obras constituye un testimonio de la misión divina de Jesús únicamente para aquellos que han escuchado su voz (5,25), han acogido su palabra y han creído en él; es lo que resulta con particular claridad de 7,17: «Si alguno quiere cumplir la voluntad de él (la de Dios), conocerá si mi doctrina es de Dios o si yo hablo por mi cuenta.» Éstos, y sólo éstos, reconocen en la obra de Jesús la obra del Padre (cf. com. al v. 32).

37 Al indirecto de las palabras, se suma el testimonio directo del Padre. Es verdad que éste fue dado en el pasado, pero conserva aún todo su valor; no se trata, en efecto, del que se dio en el momento del bautismo de Jesús (1,31ss), sino del que está contenido en las Escrituras (cf. v. 39). Los v. 37b-38a son difíciles de entender. Probablemente Jesús culpa aquí a los judíos de no creer en el doble testimonio del Padre. Ellos no han llegado nunca a percibir la voz de Dios, ni a reconocer su presencia. Se encierra en esto una alusión evidente al doble tipo de revelaciones divinas narradas en la Biblia: las que se hacen con palabras y las que se hacen por medio de apariciones. Dado que Jesús piensa seguramente en el conjunto del pueblo judío, parece que el sentido de la frase debe ser éste: a los judíos del momento actual, como a los del pasado, ha permanecido siempre oculto el sentido propio de Dios y de su revelación, y esto por culpa de ellos (hay que admitir esta última particularidad, porque sólo así se explica el carácter de reproche que tienen las palabras de Jesús). Es también posible que el v. 37b quiera indicar las razones por las cuales los judíos no comprenden el testimonio contenido en las palabras de Jesús.

38 Los judíos no tienen tampoco la palabra de Dios en forma que more en ellos. Por lo que mira a la palabra de Dios que se les dirige en las Escrituras, ellos no la han escuchado con corazón dispuesto a creer, y por eso no se traduce en fuerza activa que influya en su modo de obrar; en estas condiciones, tampoco entienden el testimonio que la Escritura da en favor de Jesús. Para demostrar cómo el doble reproche que Jesús les hace en los v. 37b-38a es plenamente justificado, está el hecho de que los judíos no creen en él. Si poseyeran el recto conocimiento de Dios, éste se manifestaría llevándolos a creer en aquel en quien Dios se revela. Jesús

39

muestra a los judíos el testimonio que ellos buscan diligentemente en las Escrituras. Ellos lo hacen porque piensan que la investigación minuciosa de la voluntad de Dios, tal como en la Escritura se encuentra consignada, y el sacrificio inherente a su cumplimiento, les procurará como fruto la vida eterna. Los judíos tenían la idea de que la ley (*torá*) ofrecía a Israel la vida eterna; en la *Miśná* se lee, efectivamente: «Quien se ha procurado las palabras de la *torá*, se ha procurado la vida del mundo futuro»⁵⁴. «La *torá* da la vida en el mundo presente y la vida en el mundo futuro»⁵⁵. Esta convicción de los rabinos encuentra cierto paralelo, aunque imperfecto, en el Antiguo Testamento. Según el Levítico (18,4-5), Dios dice al pueblo de Israel: «Practicaréis mis mandamientos y observaréis mis leyes... Guardaréis, pues, mis leyes y mis mandamientos; el que los cumpliere, vivirá.» Es de notar, sin embargo, que en este pasaje del Levítico no se trata de la vida eterna, sobrenatural, como sí es el caso en Rom 7,10: «El precepto, hecho para la vida, se me reveló como algo que lleva a la muerte.»

Jesús no niega que la Escritura, si se entiende rectamente, tiene 40 la fuerza necesaria para conducir a la vida; ella, en efecto, da testimonio de él en cuanto dador de la vida, enviado por Dios. Con todo, los judíos no quieren acudir a él para conseguir la vida⁵⁶. Cerrados como están al testimonio que Dios da de él, testimonio contenido en la Escritura, se han colocado en la imposibilidad de aceptar con fe su palabra. El mismo pensamiento, expresado en forma un poco diversa, se halla en san Pablo: «Si se nos hubiera dado una ley capaz de comunicar la vida, entonces la justicia vendría efectivamente de la ley. Pero la Escritura lo encerró todo bajo el pecado, para que la promesa sea dada a los creyentes por la fe en Jesucristo» (Gál 3,21-22).

54. *Pirgé Abot* II, 8.55. *Mehiltá* sobre el Éx 13,3.

56. Cf. Jn 6,35, 7,35

Incredulidad de los judíos
5,41-47

⁴¹ «No pretendo alcanzar de los hombres una gloria. ⁴² Pero yo os conozco: no tenéis en vosotros el amor de Dios. ⁴³ Yo he venido en el nombre de mi Padre, y no me recibís; si viniera otro en nombre propio, a ése sí lo recibiríais. ⁴⁴ ¿Cómo vais a poder creer vosotros, que andáis aceptando unos de otros la gloria, pero no buscáis la que viene únicamente de Dios? ⁴⁵ No penséis que yo os voy a acusar ante el Padre; ya que hay quien os acuse: Moisés, en quien tenéis puesta la esperanza. ⁴⁶ Si creyeráis en Moisés, también creeríais en mí; porque acerca de mí escribió él. ⁴⁷ Pero, si no creéis en sus escritos, ¿cómo vais a creer en mis palabras?»

El rechazo de Jesús por parte de los judíos se explica, en último término, por la actitud que éstos guardan frente a Dios. A diferencia de Jesús, que no acepta honores de los hombres (cf. v. 34), ellos ambicionan recibir honores unos de otros, y no se preocupan ni de Dios ni del honor que de él proviene.

- 41** Si Jesús, para apoyar su afirmación de ser el revelador de Dios, se valiera de algún testimonio humano, aceptaría recibir gloria de los hombres; pero con eso se pondría en situación de dependencia
- 42** de ellos. Un profundo abismo lo separa de sus adversarios, pues ha reconocido en ellos a gentes que no tienen en sí el amor de Dios y que, en consecuencia, se cierran voluntariamente a él y a su revelación. El «amor de Dios» de que aquí se habla, no es el amor para
- 43** con Dios, sino el amor que Dios manifiesta al mundo⁵⁷. El reproche que Jesús hace a los judíos es éste: que no aceptan en sí el amor de Dios, ni permiten que se traduzca en su conducta. Esto explica que tampoco reconozcan al que viene en el nombre de Dios, es decir, con el encargo de llevar a efecto una misión a él encomendada por Dios.

57. Cf. Jn 3,16; 1Jn 2,15: «Si uno ama al mundo, el amor del Padre no está en él»; 1Jn 4,16: «el amor que Dios nos tiene».

Lo más triste es que si aparece otro que viene en su propio nombre, es decir, por propia autoridad, a ése, en cambio, sí lo aceptan; éste, desde luego, habla por cuenta propia (7,18), pero les dice palabras de adulación; sus palabras y sus acciones son expresión del pensamiento y de la voluntad del mundo incrédulo. Mas, precisamente por esto conquista su aplauso, porque «el mundo ama lo que es suyo»⁵⁸, Jn 15,19; cf. 1Jn 4,5: «Ellos son del mundo; por eso hablan según el estilo del mundo, y el mundo los escucha.» Ese «otro» de que Jesús habla no es una persona determinada, ni el anticristo, como piensan los padres de la Iglesia, ni el pseudo-mesías Bar Kohbá (132-135 d.C.), ni el demonio, sino que personifica, en general, a todos los falsos mesías, que de hecho no eran raros en aquella época⁵⁸. Es natural que también éstos pretendan pasar por enviados de Dios, pero su pretensión es falsa y engañosa, y fácil de reconocer como tal por los que tienen en sí el amor de Dios. La razón última de la incredulidad de los judíos está en su afán de recibir honores y ser reconocidos por los que son como ellos (cf. Mt 23,6-8), mientras que en realidad sólo vale el honor que viene de Dios. La condición previa de la fe, en cambio, es librarse de toda consideración humana y de toda atadura de carácter mundano, entregarse totalmente al Dios único (cf. 17,3), y profesarle obediencia y amor, sin buscar otro reconocimiento que el suyo (Rom 2,29).

Y si los judíos, basados quizás en sus graves palabras, quisieran sacar la conclusión de que él, irritado por su fracaso entre ellos, los va a acusar delante del Padre, se equivocan. No tiene necesidad de hacerlo. Su acusador es otro, Moisés, el mismo en quien tiene puestas sus esperanzas (v. 39). No quiere decir con esto que Moisés habrá de levantar su voz el día del juicio para acusar a los judíos incrédulos, sino que ya al presente los está acusando en sus escritos. En ellos, efectivamente, escribe acerca de la salud futura⁵⁹ y de aquel que será su portador (Dt 18,15), dando así testimonio de Jesús, meta y cumplimiento de las profecías contenidas en su código

58. Cf. Mc 13,6 21-22 par; Act 5,36-37.

59. Cf., p.ej., Gén 3,15; 12,3; 49,10.

de leyes⁶⁰. Por tanto, quien cree a Moisés debe creer también a Jesús, y, viceversa, la incredulidad respecto a Jesús es al mismo tiempo infidelidad a Moisés; es lógico, pues, que este último se haga acusador de los judíos incrédulos.

47 Pero también es cierto, por otra parte, que la incredulidad respecto a la palabra escrita de Moisés explica la actitud de resistencia que ellos oponen a Jesús cuando en sus discursos se atribuye tan alta misión; esto es explicable si se tiene en cuenta que es mayor la autoridad de la palabra escrita que la de la palabra hablada⁶¹.

3. Jesús se revela durante la fiesta de los tabernáculos

7,1-52

Jesús abandona a Galilea

7,1-13

¹ Y después de esto, andaba Jesús por Galilea; pues no quería andar por Judea, porque los judíos trataban de matarlo.

² Ya estaba próxima la fiesta de los judíos, la de los tabernáculos. ³ Dijéronle entonces sus hermanos: «Sal de aquí y vete a Judea, para que también tus discípulos vean las obras que tú haces; ⁴ porque nadie actúa en secreto cuando pretende darse a conocer públicamente. Puesto que realizas esas cosas, manifiéstate al mundo.»

⁵ Efectivamente, ni siquiera sus hermanos creían en él. ⁶ Dices entonces Jesús: «Mi tiempo no ha llegado todavía, mientras que para vosotros siempre hay tiempo oportuno. ⁷ A vosotros no os puede odiar el mundo; pero a mí me odia, porque yo doy testimonio contra él: de cómo sus obras son malas. ⁸ Subid vosotros a la fiesta; yo no quiero subir aún a esta fiesta, porque mi tiempo no ha llegado todavía.» ⁹ Dicho esto, permaneció en Galilea.

60. Jn 1,45; Lc 24,27; Act 3,22-23; 7,37.

61. Véase el exc. relativo al orden de los versículos del capítulo 7, p. 236.

¹⁰ Pero, después que sus hermanos subieron a la fiesta, entonces subió también él, no públicamente, sino como a ocultas. ¹¹ Los judíos, entre tanto, andaban buscándolo durante la fiesta y preguntaban: «¿Dónde está ése?» ¹² Y había muchos comentarios acerca de él entre las multitudes. Unos decían: «Pues es un hombre de bien.» Pero otros replicaban: «No; sino que está engañando al pueblo.» ¹³ Sin embargo, nadie hablaba de él abiertamente, por miedo a los judíos.

Poco después de la curación del paralítico en la piscina de Betzata, Jesús regresa a Galilea. El conflicto con las autoridades judías, surgido a raíz de la violación del sábado y de su pretendida igualdad con el Padre, lo obliga a dejar por algún tiempo a Jerusalén y a Judea, para ponerse a salvo de las insidias (5,18). Esta permanencia en Galilea va desde la pascua (o pentecostés) hasta la fiesta de los tabernáculos del segundo año de la vida pública; el evangelista se limita a mencionarla, pero sin descender a detalles; el v. 3 autoriza, sin embargo, a tener por seguro que también durante este tiempo Jesús obró un buen número de milagros.

Entre tanto ha llegado la solemnidad de los tabernáculos. Se celebraba en otoño, y tenía el carácter de fiesta de acción de gracias por la cosecha del vino, la fruta y las olivas; su duración era de siete días, del 15 al 21 del mes de *tišrí*, correspondiente al final de septiembre y principios de octubre⁶². A estos siete días se añadía uno de clausura, que revestía especial solemnidad (Lev 23,34-36), por lo cual en algunos textos se dice que la fiesta dura ocho días⁶³. La *Mišná* y la *Toseftá* tienen cada una un tratado dedicado a la fiesta de los tabernáculos o tiendas; el tratado lleva por título *Sukká* (=tienda). De las normas que aquí se dan, se puede reconstruir un cuadro de la fiesta, tal como se celebraba en tiempo de Cristo. Según Fl. Josefo, la fiesta de los tabernáculos era «la más santa y la más grande de las solemnidades de los hebreos». La afirmación no es, por cierto, exacta, porque el primer plano entre las fiestas

62. Cf. Lev 23,33-34; Dt 16,13-15; Ez 45,25; FLAVIO JOSEFO, *Ant* XIII, 8,2; § 242.

63. Núm 29,12-39; FLAVIO JOSEFO, *Ant.* III, 10,2; § 245.

hebreas correspondía a la pascua; la de los tabernáculos era, en cambio, la más popular de todas las solemnidades, de tal suerte que llegó a dársele el nombre de «la fiesta», sin más especificación.

El nombre le venía de las tiendas o cabañas, techadas de ramas verdes, que en Jerusalén se levantaban sobre los terrados de las casas o en sitios públicos, y en las cuales los judíos habitaban, comían y dormían por siete días. Numerosos sacrificios se ofrecían todos los días en el templo. Al sacrificio de la mañana los fieles asistían sosteniendo en la mano el *lulab*, mazo hecho de un ramo de palma (llamado precisamente *lulab*), dos ramos de sauce y dos de mirto, mientras en la otra tenían el *etrog* (naranja o limón). Acompañaba el sacrificio matutino la solemne ceremonia de sacar agua y verterla. Muy de mañana bajaban algunos sacerdotes, precedidos de pomposo cortejo, a la piscina de Siloah⁶⁴, llenaban de agua fresca un recipiente de oro y lo llevaban luego al altar de los holocaustos. Cuando estaban ya próximos a la puerta del agua, por el lado sur del atrio interior del templo, otros sacerdotes daban tres toques de trompeta, para recordar el texto de Is 12,3: «Sacaréis el agua con alegría.» En seguida, el sacerdote que llevaba el recipiente de oro subía lentamente las gradas del altar de los holocaustos y, junto con el vino de la ofrenda diaria, vertían el agua en los cubos del altar.

En este momento un solemne desfile de sacerdotes comenzaba a girar en torno del altar de los holocaustos, mientras resonaba la música del templo, y los levitas cantaban el *hallel* (salmos 113-118). Cuando los cantores llegaban al Ps 118, el pueblo reunido, al oír las palabras «Alabad al Señor» (v. 1 y 29) y «Hosanna» (v. 25), sacudía los ramos. Al anochecer del primer día de la fiesta (que se equiparaba al sábado), en el atrio de las mujeres, iluminado profusamente, se llevaba a cabo un acto especial (más tarde acabó por repetirse durante todos los días de la solemnidad), a propósito del cual solía decirse entre el pueblo: «Quien no ha visto la alegría del “lugar de la creación” (era éste el nombre de la fiesta nocturna), no ha gustado en toda su vida lo que es una verdadera alegría.»

Así que los peregrinos galileos se disponen a emprender el viaje 3 a Jerusalén, los «hermanos» (cf. el com. a 2,12) invitan a Jesús a acudir también a la fiesta, y a ejecutar allí, ante la mirada de sus discípulos, estas mismas obras, es decir, los mismos milagros que obra en Galilea. La invitación parece presuponer que hasta entonces Jesús no ha hecho ningún milagro en Jerusalén ni en Judea. Pero, como tal suposición resultaría incompatible con 2,23; 3,2; 4,45; 5,8, las palabras de los «hermanos» no pueden tener otro sentido que éste: los milagros de que Galilea ha sido testigo sobrepasan con mucho, en número e importancia, a los obrados en Jerusalén durante las fiestas anteriores. Los «discípulos», a los cuales Jesús debe revelar su poder taumátúrgico, no pueden ser, desde luego, los doce, sino sólo los admiradores, o discípulos en sentido amplio, conquistados por las primeras actuaciones de Jesús en Jerusalén y en Judea⁶⁵. Los «hermanos» de Jesús suponen que él abriga la pretensión de ser el Mesías (entendido el término, desde luego, en el sentido puramente terreno y político que le daba la esperanza escatológica del judaísmo), y que con los milagros busca legitimar tales aspiraciones.

Desde el punto de vista de sus propias esperanzas mesiánicas, ellos tienen razón en opinar que Jesús debe proponer sus aspiraciones y tratar de demostrarlas con hechos adecuados, no sólo en aquel apartado rincón de Galilea, sino en la propia Jerusalén. Tal 4 es precisamente lo que en sus labios significa la verdad, por todos aceptada, de que ninguno que pretenda encarnar una misión o hacerse al reconocimiento público puede contentarse con obrar en lo oculto. Así, pues, con su invitación buscan persuadir a Jesús de la conveniencia de trasladar a Jerusalén el escenario de su actividad; será la mejor manera de lograr que los discípulos conquistados en aquella ciudad crean decididamente en él y se animen a proclamarlo Mesías públicamente (cf. 6,15). Como se ve, el deseo de verlo acudir a la fiesta está inspirado no tanto por el orgullo de ser sus parientes, sino por la convicción de que él abriga aspiraciones mesiánicas y quiere valerse de los milagros para probar su

64. En la Vulgata se lee «Siloé»; véase el com. a Jn 9,6-7

65. De ellos se hace mención en Jn 2,23; 3,26; 4,1.

legitimidad. Reconocen sus milagros, y están convencidos de que sirviéndose de ellos podrá fácilmente acreditar sus grandiosas aspiraciones; pero estiman asimismo que Galilea no es precisamente el lugar apropiado para hacerlo. Es necesario que se revele ante el mundo, es decir, ante el gran público, y esto es posible sólo en Jerusalén, capital del pueblo judío y sede de la autoridad religiosa. Es allí, en efecto, donde, según las creencias judías, el Mesías ha de revelarse al pueblo y levantar su trono.

- 5 Para ilustrar la mentalidad que se manifiesta en la petición de los «hermanos», observa el evangelista que ni siquiera ellos creían en Jesús, queriendo decir con eso que tampoco ellos estaban animados de una fe auténtica en Jesús, puesto que en él no reconocían al depositario y dispensador de la salud, señor de un reino que no es de este mundo (18,36). Por eso la posición que asumen con respecto a Jesús los diferencia esencialmente de los doce, quienes, por boca de Pedro, han confesado que Jesús, y sólo él, tiene palabras de vida eterna; ellos, en cambio, se suman en cierto sentido al mundo infiel (v. 7). Jesús rechaza la invitación de los «hermanos», aduciendo como motivo que su tiempo no ha llegado aún. El «tiempo» es aquí el momento fijado por Dios para la realización de un determinado acontecimiento.

Según el pensamiento de los rabinos, existen, para cada hombre y para cada cosa, momentos que Dios ha fijado desde la eternidad. En este caso se trata de un momento de la actividad que Jesús realiza en su calidad de redentor enviado por Dios. Dado que él, en cuanto redentor, depende de la voluntad del Padre en todo su obrar, es natural que cada momento de su actividad esté previsto.

- 8 En el v. 8, parafraseando y precisando lo dicho a propósito del «tiempo», Jesús dice que su tiempo no se ha cumplido aún; quiere decir, con ello, que su «tiempo» es precisamente el momento en que su obra de redentor debe quedar consumada con su retorno al Padre, retorno que se cumplirá al pasar por la muerte. Al decir a sus «hermanos» que no sube a Jerusalén para esta fiesta, parece que intencionalmente Jesús da un doble sentido al término «subir», queriendo expresar con él, no sólo el viaje a Jerusalén, sino también la subida al Padre. A diferencia de Jesús, el mundo, al cual

pertenecen los «hermanos», no se mantiene dentro del ordenamiento divino, y por eso tiene siempre su propio tiempo a disposición; sólo que para el mundo el tiempo no es otra cosa que la ocasión propicia para el logro de sus propósitos, de índole puramente terrena.

No pudiendo desmentir el testimonio de Jesús, de que sus obras son malas, el mundo lo persigue con odio implacable. Venido al mundo para ser «luz», Jesús pone al descubierto públicamente el verdadero carácter de las obras del mundo, enemigo de Dios⁶⁶. De ahí que su persona, no menos que su obrar, sea una permanente acusación contra el mundo, cuyas obras son malas porque están informadas del espíritu que le es propio. Y como el odio del mundo está tramando su muerte, Jesús no puede subir a Jerusalén para revelarse en forma definitiva mientras no haya llegado el tiempo fijado por el Padre, o, en otros términos, mientras su tiempo no se haya cumplido. Los «hermanos», en cambio, no tienen nada que temer del odio del mundo, dado que su modo de pensar y de obrar lleva el sello de su mentalidad terrena (cf. 15,19).

Una vez que los «hermanos» se han ido a la fiesta, también Jesús, no obstante su anterior negativa de acudir a ella, se pone en camino rumbo a Jerusalén, pero «no públicamente, sino como a ocultas». Debió esperar seguramente algunos días, hasta que se hubieron marchado los peregrinos galileos, los cuales solían viajar en grupos bastante numerosos (cf. Lc 2,44); es entonces cuando se dirige a la ciudad santa, pero en forma privada, para no dar lugar a manifestaciones públicas; en el viaje lo acompañan los doce (9,2), circunstancia que nada le resta de su carácter de viaje en privado. Entra, pues, inadvertidamente en Jerusalén, cuando ya han transcurrido algunos días de la fiesta.

A decir verdad, también en esta ocasión se presenta en actitud de maestro, pero no con prodigios llamativos, como lo habían deseado los «hermanos». El único milagro narrado por Juan (9,1ss) sucedió casi en secreto (9,8ss). Muy distintas serán, en cambio, las circunstancias que acompañarán la última entrada de Jesús en Je-

66. Jn 3,19-21; 9,39

rusalén, cuando una gran multitud de peregrinos venidos para la pascua irá a buscarlo a Betania y lo conducirá hasta la ciudad en medio de un triunfal cortejo mesiánico (12,12-19). La peregrinación a la fiesta de los tabernáculos señala el fin del ministerio en Galilea.

- 11 En Jerusalén, durante los primeros días de la fiesta, la ausencia de Jesús no pasa inadvertida. Los judíos, en este caso los círculos dirigentes que le son hostiles, lo buscan entre la multitud, y, al no encontrarlo, se preguntan con curiosidad dónde puede estar. Entre la multitud, compuesta en gran parte de peregrinos, surge una acalorada discusión acerca de su persona. Las opiniones están en desacuerdo, porque mientras unos lo juzgan favorablemente, los otros ven en él a un simple agitador⁶⁷, al estilo de otros tantos pseudomesías, que por entonces abundaban en el país (cf. com. a 5,43). Mucha gente, sin embargo (naturalmente, la que le es favorable), no se atreve a manifestar abiertamente su propio juicio por temor a las autoridades judías, cuya hostilidad hacia Jesús es bien conocida.

El orden de los versículos en el capítulo séptimo.

Si se considera atentamente el contenido de la perícopa 7,15-24, se verá cómo tales versículos conectan bien con 5,47, pues son la continuación y conclusión natural de 5,31-47. En realidad, los v. 7, 21-24 se refieren a la violación del sábado, implícita en la curación del paralítico, violación que ha llevado a los judíos a buscar la manera de deshacerse de Jesús (5,1-18); es una conclusión que resulta de la lectura misma del texto, y que, además, aceptan no pocos comentaristas.

Pero surge entonces una dificultad: es difícil, en efecto, suponer que, al hablar a los peregrinos reunidos en Jerusalén para la fiesta de los tabernáculos, Jesús tome pie de un acontecimiento sucedido seis (o por lo menos cuatro) meses antes. Como solución a esta dificultad es lógico suponer que los versículos 15-24 seguían originalmente a 5,47, y que, probablemente a consecuencia de una

67. Cf Jn 7,47; Mt 27,63.

confusión de folios, pasaron pronto a ocupar el puesto en que hoy se encuentran. En apoyo de esta opinión se aducen, además del ya mencionado, los siguientes argumentos: 1.º El estupor que los judíos expresan en el v. 15 es perfectamente natural después de 5, 46-47, donde Jesús habla de los escritos de Moisés, mientras no tiene razón de ser después del v. 14, donde nada se dice en el sentido de que Jesús, al enseñar, se basara en las Escrituras (cosa que, por lo demás, hace raras veces en el cuarto Evangelio). 2.º La pregunta de Jesús («¿por qué pretendéis matarme?», v. 19) no se compagina bien con los v. 12-13, y aparece, en cambio, muy oportuna ni se admite que los v. 15-24 son la continuación del capítulo quinto. 3.º Otro argumento resulta de la comparación de 7,16-17 con 5,19, 30a y de 7,24 con 5,30b⁶⁸.

Jesús da testimonio de su misión

7,14-30

¹⁴ Mediada ya la fiesta, Jesús subió al templo y se puso a enseñar. ¹⁵ Los judíos, entonces, se quedaban admirados y decían: «¿Cómo sabe de letras éste, sin haber estudiado?» ¹⁶ Jesús entonces les contestó así: «Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me envió. ¹⁷ Si alguno quiere cumplir la voluntad de él, conocerá si mi doctrina es de Dios o si yo hablo por mi cuenta. ¹⁸ El que habla por su cuenta, busca su propia gloria; pero el que busca la gloria de aquel que lo envió, ése es sincero y en él no hay injusticia. ¹⁹ ¿No os dio Moisés la ley? Sin embargo, ninguno de vosotros la cumple. ¿Por qué pretendéis matarme?» ²⁰ Respondió la multitud: «¿Tienes un demonio! ¿Quién pretende matarte?» ²¹ Jesús les replicó así: «Una sola obra he realizado y todos la veis con escándalo. ²² Pues bien: Moisés os ha dado la circuncisión — aunque no proviene de Moisés, sino de los patriarcas — y vosotros la practicáis también en sábado. ²³ Pues si uno recibe la circuncisión en sábado para que no se quebrante la ley de Moisés, ¿montáis en cólera contra mí,

68 Véase el exc de la p. 182.

porque he curado completamente a un hombre en sábado? ²⁴ ¡No juzguéis por las apariencias, sino juzgad con criterio recto!»

²⁵ Decían entonces algunos de Jerusalén: «¿Pero no es éste al que buscaban para matarlo? ²⁶ Pues ahí está hablando con toda libertad, y nadie le dice nada. ¿Habrán reconocido realmente las autoridades que éste es el Cristo? ²⁷ Sin embargo, acerca de éste, sabemos de dónde es; en cambio, cuando llegue el Cristo, nadie sabrá de dónde es.» ²⁸ Jesús, que estaba enseñando en el templo, clamó entonces diciendo: «¿Conque vosotros me conocéis y sabéis de dónde soy! Pues yo no he venido por mi cuenta, sino por cuenta de aquel que realmente me envió, a quien vosotros no conocéis. ²⁹ Yo lo conozco, porque de él procedo y él me envió.»

³⁰ Querían, pues, prenderlo; pero nadie le echó mano, porque todavía no había llegado su hora.

- 15** Si partimos de la suposición de que en el orden primitivo los v. 15-24 seguían inmediatamente a 5,47, la pregunta de estupor de los judíos reviste este sentido: ¿cómo puede éste apelar a las Escrituras (5,47) de Moisés, si no ha recibido una formación metódica en el oficio de rabino o de escriba (cf. Act 4,13)?
- 16** Al responderles, Jesús no afirma que no tenga necesidad de maestro, sino que habla basado en su propia ciencia. Si, en efecto, hubiese proclamado que no tenía necesidad de maestro alguno, no habría hecho más que despertar su indignación y presentarse ante ellos como impostor. La erudición escriturística de los rabinos era, en último término, conocimiento de las tradiciones; el rabino no tenía doctrinas propias que enseñar, y era su única misión la de transmitir las tradiciones por él recibidas. A diferencia de ellos, Jesús declara que su doctrina la ha recibido de aquel que lo envió (cf. Mc 1, 22 par). La «doctrina» a que se refiere equivale a un mensaje (cf. 18,19), y tiene el mismo alcance que su «palabra» ⁶⁹.
- 17** Lo que Jesús reivindica para sí, al expresarse en estos términos, no es una usurpación, pues cualquiera puede convencerse de que su doctrina es de origen divino; basta con que el hombre se

69 Cf Jn 5,47: «creer en mis palabras»

decida a hacer la voluntad de Dios, y le será dado llegar a este conocimiento. Sólo que, en este caso, cumplir la voluntad de Dios no significa amoldar la propia conducta a las exigencias morales, como se hallan, por ejemplo, en el sermón de la montaña; en los discursos de Jesús que se leen en el cuarto Evangelio, tales exigencias no tienen, en efecto, ninguna importancia. Voluntad de Dios indica aquí, lo mismo que en 6,39, la obra exigida por Dios, a saber, la fe en Jesús, enviado divino. Por tanto, Jesús quiere decir a los judíos que si no quieren reconocer la verdad de su doctrina es por culpa de su desobediencia a Dios (cf. 5,36-38).

Pero hay aún otra demostración de la veracidad de Jesús. **18** El que habla por cuenta propia, es decir, sin contar con la autorización de Dios, busca su propia gloria; éste trata de defender intereses personales, y por eso de él se puede sospechar siempre con razón que el objeto de sus afanes no sea precisamente la verdad. El que está en tales condiciones, y es el caso de todos sus adversarios, debe por lo menos reconocer que el que está preocupado únicamente del honor del que lo envió tiene derecho a esperar que se le considere veraz; tal es precisamente el caso de Jesús ⁷⁰.

Las palabras «en él no hay injusticia» pueden significar dos cosas: o bien que toda mentira e intención de engañar son ajenas a un hombre de esta índole, o bien que no comete injusticia alguna con relación a Dios. Si el sentido de las palabras es este último, **19** tal pensamiento serviría de transición a los v. 19-24, en los cuales Jesús ataca fuertemente a los judíos por la intención que tienen de darle muerte. Les objeta que no tienen el menor derecho para presumir de defensores y vengadores de la ley, cuando ellos mismos no la observan. La multitud interviene para quitar a Jesús la idea de **20** que los judíos tengan intención de darle muerte. La expresión «Tienes un demonio» no equivale a afirmar que Jesús sea efectivamente víctima de posesión diabólica; es un modo fuerte de decir que es presa de una idea fija, y corresponde a nuestra expresión «No estás en tus cabales».

Pero Jesús no hace caso de la ofensa, y continúa su ataque con **21**

70 Cf Jn 5,41; 8,50

tra los judíos, expresando su extrañeza de que se manifiesten tan escandalizados de una sola violación del sábado, atribuida a él, cuando precisamente ellos violan constantemente la ley del reposo sabático, ya que para cumplir el precepto, dado por Moisés, de circuncidar a los niños al octavo día de nacidos, no dudan en cumplir el rito de la circuncisión aun en día de sábado. El evangelista hace aquí una observación para precisar que la circuncisión no proviene directamente de Moisés, aunque él la haya prescrito en su ley (Lev 12,3), sino de los padres, es decir, de los patriarcas (Abraham ⁷¹).

23 Jesús recurre ahora a un procedimiento dialéctico muy común entre los rabinos («de menor a mayor») para sacar la conclusión de que los judíos no tienen razón para perseguirlo con tanto encarnizamiento: si, para no transgredir la ley de Moisés, se puede violar el sábado practicando la circuncisión, ¡con cuánta mayor razón se ha de consentir en la violación del sábado cuando ésta se requiere para sanar, no ya una parte del cuerpo del hombre, sino a un hombre entero! El pensamiento que sirve de base a esta argumentación es el siguiente: la circuncisión se practica en sábado para no faltar a un precepto mosaico explícito y formal, no obstante que este precepto se refiere a un miembro del cuerpo; ahora bien, nadie puede negar que la curación de todo un hombre es un bien mucho más grande. Una obra de caridad con un enfermo es más importante que la fidelidad a la letra de la ley ⁷². Por eso el juicio que los judíos hacen de la acción de Jesús no es justo, porque se basa en criterios superficiales; es, en suma, un juicio que se funda en las solas apariencias ⁷³.

24 Llegado el cuarto día de la fiesta, Jesús sube al templo y empieza a enseñar públicamente, sin que la autoridad judía se lo impida. El hecho provoca la extrañeza de algunos jerosolimitanos, dado que éstos, a diferencia de los peregrinos, están al corriente de las intenciones que el sanedrín tiene de darle muerte (5,18); se preguntan entonces si quizá los jefes han llegado a convencerse de

14 **25-26** Llegado el cuarto día de la fiesta, Jesús sube al templo y empieza a enseñar públicamente, sin que la autoridad judía se lo impida. El hecho provoca la extrañeza de algunos jerosolimitanos, dado que éstos, a diferencia de los peregrinos, están al corriente de las intenciones que el sanedrín tiene de darle muerte (5,18); se preguntan entonces si quizá los jefes han llegado a convencerse de

71. Gén 17,12; Rom 4,11

72. Cf. Mc 3,4 par; Lc 13,15-16.

73. Cf. Is 11,3-4; Dt 16,18-19.

que Jesús tiene razón al reivindicar para sí los títulos mesiánicos. Pero rechazan al punto por absurda semejante idea, pues es admitido que cuando el Mesías aparezca nadie sabrá de dónde es, mientras que el origen de este Jesús es bien conocido ⁷⁴.

Según opinión común de los comentaristas, las palabras de los habitantes de Jerusalén no equivalen a afirmar que nadie tenga noticia del linaje y del lugar de nacimiento del Mesías. En efecto, desde mitad del siglo I a.C., los partidarios de la idea de un Mesías terrenal y político no tenían la menor duda de que el rey mesiánico descendería de la estirpe de David y nacería en Belén (cf. Sal 17,21); pero se creía también que el Mesías, antes de presentarse en público, permanecería oculto en algún lugar desconocido, de suerte que antes del momento fijado, nadie, ni siquiera él mismo, sabría quién habría de ser llamado al oficio mesiánico. De este modo de pensar se hace eco san Justino: «Supuesto que el Cristo nazca en algún lugar, y que en algún lugar viva, no puede, sin embargo, ser conocido, ni puede conocerse a sí mismo, ni tiene poder alguno hasta que aparezca Elías, el cual debe ungirlo y anunciarlo al mundo» ^{74a}.

La afirmación de los jerosolimitanos («nadie sabrá de dónde es») implica, pues, que ellos se adhieren al mesianismo político, pero no se puede excluir la posibilidad de que quizá aceptaban también la creencia de la apocalíptica, según la cual el origen mismo del Mesías, o Hijo del hombre, es secreto. En este caso, las palabras mencionadas designarían no el lugar en que el Mesías habría de permanecer oculto antes de su manifestación, sino su origen misterioso. Una expresión de este tipo especial de mesianismo se tiene en 4Esd 7,28; 73,32: «Entonces aparecerá mi hijo, que tú has contemplado en visión bajo la figura de hombre que sube de lo profundo del mar» (véase también ApBar 29,3).

El pensamiento de los jerosolimitanos no permanece oculto a Jesús; el evangelista no dice cómo ha llegado a saberlo; sólo se limita a referir que, mientras enseñaban en el templo, les dio la de-

74 Cf. Jn 6,42; 7,41.52.

74a JUSTINO, *Dial.* 8; cf. también antes, p. 169.

bida respuesta (el verbo «clamó» se emplea para introducir una declaración solemne). Jesús objeta a sus adversarios que, a pesar de que estén informados de su origen, en realidad lo ignoran. Saben, es verdad, de su ascendencia humana (6,42), pero precisamente esta información es la que les impide tener el verdadero conocimiento, porque los lleva a rehusar la aceptación de su función mesiánica (v. 27). Ahora bien, sólo quien conoce tal misión conoce también su verdadero origen. Él no se presenta con autoridad propia, sino que ha sido enviado (por Dios, se sobreentiende). Y como en esta misión se funda para exigirles la fe, por eso insiste en que aquel que lo envió es veraz, es decir, digno de crédito. Si, pues, los jerosolimitanos se resisten a reconocerlo, su negativa equivale a tratar a Dios de impostor^{74b}. Su ignorancia del verdadero origen de Jesús se debe, en último término, a su ignorancia de Dios, que lo envió (cf. 15,21). Los judíos se glorían de conocer a Dios (Rom 2,17-20), y desprecian a los gentiles como a gente que no lo conoce^{74c}; pero, si de veras conocieran a Dios, no rechazarían a Jesús.

29 El recto conocimiento de Dios y el recto conocimiento de Jesús son correlativos. De ahí que Jesús pueda afirmar: «Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre»⁷⁵. Muy distinta es la situación de Jesús, pues él conoce a Dios⁷⁶, y lo conoce con exactitud gracias a su origen divino (cf. también 6,46). Ahora bien, este Dios a quien él conoce fue el que lo envió al mundo. Las palabras de Jesús desencadenan tal indignación en los oyentes, que éstos quieren detenerlo. Con todo, ninguno se atreve a hacerlo, porque la hora de su muerte, fijada por el Padre, no ha llegado aún (cf. también 8,20). El temor de las autoridades judías ante el pueblo, que tan frecuentemente aparece en los sinópticos como motivo, en Juan no tiene ninguna importancia⁷⁷.

74b. Cf. Jn 3,33; 1Jn 5,10.

74c. Gál 4,8; 1Tes 4,5; Jer 10,25; Sal 79,6.

75. Jn 8,19; cf. también 14,7.

76. Cf. también Jn 8,55; 17,25.

77. Cf. Mc 12,12; 14,2 par.

Jesús anuncia su próxima partida
7,31-36

³¹ *Entre el pueblo, hubo muchos que creyeron en él y que decían: «Cuando llegue el Mesías, ¿acaso hará más señales que éste?»*
³² *Oyeron los fariseos que entre el pueblo se rumoreaba todo esto acerca de él, y los sumos sacerdotes y los fariseos enviaron guardias para prenderlo.* ³³ *Dijo entonces Jesús: «Todavía estaré un poco tiempo con vosotros, pero luego me iré junto a aquel que me envió.*
³⁴ *Me buscaréis, pero no me encontraréis; y a donde yo voy a estar, no podéis venir vosotros.»* ³⁵ *Dijéronse entonces los judíos entre sí: «¿Adónde pensará irse éste, que no lo podamos encontrar nosotros? ¿Pensará irse, acaso, a la diáspora entre los griegos y a instruir a los mismos griegos?»* ³⁶ *¿Qué significan esas palabras que ha dicho: «Me buscaréis, pero no me encontraréis; y a donde yo voy a estar, no podéis venir vosotros?»*

Mientras los jerosolimitanos asumen una actitud hostil frente 31 a Jesús, gran parte de la multitud, que consta principalmente de peregrinos, acepta creer que él es el Mesías (cf. 8,30). El motivo que los lleva a la fe son los numerosos milagros que él ha obrado⁷⁸. Se supone con esto que el Mesías, llegado el momento de manifestarse, se identificará con una serie de milagros. Esta idea está atestiguada, al menos indirectamente, en el Antiguo Testamento (Is 35,5-6 predice que el tiempo mesiánico se caracterizará por muchos milagros), pero aparece con particular nitidez en el NT⁷⁹.

Llegado a oídos de los fariseos el rumor que entre la multitud 32 corre acerca de los milagros de Jesús, solicitan del sanedrín el envío de algunos miembros de la policía del templo, a fin de que lo arresten, con la intención, naturalmente, de buscar luego una manera fácil de eliminarlo. Jesús comprende inmediatamente la intención 33 de las autoridades judías, y toma posición ante ellas. Sus

78 Cf. también Jn 2,23; 10,42; 11,45.

79. Mt 11,2ss par; 12,38 par; 24,24 par; 2Tes 2,9.

palabras están «llenas de ironía mordaz» (Bultmann). Los judíos han llegado a convencerse de que es preciso eliminarlo; en el fondo hasta tienen razón, al menos cuando piensan que Jesús se irá pronto de este mundo. En efecto, el tiempo que pasará entre ellos es ya muy corto (para la pasión falta sólo medio año), y luego retornará al Padre, que lo envió (9,4). Los enemigos le quitarán la vida, pero su muerte no es, en definitiva, obra de ellos, sino fruto de su propia elección⁸⁰. Los enemigos no sospechan siquiera lo que su muerte significará para ellos; creen, en efecto, que será una fortuna dado que los librerá de un peligroso agitador (7,47) y de un molesto rival (12,19), cuando en realidad será para ellos una enorme desgracia, puesto que al irse Jesús del mundo se les privará del enviado de Dios, depositario de la salud.

35 Pero llegará el día en que estos judíos, que ahora le son tan cerradamente hostiles, mirarán hacia él, buscando con ansiosa nostalgia al Salvador; pero no lo encontrarán, porque a donde él estará, ellos no podrán llegar. Para ellos, será demasiado tarde. No aprovecharon el tiempo en que su palabra les ofrecía la salvación, y ahora la posibilidad de conseguirla les ha escapado definitivamente de las manos. Ante el anuncio de que Jesús se irá a un sitio donde ellos no lo encontrarán, los judíos entienden mal. Conversando entre sí, se preguntan si quizá, enojado por su fracaso, está pensando en abandonar el país y marcharse a la «diáspora» (dispersión) de los griegos, para predicar a los pueblos paganos de habla griega. La «diáspora de los griegos» es el conjunto de los países habitados por griegos y por orientales de lengua y cultura griegas, entre los cuales vivían dispersos numerosos judíos. Pero reconocen
36 en seguida que la suposición carece de fundamento, y se declaran completamente desconcertados ante las palabras de Jesús. Más adelante (8,21-22) Jesús volverá a anunciar su partida, y los oyentes lo interpretarán de nuevo equivocadamente, pero en forma diversa a la indicada aquí.

La perícopa 7,33-36 no encaja bien en el contexto en que se

80. Cf. Jn 10,18: «Poder tengo para darla (mi vida), y poder para volverla a tomar»

encuentra. Conforme a la interpretación dada anteriormente, se la puede entender como respuesta de Jesús a la decisión tomada por las autoridades judías de prenderlo; hay que reconocer, sin embargo, que el texto no dice nada al respecto. Por eso algunos comentaristas opinan que, en el plan primitivo del Evangelio, esta perícopa ocupaba otro sitio. Colocan el v. 32 inmediatamente antes de los v. 45-49, porque estos dos textos tratan un argumento común; observan además que es del todo inverosímil que los guardias enviados por el sanedrín a arrestar a Jesús regresaran el último día de la fiesta ante quienes los habían comisionado (v. 45), siendo así que la misión les fue confiada el cuarto día. Por idénticas razones, otros comentaristas proponen insertar los v. 32-36 entre los v. 44 y 45. Sólo que lo dicho en los v. 31-32 da lugar para pensar que, según el evangelista, el envío de los guardias parece haber tenido lugar no en el cuarto día, sino algo más tarde, con lo cual sería perfectamente natural que regresaran el último día.

Es de notar que, fuera del caso presente, Jesús vuelve a hablar otras cinco veces, y casi siempre usando expresiones muy semejantes, de su próxima partida del mundo: la anuncia una vez a los judíos (8,21-22), una vez a la multitud (12,35), tres veces a los discípulos (13,33⁸¹). Seguramente que el presentar a Jesús, a cortos intervalos, anunciando su inminente retorno al Padre a través de la muerte y la resurrección, entra en el plan del evangelista. No hay duda de que estos repetidos anuncios representan, en cierto sentido, pasajes paralelos a la triple predicción de la pasión, que se lee en los sinópticos⁸². Esta suposición explica satisfactoriamente el hecho de que tales pasajes no siempre guardan perfecta armonía con el contexto. No hay, por consiguiente, razón para insistir en que en el plan primitivo del evangelista debían ocupar un puesto diferente.

81 Refiriéndose a Jn 7,33-34; 14,19-20; 16,16-22

82 Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par.

Jesús invita a creer en él
7,37-44

³⁷ *El último día, el día grande de la fiesta, Jesús, puesto de pie, clamó con voz fuerte: «El que tenga sed venga a mí, y beba ³⁸ el que cree en mí; como dice la Escritura: Ríos de agua viva correrán de su seno.» ³⁹ Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él; pues todavía no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía.*

⁴⁰ *Entre el pueblo, algunos de los que habían oído estas palabras decían: «Este es realmente el profeta.» ⁴¹ Otros decían: «Este es el Cristo.» Pero otros replicaban: «Nada de eso. ¿Acaso el Cristo va a proceder de Galilea? ⁴² ¿No dice la Escritura que el Cristo procederá del linaje de David, y de Belén, la aldea de David?» ⁴³ Había, pues, diversos bandos en el pueblo por causa de él. ⁴⁴ Algunos querían prenderlo; pero nadie se atrevió a echarle mano.*

37 El «último día, el día grande» puede ser el séptimo o el octavo, ya que el epíteto de «grande» no se encuentra atestiguado para ninguno de los dos días. Las mayores probabilidades favorecen, sin embargo, al séptimo día que constituía el punto culminante de la fiesta de los tabernáculos, en tanto que el día octavo, llamado también fiesta de la clausura, siempre fue considerado como solemnidad aparte. El día séptimo se distinguía de los otros seis de la fiesta, en que la procesión de los sacerdotes se hacía no una, sino siete veces, y terminaba con una ceremonia en que se deshojaban las ramas de sauce que ellos habían llevado durante la procesión. El v. 37 está un poco recargado. Probablemente en el texto original sólo se leía la indicación «el último día de la fiesta»; luego, para eliminar toda duda se añadió la precisión «el día grande», dado que en lenguaje popular esta expresión se aplicaba únicamente al día séptimo (Boismard).

En este día, Jesús, procediendo como los profetas del AT, que también gustaban de hablar en las grandes solemnidades, se presenta en el templo entre la multitud de los que participan en la

fiesta, y en voz alta invita a todos aquellos que tengan sed a venir a él, pues él puede extinguirla. Su grito tiene paralelos exactos en el «venid a mí» de los libros sapienciales ⁸³; se encuentra también en Mt 11,28: «Venid a mí todos los que estáis fatigados y cargados, y yo os aliviaré». En concreto, Jesús quiere decir lo mismo que dijo antes en 4,14, o sea, que él da el agua que apaga toda sed.

La interpretación del v. 38 se ha prestado a discusiones. Se **38** trata de saber ante todo si las palabras «de su seno» se han de entender como dichas de Jesús, o de quien cree en él; de la respuesta a esta cuestión depende el saber si la frase «el que cree en mí» se refiere a lo que antecede, o bien a lo que sigue. A partir de Orígenes, la mayor parte de los antiguos escritores eclesiásticos, especialmente los orientales, opinan que las palabras «de su seno», contenidas en una cita bíblica, se refieren al que cree en Cristo; en este caso, el v. 38 significa que quien apaga la sed adhiriendo a Cristo, se convierte a su vez en fuente de agua viva para los demás.

Diferente es, en cambio, el parecer de los más antiguos representantes de la exégesis patristica, según se halla atestiguada ya en Hipólito de Roma (hacia el año 200) y en los primeros escritores eclesiásticos latinos, y quizás también antes de éstos. Ellos refieren las palabras de la cita a Cristo y, en consecuencia, unen la expresión «el que cree en mí» con lo que precede. Los comentaristas recientes siguen, y con razón, esta segunda corriente; en efecto, el v. 38 no insinúa en modo alguno el pensamiento, ya de suyo bastante original, de que los fieles deban convertirse en fuentes de agua viva (agua que, según se deduce del v. 39, es el Espíritu Santo mismo). Fuera de esta doble dificultad, el v. 38 presenta además otra, consistente en que en ninguna parte se registra una cita bíblica en estos mismos términos, ni en términos parecidos. Hay que decir, pues, que se trata de una cita bastante libre, cuyo sentido es que, según la Escritura, en el tiempo mesiánico Dios, o el Mesías, hará brotar fuentes de agua viva.

Esta idea evoca espontáneamente la roca de la cual brotó agua

83. Prov. 9,4-5; Eclo 24,19; 51,23-24: «La sabiduría grita: venid a mí... ¿Por qué dudáis, dejando languidecer de sed vuestra alma?»

en el desierto, que san Pablo presenta como tipo de Cristo (1Cor 10,4). Ya san Cipriano relacionaba este pasaje con Is 43,20 («Para ellos hizo correr agua de la roca», o bien, según los LXX, «les dará agua de la roca»), texto que alude al mismo hecho⁸⁴. Es también muy probable que las palabras de Jesús quieran aludir a la ceremonia del ofrecimiento del agua, que se hacía durante la fiesta de los tabernáculos, y simultáneamente con la oración que imploraba las lluvias. Al pronunciar, pues, esta frase, Jesús pudo haber querido decir que él, a la manera de un segundo Moisés, abrevará a los suyos con el agua de la vida. No pocos comentaristas sostienen que en esto hay implícita también una reminiscencia de las profecías del río que nace en el templo o en la ciudad de Jerusalén⁸⁵, río que el Apocalipsis (22,1-2) presenta como una corriente de agua viva.

La expresión «de su seno» no se encuentra en el AT; pero es evidente que significa «de su interior», «de él», y que atribuye a Cristo la función de dador de esa agua. Algunos exegetas, siguiendo en esto el ejemplo de muchos padres, vislumbran una alusión a Jn 19,34, y hallan aquí un anuncio profético: que ríos de agua viva brotarán del costado de aquel que será «traspasado» en la cruz (cf. Zac 12,10).

39 El evangelista ofrece ahora una interpretación del agua que saldrá del seno del redentor, identificándola con el Espíritu Santo. Al proponer esta identificación, subraya que sólo después de ser glorificado, es decir, después de haber resucitado de la muerte y retornado al Padre, Cristo dará el Espíritu a sus fieles. Esta observación coincide con el anuncio hecho en el discurso de despedida⁸⁶.

40-43 Las palabras de Jesús suscitan en una parte de la multitud sentimientos de aceptación inspirados en la fe, mientras en otros provocan un rechazo rotundo, de suerte que entre los oyentes se origina un desacuerdo. Muchos de ellos, raciocinando debidamente, comprenden que, al prometer extinguir la sed de cuantos se adhie-

84. Cf. también Is 44,3; 58,11.

85. Ez 47,1; Zac 14,8.

86. Jn 14,26; 16,7; cf. también 20,22 y exc. de la p. 406.

ren a él, Jesús se está proclamando el salvador enviado de Dios... Pero, al lado de los que están dispuestos a reconocerle el derecho de reivindicar para sí tal título, y a ver en él al «profeta», es decir, al Cristo o Mesías (cf. com. a 1,21), hay otros que se niegan a aceptarlo, alegando como motivo su origen de Nazaret, en Galilea (1,45), que no se compagina con la Escritura, según la cual el Mesías es un descendiente de David y nacerá en Belén, patria de este último.

Al mencionar esta circunstancia piensan evidentemente en 2Sam 7,12ss; Sal 89(88),4-5; Mig 5,1; Is 11,1; Jer 23,5. El pasaje de Miqueas, reproducido según el texto de los LXX («Y tú, Belén... de ti saldrá un caudillo que gobierne a mi pueblo Israel»), se usa en Mt 2,6 como prueba escriturística de que Belén será el lugar de nacimiento del Mesías; en el mismo sentido lo cita también san Justino, pero no su contradictor hebreo, Trifón⁸⁷; por lo demás, en la literatura rabínica no se registra este uso sino en época tardía, por lo cual es probable que su empleo en sentido mesiánico sea de origen cristiano. Entre los que rechazan los títulos que Jesús reclama para sí, hay algunos que de buena gana estarían dispuestos a arrestarlo y a eliminarlo; pero ninguno se atreve a alargar la mano para prenderlo (cf. 7,30).

Juicio de los dirigentes judíos sobre la fe en Jesús

7,45-52

⁴⁵ *Volvieron, pues, los guardias ante los sumos sacerdotes y los fariseos, y éstos les preguntaron: «Pero ¿por qué no lo habéis traído?»* ⁴⁶ *Los guardias respondieron: «Jamás hombre alguno habló como habla éste.»* ⁴⁷ *Los fariseos les replicaron entonces: «¿Es que también vosotros os habéis dejado engañar?»* ⁴⁸ *¿Acaso alguien, entre los jefes o entre los fariseos, ha creído en él?»* ⁴⁹ *Pero esa gente que no conoce la ley, son unos malditos.»*

⁵⁰ *Uno de los jefes, Nicodemo, el que anteriormente había ido*

87. JUSTINO, *Dial.* 78.

a ver a Jesús, les dice: ⁵¹ «¿Acaso nuestra ley condena a nadie, sin haberlo escuchado antes y sin saber lo que ha hecho?» ⁵² Entonces ellos le respondieron: «Pero ¿tú también eres galileo? ¡Estúdialo bien, y verás que de Galilea no sale un profeta!»

45 Los guardias enviados por el sanedrín (v. 32) regresan a quienes los habían enviado sin haber cumplido la misión. La palabra irresistible de Jesús les causó tal impresión, que no tuvieron ánimo de ejecutar la orden recibida. Les parece que no se trata de un agitador popular (7,12.47), sino de un maestro dotado de fuerza divina. Los jefes del sanedrín los recriminan ásperamente y les preguntan con sarcasmo si también ellos, igual que el populacho, se han dejado seducir por ese hombre, en vez de respaldar y hacer efectiva la actitud hostil de los círculos responsables, o sea, del sanedrín y del partido de los fariseos (que entre el pueblo gozaba de la más alta estima).

49 En él cree solamente el populacho, ignorante como es de la ley. «Esa gente que no conoce la ley» es una expresión de sentido equivalente al de *am-haareš* (= pueblo del campo), término despectivo que los rabinos usaban para designar al pueblo, o a personas particulares, que, a juicio de ellos, eran poco celosos de guardar las prescripciones de la ley. «Por regla general, en el judaísmo el conocimiento y la observancia de la ley son una misma cosa, instrucción y piedad coinciden; por eso *am-haareš* es todo aquel que no conoce la ley» (Bultmann). Una máxima atribuida a Hilel dice: «Ninguno de los que no conocen la ley tiene horror al pecado, y ningún ignorante (*am-haareš*) es piadoso» ⁸⁸. El hecho de que el pueblo crea en Jesús, los sanedritas lo explican por la ignorancia que el pueblo mismo tiene de la ley; por eso pronuncia sobre él la maldición (la frase «son malditos» tiene valor imprecatorio; cf. Dt 27, 15-26).

Salta a la vista la terrible realidad de que a los círculos dirigentes del judaísmo, la ley, en este caso la idea mesiánica que de ella se puede sacar, les cierra la posibilidad de llegar a creer en

88. Pirqé Abot II, 5.

Jesús. En vez de abrir su corazón al mensaje de Jesús y dejarse influir por sus milagros, como lo hace el pueblo, ellos se atrincheran detrás de su ley, que de ese modo se los convierte en ocasión de rutina. Entre los miembros del sanedrín, sin embargo, se halla uno que no está de acuerdo con la actitud de sus colegas. Es Nicodemo, aquel personaje que el lector ya conoce por 3,1ss. 50

A todos ellos, que presumen de no tener otra norma de vida que la ley, Nicodemo les recuerda que precisamente la ley prohíbe condenar a un hombre antes de haberlo interrogado y haber establecido con exactitud su grado de culpabilidad ⁸⁹. Pero sus colegas no están dispuestos a tratar el caso presente ciñéndose tan estrictamente a la ley. Les basta con saber que tienen de su parte la Escritura, según la cual ningún profeta es originario de Galilea, por cuyos habitantes los aristócratas de Jerusalén sienten profundo desprecio. Basados en ello, ni siquiera les parece necesario examinar el fundamento con que Jesús se atribuye títulos mesiánicos. A decir verdad, 2Re 14,25 informa que el profeta Jonás, hijo de Amitay (distinto del Jonás que predicó en Nínive) era oriundo de Galilea. Pero, como no se trataba de un personaje importante, su caso no se tenía en cuenta. 51 52

Jesús y la adúltera

7,53-8,11

⁵³ Y cada uno se marchó a su casa.

¹ Jesús se fue entonces al monte de los Olivos. ² Pero, desde el amanecer, de nuevo estaba presente en el templo; todo el pueblo acudía a él, y él, allí sentado, los instruía.

³ Entonces los escribas y los fariseos le traen una mujer que había sido sorprendida en adulterio; y poniéndola delante, ⁴ dicen a Jesús: «Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante adulterio. ⁵ En la ley, Moisés nos mandó apedrear a estas tales; pero tú ¿qué dices?» ⁶ Decían esto para tenderle un lazo, con el fin de tener de qué acusarlo. Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir

89. Cf. p.ej., Dt 1,16-17; 17,4; FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XIV, 9,3; § 167.

con el dedo en el suelo. ⁷ Como ellos insistían en preguntarle, se incorporó y les dijo: «El que, entre vosotros, esté sin pecado, sea el primero en tirar una piedra contra ella.» ⁸ E inclinándose otra vez, seguía escribiendo en el suelo. ⁹ Ellos, al oírlo, se fueron retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos, hasta quedar solos Jesús y la mujer, que estaba allí delante. ¹⁰ Incorporándose entonces Jesús, le dijo a ella: «Mujer, ¿dónde están éstos? ¿Nadie te ha condenado?» ¹¹ Ella respondió: «Nadie, Señor.» Díjole entonces Jesús: «Pues tampoco yo te condeno; vete, y desde ahora en adelante no peques más.»

Que esta perícopa no pertenece al texto original del Evangelio de Juan se puede deducir de la historia del texto, de su forma literaria, que no es joánica, y del sitio poco apropiado que ocupa, entre 7,52 y 8,12. Este pasaje falta en los más antiguos manuscritos griegos (con excepción del códice D), en la antigua versión siríaca, la Pesittá, y en las versiones coptas. Se lee, en cambio, en algunos manuscritos de la antigua versión latina (la Vetus Latina), en la Vulgata, en el Leccionario siro-palestinese y en las versiones etiópicas. Desconocida de los escritores eclesiásticos griegos hasta el siglo XI, la conocen en cambio los latinos, a partir de san Paciano de Barcelona (muerto antes del año 392) y de san Ambrosio de Milán (muerto en 397).

El relato proviene, sin embargo, de una antigua tradición, y su historicidad está fuera de discusión. Por su forma y estilo es igual a los relatos de los sinópticos, y describe la actitud de Jesús en presencia de los pecadores, tal como la conocemos por los otros tres Evangelios. La llamada *Didascalia Siríaca*, compuesta en Siria, o en Palestina, hacia el 250, en un pasaje reproducido en las *Constituciones Apostólicas* (II, 27) hace uso de este relato, o de otro semejante; también Papias de Hierápolis (hacia 135) y el *Evangelio de los Hebreos*, apócrifo, parecen haberlo conocido⁹⁰. Es probable que haya estado en circulación bajo formas diversas, y aun divergentes, pero que no fuera aceptado en ningún Evangelio canónico,

90 EUSEBIO, HE III, 39,16.

por aparecer inconciliable con la rígida disciplina eclesiástica en relación con el adulterio. La posición que actualmente ocupa (después de 7,52) se explica quizá por influencia de 8,15 («Yo no juzgo a nadie»). Varios manuscritos lo insertan en otros contextos⁹¹. Sea cual fuere la respuesta al problema de crítica textual, la inspiración y la canonicidad de esta perícopa están fuera de dudas, ya que pertenecía al texto de la Vulgata cuando el concilio Tridentino elaboró el decreto *Sacrosancta* sobre el Canon de la Sagrada Escritura.

Según el relato de los sinópticos, durante la semana de la pasión 1
Jesús pasaba las noches en el monte de los Olivos y los días en el templo, ocupado en enseñar (cf. especialmente Lc 21,37). Se puede, pues, suponer que el episodio de la adúltera sucede en el curso de la semana de pasión. Escribas y fariseos piensan llevar al suplicio 3-6
a una mujer sorprendida en flagrante delito de adulterio. Al pasar por el sitio donde Jesús está enseñando, ellos no dejan escapar la ocasión para proponerle un caso espinoso, ya que su indulgencia con los pecadores era tal que les producía escándalo⁹². Si se hubiera pronunciado contra la validez de la ley mosaica, lo habrían podido acusar ante el sanedrín. El Levítico (20,10) y el Deuteronomio (22,22) condenan ambas partes a la pena de muerte cuando el delito de adulterio se ha cometido con una mujer casada; pero no precisan el género de muerte que debía aplicarse. En cambio, para el caso en que la adúltera fuera una virgen prometida en esponsales, la ley prescribía para ella la lapidación (Dt 22,23-24).

Dado que la única pena bien determinada que la ley mosaica indica para el caso de adulterio es la lapidación, es de creer que ésta se aplicaba también en el caso de una mujer casada sorprendida en adulterio. Pero, según parece, los rabinos establecieron, ya en época cristiana, que en todos los casos en que la ley no determinara el género de suplicio, la pena de muerte se debía aplicar por estrangulación, menos terrible que la lapidación. Esto hace pensar a algu-

91. Después de Jn 7,36; 21,24; Lc 21,38; Mc 12,17.

92 Cf Lc 5,30; 15,2; 19,7.

nos comentaristas que la mujer presentada a Jesús era una virgen prometida en esponsales⁹³.

7-8 Jesús se niega a pronunciar sentencia contra la mujer. Qué cosa haya escrito en el suelo, no lo sabemos. San Jerónimo piensa que escribió los pecados de los acusadores, conforme a la palabra del profeta: «Los que se alejan de tí son escritos en el polvo» (Jer 17, 13). Quizá no fue más que un gesto para indicar que no quería tratar con aquella gente. Sin embargo, ante la insistencia de los acusadores, da una respuesta que, aun reconociendo la culpabilidad de la mujer y el derecho de la ley, les niega la competencia para erigirse en jueces de una criatura caída. La ley penal hebrea exigía que, llegado el momento de la lapidación, el principal testigo de cargo arrojara la primera piedra sobre el condenado⁹⁴. Con sus palabras, Jesús no quiere en ninguna forma sentar el principio de que el legítimo juez sólo pueda ejercer su oficio a condición de estar libre él mismo de toda culpa, o al menos de la culpa que se somete a su juicio; sólo pretende volverse contra los que se erigen en protectores de la ley, sin preocuparse por ser los primeros en responder a sus exigencias.

9 Los acusadores se dan cuenta de que corren peligro de comprometerse, y abochornados van desapareciendo uno tras otro, hasta no quedar más que la mujer delante de Jesús. Éste no la condena, sino que la despide, advirtiéndole seriamente que no vuelva a pecar. La advertencia es una clara condenación de su delito, pero es asimismo una prueba de la confianza de Jesús en que la mujer evitará el pecado en lo futuro.

93. Cf. Sanh. (de Babilonia) 51b.

94. Dt 13,10; 17,7.

4. Nuevas revelaciones y discusiones de Jesús con los judíos 8,12-59

Jesús, luz del mundo
8,12-20

¹² Entonces Jesús les habló de nuevo así: «Yo soy la luz del mundo: el que me sigue, no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida.» ¹³ Dijéronle entonces los fariseos: «Tú mismo das testimonio de ti; tu testimonio no es válido.» ¹⁴ Jesús les contestó entonces: «Aunque yo doy testimonio de mí mismo, mi testimonio es válido, porque sé de dónde he venido y adónde voy; pero vosotros no sabéis de dónde vengo ni adónde voy. ¹⁵ Vosotros juzgáis según la carne; yo no juzgo a nadie. ¹⁶ Y aun suponiendo que yo juzgue, mi juicio es fidedigno, porque no estoy solo, sino yo y el que me envió. ¹⁷ Y en vuestra ley está escrito que el testimonio de dos hombres es testimonio válido. ¹⁸ Yo doy testimonio de mí mismo, pero también da testimonio de mí el Padre que me envió.» ¹⁹ Preguntáronle entonces: «¿Dónde está tu Padre?» Jesús contestó: «Ni me conocéis a mí ni a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre.» ²⁰ Estas palabras las dijo junto a la cámara del tesoro, mientras estaba enseñando en el templo; y nadie se atrevió a prenderlo, porque todavía no había llegado su hora.

La breve escena aquí descrita se desarrolla, según el v. 20, en el templo, cerca de la cámara del tesoro. Ésta es mencionada, en singular, en Neh 20,37; 1Mac 14,49; 2Mac 3,6.22-23; 4,52; 5,18, y en Flavio Josefo⁹⁵; pero, como constaba de varios recintos, se encuentra también la fórmula en plural⁹⁶. La cámara del tesoro se encontraba al lado interno del muro que circundaba todo el atrio interior⁹⁷. Mas como no estaba abierta al público, es imposible que

95. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XIX, 6,1; § 294.

96. Neh 20,38; 4Mac 4,3; FL. JOSEFO, BI v, 5,2; § 200; VI, 5,2; § 282.

97. FLAVIO JOSEFO, BI v, 5,2; § 200.

Jesús estuviera enseñando allí. Esta razón lleva a no pocos comentaristas a pensar que la cámara del tesoro aquí mencionada no es otra cosa que el lugar (quizás el pórtico) donde se encontraban colocados los trece recipientes para las limosnas, hechos en forma de trompeta, de que hablan los escritos rabínicos y el Evangelio de Marcos (12,41). Éstos se encontraban en el templo; pero faltan noticias sobre el sitio preciso en que estaban instalados. Dado que a ellos tenían acceso hombres y mujeres, se piensa comúnmente que se hallaban en el patio de las mujeres, el cual estaba abierto también a los hombres.

12 Algunos comentaristas suponen que, al decir «Yo soy la luz del mundo», Jesús toma pie de la iluminación del templo, que se hacía en la fiesta de los tabernáculos. La suposición es, sin embargo, inverosímil, porque tal iluminación se hacía, es verdad, empleando cuatro grandes candelabros, colocados en el patio de las mujeres, pero solamente el primer día de la fiesta. Por eso otros exegetas piensan que Jesús se inspiraba más bien en el sol, y al mismo tiempo en el AT, donde el Mesías es llamado luz de los gentiles⁹⁸.

Esta referencia se encuentra ya en el cántico de Simeón (Lc 2,32). Pero, en boca de Jesús, la expresión «luz del mundo» no quiere indicar la universalidad de su mensaje; más que a la doctrina, alude a la vida, que Jesús, en cuanto es luz, da al mundo, o sea, al conjunto de los hombres, que carecen de ella.

No obstante la semejanza de las expresiones, no hay razón alguna para equiparar el uso rabínico de atribuir a Dios, a la ley, etc., el nombre de luz, con la atribución del mismo título que Jesús se hace en este pasaje: él no afirma simplemente que es una luz, sino la luz (la luz verdadera, 1,9), con el mismo énfasis con que se declara el pan de vida (6,35), el buen pastor (10,11), la vid verdadera (15,1). Con todas estas expresiones se atribuye el carácter de revelador de Dios, vale decir, de salvador del mundo, del mundo que hasta ahora ha estado sumido en las tinieblas (1,5). De ahí que en todas ellas se dé especial relieve al pronombre «yo»; porque

98. Is 42,6; 49,6; 9,1.

Jesús, y sólo él, es la luz⁹⁹. En su persona la revelación llegó al mundo, aún no redimido.

A este testimonio que ha dado de sí mismo en cuanto luz del mundo, Jesús añade, en forma de promesa, una invitación a los hombres a que lo sigan. Seguirlo significa aceptar con fe su persona y su mensaje, creer en él (cf. 12,46). El que sigue esta invitación no continúa caminando en las tinieblas, que son la muerte, sino que recibe de él la luz, que es la vida, o, en otros términos, es trasladado de la región de la muerte al reino de la vida¹⁰⁰.

Contra el testimonio de Jesús los fariseos oponen la objeción, 13 sacada de la jurisprudencia judía, de que el testimonio que uno da de sí mismo no puede presumirse verdadero, es decir, válido. Jesús mismo reconoció ya la exactitud de tal principio en 5,31, donde declaró que quien da testimonio de él es el Padre, y que su testimonio es absolutamente veraz. Ahora, en cambio, rechaza aquel 14 principio jurídico, y reivindica plena validez para su testimonio personal, alegando el hecho de que él sabe de dónde vino y adónde se dirige. Su testimonio es verdadero, porque está fundado sobre el conocimiento que él tiene de su origen celestial y divino, conocimiento que lo acredita ampliamente para dar testimonio de sí mismo.

La contradicción entre este versículo y 5,31 es sólo aparente, dado que en el v. 14 habla de un testimonio en favor de sí mismo, pero no en el sentido corriente del término, como si se tratara del testimonio de alguien que busca la propia honra, sino del testimonio que de sí da el revelador de Dios, el cual busca solamente el honor de aquel que lo envió¹⁰¹. Así, pues, Jesús no habla por iniciativa personal (7,18a), sino que defiende los títulos que le son propios en virtud de su unidad con el Padre. No es otro el sentido de la argumentación contenida en el v. 14b, como, por lo demás, lo demuestra también el v. 16, que es paralelo. Jesús tiene conocimiento de su origen y misión divinos, y por eso puede dar testi-

99. Cf. Jn 1,8, donde se insiste en que Juan «no era él la luz».

100. Cf. Ef 5,8: «En otro tiempo erais tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor.»

101. Jn 7,18b: «El que busca la gloria de quien lo envió, ése es sincero.»

monio de sí mismo, declarándose el revelador enviado por Dios. Su testimonio no es, en definitiva, sino el mismo testimonio que el Padre da de él.

- 15 Después de haber dicho (5,22.27.30) que es el juez, Jesús afirma ahora todo lo contrario, declarando que él no juzga a nadie. Esta afirmación sólo puede entenderse mediante la frase que antecede: «Vosotros juzgáis según la carne» (es decir, «por las apariencias», 7,24; cf. también 2Cor 5,16). Todo juicio humano, dado que se basa tan sólo en lo que un hombre puede establecer con sus fuerzas, está necesariamente limitado a la realidad terrena. Por eso el juicio que los judíos incrédulos hacen de él es falso; éstos, en efecto, no tienen noticia de su origen divino, y lo juzgan con criterios humanos. Semejante modo de juzgar, según la carne, no es el de
- 16 Jesús, de suerte que bien puede decir que no juzga a nadie con tales criterios; pero si juzga, lo hace basado en criterios divinos, y su juicio es, por consiguiente, veraz, pues se cumple en perfecta unidad y comunión con el Padre, el cual muestra al Hijo todo lo que hace¹⁰². Con estas palabras Jesús no se refiere exclusivamente al juicio que llevará a cabo en el último día, sino también al que realiza al presente, y que consiste en la división entre buenos y malos, provocada por su venida al mundo¹⁰³.

- 17-18 En los v. 17-18 Jesús vuelve a hablar del testimonio que da de sí mismo (v. 13-14), sosteniendo ante los fariseos que tal testimonio debe ser tenido por veraz, es decir, por válido, dado que se conforma perfectamente a lo que prescribe su ley, según la cual un testimonio, para que sea válido, debe ser dado por dos personas¹⁰⁴. Ahora bien, en el caso presente, a su testimonio personal se añade el del Padre (del cual ha hablado en 5,32.36ss).

Es evidente que el argumento no está propuesto con toda seriedad, pues lo que busca es más bien poner en ridículo el formalismo con que, en su lucha contra Jesús, sus adversarios apelan a la ley, tomándola en un sentido puramente exterior. Si, pues, no les basta su testimonio, existe otro, el del Padre, con lo cual se satisface a la exigencia de la ley.

102. Jn 5,20.30: «Según oigo, juzgo.» 103. Jn 3,17-21; 5,24-25.
104. Dt 17,6; 19,15; cf Mt 18,16; 2Cor 13,1; 1Tim 5,19.

Pero los fariseos no quieren admitir que Dios dé testimonio en favor de Jesús, y por eso le preguntan sarcásticamente dónde se encuentra su Padre, para que, dada la ocasión, se presente a dar testimonio. A la pregunta, Jesús responde afirmando que ellos conocen al Padre tan poco como a él mismo; si no fuera así, reconocerían sin dificultad su testimonio; más aún, la ignorancia que ellos tienen de Jesús explica, en definitiva, la ignorancia que tienen del Padre, puesto que al Padre no se lo puede conocer sino a través de la revelación hecha por Jesús. De ahí que quien se niega a aceptar esta revelación, cuyo depositario es el Hijo, se cierra el camino para llegar al recto conocimiento de Dios¹⁰⁵.

Jesús, revelación de Dios.

En el cuarto Evangelio se describe la obra de Cristo con rasgos muy distintos de los que emplean los otros tres Evangelios y san Pablo. En los sinópticos, Jesús se presenta como el Mesías que anuncia el reino de Dios ya próximo y obra los signos que indican su llegada. El pensamiento paulino gira en torno a la muerte y resurrección de Cristo, mediante las cuales el hombre es redimido de la ley y del pecado, y recibe la capacidad de vivir una vida nueva en el Espíritu. En Juan, en cambio, el punto de vista dominante es la revelación de Dios en la persona de Jesucristo. No quiere decir esto, desde luego, que en Juan falte la idea de que la muerte de Cristo posee un valor soteriológico; pero es una idea que para él no tiene, ni con mucho, la trascendencia que tiene para Pablo¹⁰⁶. Para el cuarto evangelista, Jesús es ante todo el enviado de Dios. Jesús mismo, al referirse a Dios, no menos de 25 veces lo designa con la expresión «el que me envió»¹⁰⁷. Además, la idea de que el Hijo fue enviado por el Padre aparece con tanta frecuencia, que éste viene a ser uno de los rasgos característicos de la figura de Cristo. La fórmula «a quien Dios envió» es usada para designar a Jesús como a enviado de Dios¹⁰⁸.

105. Cf. Jn 5,37; 14,7-9. 106. Cf. el exc. de la p. 357.
107. Jn 4,34; 5,23-24.30.37, etc.
108. Jn 3,34; 5,38; 6,29; 10,36; 17,3.

En su discurso de despedida, Jesús declara que el medio para recibir la vida eterna es el reconocimiento del único verdadero Dios y de su enviado (17,3). Según eso, la revelación, destinada a comunicar la salud a los hombres, consiste en participarles el recto conocimiento de Dios; tal conocimiento, en el lenguaje de Juan, equivale a la aceptación de Dios, a someterse a su autoridad, a observar su palabra o sus preceptos (cf. 1Jn 2,3-4). Según 1Jn 5,20, el Hijo de Dios vino al mundo con objeto de darnos inteligencia para que conozcamos al verdadero Dios; pues bien, estamos en el verdadero Dios en Hijo Jesucristo, o sea, por medio de él. Por consiguiente, el conocimiento de Dios que el Hijo nos comunica no pone en comunión con Dios, y llegamos a esta comunión cuando estamos en su Hijo, es decir, cuando creemos en él. Los dos pasajes citados contienen el pensamiento, básico en la enseñanza de Juan, de que no es posible conocer y poseer a Dios, si no se conoce y se posee a Jesucristo, su Hijo.

Conforme a lo dicho hasta aquí, la misión terrena de Jesús consiste en traer a los hombres el conocimiento de Dios y en conducirlos, mediante él, a la comunión con Dios, para que obtengan así la vida eterna. Con toda razón Jesús puede decir en el mencionado discurso que sigue a la última cena, refiriéndose retrospectivamente a la obra cumplida, que dio a conocer el nombre del Padre a los hombres que él le confió, y que se propone seguir anunciándoselo en lo futuro a través de la Iglesia¹⁰⁹. Lo mismo dice, prácticamente, delante de Pilato, cuando declara que el fin de su venida al mundo es dar testimonio de la verdad, vale decir, descubrir a los hombres la realidad divina, revelándoles a Dios (18,37). Si los hombres acogen con fe su palabra y permanecen en ella, es decir, la observan, conocerán la verdad, y la posesión de la vida los rescatará de las cadenas del pecado (8,32-33). Consciente de ser el intermediario del recto conocimiento de Dios, Jesús se atribuye el título de luz del mundo, o sea, luz de los hombres, luz capaz de salvar del poder de las tinieblas a todo el que crea en él¹¹⁰.

109. Jn 17,6,26; cf. 17,8,14; 15,15.

110. Jn 8,12; 12,46.

El «mundo» no conoce a Dios (17,25), ni tampoco lo conocen los judíos incrédulos, quienes, precisamente por ser incrédulos, pertenecen al mundo¹¹¹. Sólo Jesús posee el recto conocimiento de Dios, y por eso él solo es el revelador de Dios. Es el Hijo de Dios por esencia, que bajó del cielo y a él volverá; de su preexistencia deriva la posibilidad de transmitir el verdadero conocimiento de Dios. El prólogo declara que el unigénito Hijo, que reposa en el seno del Padre, hizo posible el conocimiento de Dios, a quien ninguno ha visto jamás en persona (1,18). Por otra parte, Jesús mismo dice a los judíos: «Yo lo conozco, porque de él procedo, y él me envió» (7,29); y en los discursos gusta repetir a cada paso que vino de Dios¹¹², que el Padre lo envió (4,34, etc.), que dice sólo aquello que ha oído y visto en Dios¹¹³ o que no dice nada por propia iniciativa¹¹⁴. Estas repetidas afirmaciones de Jesús son expresión del título que para sí reclama, de ser el revelador enviado por Dios. Esto explica también la insistencia con que exige de sus oyentes la fe en su misión¹¹⁵ y la complacencia con que comprueba que los suyos han aceptado creer que el Padre lo envió¹¹⁶. El objeto de sus deseos y de su oración es que también el mundo llegue a la fe y reconozca que el Padre lo envió (17,21,23).

Jesús es revelador por cuanto en él el Dios invisible se hace visible, accesible. Por esto puede decir: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14,9); «El que cree en mí, no cree en mí sino en aquel que me envió; y el que me ve a mí, está viendo a aquel que me envió» (12,44-45). Conocerlo a él es lo mismo que conocer al Padre: «Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre»¹¹⁷. El prestar oídos a sus palabras tiene por consecuencia el don de la visión de Dios; por eso puede decir de sí mismo: «Las palabras que os digo, no las digo de mí; el Padre, que mora en mí, hace sus

111. Jn 7,28; 8,55; 15,21.

112. Por ejemplo, Jn 5,43; 7,28; 8,42.

113. Jn 3,11,32; 8,26,28,38,40; 12,49; 14,10.

114. Jn 7,17-18; 12,49; 15,24; 15,15.

115. Por ejemplo, Jn 6,29; 8,24.

116. Jn 16,27; 17,8,25.

117. Jn 8,19; cf. 14,7; 16,3.

obras» (14,10). Jesús es, en cierto sentido, la forma visible del Dios invisible, que obra en él y a través de él. En él el hombre posee a Dios; sin él no puede poseerlo, ni permanecer en comunión con Dios. «Nadie llega al Padre sino por mí» (14,6). «Yo soy la puerta: el que entre por mí, se salvará» (10,9).

Jesús vuelve a anunciar su partida inminente

8,21-29

²¹ De nuevo les dijo Jesús: «Yo me voy; vosotros me buscaréis, pero moriréis en vuestro pecado. A donde yo voy, no podéis venir vosotros.»

²² Decíanse entonces los judíos: «¿Acaso pensará matarse, puesto que dice: “A donde yo voy, no podéis venir vosotros”?» ²³ Pero él seguía diciéndoles: «Vosotros sois de aquí abajo; yo soy de allá arriba. Vosotros sois de este mundo; yo no soy de este mundo.

²⁴ Os he dicho que moriréis en vuestros pecados: si no creéis que “yo soy”, moriréis en vuestros pecados.»

²⁵ Preguntábanle, pues: «¿Quién eres tú?» Jesús les contestó: «¿Para qué os hablo todavía? ²⁶ Muchas cosas tengo que decir y condenar acerca de vosotros; pero el que me envió es veraz, y lo que yo oí de él, eso es lo que digo al mundo.»

²⁷ Ellos no comprendieron que les estaba hablando del Padre.

²⁸ Jesús añadió entonces: «Cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces conoceréis que “yo soy” y que nada hago por mi cuenta, sino que, conforme a lo que el Padre me enseñó, eso es lo que hablo. ²⁹ Y el que me envió está conmigo: nunca me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado.»

21 Esta perícopa presenta notables semejanzas con 7,31-36. Jesús repite aquí el anuncio hecho anteriormente a los judíos, de que se irá de entre ellos; también aquí alude a su retorno al Padre¹¹⁸. Una vez que se haya ido, los judíos incrédulos lo buscarán, es decir,

118. Jn 14,2-6; 14,28; 17,11.

andarán desesperados en busca de un salvador capaz de obtenerles el perdón de los pecados y de preservarlos de la muerte eterna; pero será demasiado tarde, porque rechazaron al único verdadero salvador, y se encontrarán ya en la imposibilidad de llegar hasta donde él está (v. 24). Con su obstinación en rechazar al enviado de Dios, ellos mismos se preparan su propia ruina, de la cual ninguno escapará. Una vez más, los judíos entienden groseramente el anuncio de Jesús, al que responden con una observación sarcástica, que deja bien a las claras su grado de endurecimiento; le preguntan si está pensando en quitarse la vida y arrojarse así a los abismos de ultratumba; hasta allá, evidentemente, no podrán seguirlo. **22**

Jesús no hace caso de su maliciosa pregunta, e insiste en la oposición radical que existe entre él y aquella gente (cf. 3,31). Él y sus adversarios forman parte de dos mundos opuestos. Éstos pertenecen al mundo inferior, terreno, que se caracteriza por su hostilidad a Dios; él, en cambio, es del mundo superior, divino. El abismo que se abre entre él y ellos no es, sin embargo, insalvable; si aceptan creer en él, como salvador enviado por Dios, también ellos pueden escapar a la muerte eterna y llegar hasta el lugar adonde él se dirige. Al decir esto, Jesús presupone que su incredulidad es culpable, porque voluntariamente se resisten a reconocer su divina misión. **23**

Cual sea el contenido de la fe que él les exige, lo dice la fórmula «yo soy». Esta fórmula se lee también en 8,28 y 13,19, y es seguramente un eco de Is 43,10-11: «Para que me conozcáis y me creáis, y comprendáis que yo soy. Antes de mí no había dios alguno, ni lo habrá después de mí. Sí, yo soy Yahveh, y fuera de mí no hay salvador». Yahveh es el único Dios verdadero y el único salvador de Israel. En el «Cántico de Moisés» Dios hace de sí la misma afirmación: «Ved, pues, que yo soy, yo solo, y no hay Dios fuera de mí; soy yo quien hago morir y hago vivir; quien después de haber herido, vuelvo a sanar, y nadie se librará de mi mano» (Dt 32,39). Al usar aquí la fórmula «yo soy», quiere decir que el verdadero y único salvador es él, el depositario de la revelación divina, enviado por Dios.

Algunos comentaristas opinan que el v. 25 contiene no una **25**

pregunta, sino una afirmación; traducen así: «Desde el principio (yo soy): es precisamente lo que estoy diciendo.» Entienden, pues, la fórmula «yo soy», presente en Is 43,10, como equivalente de «yo soy el primero y el último, es decir, el eterno»¹¹⁹. También en el v. 24b estos comentaristas refieren la misma fórmula a la pre-existencia de Jesús (cf. 8,58). Aquel «yo soy» suena enigmático a los judíos; por eso piden a Jesús declare de una vez por todas quién es.

- 26-27** El sentido de los v. 26-27 es incierto. Según parece, quieren decir que Jesús tendría sobrados motivos para elevar acusaciones contra los judíos incrédulos, dado que le hacen oposición pertinaz. Pero su misión no es la de juzgar, pues el Padre le encargó anunciar al mundo, es decir, a todos los hombres, el mensaje que recibió de él. El Padre, en efecto, es veraz, se mantiene fiel a la promesa dada a los hombres; son los judíos quienes no quieren entender, quienes se resisten a creer que él fue enviado por Dios. Preguntado quién es, Jesús responde: no tiene objeto entrar en discusión sobre este punto, siendo así que ellos se cierran intencionalmente a su testimonio. Pero llegará el día en que sabrán quién es él; será el día en que hayan exaltado (o levantado) al Hijo del hombre.

Al decir esto, Jesús declara que su partida¹²⁰ se hará mediante la muerte violenta que los judíos le han de infligir. Esa muerte puede llamarse exaltación, porque de la muerte de cruz el Padre lo llevará a la gloria celestial (cf. también 12,33-34). Su exaltación hará ver a los judíos incrédulos que el Hijo del hombre, como él mismo se designa aquí, es el salvador enviado por Dios, y que al anunciar su mensaje dice sólo aquello que el Padre le ha enseñado. Sólo que tal reconocimiento no será entonces para salvación, sino para ruina de ellos (7,34); en efecto, el Hijo del hombre, una vez exaltado, se revelará a ellos como su juez, para tomarles cuenta de haberlo rechazado cuando se presentaba en calidad de redentor.

- 29** En el v. 29 Jesús subraya la unión continua e íntima en que se encuentra con el Padre que lo envió, indicando como fundamento

119. Cf. Is 41,4; 48,12.

120. Jn 8,21; 7,33.

de tal unión la perfecta obediencia que él presta al Padre en todo lo que hace¹²¹.

El mundo (κόσμος); el dualismo jodnico.

El término «mundo» (κόσμος) encierra en Juan, como también en Pablo, conceptos de gran importancia teológica. Se lee 77 veces en el Evangelio, 22 en la 1Jn, y una vez en la 2Jn (en san Pablo se registra 46 veces). En Juan, «mundo» designa ante todo el conjunto de lo que existe fuera de Dios, es decir, de todas las criaturas; como tal, comprende a los hombres y a la naturaleza. El mundo fue creado por Dios mediante su «Logos»¹²², y, en cuanto creado, tiene duración limitada¹²³. En la expresión «este mundo» está expresada también la caducidad del mundo¹²⁴; a ella se contraponen la eternidad e incorruptibilidad de lo que constituye el objeto de la esperanza escatológica de los primeros cristianos, que nunca se designa con la palabra «mundo».

En un sentido más restringido, el mundo es la morada de los hombres y el escenario de la historia humana. Así, hablando del hombre, se dice que viene a este mundo¹²⁵. Del Mesías y del «profeta» se afirma que debe venir a este mundo¹²⁶; de Jesús, que vino a este mundo¹²⁷, que fue enviado al mundo¹²⁸, que está, o estaba, en el mundo¹²⁹, que vuelve a dejar el mundo¹³⁰. Se dice también que en el mundo han surgido falsos profetas y seductores¹³¹, que los discípulos de Jesús y los cristianos están en el mundo¹³², pero que asimismo en el mundo se encuentra el espíritu del anticristo (1Jn 4,3).

121. Cf. IGNACIO, *Magn.* 8,2: «Su Hijo, que es su Verbo, el cual procede del silencio e hizo en todo el beneplácito de aquel que lo envió.»

122. Jn 1,3,10; 17,5,24.

123. 1Jn 2,17; cf. 1Cor 7,31.

124. Jn 8,23; 9,39; 11,9; 12,25,31; 13,1; 16,11; 18,36.

125. Jn 1,9; 16,21. 126. Jn 11,27; 6,14.

127. Jn 3,19; 9,39; 12,46; 16,28; 18,37.

128. Jn 3,17; 10,36; 17,18; 1Jn 4,9.

129. Jn 1,10; 9,5; 17,11. 130. Jn 13,1; 16,28.

131. 1Jn 4,1; 2Jn 7.

132. Jn 13,1; 17,11; 1Jn 4,17.

Un tercer significado reviste la palabra «mundo» cuando designa simplemente a la humanidad, prescindiendo del resto de la creación¹³³. Este significado se puede registrar ya en varios de los pasajes antes mencionados, que hablan de la actividad salvífica de Dios, dado que éste no puede referirse sino a la humanidad. La equivalencia entre mundo y humanidad se tiene, en general, en aquellos pasajes que tratan del mundo como objeto del amor de Dios (3,16-17), y de Jesús como de aquel que borra los pecados de todo el mundo¹³⁴, o que da la vida al mundo (6,33.51), y asimismo en los pasajes en que se da a Jesús el nombre de salvador del mundo¹³⁵ y de luz del mundo¹³⁶. En todos estos pasaje el término «mundo» designa a toda la humanidad, en cuanto ésta se ha alejado de Dios. A ella Dios quiere devolverle la vida que perdió y restituirla así a la comunión con él.

Juan, sin embargo, sabe bien que la gran masa de los hombres rechaza el amor de Dios que se revela en la misión del Hijo (3,16), y que, llevada del odio, persigue al enviado de Dios. Por eso en Juan, como en Pablo, el término «mundo» tiene también el sentido de potencia hostil a Dios; más aún, este significado es precisamente el que lo caracteriza. Aunque creado por medio del «Logos», el mundo no reconoció a Jesús (1,10); de ahí que tampoco haya sabido reconocer a Dios (17,25). Mientras, lleno de odio, persigue al enviado de Dios¹³⁷, ama, en cambio, a los que a él pertenecen¹³⁸ y le prestan oídos (1Jn 4,5). Esto hace que la misión del Hijo, que tenía por fin la salvación del mundo, se convierta en juicio contra él¹³⁹. Bruscamente repudiado del mundo, Jesús no pide por él en su oración de despedida (17,9), ni después de su resurrección se le revelará (14,19.22). El mundo no está en condiciones de recibir al Paráclito (14,17), pero éste lo convencerá de pecado, de justicia y de juicio (16,8).

133. Cf. Jn 7,4; 8,26; 12,19; 18,20.

134. Jn 1,29; 1Jn 2,2.

135. Jn 4,42; 1Jn 4,14; cf. Jn 12,47.

136. Jn 8,12; 9,5; 12,46.

137. Jn 7,7; 15,18-19. 138. Jn 7,7; 15,19.

139. Jn 3,17-18; 12,47-48.

Como se ve, en Juan el mundo es, en cierto sentido, una potencia personal colectiva, que culmina en el demonio¹⁴⁰. En 14,27 Cristo y el mundo están enfrentados el uno al otro como enemigos. En esta forma, y debido a los hombres que se oponen a Dios, el mundo presenta el carácter de una esfera enemiga de Dios; peor aún, aparece como una potencia diabólica, contra la cual tienen que combatir Jesús y los suyos¹⁴¹.

En cambio, aquellos hombres que aceptan con fe la revelación del amor de Dios y no dejan perder la posibilidad de conseguir la salvación, son sacados del mundo¹⁴². Continúan viviendo en el mundo¹⁴³, pero ya no pertenecen a él¹⁴⁴. Precisamente porque pertenecen a Jesús, el mundo odia a los fieles¹⁴⁵, como lo odió a él mismo. En el mundo, al cual Jesús los envía (17,18), los discípulos tendrán que sufrir tribulación (16,33), pero no por eso hay motivo para desalentarse. A ejemplo de su maestro, también ellos vencerán al mundo, porque todo lo que ha nacido de Dios vence al mundo¹⁴⁶. La fuerza para vencer al mundo se la da su fe en Jesús. No perteneciendo al mundo, los fieles no pueden amarlo, como no pueden amar lo que aparta de Dios y de su servicio y que es característico del mundo, como la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos (es decir, los placeres sensibles) y el alarde de las riquezas. El amor de Dios, en efecto, no se compagina con el amor del mundo (1Jn 2,16-17).

Se ha afirmado que en Juan hay huellas de cierto dualismo. Pero, no obstante la terminología dualista, en Juan no existe un dualismo metafísico propiamente dicho, tal como el que se encuentra en la religión iránica y en la gnosis. Si es verdad que el mundo es malo, no lo es precisamente por el hecho de ser materia, sino sólo por haberse desligado de la unión con Dios. A lo sumo se

140. 1Jn 5,19: «El mundo entero yace bajo el maligno»; cf. también 1Jn 4,4.

141. Jn 16,33; 1Jn 5,4. 142. Jn 17,6; 15,19.

143. Jn 13,1; 17,11.15; 1Jn 4,17.

144. Jn 15,19; 17,14.16.

145. Jn 15,18-19; 17,14; 1Jn 3,13.

146. Jn 16,33; 1Jn 5,4.

podría hablar, en el caso de Juan, de un dualismo ético e histórico. Las dos esferas contrapuestas (Dios y mundo, bien y mal) en Juan no son entidades absolutas. El mundo, que en todo caso es criatura de Dios, sigue siendo objeto de su amor y término de la misión de su Hijo. Del mundo provienen los que creen en el enviado de Dios, aunque ya no siguen siendo del mundo. Por eso Jesús, próximo a partir, no ora por el mundo que se cierra a la revelación de Dios (17,9), y espera que el mundo que aún está abierto al mensaje de la fe, reconociendo su unidad con el Padre y cuantos le pertenecen, llegue a creer y a reconocer su misión (17,21.23). Por lo demás, también aquellos que ya han llegado a la fe pueden volver a ser del mundo; basta que no perseveren en la comunión con Jesús, vid verdadera (15,1ss).

El dualismo de Juan halla expresión también en otra terminología, a saber, en los términos opuestos «vida, muerte»¹⁴⁷; «luz, tinieblas»¹⁴⁸; «verdad, mentira»¹⁴⁹; «arriba, abajo» (8,23); «hijos de Dios, hijos del diablo» (1Jn 3,10). «Mentira» es ciertamente un término que designa el conjunto de lo que es hostil a Dios, como resulta del hecho de ser llamado el demonio padre de la mentira; el conjunto de las obras que le son propias recibe simplemente el nombre de mentira (8,44). Se lo llama «mentiroso» en cuanto se opone a la verdad divina, y por tanto a Dios mismo. Como la «verdad» da la vida, así la «mentira» da la muerte; por eso el demonio mentiroso ha sido «homicida desde el principio», por cuanto, al seducir a los primeros padres, trajo la muerte a la humanidad. Análogamente, en 1Jn 4,6, el espíritu de la verdad y el espíritu del error representan respectivamente el poder divino y el poder hostil a Dios¹⁵⁰.

Para designar la pertenencia a una u otra de estas dos zonas opuestas, Juan se sirve de expresiones que indican el origen del hombre en alguna de ellas:

Ser de Dios (o nacer de Dios): 7,17; 8,47; 1Jn 3,10; 4,1.3.4.6.7; 5,18 (ser del Padre, 1Jn 2,16).

147. Cf. p. 331.

148. Cf. p. 146.

149. Cf. p. 276.

150. Cf. 1Jn 2,21.

Ser de la verdad; 18,37; 1Jn 2,21; 3,19.

Ser de arriba: 8,23.

Nacer del espíritu: 3,6.

Ser del mundo: 8,23; 15,19; 17,14.16; 18,36; 1Jn 2,16; 4,5 (ser de la tierra: 3,31).

Ser del demonio: 8,44; 1Jn 3,8.12.

Ser de abajo: 8,23.

Nacer de la carne: 3,6.

En Juan estas expresiones designan la naturaleza misma de las personas a las cuales se aplican, y caracterizan su ser, tal como se manifiesta en lo que dicen y hacen (Bultmann).

Sólo la fe en Jesús nos hace libres

8,30-38

³⁰ *Mientras él decía estas cosas, muchos creyeron en él.* ³¹ *Decía entonces Jesús a los judíos que le habían creído: «Si vosotros permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente discípulos míos: ³² conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres.»*

³³ *Ellos le respondieron: «Nosotros somos descendientes de Abraham y jamás hemos sido esclavos de nadie; ¿cómo dices tú eso de “seréis libres”?»* ³⁴ *Jesús les contestó: «En verdad, en verdad os digo que todo el que comete el pecado, es esclavo del pecado. ³⁵ Pero el esclavo no queda en la casa para siempre; el hijo sí que queda para siempre. ³⁶ Por consiguiente, si el hijo os hace libres, libres seréis realmente. ³⁷ Ya sé que sois linaje de Abraham; sin embargo, pretendéis matarme, porque mi palabra no cala en vosotros. ³⁸ Yo digo lo que he visto junto al Padre, y vosotros hacéis lo que habéis oído de vuestro padre.»*

Las palabras de Jesús producen tal impresión en los judíos, que muchos de ellos creen en él¹⁵¹. Pero, más que una entrega a su

151. Cf. Jn 2,23; 7,31; 10,42; 11,45; 12,11.42.

palabra, inspirada en una comprensión profunda y efecto de una **31** voluntad decidida, su fe es una adhesión sin más raíces que las de un entusiasmo momentáneo. Por eso Jesús les declara que no pueden ser sus discípulos sino a condición de adherirse a su palabra **32** con fe absoluta (15,7). Y al discípulo auténtico y leal le promete el conocimiento de la verdad y la libertad. El conocimiento de la verdad es no tanto su conocimiento intelectual, cuanto aquella percepción que parte de la voluntad: la verdad así percibida es la revelación divina, y su conocimiento hace madurar, como fruto precioso, la comunicación de la verdadera vida, la vida divina; es lo que resulta claramente de 5,24, donde se dice que aquel que cree posee la vida eterna. Del conocimiento de la verdad nace, para el verdadero discípulo, la libertad. El pensamiento de Jesús es éste: el creyente, que hace suya la vida contenida en la revelación divina, y por ella comunicada, alcanza la libertad.

Pero esta libertad es completamente distinta de aquello que los hombres en general, y aun los filósofos, suelen entender por tal. Para traer un ejemplo, existe una máxima estoica, que dice: «Sólo el sabio es libre, y todo ignorante es un esclavo.» Conforme a la doctrina estoica, el hombre, en cuanto espíritu, es libre por naturaleza, y de esta libertad original se hace consciente por la ciencia, y la hace realidad en su vida personal cuando, colocado frente a una dependencia externa o a cualquier género de violencia, se refugia en su naturaleza íntima. Muy distinta es la enseñanza de Jesús. Según su doctrina, el hombre, miembro de la creación caída, es esclavo del mal y del pecado, y la libertad de tal esclavitud es un don que recibe de Dios y que está ordenado a su salvación; no es, en definitiva, otra cosa que la liberación del pecado, y sinónimo de redención.

33 La promesa de Jesús provoca un cambio repentino en las ideas del auditorio, que adopta ahora una posición decididamente negativa. La actitud es, por lo demás, explicable, dado que las palabras de Jesús implican la afirmación de que ellos no son libres, sino esclavos. Replican, por eso, que son hijos de Abraham¹⁵² y que

152 Cf Mt 3,9; Gál 4,22; Rom 9,7; 2Cor 11,22; Heb 2,16

jamás han sido esclavos de nadie. No pretenden, desde luego, negar que en más de una ocasión han sido súbditos de un poder político extranjero, sino sólo insistir en que siempre han conservado la libertad interior y que jamás han inclinado la cabeza bajo un yugo externo. Entienden bien que Jesús no les promete una libertad política o social, sino una libertad que se funda en las buenas relaciones con Dios, una libertad como la que ellos reivindican para sí en cuanto hijos de Abraham¹⁵³. Lo que sin embargo no llegan a entender es que la libertad prometida es un bien del orden de la salvación, el don del Dios salvador.

Respondiendo a los judíos, Jesús explica que la libertad a que **34** se refiere es la libertad del pecado, o, en otros términos, la liberación del estado de condenación, consecuencia del pecado. El hombre que se halla en pecado y que lo comete no es un ser libre, sino un esclavo (esclavo del pecado, se entiende; numerosos manuscritos añaden esta explicación, que, si bien inaceptable desde el punto de vista crítico, es, sin embargo, exacta en cuanto al sentido). Ahora bien, todo hombre, así se trate de un hijo de Abraham, es esclavo del pecado mientras no acepte con fe la revelación y no se abra a la libertad que ésta procura.

La afirmación de que todo el que peca no es libre, y todo malvado es un esclavo, se encuentra también entre los estoicos¹⁵⁴. Sólo que, a juicio de los estoicos, pecar sólo es posible al hombre que está en error respecto de lo que constituye su verdadero ser; pero una vez instruido sobre este punto, está, sin más, en condiciones de adquirir la libertad. Lo que equivale a decir que sólo el sabio es libre. Jesús, en cambio, dice que el hombre no puede llegar con sus propias fuerzas a la libertad, sino que tiene necesidad de que Dios se la dé.

No se ve claramente la relación que exista entre los v. 35 y 36. **35-36** A primera vista, el v. 35 parece una especie de dicho proverbial: el esclavo, a diferencia del hijo, no tiene morada estable en la casa de su señor, ya que en cualquier momento puede ser despedido de

153. Cf. la sentencia del rabí Simeón: «Todos los israelitas son linaje de príncipes», Šabb 128a

154. Por ejemplo, EPICTETO II, 1,23; IV, 1,3.

ella. El pensamiento de Jesús podría ser entonces: si pretendéis adquirir un derecho permanente para estar en la casa de Dios, es decir, en la comunidad de los elegidos, debéis pasar de la esclavitud del pecado a la libertad de hijos de Dios.

Sin embargo, al pasar al v. 36, Jesús se identifica con el hijo mencionado en el v. 35b y afirma que sólo el Hijo de Dios puede dar la verdadera y genuina libertad. Quizás en el v. 35 Jesús alude a Gen 21,10-12 (citado también en Gál 4,30: «Echa a la esclava y a su hijo; pues el hijo de la esclava no participará de la herencia con el hijo de la libre»); el hijo libre permanece en casa, mientras el esclavo (Ismael) se ve alejado de ella. Los judíos pretenden ser los hijos libres de Abraham, cuando en realidad son esclavos, servidores del pecado. Como tales, no tienen ningún derecho de quedarse en la casa de Dios. El verdadero hijo libre, el que tiene morada permanente en la casa, es Cristo, el genuino descendiente de Abraham (Gál 3,16); él es el único que, precisamente por ser el Hijo, puede otorgar la libertad¹⁵⁵. Esta libertad viene de Dios mismo, y por eso es la única que merece plenamente el nombre de tal.

- 37 En el v. 32 Jesús ha negado que los judíos sean libres; ahora da un paso más, y niega también que sean hijos de Abraham. Son, es verdad, «linaje de Abraham», es decir, son su descendencia carnal; pero no son verdaderos hijos suyos (v. 39), porque, como dicen explícitamente los v. 39-40, son completamente distintos de él (cf. Rom 9,7). Prueba de eso es que, mientras Jesús les dice sólo lo que ha visto en el Padre, y no les comunica otra cosa que la palabra de Dios, a fin de que la acepten con fe, ellos están buscando cómo darle muerte. La única explicación que se puede dar a una actitud tan absurda es que su palabra no sólo no encuentra en ellos la posibilidad de ejercer su influjo, sino que choca con una completa insensibilidad de su parte. Con una actitud semejante están demostrando bien a las claras que el espíritu informador de sus acciones proviene de otro, o sea, del diablo (v. 44).
- 38

155. Gál 5,1; Rom 8,2.

Los judíos incrédulos tienen por padre al diablo
8,39-47

³⁹ Ellos le respondieron entonces: «*Nuestro Padre es Abraham.*» Contéstales Jesús: «*Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham.* ⁴⁰ Pero ahora pretendéis matarme: precisamente a mí, que os he anunciado la verdad que he oído de Dios. Eso no lo hizo Abraham. ⁴¹ Pero vosotros estáis haciendo las obras de vuestro padre.»

Ellos le dijeron: «*¡Nosotros no hemos nacido de la prostitución! ¡Tenemos un solo Padre: Dios!*» ⁴² Respondióles Jesús: «*Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí; porque yo salí y vengo de Dios; pues no he venido por mi cuenta, sino que él me envió.* ⁴³ ¿Por qué no conocéis mi lenguaje? Porque no podéis escuchar mi palabra. ⁴⁴ Vosotros tenéis por padre al diablo, y son los deseos de vuestro padre los que queréis poner en práctica. Él fue homicida desde el principio; y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando profiere la mentira, habla de lo suyo propio, porque es mentiroso y padre de la mentira. ⁴⁵ Pero a mí, porque os digo la verdad, no me queréis creer. ⁴⁶ ¿Quién de vosotros me puede acusar de pecado? Si yo digo la verdad, ¿por qué vosotros no queréis creerme? ⁴⁷ El que es de Dios escucha las palabras de Dios; por eso, precisamente, no escucháis vosotros, porque no sois de Dios.»

Los judíos entienden muy bien que Jesús les niega la calidad de hijos de Abraham en el verdadero sentido de la palabra, es decir, en sentido espiritual; entonces le responden, irritados, que Abraham es su padre, queriendo referirse con esto no sólo a la paternidad material, sino también a la paternidad espiritual. Pero Jesús niega que sus pretensiones sean fundadas, y lo demuestra con la misma actitud que adoptan frente a él, actitud que no corresponde en absoluto al modo de obrar de Abraham. Éste, en efecto, prestó fe ⁴⁰ con sinceridad a la promesa divina del salvador futuro (Gén 15,6), mientras ellos no sólo rechazan su palabra, que es verdad, o sea,

41a revelación divina, sino que incluso quieren darle muerte. Así pues, su propia actitud ofrece la mayor contradicción a su pretensión de ser hijos de Abraham y demuestra que hacen las obras de su verdadero padre, que con Abraham nada tiene que ver.

41b Después de haber negado, en los v. 38-39, que los judíos sean hijos de Abraham según el espíritu, ahora Jesús niega también que sean hijos de Dios. Los judíos, apoyándose en ciertos textos del AT, en que Yahveh es llamado Padre de Israel¹⁵⁶, se consideraban hijos de Dios. Pero cuando Jesús les reprocha el estar haciendo las obras de su verdadero padre, expresa también el juicio de que su padre no es Dios. Y si Dios es su padre sólo de nombre, resulta como consecuencia que son hijos adulterinos, que llevan, es verdad, el nombre de un padre, pero que en realidad han sido engendrados por otro.

Los judíos entienden bien las palabras de Jesús, y le responden insolentes que no son hijos de adulterio, ni tienen más que un padre, que es Dios. Sus palabras pueden considerarse como alusión a Mal 2,10: «¿No tenemos todos un solo Padre? ¿Por ventura no nos creó un solo Dios?» Para comprender estas invectivas es necesario recordar que los profetas del AT cuando quieren estigmatizar la apostasía de Israel le dan el calificativo de adulterio o prostitución, dado que, a partir de Oseas, las relaciones que existen entre el pueblo y Dios son descritas bajo la figura del vínculo matrimonial¹⁵⁷.

42 Al responder a sus adversarios, Jesús les demuestra la exactitud de la afirmación que ha hecho. La pretensión que ellos tienen de ser hijos de Dios está en abierta contradicción con la actitud que adoptan frente a él. Él no vino por autoridad propia (7,28), sino que procede del Padre (no se alude a la generación eterna, sino a la encarnación). Si los judíos fueran realmente hijos de Dios, al encontrarse en presencia del enviado de Dios, lo amarían, es decir, lo aceptarían y lo reconocerían con gozo (cf. 1Jn 5,1-2).

43 Dado que el desconocimiento de su persona se manifiesta en el

156. Éx 4,22; Dt 32,6; Jer 3,4; 31,9; Is 63,16; 64,7; Mal 1,6.

157. Jer 2,20; Ez 16,15ss; Os 1,2; 2,6; cf. también Ap 2,21; 14,8; 18,3.

rechazo de su mensaje, Jesús da a su argumento una forma interrogativa, preguntándoles cómo es posible que no entiendan su lenguaje, que, después de todo, no es sino el lenguaje del enviado de Dios. Él mismo se encarga de dar la explicación: no comprenden, simplemente porque no están en capacidad de oír, de percibir su palabra. No teniendo con Dios ninguna relación de intimidad, no están siquiera en condiciones de prestar fe a la palabra de Dios, cuando ésta se les ofrece en la predicación de Jesús (es lo que dice, con más claridad, en el v. 47).

Pero en el caso presente se trata de una incapacidad de oír que, **44** en definitiva, se reduce a una premeditada decisión de no oír; con esto se revela su verdadera naturaleza. Los oyentes no son hijos de Dios, sino hijos del demonio. Como verdaderos hijos del diablo se empeñan en obrar igual que su padre, aspiran a cumplir los deseos que le son característicos: el homicidio y la mentira. El demonio es llamado «homicida» porque, al seducir a los primeros padres, llevó la humanidad a la muerte¹⁵⁸.

La expresión «no se mantuvo en la verdad» no quiere aludir a la caída misma del demonio, sino insistir en que la mentira constituye su naturaleza; así lo demuestra la razón en que se funda («no hay verdad en él»). Por consiguiente, cuando el demonio dice mentiras, no hace más que hablar de acuerdo con su propia naturaleza, porque es esencialmente mentiroso y padre de la mentira (o bien, de todos los mentirosos; el texto no es bien claro). «Mentira» no está tomado aquí en el sentido usual de engaño o error. El demonio es llamado mentiroso, no porque, bajo la figura de serpiente, engañó a Eva, sino porque, al encontrarse en permanente rebeldía contra Dios, es enemigo de la «verdad». Otro tanto vale para los judíos: el reproche que Jesús les hace, de ser a su vez mentirosos, tal como su padre según el espíritu, no significa precisamente que ellos digan mentiras, sino que oponen una actitud de incredulidad a la palabra de la divina revelación.

Estas consideraciones explican el enigma de la infidelidad de los **45** judíos. Si la esencia espiritual de los judíos es la «mentira», o sea,

158. Cf. Sab 1,13; 2,24.

la hostilidad contra la verdad, es natural que no crean en Jesús, **47** cuya misión es la de anunciar la verdad. Sólo quien es de Dios está en condiciones de oír, es decir, de aceptar la palabra de Dios ¹⁵⁹. Los judíos no son de Dios, y por eso no tienen relaciones de intimidad con la palabra de Dios, requisito indispensable para poder **46** oírla y comprenderla (cf. también 1Jn 4,6). La garantía de que Jesús dice la verdad, la da la ausencia de pecado en él. Al hacer esta afirmación no pretende sólo proclamar su absoluta rectitud moral ¹⁶⁰, sino sobre todo su fidelidad a Dios y a la misión de él recibida. Jesús tiene conciencia de decir la palabra de Dios y de anunciar lo que ha oído y visto en el Padre (cf. v. 40: «Os he anunciado la verdad que he oído de Dios»). La afirmación de su impecabilidad significa, pues, esto: que él es de Dios, mientras los judíos están bajo la influencia del demonio (Bultmann).

La noción joánica de «verdad».

La palabra griega ἀλήθεια (verdad) deriva de una raíz que originariamente significa «ser claro, estar a la vista, al descubierto»; se la emplea para designar lo que es, la realidad en cuanto puede ser captada por el conocimiento humano. En el dualismo helenístico la palabra es usada para designar lo eterno, lo divino, considerado como la única verdadera realidad, de la cual se entra a participar sólo en el éxtasis o en la revelación. En el concepto que el dualismo tenía del mundo, la esfera sobrenatural, divina, es la única verdaderamente real, mientras el mundo en que el hombre vive, el mundo del devenir, del nacimiento y de la corrupción, es sólo apariencia, o, dicho en términos más fuertes, no es sino mentira y engaño.

Para comprender la noción joánica de verdad es necesario relacionarla con el lenguaje dualista. En Juan la palabra «verdad» significa la realidad divina, opuesta al mundo en que se encuentra el hombre, y accesible al hombre sólo mediante la revelación.

159. Cf. Jn 18,37: «Todo el que es de la verdad oye mi voz.»

160. Cf. Jn 7,18; 14,30.

Verdad es la realidad divina en cuanto se comunica haciéndose conocer y revelándose (cf. 17,17: «tu palabra es verdad»). Jesús dice la verdad (8,40.45-46) o, lo que es lo mismo, profiere palabras divinas (8,47), da testimonio de la verdad (8,37); estas varias expresiones significan que él es el depositario de la divina revelación (cf. 3,32) o que descubre a los hombres la realidad divina, la única que es y comunica la verdadera vida. Dado que, en él, Dios se hace accesible a los hombres ¹⁶¹, puede presentarse a sí mismo como «la verdad» (14,6). El Paráclito, por su parte, puede recibir el nombre de Espíritu de verdad (14,17), en cuanto continúa la revelación de Cristo (16,13).

Por ser realidad divina, la verdad es también una fuerza activa. Ella libra de la esclavitud del pecado (8,32.34), por ella los creyentes son santificados (17,17.19), del mismo modo que son guardados en el nombre de Dios (17,11). Sólo aquellos que son de la verdad escuchan (= creen) el anuncio de la revelación divina ¹⁶². «Ser de la verdad» es lo mismo que ser «de Dios» (8,47) y equivale a pertenecer a la esfera sobrenatural de lo divino, y a obrar en consecuencia. En cambio, aquellos que no quieren escuchar la palabra reveladora de Jesús son del diablo (8,44), es decir, en su existencia obran bajo el influjo de un poder demoníaco, hostil a Dios.

El adjetivo ἀληθής (verdadero) significa en griego «auténtico, apropiado». Pero como en el dualismo helenístico tal propiedad compete sólo a las realidades del mundo sobrenatural y divino, el adjetivo, acentuando su significado original, acabó por equivaler a «ultraterreno, sobrenatural, divino». Así, por ejemplo, Filón habla de la «verdadera vida» ¹⁶³ y de la «verdadera riqueza» ¹⁶⁴, contraponiéndolas a la vida y a la riqueza perecederas de este mundo; de su parte, la epístola a los Hebreos da a la tienda que se levanta en el cielo el nombre de «verdadero tabernáculo» ¹⁶⁵. El mismo

161. Jn 12,45; 14,9-10.

162. Jn 18,37; 1Jn 3,19.

163. FILÓN, *Legum allegoriae* 1, § 32-33.

164. FILÓN, *De praemiis et de poenis*, § 104.

165. Heb 8,2; cf. 9,24.

valor atribuye Juan al adjetivo «verdadero» cuando habla de la «luz verdadera» (1,9), de la «vid verdadera» (15,1) y del «verdadero pan del cielo» (en contraposición con el maná, 6,32).

Jesús es más grande que Abraham
8,48-59

⁴⁸ Los judíos le respondieron entonces: «¿No decimos con razón que tú eres samaritano y que estás endemoniado?» ⁴⁹ Contestó Jesús: «Yo no estoy endemoniado, sino que honro a mi Padre, mientras vosotros queréis quitarme a mí todo honor. ⁵⁰ Pero yo no busco mi gloria; ya hay quien la busca y hace justicia. ⁵¹ En verdad, en verdad os digo que quien guarde mi palabra, jamás verá la muerte.»

⁵² Dijéronle los judíos: «Ahora sí que estamos seguros de que estás endemoniado. Murió Abraham, y los profetas; y tú dices: "quien guarde mi palabra, jamás experimentará la muerte." ⁵³ ¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abraham, que murió? También los profetas murieron. ¿Por quién te tienes tú?» ⁵⁴ Respondió Jesús: «Si yo me glorificara a mí mismo, mi gloria no valdría nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís que es Dios vuestro, ⁵⁵ pero al que no conocéis. En cambio, yo sí lo conozco. Y si dijera que no lo conozco, sería, al igual que vosotros, un embustero. Pero sí lo conozco y guardo su palabra. ⁵⁶ Vuestro padre Abraham se llenó de gozo con la idea de ver mi día; lo vio, y se llenó de júbilo.»

⁵⁷ Contestáronle entonces los judíos: «¿Todavía no tienes cincuenta años, y has visto a Abraham?» ⁵⁸ Respondióles Jesús: «En verdad, en verdad os digo que antes de que Abraham existiese, yo soy.»

⁵⁹ Entonces cogieron piedras para tirárselas; pero Jesús se escondió y salió del templo.

48 Es comprensible que los judíos se sientan indignados por las palabras de Jesús. Su respuesta, sin embargo, se dirige más a negar

los títulos que Jesús reclama para sí, que a rebatir la acusación que los presenta como hijos del demonio. Le declaran que sus palabras son para ellos una prueba de la exactitud del juicio que de tiempo atrás se han formado de él: que es un samaritano, y que está poseído del demonio. Dado el odio encarnizado y el profundo desprecio que los judíos sentían por los samaritanos (cf. 4,9), en sus labios el epíteto de «samaritano» no podía ser otra cosa que un grave insulto (el sentido es, más o menos, el de «renegado»), a pesar de que el uso infamante del epíteto no está concretamente probado. Según los sinópticos, los fariseos acusan a Jesús de tener pacto con el demonio, y atribuyen a la ayuda de éste las curaciones de posesos (cf. Mc 3,22ss par); aquí, en cambio, los judíos tildan al propio Jesús de estar poseído de un espíritu maligno, y en esta posesión diabólica hallan la explicación del concepto tan elevado que tiene de sí mismo, y que es para ellos motivo de escándalo (cf. 10,20).

Jesús rechaza el insulto afirmando que no está poseído de ningún espíritu maligno, ni hace otra cosa que honrar al Padre. Cuando declara que es enviado de Dios (v. 42) y dice las palabras de Dios (v. 45-47), no habla cosas extravagantes, como lo haría un poseso, sino está obedeciendo al Padre, al cumplir la misión que le ha confiado, y tributándole así el honor que le es debido. Ellos, en cambio, obstinándose en no creer, le niegan un honor al cual también él tiene derecho en su calidad de enviado de Dios. Sólo que, como todo honor tributado a él redundará al fin y al cabo en honra de aquel que lo envió, puede decir con razón que él no busca su gloria. Mas el Padre exige que sea honrado, precisamente por ser su Hijo (5,23), y Él mismo vengará su honor, condenando a cuantos se resisten a dar gloria al Hijo. A los que, por el contrario, observan su palabra y, permaneciendo fieles a ella (v. 31), le rinden el debido honor, les hace promesa solemne de que no verán la muerte (cf. 11,25-26); en otras palabras, a aquel que cree le promete la vida eterna¹⁶⁶.

Una vez más los judíos entienden equivocadamente, e interpretan

166. Como en Jn 3,16.36; 5,24; 6,40.47.

la promesa como si se tratara de la preservación de la muerte física, y ven en ello una prueba concluyente del monstruoso concepto que Jesús tiene de sí mismo, explicable sólo por una posesión diabólica. No están errados al entender que en esta promesa se coloca por encima de Abraham y de los profetas (cf. también 4,12). Si ni siquiera estos personajes gozaron del privilegio personal de la inmortalidad, ¿cómo se atreve a pretender que él puede preservar de la

53 muerte a cuantos crean en él? Cuando le preguntan por quién se tiene, no hacen otra cosa que reprocharle el pretender igualarse a Dios¹⁶⁷. Tienen razón en entender su promesa como una promesa de vida eterna y en subrayar que sólo Dios puede prometer tanto, pero, no acertando a comprender a su interlocutor, se forman una idea errónea de la vida que él promete, y no se dan cuenta de que atribuye la preservación de la muerte no a sí mismo, sino a la palabra de Dios.

54 Nuevamente les responde Jesús, y empieza por recordar el tema del v. 50. Si él buscara su propia honra, es decir, si exigiera el honor para sí, tal honra carecería de valor (cf. 5,31). Quien cuida del honor de Jesús es el Padre. En qué forma lo hace, no se dice expresamente, pero tampoco es difícil deducirlo; el honor redundaría a Jesús de las obras cuya ejecución le encomendó el Padre: los milagros, la palabra, el juicio, la comunicación de la vida. En todas estas obras, que el Padre cumple por medio de él, recibe él el debido honor; en ellas (también puede entenderse así el texto) se cumple su glorificación. El término griego δόξα (honor) significa también «glorificación», que en Juan no es otra cosa que la revelación de la gloria divina en el Verbo encarnado (cf. 1,14). En el obrar de Jesús, que es el obrar del Padre, se revela su gloria divina (cf. 2,11).

55 Los judíos, desde luego, no pueden admitir esta gloria, o glorificación, que Jesús pretende recibir del Padre. Dado que, a pesar de llamarlo su Dios, no lo conocen, tampoco están en condiciones de reconocer su obra en la obra del Hijo. Jesús, en cambio, lo conoce, y no puede menos de confesar que lo conoce, porque

167. Como en Jn 5,18; 10,30; cf. también 19,7.

si lo negara sería un mentiroso como los judíos, que se jactan de tener a Dios por Padre, cuando ni siquiera lo conocen. Su conocimiento de Dios, que le es propio por ser el Hijo, le impone la obligación de hablar de Él a los hombres, o, en otros términos, de anunciarles la palabra de Dios, de revelarles a Dios. Tal es el significado de la frase «guardo su palabra», es decir, cumplo el encargo que me ha dado.

Jesús pasa ahora a quien profesan tanta veneración; lo hace 56 aprovechando el testimonio del propio Abraham, volviendo así contra ellos las armas de sus adversarios. Abraham tuvo clara conciencia de que la era de la salud sólo brillaría en un tiempo futuro y que la inauguraría uno más grande que él; y suspiró por ver a este personaje. Y cuando recibió la promesa de que vería el «día» de Jesús, es decir, la aparición del Mesías, experimentó grandísima alegría. Con estas palabras Jesús se refiere a la promesa hecha por Dios a Abraham, según la cual el Mesías nacería de su descendencia de Abraham¹⁶⁸. Los pasajes citados reciben una interpretación mesiánica en Gál 3,8; Heb 11,17, interpretación que la tradición judía elaboró ulteriormente (Jub 16,17ss). En esta ocasión Jesús refiere tal promesa a su persona. El «júbilo» que Jesús descubre en la actitud de Abraham es quizá una manera de interpretar la «risa» del patriarca, de que habla Gén 17,17, y que es considerada como signo de alegría, y no de duda¹⁶⁹.

La carta de Bernabé (9,7) afirma que Abraham «vio a Jesús en espíritu» en el momento de recibir la circuncisión. Sin embargo, los comentaristas no están acordes en indicar el momento exacto de tal visión. Algunos, siguiendo a los padres de la Iglesia, opinan que lo vio «de lejos» (Heb 11,13) durante su vida, bien sea en algún acontecimiento típico (como podría ser el nacimiento de Isaac), o bien en alguna revelación particular (como la que en Jn 12,41 se atribuye a Isaías). En apoyo de esta explicación se puede recordar la idea, común en el judaísmo tardío, de que una noche Dios habría mostrado a Abraham el fin de los tiempos¹⁷⁰. Otros exegetas

168. Gén 12,3; 15,9ss; 17,1ss; 18,18.

169. Cf. FILÓN, *De mutatione nominum*, § 154-169.

170. 4Esd 3,14; cf. Gén 15,9ss.

opinan que el v. 56b alude a la alegría que Abraham, ya muerto, habría experimentado en el momento en que, con la venida de Jesús, se cumplía la promesa; se apoya esta opinión en la creencia judía de que Abraham comparte en todos los tiempos la suerte de su pueblo (cf. Lc 16,24).

57 Los judíos, volviendo a entender mal las palabras de Jesús, piensan que él afirma haber visto personalmente a Abraham, pretensión por demás absurda, dado que no ha llegado aún a los cincuenta años. Cincuenta se emplea aquí como número redondo, y de él no se puede sacar conclusión alguna sobre la edad de Jesús, como se hizo en los primeros tiempos¹⁷¹.

58 Pero Jesús explica que él existía antes que Abraham viniese al mundo. La fórmula «yo soy» expresa que su existencia es independiente de todo límite de tiempo, y que a él, en cuanto Dios, le compete un ser eterno. Esta vez los judíos entienden sus palabras, y ven en ellas una monstruosa blasfemia contra Dios¹⁷². En la ley judía este pecado se castigaba con la lapidación¹⁷³. Recogen ya piedras para lanzárselas, pero Jesús se esconde y sale luego del templo.

5. Ceguera de los enemigos de Jesús

9,1-46

Curación de un ciego

9,1-7

¹ Al pasar, vio a un ciego de nacimiento. ² Entonces le preguntaron sus discípulos: «Rabí, ¿quién pecó, para que éste naciera ciego: él o sus padres?» ³ Contestó Jesús: «Ni él pecó, ni sus padres, sino que esto es para que se manifiesten las obras de Dios en él. ⁴ Mientras es de día, tengo que trabajar en las obras del que me ha

171. IRENEO, *Haer.* II, 33,4; véase, en cambio, Lc 3,29.

172. Cf. Jn 10,30; 10,33.

173. Lev 24,16; Act 7,58; cf. *Mišná*, Sanh v, 3ss

enviado; llegará la noche, cuando nadie puede trabajar. ⁵ Mientras estoy en el mundo, luz del mundo soy.»

⁶ Dicho esto, escupió en tierra, hizo barro con la saliva, aplicó el barro a los ojos del ciego ⁷ y le dijo: «Ve a lavarte en la piscina de Siloé», que significa «Enviado». Fue, pues, y se lavó; y volvió, conseguida ya la vista.

La indicación con que empieza el relato siguiente («al pasar») ¹ no está destinada a relacionar el episodio con la salida del templo (8,59); significa simplemente que un día Jesús encontró casualmente a un mendigo, ciego de nacimiento. El encuentro pudo haber tenido lugar en la explanada del templo, quizá no lejos de la puerta Hermosa, a la entrada del atrio de las mujeres (cf. Act 3,2), o bien en algún otro lugar muy frecuentado; en todo caso, sucede en día de sábado (v. 14).

La vista del pordiosero lleva a los discípulos a preguntar si la ² desgracia de aquel pobre hombre es castigo por sus pecados personales o por los de sus padres. En opinión de los rabinos, toda enfermedad o desgracia es castigo de algún pecado o de una vida pecaminosa. En el Talmud de Babilonia¹⁷⁴ se lee: «No hay muerte sin pecado, ni castigo sin culpa.» En el judaísmo, como en todas las civilizaciones antiguas, existía la creencia de que los hijos son castigados por los pecados de sus padres¹⁷⁵. Era también corriente entre los rabinos la idea de que los defectos físicos de los hijos se debían a los pecados de los padres; Flavio Josefo juzga que Dios castiga el suicidio en la descendencia del suicida¹⁷⁶. No faltan, incluso, testimonios, si bien de época tardía, según los cuales los rabinos admitían la posibilidad de que el niño pecara ya desde el seno materno. El sentido de la pregunta de los discípulos no puede ser otro que éste: ¿puede un niño pecar ya antes de su nacimiento, y nacer, en castigo, con algún defecto físico, o de esto son responsables los padres? «De una cosa se muestran firmemente convencidos los discípulos: de que cualesquiera sean

174. *Šabbat* 55a.

175. Éx 20,5; Tob 3,3.

176. FLAVIO JOSEFO, BI III, 8,5; § 375.

las circunstancias en que pueda encontrarse el hombre, la justicia vindicativa de Dios siempre se manifiesta» (Schlatter).

- 3 Respondiendo a la pregunta, Jesús niega en este caso toda conexión entre culpa y enfermedad. No pretende, desde luego, excluir la posibilidad de que tal conexión se dé en algunas ocasiones (cf. com. a 5,14), sino declarar que en el caso presente no hay que investigar tanto la causa de la enfermedad, cuanto el fin providencial a que está destinada. Este hombre vino ciego al mundo, para que en él se revelen las obras de Dios¹⁷⁷. Y como estas obras son milagros que el Padre dio al Hijo realizar¹⁷⁸, es fácil descubrir en las palabras de Jesús un anuncio de la curación del ciego, que se dispone a hacer. Los milagros son llamados «obras de Dios» porque son «señales» o símbolos de la obra de la salvación, que Jesús lleva a cabo por encargo del Padre. Así pues, la curación del ciego de nacimiento es una revelación de Jesús en cuanto es luz del mundo, portador de la luz de la revelación; su sentido profundo se revela completamente cuando el ciego recupera la vista también en lo espiritual (v. 35-39). Dado que el tiempo de su acción es limitado, Jesús debe aprovecharlo para cumplir las obras que el Padre le encomendó.
- 4 La lectura «tenemos que trabajar» está ciertamente mejor atestiguada (el plural comprende a Jesús y a sus discípulos); la otra lectura «tengo que trabajar» es objetivamente más probable. Las palabras «mientras es de día» significan: mientras dura el tiempo de obrar fijado por el Padre; se dicen con propiedad en Palestina, donde el trabajo del hombre duraba lo que dura la luz del día. Quizá con ellas Jesús quiere justificar sus curaciones en sábado.
- 5 Él declara que el fin específico de su obrar es traer luz espiritual y sobrenatural al mundo, o sea, a los hombres¹⁷⁹; pero sus palabras son al mismo tiempo una advertencia al mundo, a que se deje iluminar por él, como lo dirá más claramente en 12,35-36.
- 6-7 A diferencia de lo que sucede en el caso del paralítico (5,1ss), la curación del ciego no se realiza con un simple mandato; Jesús

177. Cf. Jn 11,4; Rom 9,17.

178. Jn 5,36; 10,32.37; 14,10

179. Cf también Jn 8,12; 12,35.46; 1,9.

le cubre los ojos con un poco de fango hecho de tierra y saliva, y le manda luego lavarse en la piscina de Siloé; no porque el agua de la piscina tenga especial virtud curativa, sino porque quiere poner a prueba la fe del enfermo. También Naamán el sirio había tenido que bañarse siete veces en el Jordán, por mandato del profeta Eliseo, para curar de la lepra (2Re 5,10-13). El ciego supera la prueba, y regresa con vista. Los antiguos consideraban la saliva como elemento curativo y mágico. Suetonio cuenta que en Alejandría el dios Serapis había predicho en sueños a un ciego que recobraría la vista si Vespasiano le humedecía los ojos con saliva¹⁸⁰.

Jesús usó también la saliva en la curación del sordomudo (Mc 7,33) y en la del ciego de Betsaida (Mc 8,23). Si en el caso presente Jesús prefiere untar con un poco de fango un miembro enfermo, es para poner de manifiesto su libertad respecto de las leyes del reposo sabático; en efecto, tanto la acción de preparar el barro con saliva como la de untarlo a un miembro enfermo eran, según la interpretación rabínica de la ley, acciones prohibidas en día de sábado.

La piscina de Siloé se encuentra en el valle del Tiropeón (o sea, de los queseros), que divide la ciudad alta de la baja, y está alimentada por la fuente de Gihón (la actual «fuente de María»), cuyas aguas le llegan, desde el extremo oriental de la antigua ciudad de David, por el canal de Ezequías, excavado hacia el año 700 a.C. La escritura correcta del nombre, tal como se encuentra en el AT, es Šiloah, y significa «aquel que envía, conducto de agua, canal»; en un principio el nombre designaba no la piscina, sino el canal que la alimentaba. En Is 8,6, donde también se lee, los LXX transcriben «Siloam»; Flavio Josefo, en cambio, usa la forma «Siloa». De la designación de la piscina hace Juan (al interpretarla como participio pasivo) el simbólico nombre de «el Enviado», es decir, de Jesús mismo¹⁸¹, expresando así la idea de que, «como», por medio del agua de Siloé, el ciego obtiene la luz material, así

180. Suetonio, *Vida de Vespasiano* 7; cf. Tácito, *Hist.* IV, 81; DiÓN CASIO LXV, 8.

181. Cf. Jn 3,17.34; 5,36.

la fe obtiene de Jesús, el “Enviado”, la luz de la revelación» (Bultmann).

El ciego y sus conocidos
9,8-12

⁸ Los vecinos y los que estaban acostumbrados a verlo anteriormente, pues era un mendigo, decían: «¿No es éste el que se sentaba ahí a pedir limosna?» ⁹ Unos decían: «Sí, es éste.» Otros replicaban: «No es él, sino otro que se le parece.» Pero él afirmaba: «Sí que soy yo.» ¹⁰ Entonces le preguntaban: «Pues ¿cómo se te han abierto los ojos?» ¹¹ Él respondió: «Ese hombre que se llama Jesús hizo un poco de barro, me lo aplicó a los ojos y me dijo: “Ve a lavarte a Siloé”; fui entonces, y apenas me lavé, conseguí ver.» ¹² Y ellos le preguntaron: «¿Dónde está ése?» Él contesta: «Pues no lo sé.»

Al relato de la curación del ciego sigue una larga discusión sobre el milagro. El hombre debe narrar varias veces cómo sucedió la curación; se establece su identidad, se apela al testimonio de sus padres, quienes declaran que efectivamente era ciego de nacimiento. Para los fariseos el milagro resulta por demás incómodo, y por eso buscan negar a toda costa su realidad; pero, ante la imposibilidad de hacerlo, desechan la idea de que la curación haya sido obra del poder divino. El relato minucioso del milagro y sus circunstancias no tiende tanto a establecer la realidad del prodigio, cuanto a poner plenamente de manifiesto el desconcierto de los enemigos de Jesús.

8-12 La curación del ciego causa enorme sensación entre sus parientes y entre cuantos lo conocían antes. El prodigio les parece tan increíble que muchos ponen en duda que el hombre curado sea aquel mismo ciego que solía mendigar; la discusión no termina hasta cuando éste mismo disipa toda duda, indicando el nombre del taumaturgo y describiendo la escena de la curación.

El ciego y los fariseos
9,13-34

¹³ Llevaron a presencia de los fariseos al que hasta entonces había sido ciego. ¹⁴ Era precisamente sábado el día en que Jesús había hecho aquel poco de barro para abrirle los ojos. ¹⁵ También los fariseos le preguntaban, a su vez, cómo había conseguido ver. Él les contestó: «Me aplicó un poco de barro a los ojos, me lavé y desde entonces veo.» ¹⁶ Sin embargo, algunos fariseos decían: «Este hombre no viene de parte de Dios, pues no guarda el sábado.» Otros decían: «¿Cómo puede un pecador realizar estas señales?» Y había diversas opiniones entre ellos. ¹⁷ Entonces preguntan nuevamente al ciego: «¿Qué dices tú acerca de ése, por haberte abierto los ojos?» Él contestó: «¿Que es un profeta!»

¹⁸ Sin embargo, no querían creer los judíos que este hombre hubiera sido ciego y que luego había conseguido ver, hasta que llamaron a sus padres ¹⁹ y les preguntaron así: «¿Es verdad que éste es vuestro hijo, del que vosotros aseguráis que nació ciego? Pues ¿cómo ahora ve?» ²⁰ Respondieron entonces sus padres: «Nosotros sabemos que éste es nuestro hijo y que nació ciego; ²¹ pero cómo ahora ve, no lo sabemos; o quién le abrió los ojos, nosotros no lo sabemos. Preguntárselo a él: ya tiene edad; él dará razón de sí.» ²² Esto dijeron sus padres, porque tenían miedo a los judíos; pues éstos habían acordado ya expulsar de la sinagoga al que lo reconociera como Cristo. ²³ Por eso sus padres dijeron: «Ya tiene edad; preguntádselo a él.»

²⁴ Llamaron entonces por segunda vez al hombre que había sido ciego y le dijeron: «Da gloria a Dios: Nosotros sabemos que ese hombre es pecador.» ²⁵ Pero él les respondió: «Si es pecador, no lo sé; sólo sé una cosa: que antes yo era ciego y que ahora veo.» ²⁶ Preguntáronle entonces: «¿Qué es lo que hizo contigo? ¿Cómo te abrió los ojos?» ²⁷ Él les respondió: «Ya os lo dije y no habéis hecho caso. ¿Para qué queréis oírlo de nuevo? ¿Acaso también vosotros queréis hacerlos discípulos suyos?» ²⁸ Pero ellos lo llenaron de improperios y le dijeron: «Tú eres discípulo de ése; pero

nosotros somos discípulos de Moisés. ²⁹ *Nosotros sabemos que a Moisés le habló Dios; pero, en cuanto a éste, no sabemos de dónde es.»* ³⁰ *Entonces el hombre les respondió: «Pues esto sí que es asombroso: que vosotros no sepáis de dónde es, habiéndome abierto los ojos.* ³¹ *Sabido es que Dios no escucha a los pecadores; sino que al hombre temeroso de Dios y cumplidor de su voluntad, a ése es a quien escucha.* ³² *Jamás se oyó decir que alguien abriera los ojos a un ciego de nacimiento.* ³³ *Si éste no viniera de parte de Dios, no habría podido hacer nada.»* ³⁴ *Respondieronle ellos entonces: «Tú has nacido enteramente en el pecado y ¿nos vas a dar lecciones?» Y lo echaron fuera.*

- 13** El hombre curado es conducido a presencia de los fariseos, que en la comunidad judía eran la autoridad competente para todas las causas que tuvieran algo que ver con lo religioso. Los fariseos aquí mencionados son evidentemente aquellos miembros del sanedrín que pertenecían al partido de los fariseos. El motivo por el cual la curación es denunciada ante las autoridades no es otro sino el hecho de haber sido obrada en sábado. El relato del que antes fue ciego pone en graves dificultades a los interpelados, porque el milagro parece acreditar a su autor como enviado de Dios (v. 31).
- 14** Sin embargo, la violación del sábado, de que se ha hecho responsable, ¿no es suficiente para excluir semejante conclusión? Surge entonces una discusión entre los fariseos. Los unos declaran que no puede ser enviado de Dios quien no guarda el sábado. Los rabinos enseñaban que las curaciones en sábado sólo eran permitidas cuando el enfermo, o herido, estaba en peligro de muerte (cf. a Mc 3,1-6). Para estos expertos de la ley, toda la religión consistía en la observancia de la ley mosaica y de las numerosas prescripciones rabínicas, que a manera de tupido cerco la rodeaban para protegerla de toda posible violación. Sin embargo, otros miembros del sanedrín rechazan la idea de que Jesús sea un pecador, porque están convencidos de que un pecador nunca podría obrar semejantes milagros. Entre los judíos, en efecto, existía la persuasión de que tanto el autor como el beneficiario de un milagro debían hasta cierto punto ser dignos del beneficio.

Desconcertados como están, los fariseos preguntan al recién curado qué piensa de su benefactor; éste declara abiertamente que es un profeta. Cosa muy natural, puesto que al profeta los judíos reconocían la capacidad de obrar prodigios (cf. Lc 7,16). Los judíos (así se llama ahora a los fariseos) no quieren por ningún motivo reconocer que el juicio del hombre curado es exacto; pero el afán de sostener su posición los coloca en graves aprietos, y no ven otra solución que la de echar por tierra la realidad del milagro. Mandan llamar entonces a los padres del interesado, y les preguntan si éste es su hijo, y si es verdad que nació ciego. La respuesta es afirmativa, y así el recurso no surte efecto. Interrogados luego sobre la forma como sucedió la curación, dan prudentemente una respuesta evasiva, porque temen incurrir en la ira de las autoridades judías.

Éstas, en efecto, nos informa el evangelista, habían decidido expulsar de la sinagoga a todo el que confesara que Jesús es el Mesías. La costumbre de expulsar de la comunidad religiosa de Israel se había hecho común entre los judíos desde el regreso del exilio de Babilonia (Esd 10,8). Con todo, la expulsión de que aquí se habla es diversa de la que, según los escritos rabínicos contemporáneos, se practicaba en la época correspondiente a los principios del cristianismo; ésta se hacía bajo dos formas, la una sencilla, y la otra grave; la primera tenía una duración de 30 días. Una y otra tenían el carácter de medidas disciplinarias de uso interno en las sinagogas para reducir a los culpables a mayor obediencia a la ley y a sus representantes; estaban, pues, destinadas a mantener dentro de la sinagoga, no a excluir de ella. Parece poco probable que aquí y en 12,42; 16,2; Lc 6,22 se trate de este género de expulsión. Seguramente se piensa más bien en la verdadera exclusión de la sinagoga, tal como la que se infligía a los apóstatas y a los herejes (es decir, a los judeocristianos), y que bajo Gamanel II (hacia el 90 d.C.) quedó en cierta manera sancionada, cuando en la oración de las dieciocho bendiciones (*šemoné eštré*) se incluyó la duodécima, contra los *minim*, o «herejes» (Billierbeck).

La realidad de la curación milagrosa es, pues, indiscutible. Pero los judíos no están dispuestos a aceptar semejante conclusión, que

- naturalmente resultaba del testimonio de los padres del ciego curado. Para ellos es absolutamente cierto que Jesús, siendo transgresor del precepto sabático, es un pecador, y por consiguiente no pudo haber obrado el milagro. Hacen llamar ahora al recién curado y, apelando a su propia autoridad espiritual («nosotros sabemos»), le exigen se declare conforme con el juicio que ellos hacen de Jesús. Es un recurso para impedir que el hombre siga haciendo pública su curación y atrayendo así nuevos adeptos a Jesús. La fórmula bíblica «da gloria a Dios»¹⁸² es una invitación a luchar por el triunfo de la verdad. Pero el interrogado no accede a las pretensiones de los judíos (tal es el sentido de las palabras con que declara que no sabe si Jesús es o no un pecador; cf. v. 31).
- 26 Una vez más los judíos lo interrogan sobre la manera como sucedió la curación; es evidente que todavía esperan obtener de ahí algo desfavorable a Jesús. Mas el recién curado se niega a complacerlos, e irónicamente les pregunta si piensan hacerse discípulos de Jesús, ya que tanto se interesan por lo que él hizo. Los judíos advierten bien el sarcasmo, y replican insultando al interlocutor; indignados rechazan la idea de hacerse discípulos de Jesús, y se proclaman orgullosamente discípulos de Moisés. A éste lo veneran ellos como maestro y guía, porque Dios le habló y lo envió, como lo saben por la Escritura (Núm 12, 2-8); nada saben, en cambio, de que Jesús haya sido enviado por Dios.
- 30 El recién curado no se deja, sin embargo, intimidar por los insultos; antes bien, les hace ver la evidente contradicción que existe entre su teoría teológica, según la cual el milagro acredita la misión divina (3,2), y la actitud que asume en este caso. Siendo como son guías religiosos de Israel, de la realidad indiscutible del milagro deben llegar a la conclusión de que Jesús posee una misión y una autorización por parte de Dios (cf. 3,10). No hay quien no sepa (y es la Escritura la que de ello da fe)¹⁸³ que si Dios escucha a un hombre, éste no puede ser un pecador, sino alguien que teme a Dios y cumple su voluntad (1Jn 3,22); a éste se concede el poder

182. Cf. Jos 7,19; 1Sam 6,5

183. Is 1,15; Sal 66(65)16ss; Prov 15,29.

de obrar milagros, lo que en el caso se expresa diciendo que Dios escucha su oración (cf. 11,41-42). Por otra parte, el milagro realizado en él es tan inaudito, que de ningún modo puede ser obra de un pecador; este hombre debe, pues, ser un enviado de Dios.

Incapaces de reducir a silencio al ciego de nacimiento, los judíos se limitan a rechazar la lección que les quiere dar, tomando por pretexto el defecto con que nació. ¿Cómo se atreve él, que nació saturado de pecados, castigado por Dios a causa de los pecados de sus padres, a querer enseñarles a ellos, incansables estudiosos y fieles observantes de la ley? Y, para poner fin a la discusión, lo expulsan de la sinagoga, con un gesto que implica también el rechazo de Jesús.

El ciego y Jesús 9,35-39

³⁵ Se enteró Jesús de que lo habían echado fuera, y al encontrarlo, le preguntó: «¿Tú crees en el Hijo del hombre?»³⁶ Él le respondió: «¿Y quién es, Señor, para que yo pueda creer en él?»³⁷ Jesús le contestó: «Ya lo has visto; el que está hablando contigo, ése es.»³⁸ Entonces exclamó: «¡Creo, Señor!» Y se postró ante él.

³⁹ Jesús dijo entonces: «Yo he venido a este mundo para un juicio discriminatorio: para que los que no ven, vean; y los que ven, queden ciegos.»

En contraste con los fariseos, el ciego curado saca del milagro obrado en él la recta conclusión: que aquel Jesús, para él desconocido hasta ahora, es un profeta (v. 17), un hombre favorecido por Dios con el poder de hacer milagros (v. 30-33), y tiene además el valor de defender resueltamente su convicción. Pero para llegar a reconocer en Jesús al Hijo del hombre necesita que Jesús mismo se le revele como tal.

Jesús no tarda en encontrar, probablemente en el templo, a aquel hombre que ha sido echado de la sinagoga por los judíos. El maestro debió tener noticia de la acción de los fariseos, y quiso provocar

voluntariamente el encuentro, para llevar a la fe perfecta a aquel que tan varonilmente había sabido defender a su benefactor. Le pregunta, sin rodeos, si cree en el Hijo del hombre; supone, por la forma como le dirige la pregunta, que el interpelado está al corriente del valor que tiene el título de Hijo del hombre para designar al que se esperaba como portador de la salud escatológica. Pero el hombre no se da cuenta de que Jesús se está refiriendo a sí mismo, y se declara dispuesto a creer en el Hijo del hombre, a condición de que éste se le dé a conocer. En este momento Jesús se revela (cf. 4,26), y la revelación encuentra al recién curado dispuesto a abrazar inmediatamente la fe; éste se postra delante de Jesús para rendirle homenaje.

37-38

39 A su confesión Jesús responde con una palabra que pone de manifiesto el simbolismo del prodigio. Su venida al mundo significa para éste la convocatoria a juicio, ya que en su persona se decide la suerte eterna de los hombres (3,19-21). Antes que él viniese, los hombres estaban sumidos en las tinieblas de la lejanía de Dios (12,46); mas él, siendo la luz del mundo (9,5), debe traerles la verdadera iluminación, debe hacer llegar hasta ellos la revelación divina y, con ella, la salvación. Se trata ahora de que cada cual decida si permanece definitivamente en las tinieblas, o se deja alumbrar por esta luz. En la actitud que con relación a Jesús, luz del mundo, adopta el ciego de nacimiento, como en la que caracteriza a los fariseos, se refleja el doble camino que seguirán los hombres frente a esta alternativa. Cuantos viven en la ilusión de tener vista, es decir, de poseer el debido conocimiento de Dios y de sí mismos, por su infidelidad cierran los ojos a la luz que ha aparecido, condenándose así a la ceguera definitiva y a la pérdida ¹⁸⁴. Los otros, en cambio, conscientes de su ceguera, buscan el camino de la fe, gracias a la cual abren los ojos a la luz, recuperan la vista y son salvados.

184. Jn 3,36; 12,48.

“Oyeron esto algunos de los fariseos que estaban con él, y le dijeron: «¿Es que también nosotros somos ciegos?»⁴¹ Jesús les contestó: «Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero, como estáis diciendo: “¡Nosotros vemos!”, vuestro pecado permanece.»

Algunos fariseos, que por casualidad se hallan presentes, se sienten aludidos con las palabras de Jesús, y le preguntan indignados si también a ellos los cuenta entre los ciegos a quienes se cree llamado a prestar ayuda para que recuperen la vista. Les responde que ellos no pertenecen al número de los ciegos que no tienen culpa de serlo. Si así fuera, estarían libres de pecado. Pero, ya que alardean de su condición de videntes y de su pretendido conocimiento, y rehúsan por eso abrirse a la luz, permanecen en su pecado y caerán en la ruina eterna. 40 41

El orden de los versículos en los capítulos noveno y décimo

También en los capítulos noveno y décimo se registra más de un caso en que la sucesión de los versículos no es perfectamente lógica. Los esfuerzos hechos para solucionar esta dificultad no han llegado a resultados satisfactorios; por eso muchos comentaristas piensan que es éste otro de los casos en que el orden de los versículos sufrió alteración. Se apoyan en las siguientes observaciones:

1.º El discurso del buen pastor (10,1ss) se inicia, sin preparación alguna, con la fórmula «En verdad, en verdad os digo», que fuera de aquí se emplea sólo para introducir una expresión más amplia de algún pensamiento ya enunciado o la continuación de un discurso interrumpido.

2.º El pasaje 10,19-21 hace referencia a la curación del ciego, narrada en el capítulo 9, y está absolutamente fuera de contexto en el discurso del buen pastor (10,1-18).

3.º El pasaje 10,22ss relata una conversación que tuvo lugar en

la fiesta de la dedicación del templo, dos o tres meses más tarde, y que, para sorpresa del lector, desemboca en la continuación del discurso del buen pastor (10,26ss).

La explicación más sencilla de tales incongruencias es, a juicio de estos autores, la suposición de que aquí, como en 7, 15-24, tuvo lugar un cambio de folios, y que la sucesión primitiva de la perícopa debía ser la siguiente: 9,41; 10,19-29; 10,1-18. Los acontecimientos se habrían, pues, sucedido en este orden: a la incitación de las palabras de Jesús en 9,41 sigue una división entre los judíos; una minoría se declara favorable a él, apoyándose en el hecho de la curación del ciego (10,19-21); es aquí donde lógicamente termina el capítulo 9. Unos tres meses más tarde, durante la fiesta de la dedicación del templo, los judíos exigen a Jesús que declare sin rodeos si es, o no, el Mesías (10,22-24); Jesús responde a la exigencia con la parábola del buen pastor (10,1-18), pero precedida de una enigmática insistencia sobre las ideas que en ella va a desarrollar (10,25-29). Esta reconstrucción del orden primitivo puede considerarse como hipótesis bien fundada¹⁸⁵. Con todo, el presente comentario sigue el orden del texto tradicional.

6. *El discurso del buen pastor* 10,1-21

Primera parábola: El pastor y el ladrón 10,1-6

¹ «En verdad, en verdad os digo que quien no entra por la puerta al redil de las ovejas, sino saltando por otra parte, ése es ladrón y asesino; ² pero el que entra por la puerta, es pastor de las ovejas. ³ A éste le abre el portero, y las ovejas oyen su voz; él llama por su nombre a sus propias ovejas y las saca fuera. ⁴ Cuando

ha sacado a todas las suyas, va caminando delante de ellas; y las ovejas le siguen, porque conocen su voz. ⁵ Pero nunca seguirán a un extraño, sino que huirán de él, porque desconocen la voz de los extraños.» ⁶ Esta parábola les propuso Jesús; pero ellos no entendieron lo que quería decirles.

El contenido de los v. 1-5 es designado expresamente con el nombre de «parábola», *παροιμία* (discurso figurado, misterioso, que necesita de una interpretación; cf. también 16,25.29); de ahí que los oyentes no comprendan su sentido (v. 6). No se trata de una alegoría, sino de una verdadera parábola o descripción de un episodio de la vida diaria (en el caso se trata de la vida pastoril), hecha con el fin de ilustrar una verdad de orden superior, religioso. Nuestra parábola describe la manera de obrar y la misión del pastor, contraponiéndolas a las del ladrón. El contraste entre los dos se pone de manifiesto en que el pastor entra al redil de mañana y por la puerta, para sacar las ovejas a pastar, mientras que el ladrón escala el muro durante la noche, para robarlas y matarlas (v. 10).

El cuadro de fondo de la parábola es éste: el rebaño se encuentra, durante la noche, en un aprisco o recinto rodeado de muros, cuidado por un vigilante, que hace al mismo tiempo las veces de portero, mientras el pastor, reunido con su familia, reposa en una tienda. Llegada la mañana se presenta a sacar sus ovejas, y el portero le abre. Así que hace oír su voz, bien conocida de las ovejas, ya sea conversando con el portero, o lanzando un grito para llamarlas, éstas se incorporan. El pastor entra en el recinto, llama las ovejas por su nombre y, una vez fuera, va caminando delante de ellas, haciéndoles oír continuamente su voz para que no se alejen.

A un extraño, en cambio, no lo siguen, sino, por el contrario, al oír su voz se espantan y huyen, porque no están familiarizadas con ella. En cuanto a la circunstancia de llamar las ovejas por su nombre, obedece quizá a la intención de facilitar la interpretación del conjunto, pues de hecho entre los animales son pocos los que tienen nombre propio. Es también posible que no se trate de un

185. Véase el cuadro cronológico de la p. 527

nombre propio de cada oveja, sino de los varios grupos de ellas, pertenecientes a diferentes dueños; el pastor, como lo dan a entender los v. 3-4, entra al redil y llama con un grito convencional las ovejas que le pertenecen. Los oyentes, los judíos incrédulos, no comprenden el lenguaje figurado de Jesús, porque no pertenecen al número de sus ovejas.

Si, como ya se dijo, se trata de una parábola en el sentido propio del término, los detalles particulares del cuadro (portero, puerta, redil, ladrón y asesino) no corresponden a otros tantos fenómenos o personajes históricos concretos. En más de un caso los comentaristas han tratado de hallar tal correspondencia, como si estuvieran ante una alegoría, cuando lo que en una parábola se debe buscar es sólo la verdad que ésta se propone ilustrar. Ahora bien, tal verdad no es difícil de determinar en el caso presente: los que pertenecen al salvador enviado de Dios lo reconocen y lo siguen con la misma instintiva seguridad con que las ovejas reconocen y siguen a su pastor.

Este pensamiento no sólo es expresado con particular vigor en el curso de la parábola misma (v. 3 y 4), sino que además aparece por tres veces en la explicación que le sigue (v. 8.14.27). Jesús declara explícitamente (v. 11 y 14) que bajo la figura del pastor se designa a sí mismo; las ovejas, por su parte, simbolizan a los que están destinados a la fe y a la salvación, o sea, los elegidos (cf. también el v. 16), a aquellos que, según el pensamiento de Juan, el Padre dio al Hijo (6,37), aquellos que el Padre atrae (6,44), aquellos a quienes les fue concedido por el Padre (6,65), aquellos que están de parte de la verdad (18-37), que son de Dios (8,47). En la parábola se dice también que el pastor entra al aprisco pasando por la puerta: este detalle significa tan sólo que él tiene sobre las ovejas derecho de propiedad; no tiene ningún valor especial, como no lo tiene tampoco la figura del portero. El ladrón viene a simbolizar a todos aquellos que en alguna forma pueden ser causa de ruina para los elegidos.

Jesús interpreta la parábola

10,7-10

⁷ Entonces Jesús les dijo de nuevo: «En verdad, en verdad os digo que yo soy la puerta de las ovejas. ⁸ Todos los que han venido antes de mí, ladrones y asesinos son; pero las ovejas no los han escuchado. ⁹ Yo soy la puerta: el que entre por mí, se salvará; podrá entrar y salir, y encontrará pastos. ¹⁰ El ladrón no viene sino para robar y matar y hacer estragos; yo he venido para que tengan vida y la tengan exuberante.»

Estos versículos ofrecen una interpretación de la parábola, aunque no se trata de una interpretación que se cifa a normas exegéticas precisas. Uno esperaría que Jesús se identificara como el verdadero pastor (cf. v. 11); él, en cambio, en los v. 7 y 9, íntimamente relacionados entre sí, dice que es la puerta (por donde pasan las ovejas, o que da entrada al recinto donde están las ovejas); sólo en los v. 8 y 10, contraponiéndose a los ladrones y asesinos, se proclama el buen pastor. Ladrones y asesinos son todos aquellos que se han presentado usurpando los mismos títulos que Jesús reivindica para sí. A ellos les niega Jesús el derecho a tales pretensiones, y los acusa de querer arrebatar de las manos de su legítimo propietario a cuantos han sido llamados a la fe, y de querer llevarlos a la perdición. Sólo él, y no otro, fue enviado a traer a los elegidos la vida eterna, y a dispensársela en abundancia. 10

El duro reproche que Jesús hace a cuantos vinieron antes de él no incluye a Moisés ni a los profetas, porque éstos no trataron de usurpar los títulos que Jesús se atribuye, sino que se limitaron a anunciar al Mesías futuro y a prepararle el camino¹⁸⁶. Los rivales bien definidos a quienes alude son los falsos mesías, que entonces surgían por doquiera, especialmente los cabecillas de los zelotas, que tenían del Mesías un concepto diametralmente opuesto al suyo (cf. 18,36-37). También éstos hallaron adeptos entre el pueblo, pero 8

las «ovejas», es decir, los suyos, no escucharon su voz ni los siguieron¹⁸⁷. La interpretación que ofrecen los v. 8 y 10 responde exactamente al significado de la comparación, entendida ésta como parábola en sentido estricto: la venida de Jesús, simbolizada en la llegada del pastor al redil, se ha de identificar con su venida al mundo.

7-9 A diferencia de los v. 8 y 10, en que se supone que Jesús está simbolizado en el pastor de la parábola, en los v. 7 y 9 Jesús dice que él es la puerta. Se tiene, pues, aquí otra interpretación de la parábola, en la cual se da una explicación alegórica de una idea secundaria.

Se trata ahora de saber qué significa exactamente «la puerta de las ovejas», o, en otros términos, si se ha de entender como la puerta por donde los visitantes entran al aprisco, o más bien como la puerta por la cual pasan las ovejas. Atendiendo sólo al v. 9, el único significado posible es el segundo. De ahí la afirmación, contenida en este versículo, de que Jesús, y sólo él, da la posibilidad de pertenecer a la comunidad de los elegidos y de recibir los bienes que aseguran la salvación, es decir, la sentencia favorable en el juicio, y la vida eterna¹⁸⁸.

7 Con la mayor parte de los comentaristas hay que entender el v. 7 (de acuerdo con los v. 1-2) como tratando de la puerta que sirve de entrada al aprisco. En este caso Jesús quiere decir que verdaderos pastores de las ovejas son únicamente aquellos que de él reciben la misión de serlo; los demás «pastores» no son en realidad sino ocasión de ruina para el rebaño. Esta interpretación del v. 7 implica la suposición de que el aprisco simboliza a la Iglesia, cuyos jefes reciben su mandato de Cristo. Hay que observar, sin embargo, que esta idea no aparece en ninguna parte del discurso del buen pastor. En todo caso, los escritores antiguos cuando hablan de «la puerta» dan al término el valor de lugar por donde pasan las ovejas. San Ignacio de Antioquía, aunque no hay seguridad de que se refiera a Jn 10,9, dice que Cristo, en cuanto sumo sacer-

187. Jn 10,5.16.27; 18,37.

188. Cf. Sal 23(22)1; Is 49,9-10; Ez 34,14.

dote, «es la puerta que conduce al Padre, por la cual entran Abraham, Isaac, Jacob, los profetas, los apóstoles y la Iglesia; todo para realizar la unión con Dios»¹⁸⁹. En el *Pastor* de Hermas se lee que Jesús es la puerta, por la cual todos han de entrar en el reino de los cielos¹⁹⁰.

Si del significado de la imagen se pasa a averiguar su origen, las respuestas son también muy diversas. Más de un comentarista reciente cree que fue tomada de la gnosis precristiana, ya que en ella la imagen de la puerta es de uso muy frecuente. Hay que hacer notar, sin embargo, que los pasajes aducidos son de época cristiana y que, en consecuencia, se hallan influidos por Jn 10,7.9. Tales son, entre otros, las *Homilias pseudoclementinas* III, 52: Jesús dijo: «Yo soy la puerta de la vida; quien por mí pasa, entra en la vida». De ahí que otros autores prefieran ver en la imagen de la puerta una alusión al Sal 118(117)20, que en la versión de los LXX suena así: «Ésta es la puerta del Señor, los justos entrarán por ella». Si se tiene en cuenta que otros dos pasajes del mismo Sal 118 son usados en sentido mesiánico, a saber, el v. 22, que Jesús refiere a sí mismo¹⁹¹, y el v. 26 (Mc 11,9 par), se puede concluir que la imagen de la puerta fue sugerida por una interpretación mesiánica del v. 20 del mismo salmo.

Segunda parábola: El pastor y el mercenario

10,11-13

¹¹ «Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas. ¹² El asalariado, el que no es pastor ni dueño de las ovejas, apenas ve acercarse al lobo, abandona las ovejas y sale huyendo, mientras el lobo las arrebató y las dispersa; ¹³ como es un asalariado, le traen sin cuidado las ovejas.»

189. IGNACIO de ANTIOQUÍA, *Philad.* 9,1.

190. *Pastor* de HERMAS, Comp. 9,12,3.

191. Mc 12,10-11 par; cf. Act 4,11.

Los v. 11b-13 contienen asimismo una verdadera parábola, destinada a ilustrar la fisonomía del buen pastor, es decir, del pastor auténtico, digno del nombre que lleva, en contraste con el mercenario (vigilante asalariado). El rasgo característico del buen pastor

- 11b** es éste: que vive íntegramente para sus ovejas, como se ve con toda claridad cuando, llegado el momento del peligro, en que el
- 12** lobo hace su aparición, se pone a prueba la entrega del pastor al cuidado de su rebaño¹⁹². Mientras en este caso el pastor arriesga la propia vida por salvar la de las ovejas, el mercenario las abandona y huye, preocupado sólo de ponerse a salvo. «Dar (τιθέναι) su vida por alguien» es una expresión típicamente joánica¹⁹³. El proceder del mercenario tiene su explicación en el hecho de que él no es el propietario de las ovejas, y que por eso no le importa mucho.

- 11a** Al introducir la parábola con la frase «Yo soy el buen pastor», Jesús quiere hacer entender por qué y en qué sentido él, y sólo él, es el buen pastor, el auténtico pastor. Tiene derecho de atribuirse este título, porque da la propia vida en bien de sus ovejas (cf. v. 15b.17). Toda la parábola tiende únicamente a ilustrar esta verdad. Por eso ni la figura del mercenario ni la del lobo tienen una correspondencia concreta en la intención de Jesús. La presencia del mercenario sirve sólo para hacer resaltar más el heroísmo del pastor, dispuesto a dar la vida por sus ovejas. Aunque sea cierto que, por ejemplo, el comportamiento de las autoridades judías con el pueblo corresponde perfectamente al del mercenario con las ovejas, no se puede, sin embargo, aplicar a la parábola esta extensión del significado, porque no se trata de una alegoría. Otro tanto vale de la interpretación del lobo como símbolo del demonio, que tan frecuentemente se suele proponer.

Explicación de las dos parábolas

10,14-18

¹⁴ «Yo soy el buen pastor: yo conozco a mis ovejas, y las mías me conocen a mí, ¹⁵ como el Padre me conoce a mí y yo conozco al Padre y doy mi vida por las ovejas. ¹⁶ Tengo, además, otras ovejas que no son de este redil: también a ellas tengo que conducir las; ellas oirán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor. ¹⁷ Por esto el Padre me ama: porque yo doy mi vida, para volverla a tomar. ¹⁸ Nadie me la ha quitado, sino que yo por mí mismo la doy; poder tengo para darla, y poder para volverla a tomar. Tal es el mandato que recibí de mi Padre.»

Esta perícopa ofrece la explicación de algunos aspectos concretos de las dos parábolas del pastor, pero, como en el caso de la primera parábola, tampoco aquí se ciñe a normas exegéticas. Los grupos de versículos que por el contenido guardan relación entre sí son los siguientes: 14.15a; 15b.17; 16.

Los v. 14.15a, en conexión con la primera parábola, describen las relaciones entre Jesús y los suyos como conocimiento recíproco; son, por consiguiente, una explicación de las frases «él llama por su nombre sus propias ovejas» y ellas «oyen (conocen) su voz»¹⁹⁴. El conocimiento recíproco del pastor y las ovejas tiene su analogía, y al mismo tiempo su fundamento, en el conocimiento mutuo que existe entre el Padre y el Hijo. No se trata, sin embargo, de un conocimiento puramente intelectual, sino de un conocimiento de tal naturaleza que incluye también el amor; establece, pues, una relación de carácter ético entre diversas personas.

Los v. 15b.17.18, volviendo a la idea de la entrega que el pastor hace de su vida en beneficio de las ovejas (tema de la segunda parábola), la refieren a la muerte de Jesús, poniendo así de relieve el carácter especial de ésta. Consideradas sólo las circuns-

192 Cf. 1Sam 17,34-36; Jer 23,1ss; Ez 34,3ss; Act 20,29.

193 Jn 10,11 15 17-18; 13,37-38; 15,13; 1Jn 3,16; cf. Mc 10,45; διδόναι.

194. Jn 10,3-4; cf. 8,27.

tancias externas, se diría que sufrió una muerte violenta, cuando en realidad fue una entrega voluntaria de la propia vida¹⁹⁵. Si él entrega su vida lo hace por libre iniciativa, pues nadie puede arrebatársela (v. 18); con todo, la razón última de esta entrega es la voluntad del Padre. De Él recibió autorización para entregar su vida, y autorización para recuperarla, en el momento de la resurrección (cf. 2,19). La autorización, en el caso, equivale a un mandato expreso de Dios. De este mandato del Padre se habla también en 14,31. «Para poder quitar, de una vez por todas, el pecado del mundo (1,29), su sacrificio debe ser sin pecado, es decir, acepto a Dios y querido por él. Si Jesús fuera a la muerte por iniciativa personal, iría contra la voluntad de Dios, como sucedería también si se negara a hacerlo» (Fascher). Y como, en el plan divino de salvación, la muerte de Jesús es el medio escogido para la salvación del mundo, es lógico que el Padre lo ame, porque da su vida para conformarse a su voluntad (cf. 15,10b).

16 En el v. 16, con un lenguaje figurado en que reaparecen las ideas de la primera parábola, Jesús predice la misión entre los gentiles. El mismo pensamiento se halla expreso también en 11,51-52 (17, 20). Las «ovejas» que pertenecen a Jesús, es decir, aquellos que le fueron confiados por el Padre (6,37), no se han de buscar solamente en el pueblo de Israel (designado aquí con la expresión «este redil»), sino también entre los otros pueblos. Mediante la predicación de los mensajeros que él envía, Jesús llama estas ovejas y hace que crean en él; es, pues, exacto decir que también éstas debe él reunir y guiar. En esta forma se llega a constituir un solo rebaño (no un solo redil, como equivocadamente lee la Vulgata) y un solo pastor, es decir, se constituye una sola Iglesia universal, en la cual se hallan reunidos todos los que están destinados a la salvación, y de los cuales él es el Señor¹⁹⁶.

195. Cf. también Jn 13,1-3; 14,30; 17,19; 18,4; 19,30.

196. Cf. Ef 2,11-22; 4,2-6.

La parábola del buen pastor en el Evangelio de Juan.

El simbolismo de la figura del pastor tiene gran importancia en todo el antiguo oriente, donde es frecuente comparar al soberano con un pastor y a su pueblo con un rebaño. Otro tanto se puede decir en el campo del Antiguo Testamento. Moisés es el pastor del rebaño de Dios (Is 63,11); él debe designar a Josué como guía de Israel, «a fin de que la comunidad de Yahveh no se asemeje a un rebaño que carece de pastor» (Núm 27,15-23). David es retirado por Dios del cuidado de sus propias ovejas, para apacentar el pueblo de Israel (Ps 78[77]70s). En lugar de los malos pastores, que alejan las ovejas de los pastos y las extravían, Dios da a éstas, reunidas de nuevo, otros mejores¹⁹⁷. Dios mismo, que para el AT es el único verdadero soberano del pueblo, recibe el nombre de pastor. Él es el pastor de Israel (Ps 80[79]2), e Israel es el rebaño que él apacienta (Ps 95[94]7). Después de dispersarlo en Babilonia, lo vuelve a reunir, y lo protege como hace un pastor con su rebaño¹⁹⁸. En vista de que los pastores no han hecho hasta el presente más que aprovecharse del rebaño, sin hacerle ningún bien, Dios mismo cuidará de él (Ez 34,1-16). También el Mesías es presentado bajo la figura de pastor. Según Ez 34,23; 37,24, Dios colocará a David como a único pastor frente a su pueblo reunido. En SalSl 17,40, hablando del rey mesiánico, se dice que éste vigilará fiel e irreprensiblemente el rebaño del Señor, y no permitirá que ninguna de sus ovejas tropiece mientras esté a su cuidado.

Pasando por alto, por ahora, los escritos de Juan, el Nuevo Testamento da explícitamente a Jesús el título de pastor en tres pasajes: Heb 13,20: «El gran pastor de las ovejas»; 1Pe 2,25: «Erais como ovejas descarriadas (cf. Is 53,6), pero ahora os habéis vuelto al pastor y guardián de vuestras almas»; 1Pe 5,4: «Cuando se manifieste el supremo pastor.» Si Jesús es pastor, los fieles son su rebaño¹⁹⁹. Esta imagen entró pronto en la tradición. Según Mc 14,27

197. Jer 23,1-4; cf. 3,15.

198. Jer 31,10; cf. Is 40,11; 49,9-10; Miq 2,12.

199. Act 20,28; 1Pe 5,2: «rebaño de Dios»; cf. también 1Clem 44,3; 54,2; 57,2: rebaño de Cristo

(que recuerda a Zac 13,7), Jesús mismo se considera el pastor de los suyos, y da a éstos el nombre de «pequeño rebaño» (Lc 12,32). La obra de salvación que él despliega entre el pueblo es comparable a la de un pastor en favor de sus ovejas²⁰⁰. Mientras en el AT el rebaño de Dios, o del Mesías, es el pueblo de Israel en su conjunto, en el Nuevo Testamento, en cambio, ante título se reserva a los discípulos y a los fieles.

La imagen del pastor, como Juan la presenta, ofrece caracteres que provienen del AT (p.ej., el llevar las ovejas a buenos pastos, v. 9; la defensa contra el lobo, v. 11-13), pero contiene también otros rasgos esenciales, que le son propios. Los más importantes de éstos son los siguientes:

1.º La figura del pastor, en Juan, no es la de un señor, como lo es el rey mesiánico; se sigue de ello, como lógica consecuencia, que el rebaño de tal pastor no está constituido por todo el pueblo de Israel, sino por los «suyos», los cuales, conforme al v. 16, provienen en parte de «este redil», es decir, de Israel, y en parte de la gentilidad.

2.º Las mutuas relaciones que se establecen entre pastor y rebaño se describen en la parábola diciendo que el pastor llama a las ovejas, y que éstas oyen (conocen) su voz; en la explicación se precisa luego que son relaciones de conocimiento recíproco.

3.º El pastor da la vida por sus ovejas. Este rasgo de la figura del pastor no proviene ni del AT ni de las fuentes extrabíblicas; ni aparece siquiera en los sinópticos. Su origen no tiene otra explicación que el hecho mismo de la entrega que Jesús hizo de su vida sobre la cruz.

Recientemente algunos autores se han preguntado si la figura joánica del buen pastor es una creación original, o si quizá guarda más bien relación con alguna tradición extrabíblica. Se ha respondido que los rasgos que aparecen como propios de Juan se encuentran en la gnosis, y, más exactamente, en la literatura de la secta gnóstica de los mandeos (Bultmann, E. Schweizer). Hacen notar, a propósito, que el pastor de los mandeos coincide con el Cristo

200. Mt 9,36; Mc 6,34; Mt 18,12-14; Lc 15,4-7

joánico en que no es figura de un rey, sino del redentor bajado del cielo; además, él no reúne en torno de sí a un pueblo entero, sino únicamente a los suyos, perdidos y expuestos a graves peligros en el mundo. También el rasgo del mutuo conocimiento sería característico de la literatura gnóstica. El asunto, en todo caso, no ha sido tratado aún con suficiente profundidad.

Efecto del discurso

10,19-21

¹⁹ De nuevo se produjeron diversas opiniones entre los judíos por causa de estas palabras. ²⁰ Pues muchos de ellos decían: «Es un endemoniado y está loco. ¿Por qué lo escucháis?» ²¹ Pero otros replicaban: «Estas cosas no son de un endemoniado. ¿Puede, acaso, un demonio abrir los ojos de los ciegos?»

El discurso de Jesús provoca en los oyentes reacciones contradictorias. Gran parte de ellos se pronuncia en seguida: es un endemoniado, y delira (cf. 8,48 52). Los altos títulos que Jesús se atribuye son para ellos un síntoma evidente de que ha perdido el uso de la razón. Ahora bien, para los antiguos las manifestaciones de delirio solían atribuirse al influjo de algún espíritu maligno que se suponía había entrado en posesión de su víctima²⁰¹. Pero este juicio acerca de Jesús no halla aceptación por parte del resto de los oyentes. Éstos no tienen la impresión de que las palabras de Jesús sean palabras de un extraviado mental. A esta convicción los lleva sobre todo la curación del ciego. Un espíritu maligno puede naturalmente hacer mal a un hombre en el cuerpo y en la salud, pero ciertamente no puede abrir los ojos a un ciego de nacimiento.

201. Cf. HERÓDOTO IV, 79.

7. *Jesús se revela por última vez en la fiesta de la dedicación del templo*
10,22-39

«Yo y el Padre somos una sola cosa»
10,22-31

²² *Celebrábase entonces, en Jerusalén, la fiesta de la dedicación. Era invierno,* ²³ *y Jesús estaba paseando en el templo, por el pórtico de Salomón.* ²⁴ *Rodeáronlo entonces los judíos para preguntarle: «¿Hasta cuándo nos vas a tener en vilo? Si tú eres el Cristo, dínoslo claramente.»* ²⁵ *Jesús les respondió: «Os lo he dicho ya, pero no queréis creerlo; las obras que yo hago en nombre de mi Padre, éstas dan testimonio de mí.* ²⁶ *Pero vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas.* ²⁷ *Mis ovejas oyen mi voz: yo las conozco y ellas me siguen.* ²⁸ *Yo les doy vida eterna, y nunca jamás perecerán, ni nadie las arrebatará de mis manos.* ²⁹ *Mi Padre que me las confió es superior a todos, y nadie puede arrebatárselas de las manos de mi Padre.* ³⁰ *El Padre y yo somos una sola cosa.»* ³¹ *De nuevo cogieron piedras los judíos para apedrearlo.*

- 22** La fiesta de la dedicación del templo (en hebreo *hanukkâ*) se celebra por espacio de ocho días a partir del 25 de kisleu (correspondiente a nuestro mes de diciembre); estaba consagrada al recuerdo de la nueva consagración del templo, hecha en el año 165 a.C., después de haber sido profanado por Antíoco IV Epífanes. En Flavio Josefo recibe el nombre de «fiesta de las luces», porque durante **23** toda ella se encendían lámparas delante de las casas ²⁰². A todo lo largo del muro que circundaba el atrio de los gentiles, y por el lado interno, se extendían pórticos cubiertos. El del lado oriental llevaba

²⁰². La noticia de la institución de la fiesta se lee en 1Mac 4,36ss; 2Mac 1,9ss; 10,1ss; FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XII, 7,7; § 316-325.

el nombre de Salomón, porque se decía que había sido construido por este rey ²⁰³.

Mientras Jesús se pasea de un lado al otro en el pórtico de Salomón, los judíos le salen al encuentro y le piden ponga fin de una vez por todas a su incertidumbre, y les diga sin rodeos si él es el Cristo (Mesías). La exigencia deja ver claramente que nos acercamos al punto culminante de las desavenencias entre Jesús y sus adversarios de Jerusalén. Pero, ¿cómo es posible que los judíos acusen a Jesús de haberlos dejado hasta ahora en la incertidumbre acerca de sus aspiraciones mesiánicas, cuando en los discursos se ha manifestado con suficiente claridad como el salvador enviado de Dios? Con todo, la pregunta de los judíos no carece completamente de razón, dado que sólo delante de la samaritana y del ciego de nacimiento Jesús se dio a conocer explícitamente como Mesías e Hijo del hombre ²⁰⁴, al ver que estos dos personajes se habían mostrado dispuestos a aceptar su testimonio y habían dado pruebas de su voluntad de creer. Delante de los judíos, en cambio, Jesús nunca había dado testimonio directo de sí.

Pero esto no impide que ahora pueda rechazar el cargo que ellos le hacen, siendo así que su revelación es suficientemente clara para cuantos están dispuestos a creer ²⁰⁵. En su favor dan además **25** testimonio las obras que él ejecuta por encargo del Padre (5,36). Sólo que este testimonio pasa inadvertido a quienes se resisten a creer. De ahí que los judíos, no siendo del número de sus ovejas, **26** tampoco se dejen conducir a la fe por las obras que él, en su calidad de enviado de Dios, realiza cuando habla y cuando actúa. Pero su obstinación no es por eso menos culpable, porque si ellos no lo reconocen por pastor, la culpa no está en lo que él hace, sino en **ellos** mismos, porque les falta la voluntad de creer. Los suyos **27-28** oyen su voz y lo siguen como a su pastor (cf. v. 4.14); él los conoce, y ninguno de ellos puede perderse, porque no hay en el mundo fuerza capaz de arrebatárselos.

²⁰³. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XX, 9,7; § 220-221; BI v, 5,1; § 185. En invierno ofrecía abrigo contra el viento frío del este.

²⁰⁴. Jn 4,26; 9,37.

²⁰⁵. Cf. Jn 2,19; 5,17ss; 8,24.28ss; 9,37.

- 29 Esta absoluta seguridad que los suyos experimentan cuando están al lado de su pastor halla su razón de ser en las relaciones que existen entre él y el Padre. Dado que él y el Padre son una sola cosa, los que creen en él entran en la misma relación con respecto al Padre. Pero como el Padre es más fuerte que todos los poderes del mundo, nadie puede arrebatarle los fieles ni a él, ni a Jesús, a quien el Padre los confió (cf. Rom 8,34-39). Al cuidado que el buen pastor tiene por las ovejas se suma la solicitud del Padre, porque
- 30 todos constituyan una indisoluble unidad. La frase «el Padre y yo somos una sola cosa» (no dice: una sola persona) expresa en la forma más clara y nítida el pensamiento, tan familiar a Juan, de la unidad que existe entre el Padre y el Hijo; expresión perfectamente paralela es la de 1,1 («el Logos era Dios»).

Es cierto que directamente la frase sólo subraya la unidad en el querer y en el obrar (la afirmación de Jesús está, pues, en la misma línea que las palabras de 5,19-20; 8,16; 10,15; 12,44-45); pero esta comunión de voluntad y de acción es consecuencia de la unidad de naturaleza. Como se ve, la unidad del Padre y el Hijo no se reduce a una simple unión personal o a cierta unidad moral, sino que es de orden metafísico. Padre e Hijo, distintos en cuanto personas, son, sin embargo, idénticos en su naturaleza. Los judíos mismos entienden en este sentido las palabras de Jesús; sólo que para ellos

31 tales palabras suenan a blasfemia (v. 33). Recogen entonces piedras para arrojárselas, decididos a hacer justicia por sí mismos (cf. 8, 58-59).

Jesús se defiende de la acusación de blasfemia

10,32-39

³² Jesús les respondió: «Muchas buenas obras os he hecho ver de parte del Padre; ¿por cuál de ellas me queréis apedrear?» ³³ Respondieronle los judíos: «No te queremos apedrear por una obra buena, sino por blasfemia, porque tú, siendo mero hombre, te haces a ti mismo Dios.» ³⁴ Jesús les respondió: «¿No está escrito en vuestra ley: Yo dije: Dioses sois (Sal 82[81]6)? ³⁵ Si llamó dioses a aquellos a quienes les fue dirigida la palabra de Dios — y no

puede rechazarse la Escritura —, ³⁶ de aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo ¿cómo decís vosotros: “Tú estás blasfemando”, porque yo dije: “Hijo de Dios soy”? ³⁷ Si no realizo las obras de mi Padre, no me creáis; ³⁸ pero si las realizo, aunque a mí no me creáis, creed en esas obras, para que conozcáis y os convenzáis de que el Padre está en mí y yo en el Padre.» ³⁹ Entonces intentaron nuevamente prenderlo; pero él se les escapó de las manos.

En esta ocasión Jesús no se sustrae a sus adversarios (como en 8,59), sino que los afronta, resuelto a convencerlos de que están equivocados. Aun sabiendo que ellos se han escandalizado al oírle declarar que es una sola cosa con el Padre, mantiene su afirmación y les llama la atención sobre las «muchas buenas obras» que el Padre le encomendó y que ha llevado a cabo en presencia de ellos; les pregunta luego en cuál de todas esas obras hallan motivo para lapidarlo. Las obras en cuestión son, como se ve sin dificultad, los milagros que ha obrado en su calidad de enviado de Dios. La pregunta de Jesús tiende a que sus adversarios abran los ojos y se den cuenta de que sus palabras y su obrar constituyen un solo todo, y que la atribución de los altos títulos que para sí reivindica está divinamente acreditada por los milagros que realiza (cf. 5,36). Si los adversarios no pueden negar los milagros, fuerza es que reconozcan sus títulos.

Los judíos replican que si lo quieren lapidar no es a causa de ninguna obra buena, sino para castigar la blasfemia que acaba de proferir contra Dios, ya que, siendo simplemente un hombre, pretende hacerse Dios (cf. 5,18). Comprende que al afirmar su unidad con el Padre, él mismo se identifica con Dios (cf. 2Tes 2,4). En los v. 34-36, Jesús vuelve a defenderse de la acusación de blasfemia, apelando a la Escritura. Parafraseando lo dicho en el v. 30, interpreta aquellas palabras como una afirmación rotunda de que él es el Hijo de Dios. Reducida a forma más precisa, la demostración escriturística puede exponerse así: si ya en la ley Dios mismo da el título de «dioses» a algunos hombres, con mayor razón puede llamarse Hijo de Dios aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo, vale decir, el salvador enviado por Dios. La argumentación

se basa en un procedimiento bastante usado entre los rabinos, la llamada ilación de lo menos a lo más (como en 7,23). El pasaje escriturístico a que se alude aquí es el del Sal 82(81)6, donde Dios dice, dirigiéndose a los jueces de Israel: «Yo me había dicho: Dioses sois e hijos, todos vosotros, del Altísimo» (se entiende, en cuanto son representantes de Dios, «porque el juicio pertenece a Dios»²⁰⁶).

El término «ley» puede aplicarse a toda la Escritura, en cuanto ésta es la manifestación de la voluntad divina²⁰⁷. La «palabra de Dios» del v. 35 es la del salmo citado, dirigida a los jueces. Al nombrar la santificación del Hijo antes que su misión al mundo, se quiere decir que la santificación no se identifica con su elección y su destino como enviado de Dios²⁰⁸. El verbo «santificar», en el lenguaje bíblico, significa escoger para Dios y para su servicio, o para una misión relacionada con él. El título de «dioses» dado por la Escritura a los jueces no tiene sino valor metafórico (impropio); pero esto basta para que Jesús pueda deducir de aquel versículo del salmo que los judíos no tienen por qué escandalizarse y acusarlo de blasfemia cuando se aplica el título de Hijo de Dios. No es que él se haya atribuido literalmente este título, pero lo que de sí mismo dice en el v. 30 implica tal atribución.

37-38 Para demostrar el derecho que tiene a llamarse Hijo de Dios en sentido propio, le basta remitirse a sus obras, y a ellas se remite ahora una vez más. Por tales obras, que en realidad son obras del Padre (5,19), los hombres pueden y deben reconocer que el Padre está en él, y él en el Padre. Estas últimas palabras son prácticamente la repetición de cuanto ha dicho en el v. 30. Las obras, por lo demás, no son únicamente los milagros, sino toda su actividad mesiánica, todo el conjunto de hechos y palabras en que ella se manifiesta, incluyendo, entre otras, la misión de juzgar y de dar la vida (5,21ss). Toda esta obra es lo que él contrapone ahora a los títulos que para sí reclama. Si sus adversarios se escandalizan de la humildad de su persona, rehusando reconocerlo como Hijo de Dios y como una

206 Dt 1,17; cf también Sal 58(57)2

207 Cf Jn 12,34; 15,25; 1Cor 14,21

208. Cf. Jer 1,5; Eclo 45,4; 49,7

sola cosa con el Padre, deben al menos deducir de las obras que él hace, y que son fácilmente reconocibles como obras de Dios, una amplia justificación de sus títulos (cf. 14,11).

Jesús termina sin retractar nada de cuanto ha afirmado; su defensa, desde luego, no puede dejar satisfechos a los judíos. Éstos no pasan aún a vías de hecho, pero buscan apoderarse de él para llevarlo hasta el tribunal²⁰⁹. Mas Jesús logra burlar sus planes.

La figura de Cristo en el Evangelio de Juan.

La figura de Cristo, tal como la presenta el cuarto Evangelio, se puede resumir en esta sencilla fórmula: *Jesucristo es a un mismo tiempo hombre perfecto y verdadero Dios*. En cuanto personaje histórico, Jesús de Nazaret pertenece a la raza humana, mas por su naturaleza propia pertenece a la esfera divina.

La divinidad de Jesucristo, según el cuarto Evangelio, tiene propiamente su base profunda en la igualdad de naturaleza con el Padre, igualdad que implica la *preexistencia*, es decir, su existencia eterna y sin principio, anterior a la existencia en el tiempo. De ahí que el secreto propio de la persona de Jesús no pueda comprenderse sino partiendo de su preexistencia. De ésta el Cristo joánico da repetidas veces testimonio en sus discursos. La declaración más explícita en este sentido se tiene en 8,58: «Antes que Abraham existiese, soy yo.» Sus palabras significan que él existía antes del tiempo y de la historia, que tiene, por tanto, existencia eterna, mientras que Abraham, el célebre patriarca de Israel, vino a la existencia en el curso del tiempo. En la existencia que poseía antes del tiempo, él participaba de la gloria divina (17,5.24). Fue esta gloria la que el profeta Isaías tuvo el privilegio de contemplar con sus propios ojos²¹⁰. Antes de separarse de los suyos, Jesús suplica al Padre vuelva a darle la gloria que él poseía antes de entrar en el mundo (17,5).

Pero también en el curso de su vida terrena y temporal posee

209 Cf Jn 7,30; 8,59

210 Is 6; cf Jn 12,41

esta gloria, que, aunque permanece escondida bajo los velos de la carne, se revela a los ojos de la fe en sus palabras y en las obras que realiza, es decir, en los milagros ²¹¹. Jesús atestigua su existencia anterior al tiempo, cuando dice que vino a este mundo y que salió del Padre ²¹². Habiendo bajado del cielo ²¹³, dice lo que allí (junto al Padre) vio y oyó ²¹⁴. También el testimonio del Bautista habla de la existencia de Jesús antes del tiempo («porque, antes que yo, él ya existía», 1,30). Este pensamiento de la preexistencia tiene su más clara expresión en el prólogo (1,1-4). Según este pasaje, lo que preexiste es un ser personal, que posee la misma naturaleza divina que el Padre. Habiendo existido en Dios antes del tiempo, Jesucristo, y solamente él, puede ofrecer una información adecuada de Dios y notificar a los hombres la naturaleza divina, su voluntad y sus designios (1,18).

Las afirmaciones de Juan acerca de la preexistencia de Cristo no se han de entender en el sentido de una existencia anterior al tiempo en el orden puramente ideal, como si se tratara de una preexistencia sólo en el pensamiento y en los designios de Dios ²¹⁵, al estilo de la que el primer libro de Henoc atribuye al Mesías ²¹⁶. Según el cuarto Evangelio, Jesús, ya antes de hacer su aparición en el escenario de la historia, poseía desde la eternidad una existencia real en Dios, una existencia de persona concreta.

«El Logos se hizo carne» (1,14). El ser eterno, divino, se hizo hombre. Por eso Cristo en su vida terrena es a un mismo tiempo Dios y hombre. El evangelista no da la menor indicación acerca del momento en que se haya realizado esta unión de lo divino con lo humano en Cristo. No fue, ciertamente, en el momento en que Jesús recibió el Espíritu, con ocasión del Bautismo (1,32), como algunos pretendieron sostener. Como momento preciso, Juan no pudo haber pensado en otro que en el instante en que tuvo origen

la vida física de Jesús, en la concepción y en el nacimiento. Otro aspecto de la encarnación sobre el cual guarda silencio es el referente al modo como se verificó. Lo único que le interesa subrayar es la unión, real y efectiva, de lo divino con lo humano en Jesús (cf. 1Jn 4,2-3).

El evangelista no deja la menor duda de que para él Jesús es verdadero hombre, de carne y hueso, sujeto a las condiciones de una raza determinada y de un pueblo bien caracterizado. Tiene un padre y una madre que pertenecen al linaje humano (6,42), es hijo de José y oriundo de Nazaret ²¹⁷; experimenta el hambre y la sed (4,7-9.31), siente la fatiga del camino (4,6). Entre él y Lázaro y sus hermanas se establecen vínculos de estrecha amistad (11,5); todavía desde lo alto de la cruz se ocupa amorosamente de su madre (19, 26-27); no es insensible a la emoción, y pasa aun por fuertes conmociones de alma. Frente a la tumba de su amigo Lázaro no puede contener las lágrimas (11,35); al pensar en la inminencia de su muerte en la cruz, se siente profundamente conmovido en su interior (12,27); la previsión de la traición de Judas le produce inmensa tristeza (13,21). La propia vida espiritual de Jesús deja entrever rasgos humanos. Cambia de proyectos (7,8.10), adquiere conocimiento de determinados sucesos (9,35; 11,6), pide información (11, 34; 18,34), raciocina y argumenta ciñéndose a los procedimientos de la dialéctica rabínica (7,22-23; 10,34-36).

A pesar de que toma muy en serio la humanidad de Jesús, Juan, sin embargo, está convencido de que el verdadero secreto del Cristo histórico reside en su *divinidad*. En el cuarto Evangelio, Jesús gusta de darse el título de Hijo de Dios ²¹⁸ o, simplemente, de Hijo ²¹⁹, y llama a Dios su Padre, nunca «nuestro Padre» (la fórmula «mi Padre» aparece 35 veces). El título de Hijo que Jesús se atribuye no es en Juan un simple título honorífico del Mesías. «Todo el Evangelio de Juan es un testimonio de que, para Jesús, el título de Hijo significa algo mucho más grande, a saber, la filiación eterna, sin principio, y natural del Hijo único de Dios» (Gaugler).

211. Jn 2,11; 9,3.

212. Jn 8,14.23.42; 13,3; 16,27-28

213. Jn 3,13; 6,38.62.

214. Jn 3,11.32; 8,26.28.40; 15,15.

215. Como en Ef 1,4; 2Tim 1,9; 1Pe 1,20; Ap 13,8.

216. Por ejemplo, 1Hen 48,6; 62,7

217. Jn 1,45; 6,42; 7,41

218. Jn 3,18; 5,25; 10,36; 11,4.

219. Jn 3,16-17.35-36; 5,19-23.26; 6,40; 8,38; 14,13; en 17,1 se lee: «tu Hijo».

Importa también observar que el Cristo joánico no tiene nada en común con los «hijos de Dios» del helenismo (tales como Apolonio de Tiana), que vagaban de un lugar a otro haciéndose pasar por profetas y taumaturgos, y se rodeaban de discípulos. Cuando Jesús se atribuye el título de Hijo de Dios, pretende declarar que posee la misma naturaleza de Dios. Sus propios adversarios, los judíos, comprendieron bien que en sus labios tal título equivalía a algo más que a un simple epíteto mesiánico, y por eso lo acusaron de blasfemia contra Dios. Cuando le oyen decir «mi Padre trabaja siempre y yo también trabajo» (5,17), quieren quitarle la vida «porque llamaba a Dios Padre suyo propio, haciéndose igual a Dios» (5,18). Más tarde explican a Pilato que según la ley judía Jesús debe morir «porque se declaró Hijo de Dios»²²⁰. Se puede decir que después de tales afirmaciones sólo resta un pequeño paso para confesar con Tomás: «Señor mío y Dios mío» (20,28).

El carácter único de la filiación divina de Jesús a veces se subraya en Juan empleando la designación «unigénito», que es más precisa²²¹. La palabra griega correspondiente (μονογενής) significa «hijo único», pero implica además la idea de «predilecto»²²², «sin igual» (poco más o menos como el ave fénix, de la cual dice 1Clem 25,2 que es «única en su género»). Para comprender debidamente el título de «Hijo de Dios» ha de tenerse en cuenta la expresión de 1Jn 4,14: «El Padre envió su Hijo como salvador del mundo»²²³. Estos textos muestran que el título de «unigénito» nada tiene que ver con el nacimiento terreno de Jesús, como si el Verbo hubiera llegado a ser Hijo de Dios al hacerse hombre. Sobre este punto no hay discusión.

En cambio, los comentaristas se dividen cuando se trata de establecer si el título de «unigénito» insiste precisamente en la generación eterna de Jesucristo, de suerte que lo caracteriza como Hijo único, igual por naturaleza al Padre, a diferencia de los demás hombres, llamados también «hijos de Dios», «engendrados por

220. Jn 19,7; cf. 10,33-34

221. Jn 1,14.18; 3,16; 1Jn 4,9.

222. Cf. Heb 11,17 con Gén 22,2; Lc 7,12; 8,42; 9,38.

223. Cf. también Jn 3,17; 1Jn 4,9-10.

Dios», pero sólo en sentido figurado²²⁴. A decir verdad, el evangelista no da ninguna explicación de este sentido preciso. Pero, en realidad, la pregunta no tiene razón de ser, puesto que si en Juan el título de Hijo señala el origen, incluye también una indicación de la generación eterna.

Para afirmar su igualdad con Dios, el Cristo de Juan no sólo declara ser el Hijo de Dios en sentido privativo, sino afirma además su perfecta unidad con Dios. En presencia de los judíos declara: «El Padre y yo somos una sola cosa» (10,30), y en la oración de despedida suplica al Padre preserve a los suyos, para que sean una sola cosa, como lo son él y el Padre (17,11.21-23). La unidad de que aquí se habla no es solamente una unidad que se efectúa en el querer moral y en el obrar de Jesús, y que, en definitiva, se realiza por él mismo, sino una unidad que tiene su fundamento en la identidad de naturaleza divina (unidad metafísica). Tal es lo que resulta, además, de la intención que tenían los judíos de lapidar a Jesús, porque comprendían que él, al pretender ser una sola cosa con el Padre, se hacía Dios (10,33). Para describir la unidad que existe entre Padre e Hijo, Jesús la presenta como conocimiento recíproco (10,15.17.25) y como mutua compenetración: «¿No crees que yo estoy en el Padre, y que el Padre está en mí?» (14,10); «para que conozcáis y os convenzáis de que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10,38); «Como tú, Padre (estás) en mí, y yo también en ti» (17,21). Por eso puede decir a Felipe: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14,9). Consecuencia de esta perfecta unidad es que ambos poseen todas las cosas en común: «Pues todo lo mío es tuyo, y lo tuyo, mío» (17,10).

En estos pasajes el evangelista se vale, para describir la relación de Cristo con Dios, de fórmulas que tienen gran importancia en la mística del helenismo. Pero le es totalmente extraña toda representación panteísta de tal unidad, porque ésta no implica en forma alguna el aniquilamiento de la relación personal y voluntaria. Es una verdad que tiene especial relieve en 3,35; 5,26; 13,3, pasajes en los cuales se afirma que todo lo que el Hijo tiene lo tiene por

224. Jn 1,12; 11,52; 1Jn 3,1-2.10; 5,2.

comunicación del Padre, comunicación que halla su razón de ser en el amor de Padre ²²⁵. En su calidad de Hijo de Dios por naturaleza, el Cristo terreno posee también las cualidades de omnisciencia y de omnipotencia, que son exclusivas de Dios.

La *omnisciencia* de Jesús se pone de manifiesto ante todo en el poder que tiene de penetrar hasta el fondo del alma de las personas que encuentra, de conocerlas hasta aquellas profundidades en que se obra la decisión en pro o en contra de Dios. Lo que en los Hechos se dice de Dios, que conoce y manifiesta los corazones ²²⁶, se dice también de Jesús en el Evangelio de Juan. Él sabe lo que hay en el hombre, sin necesidad de que nadie se lo diga (2,24-25). Al encontrar a Simón por primera vez, conoce su nombre y le predice que en el futuro llevará otro, símbolo de la función que desempeñará en la Iglesia (1,42); a Natanael lo sorprende no sólo con un elogio que lo caracteriza, sino comunicándole que mucho antes había posado la mirada sobre él (1,47). Por lo demás, Jesús conoce también el pasado pecaminoso de la samaritana (4,17-18), y sabe desde un principio cuáles de sus oyentes no le prestarán fe (6,64).

Pero donde la ciencia divina de Jesús se manifiesta con mayor evidencia es en la claridad y precisión con que prevé y predice la suerte que le espera. A su madre le dice que la hora de sus milagros no ha llegado aún (2,4), y a sus hermanos que todavía no es tiempo de manifestarse al mundo (7,6-8). En cambio, después de la entrada triunfal en Jerusalén declara repetidas veces que ya ha comenzado la hora de su glorificación ²²⁷. Por anticipado conoce exactamente cuanto le sucederá (18,4); más tarde, en la cruz, consciente de haber cumplido todo lo que el Padre le encomendó, dice: «Tengo sed» (19,28).

Sin embargo, no es tan sólo en ocasión de su última entrada en la ciudad santa, sino ya desde el principio de su vida pública, cuando Jesús declara que conoce con todos sus pormenores la muerte que le espera, y tiene plena certeza de la resurrección al tercer día ²²⁸. La traición de Judas le es conocida desde el mismo día

225 Jn 3,35; 10,17; 15,9; 17,23-26

226. Act 1,24; 15,8 227 Jn 12,23; 13,1; 17,1

228 Jn 2,19-21; 10,18; 3,14

en que el futuro traidor fue agregado al círculo de los discípulos íntimos (6,64). A los discípulos les predice muchas veces el futuro, para que cuando tales acontecimientos se hayan realizado recuerden el anuncio, y crean con más firmeza en él ²²⁹.

La ciencia profética de Jesús no se limita, con todo, al conocimiento del futuro sólo en lo que a él personalmente se refiere. Sabe que la enfermedad de Lázaro no es mortal, sino que debe servir a su glorificación y a la del Padre (11,4.40), predice a los judíos que algún día lo buscarán y no podrán hallarlo ²³⁰, profetiza la conversión de los paganos ²³¹, la crucifixión de Pedro ²³², la longevidad del discípulo amado (21,22). Jesús conoce además hechos que suceden a distancia, como la muerte de Lázaro (11,11-14).

El conocimiento sobrenatural se concedió asimismo a los profetas del AT, como también a los del NT; pero a todos estos personajes la capacidad de conocer cosas ocultas, presentes o futuras, sólo les fue concedida en casos determinados ²³³. A Jesús, en cambio, el cuarto Evangelio no lo presenta como a un profeta, sino que atribuye sus excepcionales dotes de conocimiento a su unidad con Dios. Según 16,30, de su omnisciencia los discípulos deducen su origen divino, demostrando así que para ellos la ciencia de Jesús es esencialmente distinta de la de los profetas.

Al Hijo compete el mismo poder que al Padre. Según 3,35; 13,3 (17,2), el Padre lo colocó todo en manos del Hijo, lo que significa que el Padre cumple sus obras a través del Hijo, que ambos obran de común acuerdo (cf. también 14,20), porque son una sola cosa (10,30). Cuando se dice en 5,19-23.30 que el Hijo hace solamente lo que ve hacer al Padre, y en 5,36, que el Padre confió al Hijo el encargo de cumplir sus obras, se quiere decir que las obras del Padre y las del Hijo se cumplen en perfecta unidad. También la posesión de todas las cosas es común al Padre y al Hijo (17,10). La igualdad de poder entre el Padre y el Hijo se manifiesta con

229. Jn 13,19; 14,29; 16,4.

230. Jn 7,34; 8,21; 13,33.

231. Jn 4,36-37; 10,16; 12,24.

232. Jn 13,36; 31,18.

233. Cf. Jn Lc 1,67ss; 2,25ss; 2,36; Act 11,28; 21,10; 1Cor 14,24-25.

especial evidencia en el hecho de que éste entrega y luego recupera su vida tanto en virtud de su propio poder, como por disposición del Padre (10,17).

Si del concepto de filiación divina se desprende necesariamente la afirmación de la unidad con el Padre, también se deduce como consecuencia inevitable la afirmación de su *dependencia* con relación a él. Pues bien, uno y otro aspecto se encuentran efectivamente reunidos de modo admirable en la figura joánica de Cristo.

El Hijo debe al Padre todo cuanto posee. El Padre lo puso todo en sus manos ²³⁴, le dio poder sobre toda carne (17,2), le concedió tener en sí la vida ²³⁵, le confió todo juicio (5,22.27). El Padre encomendó al Hijo la ejecución de sus propias obras ²³⁶, le dio su nombre (17,11) y su gloria (17,22.24). En cuanto mira al éxito de su obra, el Hijo depende también enteramente del Padre. En efecto, fue el Padre quien le dio los discípulos (17,6.24); nadie puede llegarse hasta Jesús si el Padre no se lo concede (6,37-39.65); nadie puede arrebatarnos de sus manos, porque pertenecen también al Padre ²³⁷. De ahí que Jesús pueda llegar a afirmar que el Padre es más grande que todas las cosas (10,29), e incluso más grande que el Hijo (14,28).

Consecuencia lógica de esta perfecta dependencia del Padre es el hecho de que el Hijo no dice ni hace nada por propia iniciativa, sino que cumple las obras del Padre y se somete a su voluntad con perfecta obediencia. A cada paso se repite la afirmación de que el Hijo no hace ni dice nada que no venga del Padre ²³⁸. Por eso sus palabras son palabras de Dios ²³⁹. El Hijo no vino para hacer su propia voluntad, sino la voluntad del Padre ²⁴⁰. Hacer la voluntad de aquel que lo envió es su alimento (4,34). En todo lo que realiza y habla, no hace sino llevar a cabo la obra que le fue encomendada

234. Jn 3,35; 13,3.

235. Jn 5,26; 6,57

236. Jn 5,36; 17,4

237. Jn 10,28-29; cf. 17,9-10.

238. Jn 5,19.30; 8,28; 7,17; 8,26 38; 12,49; 14,10.

239. Jn 3,34; 14,24.

240. Jn 5,30b; 6,38

por el Padre ²⁴¹. Con alegre obediencia cumple los mandatos que el Padre le confió ²⁴², porque ama al Padre, y este amor se manifiesta precisamente en la obediencia (14,31). Hace siempre lo que agrada al Padre (8,29); no busca su gloria, sino la del Padre ²⁴³. La glorificación del Padre es el fin último de su venida y de su obrar ²⁴⁴. Llegada su hora, la única oración que puede hacer es ésta: «¡Padre, glorifica tu nombre!» (18,28).

241. Jn 4,34; 5,36; 9,4; 10,25; 17,4.

242. Jn 10,18; 14,31; 15,10.

243. Jn 7,18; 8,50

244. Jn 11,4; 14,13; 17,4.

Sección cuarta: RESONANCIA DE LA ACTIVIDAD DE JESÚS
10,40-12,50

1. *La resurrección de Lázaro y sus consecuencias*
10,40-11,54

Jesús se retira a Perea
10,40-42

⁴⁰ De nuevo se marchó al otro lado del Jordán, al lugar donde Juan había estado primeramente bautizando, y se quedó allí. ⁴¹ Acudieron muchos a él, que decían: «Juan no realizó señal alguna; pero todo lo que él dijo acerca de éste, era verdad.» ⁴² Y muchos creyeron en él allí mismo.

40 Jesús deja a Jerusalén para trasladarse al lugar donde el Bautista
41 había dado testimonio de él por primera vez (1,19ss). Aquí acuden a él muchos de los que oyeron la predicación del Bautista. El evangelista recuerda la observación que éstos hacían en el sentido de que Juan no había obrado ningún milagro, pero que el testimonio dado por él en favor de Jesús es verdadero. Con esto quiere traer una vez más a la mente del lector la verdad de que el Bautista nunca pretendió atribuirse títulos mesiánicos de ningún género, sino que su misión consistió en dar testimonio de Jesús, enviado divino y portador de la salvación¹.

1. Jn 1,8 15 27 30; 3,27-30.

Partida de Jesús hacia Betania
11,1-16

¹ Había un enfermo, Lázaro de Betania, la aldea de María y de su hermana Marta. ² María era la que ungió al Señor con perfume y le enjugó los pies con sus cabellos. Su hermano Lázaro estaba enfermo. ³ Entonces las dos hermanas enviaron a decir a Jesús: «Señor, mira que aquel a quien tú amas está enfermo.» ⁴ Cuando Jesús lo oyó, dijo: «Esta enfermedad no es de muerte, sino que es para gloria de Dios: para que por ella sea glorificado el Hijo de Dios.»

⁵ Amaba Jesús a Marta, a su hermana y a Lázaro. ⁶ Sin embargo, cuando oyó que éste estaba enfermo, todavía se quedó dos días más en el lugar donde se encontraba. ⁷ Después de esto, por fin, dice a los discípulos: «Vayamos de nuevo a Judea.» ⁸ Dícenle los discípulos: «Rabí, hace poco que los judíos querían apedrearte, ¿y otra vez quieres ir allá?» ⁹ Respondió Jesús: «¿No son doce las horas del día? Cuando uno camina de día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo. ¹⁰ Pero si uno camina de noche, tropieza, porque no tiene luz.»

¹¹ Esto dijo; y después les añade: «Nuestro amigo Lázaro duerme; pero quiero ir a despertarlo.» ¹² Dijeronle entonces los discípulos: «Señor, si duerme, se pondrá bueno.» ¹³ Jesús se había referido a la muerte de aquél, pero ellos creyeron que hablaba del cansancio del sueño. ¹⁴ Entonces, por fin, les dijo Jesús claramente: «Lázaro ha muerto; ¹⁵ y me alegro de que no estuviéramos allí, por vosotros: para que aumente vuestra fe. Pero vámonos a verlo.» ¹⁶ Tomás, llamado Dídimo, dijo entonces a sus condiscípulos: «Vayamos también nosotros a morir con él.»

La resurrección de Lázaro señala el punto culminante de la actividad de Jesús. Entre los milagros narrados por Juan es éste el más grande; no se le pueden equiparar las resurrecciones de muertos referidas por los sinópticos². El relato se va desarrollando con

2 Mc 5,21ss par; Lc 7,11ss.

gran maestría, y mantiene al lector en suspenso desde el principio hasta el fin. Dado que en esta ocasión Jesús se revela como «la resurrección y la vida», el relato de este prodigio se puede considerar como una apropiada introducción a la historia de la pasión, que culmina en la resurrección de Jesús.

1 Betania se encontraba a unos quince estadios (aproximadamente tres kilómetros) de Jerusalén (v. 18). En la pendiente oriental del monte de los Olivos se mostraba ya desde el año 300 la tumba de Lázaro, sobre la cual se construyó antes del 380 una iglesia, que luego desapareció en el siglo XVI. Se trata de un recinto funerario con tumbas en arcosolio por tres lados. «Su autenticidad es incierta; pero la localización de la tumba de Lázaro en aquel sitio debe apoyarse en la certeza de que allí cerca se encontraba Betania. La aldea de este nombre debe, pues, situarse en las cercanías» (Dalman). En torno a la tumba se levanta actualmente la aldea de el-Azariye (= lugar de Lázaro). Para ser más exactos, podemos decir que la casa de Lázaro debía encontrarse al oriente de la tumba, ya que ésta dista de Jerusalén sólo dos kilómetros, mientras la antigua Betania distaba tres. El nombre de Lázaro, muy usado entre los judíos, es la forma abreviada y helenizada de El-Azar (= Dios presta ayuda).

2 Una de las dos hermanas de Lázaro, María, se identifica con la mujer que ungió a Jesús, escena que se narra en Mt 26,6-13; Mc 14,3-9, que no indican el nombre de la mujer, y en Jn 12,1-8, con indicación del nombre. Es difícil decir si el v. 2 alude a 12,1-8, o si el hecho se supone conocido del lector por la tradición sinóptica. Hacemos esta observación porque el v. 2 fue añadido posteriormente por los redactores del Evangelio (cf. 21,24). Al precisar que Betania era «la aldea de María y de su hermana Marta» se quiere recordar al lector el episodio de Lc 10,38-42. María no es la pecadora mencionada en Lc 7,36ss; tal identificación es desconocida de los padres de la Iglesia antes de Gregorio Magno³. Así que

3. Véase, a propósito, la nota correspondiente en el comentario de Marcos, p. 365

Lázaro enferma, sus hermanas lo hacen saber a Jesús; apelando al afecto que lo une a su hermano, le dan a entender que llenas de confianza esperan venga a curarlo; pero, al igual que la madre de Jesús (2,3), se abstienen de pedirle explícitamente una intervención milagrosa.

Jesús no se apresura a atender la súplica, sino que se limita a declarar (seguramente en presencia del enviado, v. 40) que esta enfermedad no terminará con la muerte, porque no es éste su fin, sino está destinada a dar gloria a Dios y a su Hijo (como la curación del ciego de nacimiento, 9,3). Será para él la ocasión de obrar un milagro que redundará en gloria de Dios, en cuyo nombre y con cuyo poder se llevará a cabo; pero también para él, el Hijo de Dios, será motivo de gloria, porque en esta ocasión se pone de manifiesto al mundo cuánto lo ama y lo exalta el Padre⁴. Jesús no dice en qué forma prestará ayuda. De sus palabras los oyentes sólo pueden comprender que en alguna forma intervendrá para devolver la salud a Lázaro, pero en ellas parece excluir que el enfermo deba morir. No es esto, sin embargo, lo que Jesús pretende afirmar, ya que su glorificación y la de Dios se procurará gracias precisamente a la inaudita resurrección de Lázaro, obrada cuando estará ya reposando en la tumba. Así, pues, sus palabras son ambiguas. Numerosos autores son de opinión que ellas encierran además otro sentido, más profundo: un anuncio de que la resurrección de Lázaro llevará a Jesús a la cruz (cf. v. 49ss) y, a través de ella, a su glorificación definitiva⁵.

Jesús no parte para Betania hasta el tercer día; el retraso no se debe a falta de amor por los tres hermanos, sino a que no quiere llegar a tiempo, porque Dios tiene especiales designios con la enfermedad de Lázaro (v. 15). Con todo, si se tiene en cuenta que aun en caso de haber partido inmediatamente habría encontrado a Lázaro ya muerto (v. 39), quizás el verdadero motivo del retardo es otro: mostrar cómo el regreso a Jerusalén, que es prácticamente el viaje a la muerte, se hace obedeciendo a una decisión personal,

4 Jn 3,35; 5,20; 8,54: «Es mi Padre quien me glorifica»

5. Cf. Jn 12,16 23 28, 17,1 4-5 y el exc de la p. 454

y no motivado por la compasión hacia los tres hermanos, sus amigos (cf. 7,3-9).

7-8 El maestro invita a los discípulos a ir de nuevo a Judea, pero éstos le recuerdan al punto la intención que los judíos manifestaron de apedrearlo⁶, y tratan de disuadirlo, porque presienten que el regreso a Jerusalén lo llevará a la muerte (v. 16). De la invitación del Maestro concluyen ellos que se propone reanudar su actividad en Judea, especialmente en Jerusalén, exponiéndose así a graves **9** peligros, y vacilan en secundar sus intenciones. La respuesta de Jesús disipa sus inquietudes. Para él es aún de día, si bien ese día toca ya a su fin; y mientras no haya terminado la jornada de trabajo que el Padre le ha fijado (cf. Mt 20,6.12), nada pueden hacer sus enemigos. Por eso el temor de los discípulos es infundado.

Jesús ilustra lo dicho con una comparación. El que camina de día no puede tropezar y caer, porque la luz del sol le ilumina el **10** camino; mas el que camina durante la noche puede fácilmente caer, **11** porque la obscuridad no le permite ver los obstáculos (cf. 9,4). Ahora descubre a los discípulos el motivo de su viaje a Judea: va a «despertar» a su amigo Lázaro, que está «dormido». La expresión de Jesús es voluntariamente ambigua, dado que la primera de las palabras griegas correspondientes significa indiferentemente «dormirse» o «morir», y la segunda «despertar» o «resucitar». **12-13** Los discípulos no entienden lo que Jesús les quiere decir, y le responden que si Lázaro ha podido conciliar el sueño, se restablecerá y pronto se verá curado. Se advierte la secreta intención de disuadir a Jesús **14-15** del viaje a Judea, por juzgarlo ya innecesario. Jesús declara entonces abiertamente que Lázaro está muerto y que, en atención a ellos, se alegra de no haber estado presente, porque esta circunstancia servirá para acrecentar y hacer más sólida su fe en él. Podríamos completar así sus palabras: si hubiera estado presente, los discípulos habrían sido testigos sólo de la curación de un enfermo; ahora, en cambio, verán el prodigio inaudito de la resurrección de un muerto ya sepultado, y esto será para ellos ocasión de un poderoso fortalecimiento en la fe.

6. Jn 8,59; 10,31

Ante la reiterada invitación de Jesús a emprender el viaje con **16** él, Tomás se dirige a sus colegas y los exhorta a ir también ellos y a compartir la suerte del maestro. «Es ésta la primera vez que se pone de relieve la verdad de que los discípulos deben hacerse solidarios de la suerte de Jesús; este mismo tema será desarrollado más tarde en los discursos de despedida, en los cuales, sin embargo, la resignación cederá el puesto a una actitud de decisión espontánea» (Bultmann).

Coloquio de Jesús con Marta y María

11,17-32

¹⁷ Cuando llegó Jesús, se encontró con que Lázaro llevaba ya cuatro días en el sepulcro. ¹⁸ Betania estaba cerca de Jerusalén: como unos quince estadios. ¹⁹ Habían venido muchos judíos a casa de Marta y María, para consolarlas por lo de su hermano.

²⁰ Apenas oyó Marta que llegaba Jesús, salió a su encuentro; María, en cambio, seguía sentada en la casa. ²¹ Dijo Marta a Jesús: «Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano. ²² Pero aun ahora, yo sé que todo lo que pidas a Dios, Dios te lo concederá.»

²³ Dicele Jesús: «Tu hermano resucitará.» ²⁴ Contéstale Marta: «Ya sé que resucitará en la resurrección, en el último día.» ²⁵ Respondióle Jesús: «Yo soy la resurrección y la vida: el que cree en mí, aunque muera, vivirá; ²⁶ y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás. ¿Crees tú esto?» ²⁷ Ella le contesta: «Sí, Señor; yo sigo creyendo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que tenía que venir al mundo.»

²⁸ Y dicho esto, fue a llamar a su hermana María y le dijo al oído: «El Maestro está aquí y te llama.» ²⁹ María, apenas lo oyó, se levanta en seguida y acude a él. ³⁰ Pues Jesús no había entrado todavía en la aldea, sino que estaba aún en el lugar donde Marta lo había encontrado. ³¹ Cuando los judíos que estaban en la casa con María para consolarla, la vieron levantarse y salir precipitadamente, la siguieron, pensando que iba al sepulcro para llorar allí.

⁸² *Apenas llegó María a donde estaba Jesús, y lo vio, se arrojó a sus pies, diciéndole: «Señor, si hubieras estado aquí, no habría muerto mi hermano.»*

- 17** Cuando Jesús llega a Betania, Lázaro lleva ya cuatro días en la tumba. En oriente la descomposición del cadáver comienza pronto, y por eso existe la costumbre de sepultarlo el mismo día de la muerte. Muchos judíos habían venido de la vecina Jerusalén para consolar a las dos hermanas, conforme a los usos del país. La costumbre de la visita de condolencia es muy antigua (cf. 2Sam 10,2); en la época de Jesús se practicaba con mucha diligencia, y los rabinos la inculcaban con insistencia. Existe, incluso, un ceremonial bastante complicado para consolar a los familiares del difunto; comenzaba a ponerse en práctica una vez que, sepultado ya el cadáver, emprendían el regreso a casa de la familia, y continuaba por espacio de siete días, durante los cuales se recibía la visita de numerosos y siempre nuevos visitantes. Cuando Marta tiene noticia de que Jesús se acerca, le sale rápidamente al encuentro, mientras María permanece en casa, sentada (el estar sentado era señal de duelo) para recibir a los huéspedes y aceptar sus expresiones de pésame (cf. 1Tes 4,18). El encuentro de Marta con Jesús tiene lugar fuera de la aldea. Las palabras que ella le dirige son eco de una profunda confianza en él, a quien considera poderosa ayuda en la enfermedad, pero lo son también de hondo pesar por no haber podido tenerlo presente cuando todavía era posible librar a su hermano de la muerte.
- 22** Marta, sin embargo, manifiesta inmediatamente una fe profunda y la convicción de que Dios concederá a Jesús cualquier cosa que le pida; con sus palabras quiere decir que, si él lo pide, Dios le dará aun el poder de resucitar de la muerte a su hermano. No se atreve a suplicar expresamente un milagro tan grande, pero se eleva hasta la cima de la fe, cuyo contenido resume 3,35 en estas palabras: «El Padre ama al Hijo y todo lo ha puesto en sus manos.»
- 23** Y Jesús se encarga de conceder a una fe tan sólida lo que Marta no se atreve a pedirle directamente; una vez más acude a una expresión ambigua: «Tu hermano resucitará», de suerte que Marta,

entendiéndola como alusión a la resurrección de los muertos que sucederá al fin de los tiempos, no se da por satisfecha. Los judíos, con la sola excepción de los saduceos, creían en la resurrección de los muertos (cf. com. a Act 23,8).

Las palabras que Jesús dirige ahora a Marta no son un anuncio de que va a resucitar a su hermano, sino que establecen el principio de que él, y sólo él, lleva a efecto la resurrección y da la vida eterna, y que la posibilidad de conseguir los bienes de la salud está condicionada a la fe en él. Obsérvese, además, que Jesús no promete la resurrección y la vida eterna para el último día, sino que las da ya al presente, como don actual, independientemente de la muerte del cuerpo. Los intérpretes no están unánimes en el modo de entender estas palabras de Jesús. La explicación más aceptable es la que encuentra expresada aquí la misma verdad que en 5,21.24-26. La frase introductoria «Yo soy la resurrección y la vida» tiene el mismo sentido que las expresiones «Yo soy la luz del mundo», «el pan de la vida», etc.⁷.

La frase no describe la naturaleza metafísica de Jesús, sino que señala la importancia que él tiene para el creyente. «Resurrección» y «vida (eterna)» son en sí bienes de orden escatológico, pero Cristo los dispensa a los fieles ya desde el presente. La asociación de estos dos conceptos en una misma frase significa que el único medio de obtener la vida es la fe, gracias a la cual se «resucita de la muerte» (5,24: «Quien... cree... ha pasado de la muerte a la vida»). La doble expresión de los v. 25b.26 sirve para explicar más la idea, apenas enunciada. La explicativa «todo el que vive», que corresponde en la antítesis a «aunque muera», debe referirse, como esta última, a la vida del cuerpo. Las dos frases expresan, pues, en forma positiva y negativa el mismo pensamiento: a) el creyente, aunque sucumba a la muerte corporal, seguirá viviendo, es decir, tendrá la vida verdadera y real (cf. 3,36); b) para el creyente que permanece aún en la vida terrena no hay muerte en el verdadero sentido de la palabra, puesto que la muerte del cuerpo ha perdido ya para él toda

7. Por lo que mira a la crítica textual es de notar que las palabras «y la vida» faltan en algunos importantes códices antiguos, y no parece ser original

su importancia (cf. 8,51). El consuelo que en estas palabras da Jesús a los que lloran la muerte de un fiel no consiste en la promesa de que el difunto será devuelto a la vida corporal, sino en la seguridad de que su verdadera vida jamás se ve destruida.

En los v. 25-26, Jesús no habla explícitamente de la resurrección en el último día⁸, ni había necesidad de hacerlo, pues Marta ya creía en ella (v. 24). Preguntada por Jesús si cree en lo que acaba de decir, Marta responde reconociendo en él al salvador enviado por Dios al mundo. Ha comprendido bien que sólo Jesús puede dar la verdadera vida.

En este momento Marta se aleja para comunicar a su hermana la llegada de Jesús; tiene el cuidado de anunciársela en secreto, a fin de que le sea posible hablar a solas con el maestro, sin que se interponga una multitud de huéspedes curiosos. Pero éstos se dan cuenta de que María sale, y, creyendo que en un repentino acceso de dolor va a llorar a la tumba de su hermano, se apresuran a seguirla. Entre los judíos era costumbre, una vez sepultado el cadáver, ir por varios días consecutivos a llorar a la tumba (cf. Sab 19,3). Al encontrarse con Jesús, que continúa en el mismo sitio en que habló con Marta, María se echa a sus pies y, como antes su hermana, expresa el dolor de no haberlo tenido presente, para que hubiera preservado a su hermano de la muerte; ella, sin embargo, no llega en la fe a la altura a que llegó Marta (v. 22). Prorrumpen en lágrimas, seguida por los huéspedes que entre tanto han ido llegando.

Jesús resucita a Lázaro

11,33-44

³⁸ Jesús, entonces, al verla llorar y que también lloraban los judíos que habían venido con ella, se agitó en su ánimo y se conmovió profundamente. ³⁴ Luego preguntó: «¿Dónde lo habéis puesto?» Y le contestan: «Señor, ven y mira.» ³⁵ Jesús se echó a llorar. ³⁶ Decían entonces los judíos: «¡Mirad cómo lo amaba!» ³⁷ Pero

8. Pero habla de ella en otros pasajes, p.ej., 5,28-29; 6,39.40.44.

algunos añadieron: «Y éste que abrió los ojos del ciego, ¿no podía haber hecho algo, para que este hombre no muriera?» ³⁸ Entonces Jesús, agitándose de nuevo en su interior, llega al sepulcro. Era éste una cueva, con una piedra superpuesta. ³⁹ Dice Jesús: «Quitad la piedra.» Contéstale la hermana del difunto, Marta: «Señor, hiede ya; pues lleva cuatro días.» ⁴⁰ Respóndele Jesús: «¿No te dije que, si crees, verás la gloria de Dios?» ⁴¹ Quitaron, pues, la piedra. Entonces Jesús levantó los ojos al cielo y dijo: «Padre, te doy gracias por haberme escuchado. ⁴² Ya sabía yo que tú me escuchas siempre; pero lo he dicho por todo este pueblo que me rodea, para que crean que tú me has enviado.» ⁴³ Y después de decir esto, gritó con voz potente: «¡Lázaro, sal fuera!» ⁴⁴ Salió el muerto, con los pies y las manos atados con vendas, y con el rostro envuelto en un sudario. Díceles Jesús: «Desatadlo y dejadlo andar.»

Al ver a María llorando, Jesús siente ira. «Juan no da jamás una interpretación de las circunstancias que provocan los sentimientos íntimos de Jesús» (Schlatter). En opinión de algunos comentaristas, la ira de Jesús estaba dirigida contra la muerte y su poder destructor, que había sumido en el luto a las dos hermanas, con quienes se sentía unido por los vínculos de la amistad. Otros, con más razón, ven en ella una expresión de desagrado por la escasa fe de los presentes, que dudan de su poder para resucitar a Lázaro muerto. Jesús se encamina, pues, a la tumba. El dolor que experimenta por la muerte del amigo y el sentimiento de íntima compasión hacia las dos hermanas, sumidas en profundo desconsuelo, le arrancan lágrimas también a él. Los judíos presentes a la escena ven en esto una prueba del gran amor que profesaba al amigo muerto. Algunos se preguntan por qué Jesús, que con la curación del ciego de nacimiento ha dado pruebas de poseer una fuerza milagrosa, no la empleó también para preservar de la muerte a su amigo. Están convencidos de que nada puede ante la muerte. No son quizás incrédulos, pero su fe imperfecta les hace ver en Jesús a un taumaturgo como tantos otros, que perdió la oportunidad de librar de la muerte al amigo; no han llegado a reconocer que es mucho más que lo que ellos piensan, que es el enviado de Dios y, como

38 tal, la luz y la vida de los hombres. Así, pues, ninguno cuenta con la resurrección de Lázaro. Esta incomprensión hacia su persona conmueve una vez más las profundidades del alma de Jesús.

El evangelista describe la tumba de Lázaro como una gruta cerrada por una piedra. Las tumbas de personajes importantes presentan en los alrededores de Jerusalén dos formas diversas: unas, la de recintos excavados en la roca, a los cuales, después de pasar por una especie de vestíbulo, se podía entrar por una abertura estrecha, cerrada por una piedra. Las otras son cavernas subterráneas a las cuales se llega por una galería, provista frecuentemente de gradas y cerrada al exterior por una losa. La llamada tumba de Lázaro que se ve en el-Azariye tenía, según se puede conjeturar por su estado actual, la segunda forma, que es la más antigua y la más usada para las tumbas privadas (Lagrange).

39 Cuando Jesús da la orden de remover la losa, Marta le objeta que el cadáver ha entrado ya en proceso de descomposición, pues lleva cuatro días sepultado. Trata de impedir que el sepulcro se abra y la fetidez se difunda. En realidad, el v. 44 autoriza pensar que el cadáver fue embalsamado con esencias aromáticas y aceite, pero esto no era suficiente para impedir la descomposición (cf. 19, 40). «En la creencia popular judía, el estado de muerte que se prolonga por más de tres días significa la pérdida completa de la vida. A este punto el rostro ya no se puede reconocer con seguridad, el cuerpo estalla, y el alma, que hasta entonces flotaba sobre el cuerpo, lo abandona definitivamente» (G. Dalman).

Se ve, pues, que Marta no adivina las intenciones de Jesús; se imagina que quiere simplemente ver una vez más al amigo muerto, pero no que se dispone a resucitarlo. Jesús le había prometido resucitar a su hermano, pero ella había entendido el anuncio como
40 alusión a la resurrección universal (v. 23-24). Ahora se lo recuerda en tono de suave represión, insistiéndole en que, si cree, verá la gloria de Dios, es decir, la revelación del poder de Dios en el milagro de la resurrección de su hermano. Con tales palabras él se refiere no al v. 23, sino a los v. 24-26. Marta desiste de su oposición, reconociendo el poder que Jesús tiene de resucitar a los muertos; en consecuencia, Jesús hace abrir la tumba.

Mientras esto sucede, eleva los ojos al cielo⁹ y agradece al Pa- 41
dre el haberle escuchado su oración. Vale decir que ya antes
de este momento ha pedido a Dios el poder de resucitar a Lázaro, 42
sin dudar en modo alguno de que el Padre lo escucharía (v. 22).
Sabe, en efecto, que el Padre lo oye siempre, porque todo su obrar
se desarrolla siempre en perfecta armonía con su voluntad (10,30).
Si agradece en alta voz, lo hace en atención a la multitud que lo
rodea. Ésta debe reconocer que no se halla en presencia de un tau-
maturgo de aquellos que, según la creencia de la época, pueden
llevar a cabo obras extraordinarias valiéndose de fuerzas ultrate-
rrenas, y convencerse de que su poder no es independiente del Pa-
dre; la multitud debe aceptar que el Padre lo envió al mundo. La 43
oración que él dirige al Padre con absoluta confianza le da el po-
der de devolver a Lázaro la vida; manda, pues, a éste, que salga
de la tumba, y Lázaro obedece. Brazos y piernas están todavía en-
vuelto en fajas, y el rostro cubierto por la mortaja. Jesús invita
entonces a los presentes a desatarlo, para que pueda moverse li-
bremente e irse a casa.

La noción de vida en Juan.

El concepto de «vida» (ζωή) o de «vida eterna» es una de las ideas claves del cuarto Evangelio y domina todo el cuadro que éste da de la salvación obrada por Cristo. Se ha dicho, no sin razón, que la noción de «vida» en Jesús corresponde en importancia a la de «reino de Dios» en los sinópticos. Más aún, se puede decir que en Juan el concepto de «vida» sustituye hasta cierto punto el de «reino de Dios». En el Evangelio el término «vida» se lee 21 veces (7 veces en la primera epístola de Juan), y la expresión «vida eterna» 15 veces (6 en la primera epístola).

Según Juan, Jesús es *depositario* y *dispensador de la vida*. Hablando de sí mismo dice que vive, es decir, que posee la vida¹⁰, que tiene la vida en sí mismo (5,26), que es la vida¹¹. A lo que Jesús

9. Jn 17,1; Mc 6,41; Act 7,55.

10. Jn 6,57; 14,19.

11. Jn 11,25; 14,6; cf. 1Jn 5,20.

dice de sí mismo corresponde lo que de él afirma el evangelista. Éste enseña que, antes de la encarnación, la vida estaba en él (1,4), y en la primera epístola lo llama «la palabra de la vida», y afirma que en él está la vida que nosotros hemos recibido de Dios (5,11). Jesús da la vida a los hombres. Esta verdad la expresa él mismo cuando dice de sí que es la resurrección y la vida (11,25), el camino, la verdad y la vida (14,6). Por eso se designa como «pan de vida» (6,35.48), como «luz de la vida» (8,12), como aquel que da el «agua viva»¹², el «pan vivo» (6,51). Sus palabras son «espíritu y vida» (6,63), «palabras de vida eterna» (6,68), porque vivifican, dispensan la vida. Vino al mundo para darle la vida¹³. Comunica a los hombres la vida de acuerdo con la voluntad divina y por encargo de Dios (17,2); a éstos Dios les da la vida a través de él (1Jn 5,11).

Así, pues, la vida «que está en el Hijo» (1Jn 5,11) no es simplemente vitalidad, sino al mismo tiempo una fuerza que produce vida: igual que el Padre, también él vivifica (5,21), comunica a los suyos la vida eterna (10,28). En cuanto a su propia vida, la tiene del Padre. Hablando de éste, dice que es el Padre que vive (6,57), y que el Padre le concedió tener en sí la vida (5,26) y que él vive «por el Padre» (6,57). El Padre es, en consecuencia, el único que el originalmente posee y comunica la vida; la vida que él posee, de nadie la ha recibido, sino la tiene en sí mismo, lo que equivale a decir que la vida es parte de su esencia. De esa vida llamó al Hijo a participar tan perfectamente, que también él la tiene «en sí mismo» y, como el Padre, puede resucitar a los muertos y dar la vida (5,21). Los hombres, en cambio, tienen la vida sólo «en él» (en el Hijo), «en su nombre»¹⁴. La vida que Jesús comunica a los hombres es algo completamente distinto de la vida natural; es la vida trascendente del mundo superior, y, como tal, es *un bien en orden de la salvación*, o, para ser más exactos, es la salvación misma, la condición de quien está salvado.

También los sinópticos conocen este sentido de la noción de

12. Jn 4,10-11; 7,38.

13. Jn 6,33; 10,10; 1Jn 4,9

14. Jn 3,15; 20,31.

vida, pero la emplean con mucha menos frecuencia que el cuarto Evangelio: en Mt se lee 4 veces «vida», 3 veces «vida eterna»; en Mc, 2 veces «vida», 2 veces «vida eterna»; en Lc se lee 3 veces la expresión «vida eterna», y en ocasiones el término griego ψυχή (= alma, vida). En los sinópticos, «vida» y «vida eterna» designan siempre una condición futura, la vida que se obtiene en el juicio final. En cuanto existencia eterna, no sujeta a la muerte, puede llamarse simplemente «la vida». «Vida eterna» como expresión para designar la vida del mundo futuro se encuentra ya en Dan 12,2 («resucitar para la vida eterna»). Los conceptos de «vida» y de «vida eterna» en los sinópticos están estrechamente emparentados con el de «reino de Dios»; más exactamente, «vida» se identifica con el reino de Dios ya consumado, y los dos términos pueden usarse el uno por el otro¹⁵. Como el reino de Dios, también la vida se concibe como un lugar a donde se puede entrar¹⁶.

Mientras en los sinópticos la vida es objeto de esperanza, en Juan es una posesión actual. A cada paso Jesús repite solamente que quien crea en él tiene la vida, la vida eterna¹⁷. Según 5,24, el que cree en Jesús no es sometido a juicio, sino que ha pasado ya de la muerte a la vida. Según la 1Jn, los cristianos tienen conciencia de estar ya en posesión de la vida¹⁸. Es cierto que en ocasiones, para expresar la posesión de la vida, se usan verbos en futuro¹⁹, pero esto no contradice en nada al hecho de que la vida es posesión actual; en efecto, tales formas verbales no se refieren a un futuro escatológico, sino se limitan a decir que la vida no se comunica sino a condición de que el hombre se decida a creer en el revelador enviado de Dios. El uso indiferente que Juan hace de las dos expresiones «vida» y «vida eterna» se explica porque la vida que Jesús trae sobrepasa por su naturaleza la existencia terrena del hombre, y se prolonga hasta la eternidad.

Fuera de la vida, entendida en el orden de la salvación o condición de quien está salvado, Juan conoce también la vida en cuan-

15. Cf. Mc 10,17; Lc 10,25 con Mt 25,34; 1Cor 6,9-10.

16. Mt 18,8-9; 19,17; 25,46; Mc 9,43.35.

17. Jn 3,36; 5,24; 6,47.53-54; 3,15-16; 5,40; 6,40; 10,10.

18. Jn 3,14; 5,11-13. 19. Jn 5,25; 6,51 57.58; 11,25; 14,19.

to existencia terrena y corporal; pero para designar esta realidad se vale siempre de otro término griego, ψυχή (que propiamente significa «alma», y se usa con propiedad porque el alma humana es la que rige la existencia terrena del hombre). Emplea esta expresión cuantas veces habla de la entrega de la propia existencia terrena²⁰. Como se ve, «vida» y existencia terrena son en Juan dos realidades completamente distintas. En un principio la humanidad poseía, además de la existencia terrena, también la «vida»; pero, cuando, por el pecado, se alejó de Dios, su creador, perdió la «vida», que la criatura no puede obtener sino en virtud de su comunión con el creador. Al presente, en la era de la salud, la vuelve a recibir de Dios por medio de Cristo. Esta «vida», diferente como es de la existencia terrena y corporal, no puede ser destruida ni interrumpida por la muerte del cuerpo.

A la doble acepción de «vida» corresponde también un doble sentido de la muerte; pero en este caso Juan emplea una misma palabra para designar las dos realidades. «Muerte» (como también los términos «morir» y «muertos») puede referirse a la pérdida de la existencia corporal²¹, o puede también designar la pérdida de la «vida»²². Dado que todos los hombres vienen al mundo privados de la «vida», están en la muerte, o están muertos, mientras no reciban la «vida» de Jesús. A este doble significado de la palabra «muerte» se deben ciertos juegos de palabras que se registran en Juan²³. En él se precisan también, repetidas veces, las condiciones requeridas para que el hombre pueda recibir la vida eterna. La principal, y en el fondo la única condición, es la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios²⁴, como salvador envia-

20. Jn 13,37-38 (Pedro quiere dar su vida por Cristo); 15,13; 1Jn 3,16b (dar la vida por sus amigos); 10,15 17-18; 1Jn 3,16a (Jesús entrega la vida por los suyos).

21. Por ejemplo, «muertes»: Jn 8,52; 11,4.13; 12,33; 18,32; 21,19; «morir»: 4,47.49; 6,49.58; 8,52-53; 11,16, etc.; «muerto»: 2,22, etc.

22. Por ejemplo, «muerte»: Jn 5,24; 8,51; 1Jn 3,14; 5,16-17; «morir»: 6,50; 11,26; «muerto»: 5,25.

23. Cf. Jn 6,49; 6,50; 8,51; 8,52; 11,25; 11,26.

24. Jn 11,25-26; 20,31.

do de Dios; esta fe es al mismo tiempo fe en el Padre que lo envió²⁵. Es necesario creer que salió del Padre (16,27.30), que el Padre lo envió al mundo²⁶, que hace las obras del Padre²⁷, que habla sólo lo que ha oído al Padre, o lo que el Padre le ha enseñado²⁸, que él está en el Padre, y el Padre en él²⁹; en una palabra, es necesario creer que él es verdaderamente lo que afirma ser³⁰. Creer en él es lo mismo que creer en el Padre³¹; rechazar su testimonio equivale a rechazar el testimonio del Padre, porque sus palabras son palabras del Padre³². Al lado de ésta, se exigen también otras condiciones (p.ej., el bautismo, la eucaristía, el cumplimiento de la voluntad de Dios, el amor a los hermanos); sólo que éstas no tienen función independiente con respecto a la fe, ni pueden dar la vida sino en unión con ella.

La «vida» es «eterna» por naturaleza, lo que significa que en principio el creyente la posee para siempre; con todo, el individuo particular puede perderla. Esto sucede cuando el hombre rompe la unión con Dios, en virtud de la cual la «vida» fluye constantemente a él, y la rompe cuando renuncia a la fe o comete pecados que destruye la unión de fe con Cristo (1Jn 3,14-15). De ahí que la primera carta distinga entre pecados que se perdonan («pecados que no causan la muerte») y pecados irremisibles («pecados de muerte», separación total y definitiva de la fe, 5,16). A la luz de esta distinción se explican las exhortaciones a permanecer en Cristo³³.

Queda por preguntar aún en qué consiste la «vida», es decir, cuál es el contenido de la «vida». La «vida» es, en sentido general, el bien de la salud, la condición de quien está salvado; se contrapone a la perdición, o ruina eterna³⁴. Cabe preguntarse, ante

25. Jn 3,15-16.36; 5,24; 6,40.47; 11,25-26; 20,31; 1Jn 5,13.

26. Jn 3,17; 11,42; 17,8.

27. Jn 5,36; 9,4; 10,25.

28. Jn 3,11; 5,19; 7,16; 12,49; 14,10.

29. Jn 10,38; 14,10-11.

30. Jn 8,24.28; 13,19. 31. Jn 5,24; 12,44-45.

32. Jn 3,34; 12,49; 14,24.

33. Jn 15,4.6.9; 1Jn 2,24.28; 3,24; 4,13.

34. Jn 3,16; 10,28.

todo, cuáles son los bienes y los dones que constituyen el patrimonio del creyente mientras éste se encuentra en su condición terrena. Los más importantes de tales dones son los siguientes: el creyente ha experimentado la remisión de sus pecados³⁵; la verdad que Jesús le trajo lo hizo verdaderamente libre (8,31-36); a la posesión de la vida está íntimamente ligada la comunicación del Espíritu³⁶; en los creyentes habitan Cristo y el propio Dios (14,23); el Padre los ama³⁷; Cristo los considera sus amigos (15,14); la comunión entre Cristo y los suyos es tan íntima, que sólo se puede describir con fórmulas místicas³⁸; a diferencia del mundo, que no conoce la paz ni la amistad, los fieles poseen la paz, que el mundo no está en condiciones de dar³⁹, y la verdadera y perfecta alegría, aun en medio de las tristezas, sufrimientos y persecuciones que el mundo no les ahorrará⁴⁰. Objeto del amor del Padre, pueden estar seguros de que él escuchará sus súplicas (16,26-27).

La «vida», sin embargo, no se consigue a perfección sino en el futuro; sólo entonces se tendrá libre de deficiencias e imperfecciones y tendrá el carácter de posesión imperecedera; la comunión del fiel con Cristo llegará entonces al ápice. El Señor glorificado tomará consigo a los suyos para llevarlos a las moradas eternas⁴¹. Allí lo contemplarán en la gloria que el Padre le reservó (17,24). Vivirán entonces la vida que él mismo posee, lo verán como es, y estarán reunidos a él por siempre (1Jn 3,1-2). Y hasta su cuerpo será llamado a participar de esta gloria celestial⁴².

El sanedrín decide la muerte de Jesús

11,45-54

⁴⁵ Cuando vieron, pues, lo que había hecho, muchos judíos, llegados a casa de María, creyeron en él. ⁴⁶ Pero algunos de ellos

35. Jn 1,29; 11,51-52; 17,19; 1Jn 1,7; 2,2; 4,10.

36. Jn 7,39; 14,15-17. 37. Jn 14,21; 16,27.

38. Jn 6,56; 14,20; 17,21-22. 39. Jn 14,27; 16,33.

40. Jn 15,11; 16,20; 17,13; 1Jn 1,4. 41. Jn 14,2-3; 12,26.

42. Jn 5,29; cf. el exc. de la p. 415.

se fueron a los fariseos para contarles lo que Jesús acababa de hacer. ⁴⁷ Entonces, los sumos sacerdotes y los fariseos reunieron un consejo, y decían: «¿Qué hacemos, en vista de que este hombre realiza tantas señales? ⁴⁸ Si lo dejamos continuar así, todos creerán en él, y vendrán los romanos y nos quitarán este lugar y nuestro pueblo.» ⁴⁹ Pero uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: «No entendéis nada; ⁵⁰ no pensáis que es mejor para vosotros que un solo hombre muera por el pueblo, en lugar de que todo el pueblo perezca.» ⁵¹ Pero esto no lo dijo por su cuenta; sino que, como era sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús tenía que morir por el pueblo, ⁵² y no por un pueblo solo, sino también para reunir en un haz a los hijos de Dios que estaban dispersos. ⁵³ Desde aquel día tomaron, pues, la resolución de quitarle la vida.

⁵⁴ Por eso Jesús ya no aparecía en público entre los judíos, sino que se fue de allí a la región cercana al desierto, a una ciudad llamada Efraím, donde permaneció en compañía de sus discípulos.

La resurrección de Lázaro tiene para Jesús consecuencias graves. El acto de resucitar un muerto a la vida le va a acarrear la propia muerte.

El prodigio obrado por Jesús provoca una disensión entre los judíos llegados de Jerusalén⁴³. En efecto, muchos de ellos creen en él, mientras otros se dirigen a los fariseos, sus enemigos jurados, para ponerlos al corriente del hecho inaudito. Los sumos sacerdotes convocan inmediatamente el sanedrín. Los miembros reunidos no saben qué camino seguir, porque los milagros de Jesús dejan honda impresión en el pueblo; unos a otros se reprochan el no haber tomado medidas enérgicas para poner fin a tal actividad. Temen que, de continuar permitiéndole tanta libertad, el número de sus adeptos seguirá creciendo, y llegará el momento en que todo el pueblo creará en él y reconocerá sus aspiraciones mesiánicas. Si tal cosa llegare a suceder, la estabilidad misma del pueblo

43. Cf. Jn 7,40-44; 9,19-21.

judío se vería gravemente comprometida. Los romanos, en efecto, miran con gran recelo todo género de movimientos mesiánicos, y tarde o temprano intervendrán con la fuerza y se apoderarán del «lugar» y acabarán con esa brizna de libertad que aún les han dejado.

El «lugar» de que se habla es ciertamente el templo, no Jerusalén⁴⁴. Será entonces el fin de la nación judía⁴⁵.

Reflexiones de esta índole encajan muy bien en la mentalidad de los sumos sacerdotes saduceos. En efecto, los saduceos eran amigos de los romanos, no sólo porque temían el poder aplastante de Roma, sino porque sabían además que el triunfo de cualquier movimiento mesiánico significaría el fin de su propio poderío sobre el pueblo. Sobra decir que éstos estaban completamente equivocados al juzgar las intenciones de Jesús, no dándose cuenta del carácter apolítico de sus aspiraciones mesiánicas (cf. 19,12). En el sanedrín están todos de acuerdo en que algo se debe hacer para conjurar la inminente catástrofe nacional. Pero como no se propone nada concreto, el sumo sacerdote Caifás se levanta y, en términos ásperos, se dirige a los sanedritas para reprocharles su incapacidad de hallar una solución, y los invita a reconocer y a hacer efectivo el principio político, según el cual el individuo particular se ha de sacrificar ante el bien de la comunidad.

Formulaciones explícitas de tal principio se encuentran muchas en la antigüedad. Baste citar aquí dos ejemplos. En los escritos rabínicos se lee: «Es preferible que se dé la muerte a este hombre, a que toda la comunidad sea castigada por su causa.» En Dion Casio se dice luego, a propósito del emperador Otón: «Es mejor y más justo que uno perezca por todos, antes que muchos perezcan por uno»^{45a}. En el texto primitivo, las palabras de Caifás eran, posiblemente, las siguientes: «No pensáis que es mejor que uno muera, en lugar de que todo el pueblo perezca.» Las palabras «por

44. Cf. 2Mc 5,19; Act 6,14.

45. El texto primitivo decía posiblemente: «Si lo dejamos continuar así, vendrán los romanos y nos quitarán este lugar (y nuestro pueblo[?])» (Boismard).

45a. DIÓN CASIO, 63,13.

el pueblo» han sido omitidas por san Agustín, el Crisóstomo y toda una serie de otros padres; en realidad, no encajan bien en boca de Caifás, dado que contienen toda una teología del carácter redentor y expiatorio de la muerte de Cristo (Boismard).

La expresión de «sumo sacerdote aquel año», o «de aquel año» (que ambas traducciones admite el texto original) con que se designa a Caifás, puede significar que la persona del sumo sacerdote cambiaba cada año, como sucedía con los sacerdotes paganos de Siria y del Asia Menor. Pero también puede tener un valor puramente temporal, es decir, que Caifás era sumo sacerdote aquel año, que fue de tanta trascendencia para el pueblo judío. Entre los hebreos, el cargo de sumo sacerdote era vitalicio; pero de hecho Herodes, y después de él los procuradores romanos, nombraban y deponían sumos sacerdotes a su gusto, de suerte que por aquella época se tenía un sumo sacerdote cada dos años. Excepcionalmente, Caifás permaneció en el cargo por mucho tiempo (del año 18 al 36). No hay lugar, en todo caso, para atribuir al evangelista el error de afirmar que el cargo de sumo sacerdote durara solamente un año; todos los judíos sabían que no era así, y el evangelista se muestra por lo demás bien informado de lo que se hacía en Palestina.

En las palabras de Caifás, Juan descubre una profecía, si bien 51-52 inconsciente e involuntaria, del valor salvífico de la muerte de Jesús. «Dios utiliza a Caifás como profeta, sin que él lo sospeche» (Hirsch). El profeta, como instrumento de Dios que es, anuncia lo que Dios le inspira. Así, por boca de Caifás, Dios preanunció el grande y profundo misterio de que Jesús moriría para salvar a los hombres de la perdición eterna. Para el sumo sacerdote, desde luego, permaneció oculto el verdadero sentido de las palabras que pronunciaba. Él pensaba que con su consejo salvaría la existencia de su pueblo, cuando, en realidad, al proclamar el principio de que un solo hombre debía morir por el pueblo, estaba anunciado proféticamente, sin saberlo ni quererlo, el sentido y el fin propio de la muerte de Jesús: salvar a la parte creyente del pueblo, de la perdición eterna, y también reunir a los hijos de Dios dispersos por el mundo, o sea, a los gentiles predestinados a la salvación,

para formar una sola Iglesia, un solo rebaño bajo un solo pastor⁴⁶.

La expresión «reunir a los dispersos» proviene del AT, donde designan el regreso a Palestina de los judíos de la diáspora, esperado para la era mesiánica⁴⁷. El evangelista pone la profecía de Caifás en relación de dependencia causal con su oficio de sumo sacerdote. Ejemplos seguros de conexión entre el oficio de sumo sacerdote y la inspiración profética no se registran en la tradición judía, en la cual se ha conservado, en cambio, el recuerdo de sumos sacerdotes que recibieron revelaciones proféticas⁴⁸. Por el contrario, Filón afirma que el verdadero sacerdote, por el hecho de serlo, también es profeta⁴⁹.

53 La propuesta de Caifás halla buena acogida en la asamblea. Por fin se toma la decisión tanto tiempo anhelada, de dar muerte a Jesús⁵⁰. Por ahora, sin embargo, no puede hacerse efectiva tal decisión porque Jesús se apresura a abandonar a Betania y a retirarse, en compañía de los discípulos, a la apartada ciudad de Efraím, donde pasa algún tiempo sin hacerse notar. Una «pequeña ciudad de Efraím» se menciona en Fl. Josefo⁵¹; parece que se encontraba en el sitio de la actual aldea de et-Taiyibeh, a 20 kilómetros al norte de Jerusalén y a 7 al nordeste de Betel. La ruta que atravesaba el país de norte a sur pasaba a pocos kilómetros al oeste de Efraím.

46. Jn 10,16; 17,21.

47. Is 43,5; Ez 37,31; SalSl 8,34.

48. Tal fue, entre otros, Juan Hircano, sumo sacerdote del 135 al 104 a.C.; cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant.* XIII, 10,7; § 299s; BI I, 2,2; § 69.

49. FILÓN, *Spec.* IV, § 192.

50. Jn 5,18; 7,1; 8,40.59; 10,31.

51. FLAVIO JOSEFO, BI IV, 9,9; § 551.

2. Último viaje a Jerusalén

11,55-12,50

Estado de ánimos en Jerusalén

11,55-57

⁵⁵ Estaba ya próxima la pascua de los judíos; y muchos de aquella región subieron a Jerusalén antes de la pascua para purificarse. ⁵⁶ Buscaban, pues, a Jesús y se decían unos a otros, mientras andaban por el templo: «¿Qué os parece? ¿Se atreverá a venir a la fiesta, o no?» ⁵⁷ Es que ya los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que todo el que supiera dónde estaba, lo denunciara, para ir a prenderlo.

Se acerca la última pascua de la vida de Jesús. Ya varios días 55 antes de iniciarse la fiesta empiezan a llegar a Jerusalén numerosos grupos de peregrinos de todo el territorio judío, para someterse a las purificaciones levíticas, de rigor sobre todo para los que vivían mezclados con los gentiles. La pureza ritual era requisito indispensable para poder penetrar en el atrio interior del templo y para comer el cordero pascual⁵². Los que tenían necesidad de someterse a la aspersion de agua lustral debían emplear siete días en la purificación⁵³. Esto explica por qué los peregrinos habían llegado a Jerusalén ya antes de que Jesús se trasladara a Betania (12,1). Al llegar a la ciudad se les informa de que el sanedrín ha 57 dado públicamente la orden de que si alguno tiene noticia del paradero de Jesús debe dar aviso a la autoridad, para proceder a arrestarlo. Esto hace que en el atrio del templo se discuta acaloradamente sobre si Jesús tendrá el valor de presentarse a la fiesta, 56 afrontando el peligro que lo amenaza.

52. Núm 9,10; 2Par 3,17-18; Jn 18,28; FLAVIO JOSEFO, BI I, 11,6; § 229; *Ant.* XII, 3,4; § 145: aun tratándose de judíos, sólo pueden entrar al atrio interior «cuando están purificados».

53. Cf. Núm 19,12 y com. a Act 21,26-27.

La unción en Betania

12,1-11 (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9; cf. Lc 7,36-50)

¹ Seis días antes de la pascua llegó Jesús a Betania, donde estaba Lázaro, al que Jesús había resucitado de entre los muertos. ² Allí le prepararon una cena: Marta servía, y Lázaro era uno de los que estaban recostados a la mesa en él. ³ Entonces María, tomando una libra de perfume auténtico de nardo, de mucho precio, ungió los pies de Jesús y se los enjugó con sus cabellos. La casa se llenó del aroma del perfume. ⁴ Dice entonces Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que lo había de entregar: ⁵ «¿Por qué no se ha vendido este perfume en trescientos denarios, para dárselos a los pobres?» ⁶ Esto lo dijo, no porque él se preocupara de los pobres, sino porque era ladrón; y como estaba encargado de la bolsa, robaba de lo que se depositaba en ella. ⁷ Pero Jesús dijo: «Déjala; ella debe reservarlo para el día de mi sepultura. ⁸ Porque siempre tendréis a los pobres con vosotros; pero a mí no me tendréis siempre.»

⁹ Gran multitud de judíos supo que Jesús estaba allí; y acudieron, no solamente por Jesús, sino también por ver a Lázaro, al que había resucitado de entre los muertos. ¹⁰ Determinaron entonces los sumos sacerdotes matar también a Lázaro, ¹¹ pues por causa de éste muchos judíos se apartaban de ellos y creían en Jesús.

- 1** Sin atender al inminente peligro, del cual tiene perfecto conocimiento (cf. 18,4), Jesús va a Jerusalén con los discípulos para la pascua. Seis días antes de la fiesta llega a Betania, donde se queda por poco tiempo. Allí, probablemente al anochecer del sábado, se le ofrece un banquete. Los preparativos de un banquete se podían hacer sin dificultad el sábado en la tarde, porque el tiempo de reposo concluía a la caída del sol. Se sabe también por Lc 14,1-5 que Jesús aceptó la invitación de un fariseo a comer en su casa en día de sábado. Mateo y Marcos trasladan el banquete y la unción a la semana de la pasión: pero si Juan señala una fecha precisa, se ha de preferir su indicación cronológica. Existe otra diferencia entre Juan y los sinópticos: según éstos, el banquete tiene lugar en casa

de Simón el leproso; Juan, en cambio, se limita a señalar a Lázaro entre los comensales, y a decir que Marta servía y que María era la mujer que ungió a Jesús; el nombre de ésta no se menciona ni en Mateo ni en Marcos.

Durante el banquete, María aparece con una libra (237,45 g.) **3** de costoso perfume de nardo puro. La cantidad y el alto precio (v. 5) del perfume dejan ver la profunda veneración de María hacia Jesús (cf. 19,39). Según los sinópticos, María unge la cabeza de Jesús; según Juan, los pies. Ante la divergencia de los dos datos se puede legítimamente suponer que Juan omite hablar de la cabeza por juzgarla evidente (Lc 7,46), y que insiste en la unción de los pies por ser un acto de excepcional veneración y al mismo tiempo de profunda humildad. Muy distintos de los sentimientos **4-5** de María, como se expresan en la unción, son los que Judas Iscariote (Mateo habla de algunos discípulos) manifiesta, criticando el despilfarro. Pero el verdadero motivo de su crítica no era, como ob- **6** serva el evangelista, la solicitud por los pobres, sino la avaricia. Por este pasaje y por 13,29 sabemos que los discípulos tenían una bolsa común, cuya administración estaba confiada a Judas, y que la honradez de éste dejaba que desear. Esta avaricia explica en parte la traición de que hizo objeto a su maestro.

Jesús desapruueba como injusta la crítica de Judas a la acción **7** de María. Sólo que el significado de sus palabras es incierto. Algunos comentaristas traducen: «Déjala tranquila; ella debe reservarlo (el resto del perfume) para el día de mi sepultura.» Según esto, María habría utilizado sólo una parte del perfume, y Jesús esperaba que ella emplee el resto para ungir su cadáver (a esto se opone quizá la noticia de que toda la casa se llenó del perfume del ungüento). Las palabras de Jesús encierran, por consiguiente (como en Mateo y en Marcos), un anuncio de su muerte. En los sinópticos, sin embargo, la frase de Jesús expresa que María, sin saberlo, se adelantó a ungir su cuerpo para la sepultura. La divergencia en relación con Juan no es realmente muy grande; con todo, no pocos comentaristas tratan de hacer más acordes los dos relatos, completando el texto en esta forma: «Déjala tranquila; (el perfume no se ha vendido) a fin de que ella lo reserve en vistas al día de mi

sepultura.» Se han propuesto además otras traducciones, como, por ejemplo: «Déjala que lo haga (es decir, que cumpla el rito de la unción) ahora, en previsión del día de mi sepultura.»

8 El hecho de que el perfume no fuese vendido, y su producto dado a los pobres, se justifica por el significado misterioso de la unción misma. Ocasiones de dar limosna las habrá siempre, en tanto que la oportunidad de tributar a Jesús tal demostración de amor no se da sino ahora ⁵⁴.

9 Así que en la vecina Jerusalén se tiene noticia de la llegada de Jesús a Betania, muchos judíos, seguramente los peregrinos, afluyen a la aldea, empujados por la curiosidad. Los sumos sacerdotes, indignados de ver cómo muchos de éstos creen en Jesús a causa del milagro obrado en Lázaro, deciden dar muerte también a este último.

Jesús entra en Jerusalén como Mesías
12,12-19 (Mt 21,7-9; Mc 11,7-10; Lc 19,35-38)

¹² Al día siguiente, la enorme multitud que había llegado para la fiesta, al saber que Jesús se acercaba a Jerusalén, ¹³ tomaron ramas de palmera y salieron a su encuentro, gritando:

¡Hosanna!

¡Bendito el que viene en nombre del Señor,
y el rey de Israel! (Sal 118[117]25s).

¹⁴ Encontró entonces Jesús un pollino y se montó sobre él, conforme a lo que está escrito:

¹⁵ No temas, hija de Sión:

mira que viene tu rey,
montado en un pollino de un asna (Is 40,9; Zac 9,9).

¹⁶ Sus discípulos no comprendieron esto al principio; pero, cuando Jesús fue glorificado, entonces se acordaron de que esto estaba escrito acerca de él y que precisamente se lo habían cumplido ellos.

⁵⁴. Cf Dt 15,11: «No desaparecerán los pobres del país.»

¹⁷ Entonces el pueblo que había estado con él cuando llamó a Lázaro del sepulcro y lo resucitó de entre los muertos, dio testimonio en favor suyo. ¹⁸ Por eso la multitud salió a su encuentro: porque oyeron que él había realizado esta señal. ¹⁹ Entonces los fariseos se dijeron entre sí: «¡Ya estáis viendo que no adelantamos nada! ¡Mirad cómo todo el mundo se ha ido tras él!»

Al día siguiente al banquete, llega a Jerusalén, traída por la gente que regresa de Betania, la noticia de que Jesús se acerca a la ciudad; esto provoca gran conmoción entre los peregrinos. Buen número de ellos sale a su encuentro, llevando en la mano ramos de palma, para escoltarlo solemnemente hasta la ciudad, y con vivo entusiasmo lo aclama rey mesiánico. El ramo de palma es el símbolo de la victoria, y se llevaba en los cortejos triunfales ⁵⁵. El hecho de que en Jerusalén no existían antiguamente, ni existen hoy día, plantaciones de palma, ha llevado a algunos a pensar que los ramos debían ser de los mismos que se usaban en la fiesta de los tabernáculos (los llamados *lulab*), y que cada cual guardaba en casa. A diferencia de Juan, los sinópticos hablan sólo de ramas que los entusiasmados acompañantes de Jesús desgajaban de los árboles para alfombrar el camino ⁵⁶.

La primera parte de la aclamación con que los peregrinos saludan a Jesús está sacada del Sal 118(117)25-26. El grito de «Hosanna», que originalmente se usaba para pedir socorro, se convirtió con el tiempo en una aclamación ⁵⁷. Las palabras «Bendito el que viene en nombre del Señor» se aplican, en el salmo citado, a los peregrinos que entran al templo; aquí, en cambio, puestas en boca de los peregrinos que vitorean a Jesús, es una alabanza dirigida al Mesías («rey de Israel», como se dice luego), que viene a su pueblo en nombre, es decir, por encargo y con la autoridad de Dios.

Jesús acepta sin reparos el homenaje de la multitud que lo si- **14-15**

⁵⁵. Cf. 1Mac 13,51; Ap 7,9.

⁵⁶. Mt 21,8; Mc 11,8.

⁵⁷. En 2Sam 14,4; 2Re 6,26 se usa para aclamar al rey; en el Sal 20 (19)10, para aclamar a Dios.

que entre gritos de júbilo, pero la sencillez misma de la escena se encarga de corregir tácitamente sus falsas esperanzas. Por el camino encuentra un pollino, y montado en él entra en la ciudad. Al hacerlo así quiere mostrar que, si es rey mesiánico, lo es en el sentido de Zac 9,9ss; no es un guerrero a caballo, sino príncipe de la paz, que pone fin a toda guerra y funda un reino pacífico.

16 El evangelista subraya que sólo después de la glorificación de Jesús, es decir, después de su resurrección, comprendieron los discípulos que en esta entrada de Jesús, montado en un asno, se cumplía la profecía de Zac 9,9ss⁵⁸. Si las palabras con que termina el versículo describen los sentimientos de los discípulos, encierran una alusión al modo como, según los sinópticos, consiguieron la cabalgadura (Mc 11,1ss par).

18 En una especie de anotación suplementaria, el evangelista explica por qué los peregrinos (la multitud de los v. 12-13) salieron de Jerusalén para encontrar a Jesús e introducirlo solemnemente en la ciudad: los que habían presenciado la resurrección de Lázaro daban testimonio de Jesús, no sólo en cuanto autor del milagro, sino, sobre todo, en cuanto enviado de Dios, pues a tal conclusión habían llegado a consecuencia del prodigio, y su fe los llevaba a rendirle homenaje como al Mesías que llega. Esta observación subraya una vez más la importancia que tuvo la resurrección de Lázaro para el destino del maestro. Para concluir, el evangelista registra la impresión que la entrada de Jesús en Jerusalén produjo en sus enemigos, los fariseos. Éstos se ven obligados a reconocer que el número de los seguidores de Jesús va en continuo aumento, y que los últimos sucesos han justificado sus temores (11,48a). No queda otra alternativa que eliminar a Jesús por la fuerza.

La principal diferencia que existe entre el relato de los sinópticos y el de Juan acerca de la entrada mesiánica en Jerusalén está en lo que mira a la iniciativa de la acción; en los sinópticos parte de Jesús y de los discípulos, mientras en el cuarto Evangelio sale de la muchedumbre.

58. Cf. Jn 2,22; 14,26

Jesús habla de su muerte inminente 12,20-36

²⁰ *Había allí unos griegos, entre los que habían subido para adorar en la fiesta.* ²¹ *Llegáronse, pues, éstos a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le preguntaban así: «Señor, queremos ver a Jesús.»* ²² *Va Felipe y se lo dice a Andrés; Andrés y Felipe se acercan y se lo dicen a Jesús.*

²³ *Jesús les respondió: «Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser glorificado.* ²⁴ *En verdad, en verdad os digo que si el grano del trigo que cae en la tierra no muere, se queda solo; pero, si muere, produce mucho fruto.* ²⁵ *El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la conservará para la vida eterna.* ²⁶ *El que quiera servirme, que me siga (o me seguirá); y donde yo esté, allí estará también mi servidor. El que quiera servirme, mi Padre le honrará.* ²⁷ *Ahora mi alma se encuentra turbada. ¿Y qué voy a decir? ¿“Padre, sálvame de esta hora”? ¿Si precisamente para esto he llegado a esta hora! ²⁸ ¡Padre, glorifica tu nombre!» Una voz del cielo llegó entonces: «Lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo.» ²⁹ Al oírla, la multitud que allí estaba decía que había sido un trueno. Otros decían: «Es que un ángel le ha hablado.» ³⁰ Jesús respondió entonces: «No ha sido por mí, por quien se ha dejado oír esta voz, sino por vosotros. ³¹ Ahora tiene lugar el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera. ³² Y si yo soy levantado [de la tierra], atraeré a todos hacia mí.» ³³ Esto lo decía para indicar de qué muerte había de morir. ³⁴ La multitud le contestó: «Nosotros hemos sabido por la ley que el Cristo permanece para siempre; ¿y cómo dices tú que el Hijo del hombre tiene que ser levantado? ¿Quién es ese Hijo del hombre?»*

³⁵ *Jesús les respondió: «Ya poco tiempo estará la luz entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que no os sorprendan las tinieblas; pues el que camina en las tinieblas no sabe adónde va. ³⁶ Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para ser hijos de la luz.» Esto habló Jesús. Luego se fue y se ocultó de la vista de ellos.*

En el tiempo que va de la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén a la última cena, los sinópticos narran toda una serie de acontecimientos (purificación del templo, maldición de la higuera, discusiones, parábolas, instrucciones, discurso escatológico); Juan, en cambio, reduce todo a esta escena, que para él señala la conclusión de la vida pública.

- 20** Los griegos que desean ver a Jesús, es decir, que quieren conocerlo personalmente, son o griegos de nacimiento u orientales de lengua griega ^{58a}. Tratándose de gente que ha venido a Jerusalén «para adorar», o sea, para participar en la fiesta de la pascua, no debían ser simples paganos, sino prosélitos, o más exactamente, «temerosos de Dios» (cf. Act 13,43), que habían entrado a formar parte de la sinagoga de su patria. Que no debían ser simples paganos se deduce de Act 8,27 y de Flavio Josefo, quien informa cómo «los extranjeros que se hallasen presentes a los actos del culto no podían participar del banquete pascual» ⁵⁹. Estos prosélitos renunciaban a la idolatría y reconocían al Dios de Israel como único verdadero Dios; observaban la ley moral judía, pero no aceptaban la circuncisión ni se sujetaban a las prescripciones rituales. Los griegos, pues, manifiestan a Felipe su deseo de conocer personalmente a Jesús, suplicándole les procure una entrevista con él.
- 21** Felipe, sin embargo, no comunica la petición inmediatamente a Jesús, sino que comienza por dirigirse a su coterráneo Andrés (1,44); ambos van luego a Jesús para darle a conocer el deseo de los griegos. Los comentaristas suponen que Felipe, prudente como era, dudaba de que Jesús quisiera recibir a los paganos, dado que solía limitarse a predicar a los solos hebreos ⁶⁰. De los doce, Felipe y Andrés son los únicos que llevan nombre griego; algo tiene que ver esta circunstancia con el hecho de que precisamente a Felipe se dirijan los griegos, y de que éste consulte ante todo a Andrés. Sin duda, eran éstos los hombres en quienes los griegos podían hallar comprensión e interés por atenderlos; además, es posible que se

58a. Cf. Lc 8,20; 9,9; 23,8; Act 28,20; Rom 1,11.

59. FLAVIO JOSEFO, BI VI, 9,3; § 427

60. Mt 15,24; Mc 7,27

tratara de hombres procedentes de alguna ciudad de la Decápolis poco distante de Betsaida, y conocieran ya a Felipe.

Betsaida, aldea de pescadores, estaba situada a oriente de la desembocadura del Jordán en el lago de Tiberíades, y era territorio de la tetarquía de Filipo, quien a poca distancia de allí fundó la ciudad de Juliade; propiamente hablando no era, pues, parte de Galilea. Nada justifica, en todo caso, la acusación de error histórico y geográfico que algunos han lanzado contra Juan, ni tampoco la idea, defendida por otros, de que existiera otra aldea con el nombre de Betsaida sobre la orilla occidental del lago, cerca de la actual Hirbet el-Minye. Parece más legítimo suponer que los habitantes de la costa oriental, cuando ésta era todavía habitada por los judíos, prefieran llamarse galileos en vez de gaulanitas. Flavio Josefo y Tolomeo dicen que la costa oriental pertenece a Galilea ⁶¹. Las gentes de Betsaida tomaron parte en la revuelta antirromana del 66-67 a par con los habitantes de Magdala, en la costa occidental.

20-22 Cuando se trata de determinar el sentido exacto y la sucesión cronológica de los v. 20-22, las opiniones de los comentaristas se encuentran muy divididas. La mayor parte opina que estos versículos se unen estrechamente con el discurso referido en los v. 23-36; estos autores sostienen la idea de que Jesús no aceptó la petición de los griegos, pero que le sirvió de ocasión para hablar de su muerte inminente y anunciar la profunda verdad de que su muerte y exaltación a Dios eran condición previa para salvar a todos los llamados, incluso a los gentiles (v. 24,32). Los griegos no pueden ver todavía a Jesús, pero su presencia es un signo de que ya ha llegado la hora de su muerte y de su glorificación, requisito indispensable para que el Evangelio despliegue toda su actividad en el mundo. «Jesús no tiene ya puesto en el judaísmo, dado que éste desconoció su propio puesto en los planes de Dios» (Barrett). Amantes como eran de la exégesis alegórica, los padres vieron en esta entrada en escena de algunos griegos deseosos de creer, un anuncio simbólico de la futura conversación de los gentiles.

De diverso parecer son otros exegetas, y entre ellos especial-

61. FLAVIO JOSEFO, BI III, 3,1; § 37, y TOLOMEO V, 16,4.

mente Lagrange. Según éstos, el discurso referido en los v. 23-36 está íntimamente relacionado, por la cronología y por el contenido, con la entrada en Jerusalén, y lo consideran dirigido a la multitud de que habla el v. 29, que es la misma de 12,12. A su modo de ver, la petición de los griegos es más una benévola curiosidad que un verdadero deseo de salvarse, y se reduce, en último término, a un episodio sin importancia. En apoyo de esta idea aducen el hecho, en sí sorprendente, de que estos griegos desaparecen pronto de la escena, sin que se diga nada del resultado que tuvo la súplica dirigida a Jesús. Lo que en realidad dio a Jesús ocasión de desahogar su corazón fue la entrada en la ciudad santa, modesta por las circunstancias en que se realizó, pero triunfal por el entusiasmo que despertó. Tanto júbilo no fue, sin embargo, suficiente para engañarlo acerca de la extrema gravedad de lo que le esperaba en Jerusalén, donde se encontraba rodeado de enemigos encarnizados y poderosos. El discurso es, pues, una respuesta que da a la multitud arrebatada por un momentáneo entusiasmo nacionalista, para decirle que en su verdadera misión el triunfo es inseparable de la exaltación en la cruz por la salvación del mundo.

Sería difícil dar la preferencia a una de las dos explicaciones mencionadas, porque ambas se basan en argumentos de consideración. Una cosa cierta es que el discurso de Jesús no presenta ninguna relación, al menos reconocible, con la entrada de los griegos en escena, ni con su petición; pero no hay quizá razón para negar que estuvieran animados de un deseo sincero de la salvación. Tampoco se puede olvidar que el cuarto Evangelio alude con bastante frecuencia a las futuras relaciones entre Jesús y los griegos⁶². Y como expresamente subraya que él es «el salvador del mundo» (4,42), «la luz del mundo» (8,12). Por lo demás, al cuarto Evangelio no le interesa tanto la indicación exacta del marco histórico, cuanto el solemne anuncio que Jesús hace de su inminente glorificación a través de la muerte, anuncio con que termina la narración de la vida pública.

23 Jesús da comienzo a su discurso anunciando que la hora a la

62. Cf. Jn 7,35; 10,16; 11,52.

cual él mismo (7,6,8) y el evangelista⁶³ han aludido repetidas veces, ha llegado ya⁶⁴. En este pasaje la designa como la hora en que el Hijo del hombre debe ser glorificado, entendiendo por glorificación su retorno al Padre rodeado de gloria (13,1). Pero esto, según la voluntad de Dios, se realiza sólo a través de la muerte; de ahí que parte de la glorificación sea también la pasión, y que a ella ante todo se aluda en este pasaje. Ahora los enemigos ya pueden apoderarse de él, lo que anteriormente era imposible⁶⁵.

Usando un lenguaje figurado, Jesús justifica la necesidad que 24 tiene de morir para ser glorificado; a su muerte está también ligada la reunión de sus seguidores en un solo cuerpo. Su caso es semejante al del grano de trigo, el cual sólo a condición de morir, es decir, de deshacerse y anonadarse, puede crecer y producir una espiga cargada de nuevos granos. Como se ve, en esta comparación Jesús se refiere a su muerte más como condición para el éxito de su obra redentora, que como requisito previo de su glorificación personal. La comparación con el grano de trigo que debe morir es tradicional⁶⁶.

Jesús declara ahora que la ley de la muerte, que tiene valor 25 para él, se extiende también a sus discípulos (Bultmann). Valiéndose de una frase antitética, expresa la verdad paradójica de que la vida se pierde precisamente cuando se quiere conservar, y se salva cuando se hace entrega de ella. Esta idea se halla también enunciada en un pasaje paralelo de los sinópticos⁶⁷. En la segunda mitad de la frase añade Juan, a manera de explicación de la paradoja enunciada por Jesús, las expresiones típicamente joánicas «en este mundo» y «para la vida eterna» (cf. algo semejante en Mc 10,30). Las dos aclaraciones, que en cuanto al contenido son imprescindibles, dejan ver que el sentido de la antítesis es el siguiente: quien

63. Jn 7,30; 8,20.

64. Jn 13,1; 17,1.

65. Jn 8,30 44; 8,20; 10,39; 11,54.

66. Por ejemplo, 1Cor 15,36-37; 1Clem 24,4-5; EPICTETO IV, 8,36-37, donde la imagen aparece, sin embargo, usada en otro sentido

67. Mt 16 = Mc 8,35 = Lc 9,24. En forma un poco diversa se lee también en Mt 10,39 = Lc 17,33.

ama su vida, es decir, quien no está dispuesto a sacrificar su existencia terrena, se verá privado de la vida eterna; por el contrario, quien la odia (= quien no la ama; cf. Dt 21,15), en cuanto está dispuesto a entregarla, la conservará, es decir, conseguirá la vida eterna. Esta ley vale, ante todo, para los discípulos inmediatos de Jesús, como resulta de los citados pasajes de Mt 16,25; Mc 8,35 («quien perdiera su vida por mí»); pero tiene valor también para los discípulos en sentido amplio, o sea, para todo cristiano que llegue a encontrarse en una situación semejante a la de los discípulos propiamente dichos.

- 26 También el versículo siguiente, o al menos la primera parte de él (v. 26a), tiene su paralelo, aunque menos preciso que el precedente, en un pasaje de los sinópticos⁶⁸. Las dos frases de que consta dicen sustancialmente lo mismo: a sus siervos, es decir, a sus discípulos (como resulta del pasaje paralelo de los sinópticos, que habla de seguirle), Jesús les promete que lo seguirán a la gloria celestial. «Mi Padre le honrará» son palabras que expresan el mismo pensamiento en otra forma⁶⁹. Si el v. 26a se traduce «me seguirá», las dos frases significan prácticamente lo mismo; si, en cambio, se traduce «que me siga», se obtiene el pensamiento siguiente: el siervo debe seguir a Jesús en la muerte; y si le sigue en la muerte le seguirá también en la gloria celestial.

- 27 La gravedad de la situación en que se encuentra al ver llegada su «hora», invade de profunda turbación el alma de Jesús. También él, como todos los hombres, se estremece ante la presencia de la muerte. En medio de la angustia que experimenta su alma, se pregunta cuál sería la mejor oración que podría dirigir al Padre. ¿Quizás ésta: «Padre, sálvame de esta hora»? ¡Pero no! Rechaza inmediatamente la posibilidad de hacer una súplica semejante; el escapar a esta hora equivaldría a oponerse a la voluntad del Padre, el cual ha permitido que llegara este momento, en la convicción de que lo aceptaría. Dado, pues, que viene del Padre, la única ora-

68. Mt 16,24 = Mc 8,34 = Lc 9,23; Mt 10,38 = Lc 14,27.

69. Cf. 4Mac 17,18.20: los mártires están de pie al lado del trono de Dios, son honrados por Dios; cf. también Mc 10,30; Rom 2,7; Heb 2,9; 1Pe 1,7.

ción posible es: «¡Padre, glorifica tu nombre!» Cualquier otra cosa disonaría en labios del enviado de Dios (cf. 17,4).

En consecuencia, la invocación de Jesús tiene este sentido: Padre, si la gloria de tu nombre o, lo que es lo mismo, si el cumplimiento de la obra redentora lo requiere, estoy dispuesto a ir a la muerte. Una voz resuena desde el cielo y confirma que el Padre ha escuchado su oración: «Lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo.» La gloria que el Padre ha dado a su propio nombre consiste en haber enviado al Hijo al mundo y en haberle confiado el cumplimiento de sus obras⁷⁰. Por tanto, en las obras del Hijo ha sido glorificado el Padre (cf. 11,40). Pero el Padre continuará glorificando su nombre, y precisamente mediante la muerte del Hijo y la consiguiente exaltación; la muerte de Jesús forma parte, en efecto, de su obra de revelador del Padre y, por lo mismo, del honor que le rinde.

Una vez exaltado, Jesús continuará cumpliendo la obra de revelador de Dios y glorificador del Padre, e, incluso, lo hará entonces en forma más perfecta⁷¹. La voz del cielo tiene sus paralelos en Dan 4,28 (donde aparece mencionada por primera vez); 1Hen 65,4; 4Esd 6,13.17; ApBar 22,1; TestLev 18,6; en los relatos del bautismo y de la transfiguración de Jesús (Mt 3,16 par; 17,5 par); en Act 9,3; 10,13 y en Ap 10,4. De estos pasajes, el que ofrece el paralelo más exacto es Dan 4,28, donde una voz del cielo anuncia el castigo de Dios, en respuesta a una frase arrogante del rey.

Por su parte, la multitud presente no percibe ninguna voz articulada, sino sólo un fuerte estruendo⁷², que confunden con el estrépito de un trueno. cosa que, por lo demás, nada tiene de extraño, ya que en el AT el trueno es llamado frecuentemente voz de Dios⁷³. Algunos de los presentes, sin embargo, sospechando que Jesús ha recibido algún mensaje preciso, opinan que un ángel le ha hablado (cf. Act 23,9). Es natural que la multitud, habiendo oído la oración

70. Jn 4,34; 5,36; 9,4; 10,25.37; 17,4.

71. Cf. los discursos de despedida, cap. 14-16.

72. Cf. Act 9,7; 22,9: los compañeros de Saulo en el viaje a Damasco también oyen la voz, pero no logran distinguir las palabras.

73. Cf. Éx 9,28; 2Sam 22,14; Sal 29,3; Job 37,5; Jer 10,13.

que Jesús dirigía al Padre, reconozca en la voz del cielo la respuesta de Dios, aunque no alcancen a descifrarla. Es lo que suponen las palabras que Jesús les dirige luego. Les declara, en efecto, que la voz ha venido no para él, sino para ellos, a fin de dar testimonio de que sólo mediante la muerte, la resurrección y la exaltación de su Hijo quiere Dios glorificar su propio nombre. Por lo que se refiere a Jesús, él no tiene necesidad de una aprobación sensible de su oración, porque sabe que el Padre lo escucha siempre (11,42).

Los v. 27-30 corresponden a la narración sinóptica de la angustia mortal de Jesús en Getsemaní⁷⁴, a la cual en Juan sólo se hace alusión⁷⁵. El cuarto evangelista anticipa a este momento el diálogo de Jesús con el Padre, porque ya ha llegado (v. 23b) la hora tan frecuentemente anunciada⁷⁶. Si, como piensan algunos comentaristas, los v. 24-27 fueron incluidos aquí por el redactor del Evangelio, se puede decir que la oración de Jesús se conecta muy bien con el v. 23b: en el momento en que su «hora» ha llegado, Jesús se estremera en lo profundo de su alma; pero, después de un instante de vacilación, declara que la norma suprema de su obrar es la gloria del Padre, aunque ésta le exija el sacrificio de la vida.

31 Los v. 31-32 descubren el sentido y la importancia que tiene para la humanidad la hora de la «glorificación» del Hijo del hombre (v. 23). La hora de la pasión, que ya ha comenzado, es la hora del juicio sobre el mundo, o sea, sobre la humanidad enemiga de Dios, que está bajo el dominio de Satán⁷⁷, a quien la muerte de Jesús priva de su poder, arrojándolo de los que hasta ahora han sido sus dominios. Es posible que la expresión de la frase original, en vez de «arrojado fuera», fuese «echado abajo»⁷⁸. En lugar de la era antigua del mundo, se inicia otra nueva⁷⁹, en la cual sólo Dios es

74. Mc 14,33-36 par; cf. también Heb 5,7-8.

75. Jn 18,11: «¿Es que no voy a beber el cáliz que me ha dado mi Padre?»

76. Jn 7,6.30.44; 8,20.59; 10,39.

77. Véase también Jn 14,30; 16,11; IGNACIO, Ef 17,1; 19,1, etc.; Satán es llamado «el dios de este mundo», 2Cor 4,4.

78. Lc 10,18; Ap 12,8-12. 79. Cf. Gál 4,4; 2Cor 5,17.

soberano. Según esto, el juicio equivale aquí a la condenación del mundo actual y de su señor, y a su reducción a la impotencia. La muerte de Jesús hiere de muerte el poder de Satán. La misma verdad expresa Pablo cuando escribe: «Habiendo despojado a los principados y a las potestades, los expuso en público espectáculo, incorporándolos a su cortejo triunfal»⁸⁰.

La exaltación de Jesús implica para la humanidad una ruptura, porque mientras los incrédulos comparten la suerte del mundo hostil a Dios, los que pertenecen a Cristo glorificado son atraídos hacia él, llevados a participar de su gloria⁸¹. A juicio de Lagrange, Jesús quiere decir aquí que su muerte y el recuerdo de ella constituirá para todas las edades futuras una poderosa fuerza de atracción que llevará a todos los hombres a donde él mora victorioso. Pero quizá las palabras de Jesús encierran un pensamiento más profundo. La expresión «sea levantado» tiene en Juan un doble sentido (cf. com. a 3,14); según esto, las palabras «atraeré hacia mí» quieren decir ante todo que Jesús comparte con los suyos, por quienes ha superado la muerte, su gloria celestial⁸², pero significan también que él atrae a los suyos en pos de sí hasta la cruz, es decir, hasta exponerlos al odio y a la persecución de que él mismo fue víctima (este pensamiento está desarrollado más ampliamente en el discurso de despedida)⁸³. Dejarse atraer en esta forma equivale para ellos a «ser levantados del mundo», porque por naturaleza desde ese momento no pertenecen ya al mundo, caído en la corrupción⁸⁴.

Al oír decir a Jesús que será «levantado», la multitud entiende que él espera ser arrebatado de este mundo; pero en realidad no se podría decir que entendieron mal, pues el griego ὑψόω admite ambos significados. Hallan que el anuncio así entendido implica una contradicción con las prerrogativas mesiánicas que pareció admitir en el momento de la entrada triunfal en Jerusalén. Sabido

80. Col 2,15; cf. Heb 2,14.

81. Jn 12,26; 14,3; 17,24.

82. Jn 12,26; 17,24.

83. Jn 15,18ss; 16,1ss; 17,14.

84. Jn 15,19; 17,14.16; Bultmann.

es, en efecto, que según la escatología popular de los judíos, el rey mesiánico debía fundar un reino eterno sobre la tierra, y que, según la antigua apocalíptica, el Hijo del hombre debía bajar del cielo para inaugurar en la tierra una era de salud destinada a no terminar jamás. La multitud se remite a la ley, entendiéndolo por tal todo el AT (como en 10,34). De la duración eterna del reino mesiánico hablan también otros textos⁸⁵. Sólo en la apocalíptica reciente el reino del Mesías comienza a ser presentado dentro de determinados límites de tiempo, y separado de la nueva era⁸⁶. Al imaginarse que el enviado de Dios permanecerá para siempre sobre la tierra, la multitud se engaña, puesto que el salvador no viene a la tierra para quedarse en ella, sino para tornar cuanto antes a la gloria celestial; y precisamente su *exaltación* es la condición previa de su reino eterno.

- 35 Jesús no se preocupa por responder a la pregunta de la multitud, pero toma de ella ocasión para dirigirles una seria advertencia sobre la necesidad de aprovechar el momento presente, en vez de permanecer estáticos contemplando el futuro y de pasar el tiempo pensando y deseando la suspirada prosperidad mesiánica. Él, la luz del mundo, estará ya poco tiempo entre ellos (7,33); de ahí la necesidad de avanzar por el camino iluminado con esta luz, si no quieren verse envueltos en las tinieblas que se difundirán una vez se extinga la luz, y perder de vista la meta que buscan. La meta es Jesús mismo, y a él se llega por la fe. La misma idea vuelve en el v. 36. Mientras tienen la luz en medio de ellos, deben creer en la luz, es decir, en Jesús, que es la luz. Si lo hacen, llegarán a ser hijos de la luz, se revestirán de las características de la luz, y ya no tendrán por qué temer la presencia de las tinieblas⁸⁷. Es éste el último llamamiento de Jesús a los judíos que fueron testigos de su obra.
- 36

85. Is 9,6; Jer 31,35-37; Ez 37,24-28; Mlq 4,7; Os 2,21; Jl 4,20; Sal 110(109)4; Dan 2,44; 7,14.27; de ella se ocupa también la literatura judía posterior, por ejemplo, 1Hen 49,1; 62,14; SalSl 17,4; Sibil III, 49-50.767.

86. Véase el exc. a Ap 20,1-6.

87. Jn 8,12; 12,46.

El valor salvífico de la muerte de Jesús.

Juan concuerda con todo el cristianismo primitivo en afirmar que la salvación de los hombres se hizo posible sólo por la muerte de Jesús. Pero en la teología de Juan tiene poco relieve la idea de que por la muerte de Cristo los pecados fueron borrados y los hombres reconciliados con Dios, idea particularmente cara a san Pablo, y de la cual parte toda su teología de la salvación. Pero sería exagerado decir que en los escritos de Juan no hay pasajes en que se afirma la importancia soteriológica de la muerte de Jesús. En el discurso del buen pastor, por ejemplo, y en los discursos de despedida, Jesús mismo dice que da la vida por los suyos, y añade que esta entrega de su vida es la mayor prueba de su amor hacia ellos⁸⁸. En la oración de despedida declara luego que por los suyos se santifica, es decir, que al morir libremente se consagra en sacrificio por ellos (17,19). Hay que reconocer, sin embargo, que no es muy claro el valor de las palabras con que Jesús indica el fin de su sacrificio. Se puede suponer que la expresión «para que también ellos sean santificados en verdad» quiere decir que los discípulos son purificados de todo pecado en virtud del ofrecimiento de su vida en sacrificio.

Para el evangelista la muerte de Jesús es la condición requerida para que los hijos de Dios dispersos por el mundo se reúnan en una sola comunidad, o, en otros términos, para que nazca la Iglesia (11,52). En la comparación con el grano de trigo, que ha de morir si quiere dar fruto, Jesús mismo subraya la necesidad de su muerte para que pueda tener éxito su obra redentora (12,24). En los pasajes citados se habla solamente de la entrega de la vida que Jesús hace por los suyos, y no por la humanidad en general; esto tiene su explicación en la idea de la predestinación propia de Juan, según la cual el revelador de Dios posee una comunidad de discípulos ya antes de venir al mundo, y solamente a ella favorece su muerte⁸⁹.

A diferencia de estos pasajes, en el discurso sobre el pan de vida

88. Jn 10,11.15; 15,13.

89. Véase el exc *Fe y conocimiento*, p 366.

Jesús habla de la importancia que su muerte tiene para el mundo en general: «El pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo» (6,51). «Para la vida del mundo» es la fórmula que en Juan corresponde a la de los sinópticos «por muchos»⁹⁰. Finalmente, poco antes de morir Jesús pronuncia las palabras «cumplido está todo» (19,30), aludiendo con ello al valor salvífico de su muerte. En las palabras de Jesús referidas por Juan no aparecen nunca ciertas expresiones que son características de otras fuentes neotestamentarias. Por ejemplo, a diferencia de los sinópticos, su muerte jamás es presentada como rescate⁹¹; nunca se dice que murió por nuestros pecados, como solía repetirse en la comunidad primitiva (1Cor 15,3), y como se lee en san Pablo⁹². Sin embargo, en el pensamiento de que la muerte de Jesús satisface por los pecados de los hombres se basan aquellas expresiones que Juan pone en labios del salvador. Es todo, en todo caso, lo que el evangelista piensa cuando descubre en Jesús el verdadero cordero pascual, que muere sobre la cruz en el mismo momento en que en el templo son inmolados los corderos de la pascua⁹³.

El pasaje que en el cuarto Evangelio más se aproxima a la idea paulina del sacrificio expiatorio por los pecados del mundo es la palabra del Bautista, que llama a Jesús cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29); con todo, tampoco se dice claramente que Cristo, al tomar sobre sí el pecado, reconcilia a los pecadores con Dios. Donde Juan enseña explícita y formalmente, como corresponde a la idea difundida entre los primeros cristianos, el valor expiatorio de la muerte de Jesús, es en la primera epístola (1,7): «La sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado.» Si bien es cierto que el escritor piensa aquí en las faltas de poca gravedad, como las que cometen también los cristianos, queda, sin embargo, en pie el hecho de que Juan atribuye a la muerte de Cristo la capacidad de purificar del pecado. Por eso se puede afirmar con certeza que también en 2,2; 4,10 de la misma epístola se alude a la muerte,

90. Mt 26,28; Mc 14,24.

91. Mt 20,28; Mc 10,45.

92. Gál 1,4; Rom 5,6-8.

93. Cf. p. 500.

aunque no se mencione explícitamente. Pero hay que tener en cuenta que, para Juan, Cristo es «la propiciación por nuestros pecados»⁹⁴, es decir, aquel que reconcilia a los pecadores con Dios, no sólo en cuanto sufre la muerte, sino a través de toda la obra que cumplió sobre la tierra, de la cual es también parte la muerte.

Según san Pablo, la muerte de Jesús sella la victoria sobre las potencias espirituales del mal (Col 2,15). El mismo pensamiento se encuentra también, si bien en forma un poco diversa, en Juan. En él se lee que en la muerte de Jesús se cumple el juicio sobre el mundo, y que el señor de éste, el demonio, es arrojado de lo que hasta ahora han sido sus dominios (12,31). La repetición del adverbio «ahora», referido a la pasión, que apenas comienza (12,27-28), muestra claramente que en la pasión de Jesús se produce un acontecimiento decisivo. Por eso Jesús puede dar a sus discípulos la consoladora seguridad de que ha vencido al mundo (16,33) y prometerles que el Paráclito convencerá a éste de que su señor ya está juzgado (16,11).

Deber de creer en Jesús 12,37-50

⁹⁷ *A pesar de haber realizado Jesús tantas señales en presencia de ellos, no creían en él.* ⁹⁸ *Así se cumplía el oráculo que pronunció el profeta Isaías:*

Señor, ¿quién creyó en nuestro mensaje?
¿Y a quién se ha revelado el poderío del Señor? (Is 53,1; LXX)

⁹⁹ *Por eso no podían creer, porque ya dijo también Isaías:*

⁴⁰ Les ha cegado los ojos,
y les ha encallecido el corazón,
para que no vean con los ojos,
ni entiendan con el corazón,
ni se conviertan,
ni yo los sane (Is 6,9-10).

94. 1Jn 2,2; 4,10.

⁴¹ Esto dijo Isaías, porque vio su gloria y habló de él. ⁴² Sin embargo, aun entre los jefes muchos creyeron en él; pero, por causa de los fariseos, no lo manifestaban, para no ser echados de la sinagoga. ⁴³ Es que amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios.

⁴⁴ Pero Jesús exclamó: «El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me envió; ⁴⁵ y el que me ve a mí, está viendo a aquel que me envió. ⁴⁶ Yo he venido al mundo como luz, para que todo el que cree en mí no quede en tinieblas. ⁴⁷ Si alguno escucha mis palabras y no las cumple, yo no lo condeno; porque no he venido a condenar al mundo, sino a salvarlo. ⁴⁸ El que me rechaza y no recibe mis palabras, ya tiene quien lo condene: la palabra que yo he anunciado, ésa lo condenará en el último día. ⁴⁹ Porque yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre que me envió, él me dio el mandato de lo que tengo que decir y hablar. ⁵⁰ Y yo sé que este mandato suyo es vida eterna. Por consiguiente, lo que yo digo, lo digo exactamente como el Padre me lo indicó.»

37 La entrada triunfal en Jerusalén y el discurso sobre su inminente «glorificación» señala, en el relato de Juan, el fin de la vida pública de Jesús. El evangelista lanza ahora una breve mirada retrospectiva, para comprobar que, no obstante las numerosas señales que Jesús ha obrado en presencia de los judíos, la gran masa de ellos, y en particular los círculos dirigentes (v. 42), no han respondido sino con una actitud de incredulidad (cf. Dt 29,1-3), actitud en que se ve cumplida una profecía de la Escritura. Describe la actividad de Jesús como un «realizar señales», a pesar de que la parte preponderante de ella está representada, según el cuarto Evangelio, por los discursos. Esto se explica por el hecho de que a la masa del pueblo, y también a la autoridad judía (11,47), lo que más impresionaba en la actividad de Jesús eran los milagros, los que, además, según la concepción judía, tenían valor de cartas credenciales como enviado de Dios ⁹⁵. Por eso Jesús mismo, cuando quiere acreditar su misión, se remite frecuentemente a ellos ⁹⁶. Así, pues,

95. Cf. Jn 3,2; 7,31; 10,41.

96. Jn 5,36; 10,25.38; 14,11.

milagros y discursos no son para el evangelista dos campos distintos de la actividad de Jesús, sino aspectos que se complementan entre sí. Los milagros son señales, o símbolos, y los discursos revelan su profundo sentido.

La incredulidad de los judíos fue para los primeros cristianos 38 un grave problema (cf. Rom 9-11). ¿Cómo explicarlo? Juan dice: la incredulidad de los judíos fue prevista y profetizada por Dios; en consecuencia, si los judíos rechazan a Jesús, nadie debe escandalizarse de ello. Como demostración escriturística se cita a Is 53,1 (literalmente según los LXX; cf. también Rom 10,16). La cita proviene del canto del siervo sufriente de Yahveh (Is 52,13-53,12). En este canto el profeta, identificándose con su pueblo, se refiere a Israel, el cual, al ser testigo de la exaltación del siervo de Yahveh, reflexiona sobre su conducta pasada en estos términos: ¿Quién entre nosotros, al tener noticia, mientras él sufría, de la exaltación del siervo de Dios, le prestó fe? ¿Quién abrió sus ojos a la fe en el brazo de Dios que ya se manifiesta, y del cual hemos oído que es su apoyo (50,7.9)? (Feldmann). En este oráculo profético el evangelista siente resonar la voz del propio Jesús para quejarse de la incredulidad que halla en su pueblo. El «brazo de Dios» es para él no la predicación de Jesús, entendida como acción divina (Bultmann), sino más bien una alusión a la poderosa acción de Dios, que se revela en sus milagros.

Pero, tratándose de la incredulidad de los judíos, Juan tiene 39 algo más que decir: es una necesidad impuesta por Dios. 40 Isaías predijo también (6,9-10) que los judíos no podían creer, porque sus ojos estaban cegados, y sus corazones endurecidos. La cita difiere bastante del texto original y de los LXX. El texto original tiene dos verbos en imperativo («ciégale», «encallece»), que se traducen aquí por pretéritos perfectos («los ha cegado», «ha encallecido»); también las palabras finales «que no sea sanado» se cambian aquí en «ni yo los sane». Este considerable cambio del texto nos presenta, ya en acto en tiempo de Jesús, a Dios como causa de la ceguera del pueblo judío, ceguera que hace imposible su conversión («ni yo los sane»).

Como se ve, el autor refiere el dicho profético a los judíos con-

temporáneos de Jesús y a la acción de éste entre ellos. El v. 41 ilustra el por qué de esta aplicación. Isaías, en el momento de su vocación (cf. Is 6,1-13; las palabras «vio su gloria» aluden a 6,3), contempló al Logos preexistente, que era el objeto de su visión, y le oyó lamentar la ceguera y el endurecimiento que el pueblo de Israel le opondría, llegado el momento de su futura acción en la tierra. Para comprender esta transposición de Dios al Logos como objeto de la visión de Isaías, hay que tener en cuenta Jn 1,18, donde se dice que ningún hombre ha visto jamás a Dios; por consiguiente, es imposible que el profeta hubiera visto a Dios en persona⁹⁷.

La afirmación del evangelista, de que los judíos no podían creer porque Dios cegó sus ojos y encalleció su corazón, da pie a una grave dificultad teológica. Los padres griegos, antes que resolverla, la eludieron, entendiendo la expresión «no podían creer» (v. 39) en el sentido de «no querían creer»; los padres latinos, por su parte, explican que la imposibilidad de creer es de orden moral, y no física y absoluta. Pero es del caso observar que la intención del evangelista no es dar la razón de la incredulidad de los judíos; simplemente quiere expresar lo mismo que hemos oído ya de labios del propio Jesús⁹⁸ cuando afirmaba que sólo llega a la fe aquel a quien el Padre «atrae», o bien aquel a quien el Padre lo «concede». El evangelista no dice nada para explicar por qué fue éste precisamente el caso de la gran masa de los judíos. Sea lo que fuere, de ningún modo pretende afirmar que los judíos no obraron con perfecta libertad y que no son responsables de su incredulidad. En cuanto al texto de Isaías, también Jesús⁹⁹ y san Pablo (Act 28,26-27) lo aducen para explicar el fenómeno de la incredulidad de los judíos¹⁰⁰.

42 A pesar de haber afirmado que los judíos se negaron a creer en Jesús (v. 37), el evangelista puede, sin embargo, señalar, como con-

97. De la actividad de Cristo preexistente, durante la economía del AT, hablan también Pablo (1Cor 10,4: «La roca era Cristo») y san JUSTINO (*Apol.* 1, 62-63: «en la zarza ardiente fue Cristo quien se apareció a Moisés»).

98. Jn 6,37; 6,44.65; 10,26-27.

99. Mc 4,12 par; 8,17-18.

100 Véase el com. a Mc 4,12.

soladora excepción, que también una parte del pueblo judío, y aun no pocos de sus «jefes», han descubierto y reconocido en él al Mesías. Tales jefes son los miembros del sanedrín que componen el tercer grupo de que éste consta, los mismos que en otros pasajes reciben el nombre de «ancianos» (cf. Mc 8,31), y que podrían ser considerados como los «laicos», para distinguirlos de los sumos sacerdotes y de los escribas. Sólo que éstos no tienen el valor de profesar abiertamente su fe y de declararse favorablemente a Jesús, porque temen que los fariseos los expulsen de la sinagoga¹⁰¹. Entre ellos se contaban seguramente Nicodemo¹⁰² y José de Arimatea¹⁰³. A éstos les preocupa más el honor que viene de los hombres que el que procede de Dios (5,44). Su fe no es todavía completa, pero puede llegar a serlo.

Los v. 44-45 refieren un discurso de Jesús, sin indicar ni el lugar, ni el tiempo, ni la clase de oyentes a que se dirige. Dado que, según el v. 36b, la vida pública de Jesús termina con las palabras consignadas en los v. 23-36a, parece legítimo pensar que este discurso fue pronunciado en ocasión anterior, y que el evangelista, por razones especiales, prefirió consignarlo aquí. En realidad, el discurso sirve muy bien de conclusión a la primera parte del Evangelio, pues en él Jesús amenaza con un juicio muy severo a cuantos se resisten a creer en él. Algunos comentaristas recientes prefieren ver en estos versículos un resumen de la predicación de Jesús, hecho por el evangelista; se apoya en que todos los pensamientos, y aun las mismas palabras, que se encuentran en esta perícopa, han aparecido ya en otras partes del Evangelio: la misión de Jesús, la revelación del Padre, la luz del mundo, el juicio, la vida eterna. De todos modos, no deja de ser curioso que estos versículos hayan sido agregados a la mirada retrospectiva sobre el fracaso de la predicación de Jesús, con que termina esta parte del Evangelio, pero sin establecer ninguna relación con ella. Otros intérpretes son del parecer que se trataba, originalmente, de la continuación del discurso referido en los v. 23-36a, como lo demostraría la relación que existe

101. Cf. Jn 9,22; 16,2; 7,13.

102. Jn 3,2; 7,50; 19,39.

103. Jn 19,38; Mc 15,43: «miembro del sanedrín».

entre el v. 46 y los v. 35-36a. Quedaría, sin embargo, la dificultad de que los v. 44-50 no están expresados en segunda persona.

44-45 Jesús ha venido insistiendo repetidas veces en la necesidad de creer en él¹⁰⁴. El derecho que tiene de exigir la fe se funda en su unidad con el Padre, cuyo enviado es. En los v. 44-45, usando un paralelismo sinónimo, dice que en él Dios mismo salió al encuentro de los hombres. Creer en él equivale, en definitiva, a creer no en él, tomado aparte, sino en Dios; verlo a él (con los ojos de la fe)¹⁰⁵ significa ver al Padre (cf. 14,9: «Quien me ha visto, ha visto al Padre»). El objeto de la fe no es doble. Así, pues, Jesús revela al Padre; en él, Dios se hace conocer de los hombres. Y esta afirmación se ha de entender en sentido exclusivo: sólo en Jesús se puede tener acceso a Dios. La posición que el hombre adopte frente a él resulta decisiva para su destino eterno. Fue enviado por Dios al mundo para ser luz, a fin de que, presentándose a los hombres deseosos de creer, les ilumine el camino que los saque de las tinieblas de perdición en que se hallaban antes de su venida, y los lleve a la vida¹⁰⁶.

47-48 Por tanto, quien se resiste a creer y a obedecer a la palabra de Dios y a aquel que la anuncia, atrae sobre sí el juicio (cf. Lc 10, 16). Tal es lo que se expresa en dos frases equivalentes (47a.48b), a cada una de las cuales corresponde una adición explicativa. En la primera se afirma que no será Jesús quien juzgue a los que lo rechazan, porque él no vino al mundo para juzgarlo, sino para salvarlo (cf. 3,17); en la segunda se dice que la palabra misma de Jesús será su juez, y lo será en cuanto el hombre, al rechazarla, atrae sobre sí el juicio y la condenación. En el Apocalipsis de Baruc se lee otro tanto en relación con la ley: «Y tu ley, que ellos han violado, se venga ahora de ellos» (48,47).

En el juicio final la palabra de Dios tendrá la función de acusador, la misma que, según Mt 12,41; Lc 11,31-32, corresponderá a los habitantes de Nínive y a la reina del sur frente a la generación contemporánea de Jesús. Con estas palabras Jesús vuelve al pensa-

104. Jn 3,15; 5,38.46; 6,29.40; 8,24, etc.

105. Jn 8,19; 14,7.

106. Cf. Jn 1,5.9; 8,12; 9,5; 12,35-36

miento de los v. 44-45, donde afirma que en él está presente el Padre, y lo aplica directamente a su predicación. Él no habla por su cuenta¹⁰⁷, pues lo que debe decir le ha sido mandado, indicado por el Padre; sabe muy bien que el cumplimiento de este mandato durante su acción en la tierra comunica a los hombres la vida eterna¹⁰⁸. Esta función de Jesús hace desde luego inútil la ley de Moisés, a la cual la creencia hebrea atribuía el oficio de dar la vida¹⁰⁹.

La sucesión de los versículos en el capítulo duodécimo.

El discurso que comienza en el v. 23, en el cual Jesús anuncia su próxima exaltación mediante la muerte de cruz, se desarrolla en dos perícopas, divididas entre sí por la voz que viene del cielo (v. 28). En la primera perícopa Jesús anuncia que la hora de la exaltación del Hijo del hombre ya ha llegado, pero añade que la glorificación misma sólo es posible a través de la muerte, y que el principio vale también para sus discípulos (v. 23-28a). La segunda perícopa se abre con la declaración de que el juicio del mundo y de su señor se está realizando ahora (v. 31); sigue una segunda profecía de la muerte de Jesús, redactada en términos extrañamente misteriosos (v. 32). Más extraño aún es el hecho de que el pueblo presente a la escena entiende la alusión a la muerte de cruz; objeto, en efecto, que según la Escritura el Cristo debe permanecer eternamente; ¿cómo, entonces, puede Jesús declarar que el Hijo del hombre será «levantado»? La objeción no deja de ser sorprendente, por dos razones: 1.^a Jesús no ha dicho que el Hijo del hombre debe ser «levantado»; 2.^a De hecho no ha usado la expresión «Hijo del hombre». 3.^a Añádase a esto que la multitud entiende la expresión «ser levantado» justamente en el sentido de «ser crucificado», cuando en las palabras de Jesús nada indicaba que el término se debiera entender así.

Pasando ahora a la respuesta de Jesús, salta a la vista que no

107. Jn 7,17; 14,10.

108. Jn 6,68; 8,51.

109. Cf. Jn 5,39; Mc 10,17-18 par.

guarda relación con la objeción y pregunta de la multitud, sino que trata un tema nuevo, el tema de la luz (v. 35-36). Se tiene, pues, la impresión de que en el discurso de Jesús falta algo entre el v. 31 y el v. 32. Ahora bien, este vacío queda colmado admirablemente si entre los dos versículos mencionados se inserta el texto de 3,14-21. «Sólo esta perícopa afirma exactamente la necesidad de la exaltación del Hijo del hombre, supliendo lo que falta en el capítulo 12 (cf. 3,14*b*), e inserta la afirmación misma en un contexto que le da todo su significado y hace posible su inteligencia a los oyentes de Jesús» (Gourbillon).

El capítulo 12 presenta todavía otra dificultad. En efecto, a la perícopa 12,37-43, que es una mirada retrospectiva del evangelista sobre la vida pública de Jesús, sigue aún un breve discurso, en los v. 44-50. Ahora bien, después de aquella conclusión formal de la primera parte del Evangelio, nadie esperaría encontrarse ya con este fragmento de discurso. Esto lleva a algunos comentaristas a suponer que el puesto primitivo de los v. 44-50 era después de 36*a*. Por su contenido, estas palabras de Jesús serían efectivamente una excelente conclusión a su enseñanza pública, y se compaginarían bien con la noticia de que, dichas estas palabras, Jesús se alejó y se escondió (v. 36*b*). El v. 46 completa los v. 35-36; en él se precisa en qué consiste la luz de que se acaba de hacer mención. En seguida vuelve Jesús al tema, tan frecuente en el Evangelio, de que los títulos que para sí reclama se fundan en su misión divina ¹¹⁰.

Fe y conocimiento.

Al igual que el concepto de «vida», la noción de «fe» tiene también importancia en el cuarto Evangelio. En realidad, en éste no aparece jamás el sustantivo «de» (πίστις), que se lee solamente en 1Jn 5,4; en cambio, el verbo «creer» se encuentra con mucha frecuencia (98 veces en el Evangelio, 9 veces en 1Jn, mientras en los sinópticos sólo figura 35 veces). La fe es la condición previa

110. Cf. también Jn 12,47*b* con 3,17. Véase, sin embargo, el comentario a Jn 12,44-50.

indispensable para recibir la vida eterna ¹¹¹. El rechazo de la fe trae como consecuencia para el hombre la perdición eterna. El que no cree, incurre en el juicio ¹¹² y se excluye de la vida eterna ¹¹³. La incredulidad es el pecado característico de los judíos ¹¹⁴.

El objeto de la fe exigida por Jesús es casi indefectiblemente su persona, que para los hombres es la única fuente de vida y de salvación. En numerosos pasajes Jesús mismo se expresa en términos inequívocos al respecto. Es necesario creer en él ¹¹⁵, en el Hijo de Dios (3,16.18.36), en el nombre del Hijo unigénito de Dios (3,18), en el Hijo del hombre (9,35), en aquel a quien Dios envió (6,29). En otros pasajes Jesús, para indicar el objeto de la fe que exige, se sirve de una frase declarativa, y afirma: 1.º Que él es (subentendido, el único depositario de la salud) ¹¹⁶. 2.º Que el Padre lo envió ¹¹⁷. 3.º Que salió del Padre (16,27.30). 4.º Que él está en el Padre, y el Padre en él (14,10-11). Aun en los casos en que Jesús habla de la fe simplemente, sin indicar su objeto, se refiere a su persona ¹¹⁸, como, sin lugar a dudas, se infiere del contexto. De vez en cuando Jesús exige que se le preste fe a él ¹¹⁹, a sus palabras (5,47), a sus obras (10,38), a Moisés (5,46-47); estas expresiones significan que se ha de aceptar como plenamente valedero su testimonio, el de sus palabras, el de sus obras y el que la Escritura da de su persona, presentándolo como portador de la salvación.

El evangelista, cuando habla de la fe, ordinariamente entiende por tal la fe en Jesús ¹²⁰ o en su nombre ¹²¹. Especialmente significativos son aquellos pasajes en que las personas que han creído en Jesús hacen profesión de su fe, porque en tales ocasiones ellos

111. Cf. p.ej. Jn 3,15-16; 5,24; 6,40.47; 11,25-26; 30,31; 1Jn 5,13.

112. Jn 3,18.36; 12,48.

113. Jn 3,36; 8,24; 1Jn 5,12.

114. Jn 16,9; cf. 6,36.64; 8,45; 10,26.

115. Jn 6,35; 7,38; 11,25-26; 12,44.46; 14,1.12; 16,9; 17,20.

116. Jn 8,24; 13,19.

117. Jn 11,42; 17,8.21.

118. Jn 1,50; 3,15.18*b*; 6,36.47; 10,25; 14,11*b*; 16,31.

119. Jn 5,38.46; 8,45-46; 10,37-38; 14,11.

120. Jn 2,11; 4,39; 7,5.31.39.48; 8,30-31; 10,42; 11,45; 12,37.42.

121. Jn 1,12; 2,23.

indican cuál es el contenido de esa fe. Para ellos, Jesús es «el Hijo de Dios», «el rey de Israel» (1,49: Natanael), el «salvador del mundo» (4,42: la samaritana), «el Santo de Dios» (6,69: Pedro), «el Hijo del hombre» (9,35: el ciego de nacimiento), «el Cristo, el Hijo de Dios» (11,27: Marta), «el que procede de Dios» (16,30: los discípulos), «Señor y Dios» (20,28: Tomás).

En cierto número de pasajes se habla de la fe en Dios ¹²². Pero esto no quiere decir que señale un doble objeto de la fe, porque la fe en el salvador enviado por Dios es, en último término, fe en Dios, que lo envió («El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me envió», 12,44).

De esta manera se deduce con toda claridad que, en Juan, el contenido y el objeto de la fe es la persona de Jesús, y, más exactamente, el título que él se atribuye de Mesías, de Hijo de Dios, de salvador enviado por Dios al mundo. En el cuarto Evangelio, la fe es la aceptación de los títulos que Jesús reivindica para sí. Este concepto joánico de la fe es algo completamente distinto de la llamada fe fiducial, que es la confianza de ser salvados, una confianza sin límites en la persona de Jesús, fuente de salvación; aquí, en cambio, se trata fundamentalmente del reconocimiento de los títulos que Jesús se atribuye, reconocimiento que es requisito indispensable para recibir los bienes de la salud. Sobra decir que tal actitud no excluye el aspecto de confianza personal.

El lenguaje de Juan presenta un estrecho parentesco con el de los Hechos y el de las epístolas, al mismo tiempo que se diferencia del de los sinópticos. En efecto, en éstos se habla una sola vez de la «fe en Jesús» ¹²³, mientras en los Hechos y en las epístolas tal expresión se usa con bastante frecuencia:

1.º Creer en el Señor, o en Cristo: Act 2,44; 9,42; 11,17; 14,23; 16,31; 18,8; 19,4; Gál 2,16; Flm 1,29.

2.º Los que creen en el Señor: Act 5,14; 10,43; 22,19; 1Pe 1,8.

3.º Creer: Act 4,4.32; 8,13; 11,21; 13,12.48, etc.; 1Cor 15,2.11; Ef 1,13.

¹²². Jn 5,24; 12,44; 14,1; 1Jn 5,10

¹²³. Mt 18,6; Mc 9,42; cf. Mt 27,42; Mc 15,32

4.º Los creyentes: Act 13,39; Rom 1,16; 3,22; 10,4; 1Cor 1,21; 14,22; Gál 3,22; Ef 1,19; 1Tes 1,7; 2,10.13; 1Pe 2,7.

En estos escritos la palabra «creer», usada sola o con el determinativo «en el Señor Jesucristo», equivale a «ser, o hacerse cristiano». La fe en Cristo es el verdadero distintivo de la Iglesia primitiva.

Siendo así que la fe en Jesús es la condición indispensable para poder recibir la vida eterna, toda la vida pública de Jesús debe tender a despertar en sus oyentes esta fe. Y, de hecho, en el curso de su predicación, Jesús no cesa de exigir que se crea en él, aceptándolo como revelador, y funda su exigencia en diversas razones. Se puede decir, sin temor a exagerar, que el objetivo único de su predicación es, en el fondo, su misión divina ¹²⁴. Declara, en sus discursos, que el Padre lo envió ¹²⁵, que es una misma cosa con el Padre ¹²⁶, que vino del cielo ¹²⁷, que dice las palabras de Dios ¹²⁸, que es la luz del mundo (8,12), el dispensador de agua viva (4,14-15), el verdadero pan del cielo (6,51), el buen pastor (10,11.14), la vid que comunica vida (15,1ss), la resurrección y la vida (11,25), el único camino que conduce al Padre (14,11.14); en una palabra, afirma ser el revelador de Dios y el mediador de la eterna salvación.

De sus oyentes Jesús exige que acepten su testimonio. ¿Cómo justifica su exigencia? Unas veces, destacando la validez del testimonio mismo. Éste es «verdadero» aunque sea él quien lo da de sí mismo, porque él no busca su propia gloria, sino la del Padre (7,18) y sabe de dónde procede y adónde va (8,14), lo que significa que es una sola cosa con el Padre (10,30), de suerte que el testimonio que él da es, en definitiva, el testimonio del Padre. El testigo principal de la exactitud de lo que para sí reclama, más aún, el único testigo calificado para intervenir, es el Padre ¹²⁹. Éste da tes-

124. Cf. Jn 5,31.36; 8,13-14.18.

125. Jn 5,36; 7,28-29; 11,42.

126. Jn 10,30.38; 14,10-11.20; 17,21.

127. Jn 3,31; 6,33.38.41.51.

128. Jn 3,11.34; 7,16; 8,26.28; 12,49; 14,24.

129. Jn 5,32; 8,18.

timonio en su favor a través de las obras que le encomendó cumplir¹³⁰. Pero ha dado testimonio de él también en la Escritura (5, 37-47).

Las obras que Jesús cumple no son tan sólo los milagros, sino todo el conjunto de su obra, comprendiendo las palabras y las acciones¹³¹. Pero no se puede negar que los milagros representan, en el pensamiento de Jesús, un medio importante de suscitar la fe. Apoyándose en ellos, exige la fe en su divina misión¹³². Como consecuencia de la resurrección de Lázaro, espera que los discípulos se afirmen en la fe en él (11,25), y que la multitud reconozca su misión (11,42). Los milagros que obra son, a juicio del propio Jesús, «señales», o sea, medios de revelar su gloria divina¹³³. El mismo valor les atribuye el evangelista (2,11). Ellos hacen absolutamente inexcusable la infidelidad (15,24). También los oyentes dispuestos a creer los entendieron debidamente, es decir, como legitimación divina de su misión¹³⁴. Con todo, hay que reconocer que Jesús no considera plenamente válida la fe que se le presta sólo a causa de los milagros que se ven¹³⁵, sino que exige una fe que se funde en el testimonio que él da de sí mismo y que no tiene necesidad de pruebas externas¹³⁶. Otros medios que, fuera de los milagros, sirven para despertar la fe, son las profecías de Jesús¹³⁷ y su ciencia sobrenatural¹³⁸.

Si se pregunta quiénes son los que, según Juan, llegan a la fe, hallamos dos respuestas que parecen contradictorias entre sí. En efecto, mientras de una parte hace remontar la fe a la libre determinación de la voluntad humana, de otra parte la considera como efecto de la gracia de Dios. Se encuentran en el cuarto Evangelio

130. Jn 4,34; 5,36; 10,25.37-38; 17,4.

131. Cf. especialmente Jn 14,10; 4,34; 5,20.

132. Jn 10,37-38; 14,11; 15,24.

133. Jn 9,3; 11,4.

134. Jn 2,23; 3,2; 6,14; 7,31; 9,16.33.38; 11,45.48; 12,18.

135. Jn 2,23-24; 4,48.

136. Cf. Jn 4,41-42; 6,69; 17,8; 20,29: «Bienaventurados los que, sin haber visto, creyeron.»

137. Jn 13,19; 14,39.

138. Jn 1,47-50; 4,19; 16,30.

palabras de Jesús que parecen enseñar una determinación o predestinación de ciertos hombres a la fe. Según 6,37.39 vienen a Jesús, es decir, creen en él, solamente aquellos que el Padre le dio, o le da, y Jesús trata de conservarlos porque en este hecho descubre él la obra y la voluntad de Dios.

Este pensamiento recibe otra forma en el mismo discurso, cuando Jesús dice que ninguno puede venir a él si el Padre no lo atrae (6,44), o si no le ha sido concedido por el Padre (6,65). Cuando en la fiesta de la dedicación Jesús declara a los judíos que ellos no creen en él, simplemente porque no son del número de sus ovejas¹³⁹, sus palabras encierran la idea de que el rebaño de Jesús es una comunidad limitada, seleccionada por el Padre. La misma idea aparece en aquel pasaje en que el evangelista afirma que Jesús debe reunir a los hijos de Dios dispersos por el mundo (11,52; «el buen pastor posee su rebaño ya antes de entrar en escena», Holzmann). La imagen del rebaño, presentado como una sociedad de escogidos, aflora aún en la oración de despedida¹⁴⁰. Se puede aducir además 8,43.47, donde se afirma que los judíos no escuchan la palabra de Jesús, porque no son de Dios, mientras que, según 18,37, todo el que es de la verdad oye su voz. Finalmente, la incredulidad de los judíos¹⁴¹, como también la traición de Judas (13,18), son presentadas como necesario cumplimiento de la Escritura.

No se puede negar que en todos estos pasajes la fe parece atribuirse sólo a la acción de la gracia divina, con exclusión de la libre determinación de la voluntad humana; pero al lado de estos textos se encuentra también en Juan toda una serie de otros pasajes, en los cuales se asigna una función importante a la libre voluntad del hombre.

1.º Los judíos incrédulos son plenamente responsables de su incredulidad. Ellos prefirieron las tinieblas a la luz y el honor de los hombres al de Dios¹⁴². No quisieron venir a Jesús¹⁴³. No pue-

139. Jn 10,26-27; cf. 10,14.16.

140. Jn 17,2.6.7.9.24; cf. 18,9.

141. Jn 12,39-40; 15,25.

142. Jn 3,19; 12,43.

143. Jn 5,40; cf. 8,44.

den alegar ninguna excusa de su incredulidad (15,22.24); su infidelidad es un pecado (16,9); su pecado permanece, porque pretenden contarse entre los que tienen vista, no obstante la predicación de Jesús, que les advierte lo contrario (9,41). La invitación a creer, constantemente repetida, no se comprende sino a condición de suponer que la decisión de la voluntad es posible. La fe es presentada explícitamente como una obra moral, como una acción querida por Dios¹⁴⁴.

2.º En no pocos lugares del cuarto Evangelio se destaca la universalidad de la voluntad salvífica de Dios. Según el prólogo, la voluntad de Dios es que todos los hombres lleguen a la salvación (1,7.9-11). Jesús es el salvador del mundo (4,42), el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo (1,29); fue enviado por Dios al mundo, para que el mundo sea salvo por él (3,16-17). Él es la luz del mundo¹⁴⁵, al que da vida (6,33).

3.º Los creyentes deben permanecer en la palabra de Jesús (8,31), en él (15,3-7), en su amor (15,9); deben guardar sus preceptos¹⁴⁶, amarlo (14,15.21), porque de lo contrario van a la perdición y les sucede lo que a las ramas estériles, que se arrancan de la vid (15,6). Por eso, en el momento de su partida, Jesús pide al Padre conserve en su nombre a aquellos que él mismo le dio (17,11).

4.º La «atracción» que el Padre ejerce (6,44) no implica la anulación de la libre voluntad, sino se realiza cuando el hombre, con ánimo abierto, acepta que Dios le hable (6,45). Todo hombre puede dejarse atraer por el Padre, según se deduce de la expresión «todo el que oye».

Como se ve, en el cuarto Evangelio se registran dos series de afirmaciones que en apariencia se excluyen mutuamente y no se señala la manera de eliminar la divergencia. Con todo, se pueden poner en claro dos puntos: 1.º Llegar a la fe en Jesús es imposible sin la gracia proveniente de Dios, que nos «atrae». 2.º La libre voluntad del hombre no se anula con la acción de la gracia. La gracia divina y la acción de la libre voluntad humana no se exclu-

yen, sino se completan, y en este proceso la última palabra la da la soberana autoridad del Padre. Pero el velo que oculta el misterio de la forma como se efectúa esta cooperación, queda sin descorrer.

Como el concepto de «fe», también el de «conocimiento» tiene en Juan una importancia mayor que en los demás escritos del Nuevo Testamento. El sustantivo «conocimiento» (γνώσις) falta, pero el verbo correspondiente «conocer» se lee 55 veces en el Evangelio, 25 en 1Jn, y una vez en 2Jn. Nos interesan aquí sólo aquellos casos en que «conocer» es usado en sentido religioso, equiparable al de «creer». Lo que constituye el objeto del conocimiento se indica a veces mediante un sustantivo, y a veces mediante una proposición.

Del primer modo se indican como objeto del conocimiento:

Dios o el Padre: es conocido por Jesús (7,29; 8,55; 10,15; 17,25), por los fieles (17,3), por los discípulos (14,7); los judíos, en cambio (7,28; 8,19.55; cf. 15,21), y el mundo (17,25), no lo conocen.

El Logos (1,10).

Jesús: es conocido por Dios (10,15), por los discípulos (14,7.9), por los suyos (10,14; cf. 10,4-5), por los fieles (17,3); no lo conocen, en cambio, los judíos (8,19; 16,3).

La palabra de Jesús (8,43).

La verdad (8,32; cf. 1Jn 2,21; 2Jn 1).

El Espíritu (14,17).

Los que pertenecen a Jesús (10,14.27).

Del segundo modo se indica como objeto del conocimiento solamente a Jesús, y precisamente en su calidad de salvador enviado de Dios. Se conoce: que es el salvador del mundo (4,42), que es el Cristo (7,26), que él es (8,28), que está en el Padre, y el Padre en él (10,38; 14,20), que salió del Padre (17,8), que el Padre lo envió (17,23.25), que todo lo tiene del Padre (17,7), que ama al Padre (14,31), que su doctrina procede de Dios (7,17).

Si se comparan los dos conceptos, se ve que en Juan «creer» y «conocer» coinciden en muchos aspectos por lo que atañe a su objeto. Así, por ejemplo, es objeto común de la fe y del conocimiento, que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios¹⁴⁷, que él es¹⁴⁸,

144. Jn 6,29; 12,47.

145. Jn 1,9; 8,12; 9,5; 12,46.

146. Jn 14,15.21; 15,10.

147. Jn 6,69; 11,27; 20,31.

148. Jn 8,24.28; 13,19.

que el Padre lo envió¹⁴⁹, que salió del Padre¹⁵⁰, que el Padre está en él, y él en el Padre¹⁵¹. Sin embargo, no se puede hablar de una perfecta coincidencia de los dos conceptos, porque su empleo no es idéntico. Así, cuando se habla de las relaciones de Jesús con el Padre, se usa sólo el verbo «conocer», jamás «creer». Tampoco en otros casos se puede sustituir el verbo «conocer» por «creer»¹⁵². Pero la relación que existe entre los dos conceptos es difícil de establecer, y no es posible reducirla a una simple fórmula. En general, se puede decir que «conocer» reviste un significado más profundo y perfecto que «creer», como resulta de las observaciones siguientes: 1.ª La relación del Hijo con el Padre se designa siempre mediante el verbo «conocer». 2.ª Si la fe persevera, es decir, si la fiel aceptación de la palabra de Jesús es constante, recibe la promesa del conocimiento de la verdad (8,31-32).

Los judíos, aunque al presente se resistan a creer en el testimonio que él da de sí mismo al afirmar que es el Hijo del hombre, llegará un momento en que lo conocerán, en que ya no podrán dejar de reconocer que tenía razón; sólo que aquel conocimiento será demasiado tardío (8,24.28). El conocer designa, pues, claramente la relación propia y perfecta con el objeto (Bultmann); pero tal acto no existe separado de la fe, sino que es esencialmente un conocimiento de fe. Así pues, en 6,69 y 10,38 los dos conceptos aparecen uno tras otro en sucesión normal, mientras que en 17,8, donde esta sucesión está invertida, se tiene sólo una acumulación de sinónimos (aceptar, conocer, creer), para dar mayor relieve a las palabras de Jesús.

Parte segunda

EL RETORNO DE JESÚS AL PADRE
13,1-21,25

Sección primera: LA VÍSPERA DE LA MUERTE
13,1-17,26

1. *La última cena*
13,1-30

El lavatorio de pies
13,1-20

¹ *Antes de la fiesta de la pascua, sabiendo Jesús que había llegado la hora de pasar de este mundo al Padre, tras haber amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin (o: hasta el extremo).*

² *Durante una cena, cuando ya el diablo había metido en el corazón de Judas Iscariote, hijo de Simón, la idea de entregarlo, ³ sabiendo Jesús que todo se lo había puesto el Padre en sus manos, y que de Dios había venido y a Dios volvía, ⁴ se levanta de la mesa, se quita el manto y, tomando una toalla, se la ciñó. ⁵ Luego echa agua en el lebrillo, y comienza a lavar los pies a los discípulos y a secárselos con la toalla que se había ceñido.*

⁶ *Llega ante Simón Pedro, y éste le dice: «Señor, ¿lavarme los pies tú a mí?» ⁷ Jesús le contestó: «Lo que yo hago, tú no lo en-*

149. Jn 11,42; 17,3.8.21.23.25

150. Jn 16,27.30; 17,8.

151. Jn 10,38; 14,10.20.

152. Jn 7,17; 8,32.43; 10,15; 14,17.

tiendes ahora, pero más tarde lo comprenderás.» ⁸ Dícete Pedro: «No me lavarás los pies jamás.» Jesús le contestó: «Si no te lavo, no tendrás parte conmigo.» ⁹ Dícete Simón Pedro: «Señor, no solamente los pies, sino también las manos y la cabeza.» ¹⁰ Dícete Jesús: «El que ya se ha bañado, no necesita lavarse [sino los pies], porque está limpio todo él. Y vosotros estáis limpios, pero no todos.» ¹¹ Como sabía quién lo iba a entregar, por eso dijo: «No todos estáis limpios.»

¹² Cuando acabó de lavarles los pies, tomó el manto, se puso de nuevo a la mesa y les dijo: «¿Comprendéis lo que os he hecho?» ¹³ Vosotros me llamáis Maestro y Señor; y decís bien, porque lo soy. ¹⁴ Pues si yo, el Maestro y el Señor, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros. ¹⁵ Porque ejemplo os he dado, para que, como yo he hecho con vosotros, también vosotros lo hagáis. ¹⁶ En verdad, en verdad os digo que el esclavo no es mayor que su señor, ni el enviado mayor que el que lo envía. ¹⁷ Si entendéis esto, dichosos seréis practicándolo. ¹⁸ No lo digo por todos vosotros; yo sé bien a quiénes escogí. Pero cúmplase la Escritura: El que come el pan conmigo, levantó contra mí su calcañar (Sal 41[40]10). ¹⁹ Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que yo soy. ²⁰ En verdad, en verdad os digo que quien reciba al que yo envíe, a mí me recibe; y quien a mí me recibe, recibe al que me envió.»

1 Nos hallamos en la víspera del viernes santo. El evangelista abre el relato con la observación de que Jesús sabía que la hora de su muerte había llegado, queriendo con esto hacer presente a sus lectores que Jesús no se vio sorprendido por los acontecimientos, sino que fue a la muerte con claro conocimiento y voluntad plenamente libre, como lo anunció en 10,17-18. Su muerte no es, a juicio del evangelista, sino su retorno de este mundo al Padre (cf. también 16,28). El conocimiento que Jesús poseía de los acontecimientos que se avecinaban se destaca con insistente frecuencia en el curso de la historia de la pasión ¹.

1 Jn 13,3.11.18; 18,4; 19,28.

Consideradas desde el punto de vista de la pura sintaxis, las últimas palabras del v. 1 se pueden traducir de dos maneras: «hasta el fin», «hasta el último momento», o bien «hasta el extremo», «hasta la perfección». Pero si se tiene en cuenta que estas palabras quieren indicar un amor más intenso del que hasta ahora ha manifestado a los suyos (es decir, a los discípulos), la segunda versión lleva las preferencias. La extraordinaria manifestación del amor de Jesús a los suyos no consiste precisamente en el lavatorio de los pies considerado en sí mismo (y esto a pesar de 13,34), sino que abarca todo lo que él dijo e hizo en las últimas horas de su permanencia con ellos, y que culminó en el sacrificio de su vida sobre la cruz ². La muerte inminente no debilitó ni apagó su amor hacia ellos; por el contrario, lo hizo inflammar en viva llama.

Al igual que Lucas (22,3), también Juan se refiere expresamente al demonio como a instigador de la infame traición consumada por Judas contra su propio maestro, aunque no por eso niega la responsabilidad del traidor. Éste, según los sinópticos, ya en los días anteriores convino con los sumos sacerdotes la forma de llevar a efecto su infamia, exigiendo dinero a cambio de su servicio (Mc 14, 10-11 par). Juan asegura que Jesús tuvo conocimiento de la traición de Judas desde el principio (6,64.70-71).

La acción que Jesús ejecuta ahora en los discípulos es una manifestación de la más profunda humildad. Lavar los pies es considerado entre los hebreos oficio de esclavos (1Sam 25,41). Si la madre de un rabino quiere lavar los pies al hijo, en señal de gran veneración, éste no puede tolerar semejante humillación. Basándose en Lev 25,39, los rabinos llegaron a la conclusión de que un israelita no debe acceder a que su esclavo le lave los pies, si éste también es hebreo. El evangelista subraya que Jesús se levanta para cumplir tan humilde servicio en los discípulos, teniendo plena conciencia del poder que el Padre le otorgó y que abraza todo el mundo ³, como también de su propia pertenencia al mundo del más allá; esta observación busca mostrar a plena luz el contraste entre la acción y la elevada dignidad de la persona que la ejecuta.

2. Jn 15,13; 1Jn 3,16

3. Jn 3,35; 5,22-23; 17,2.

Según el v. 2, el lavatorio de pies se hace en el curso de una comida; más aún, el texto impone la conclusión de que cuando Jesús se levanta y se dispone a cumplir la acción de lavar los pies, ya la comida ha principiado, o, al menos, los comensales ya han ocupado sus puestos ⁴. Ahora bien, si se tiene en cuenta que, según los usos de la hospitalidad entre los judíos, lavarse los pies es una acción que precede al banquete (Lc 7,44), es claro que Jesús se propone cumplir no un simple lavatorio de pies, sino una acción simbólica. Esto no quiere decir, sin embargo, que se pueda llegar hasta sostener, con muchos exegetas no católicos, que la escena aquí descrita no pasa de ser una creación literaria del evangelista, ideada para ilustrar las palabras de Jesús: «Yo estoy entre vosotros como quien sirve» ⁵.

- 6 Los discípulos comprenden muy bien la inaudita humillación que encierra el gesto del maestro, y Pedro se opone enérgicamente.
- 7 Pero Jesús no admite objeciones y le declara que más tarde entenderá el verdadero y profundo sentido de su acción. Con estas palabras Jesús no pretende adelantar la explicación que les dará una vez terminado el lavatorio (v. 12ss), sino que quiere decir que no les será dado captar todo el profundo sentido de la escena hasta después de la exaltación del maestro ⁶. Entonces comprenderán que toda su vida fue un servicio y una inmolación, de lo cual el lavatorio de los pies quiso ser expresión simbólica.
- 8 A pesar de todo, Pedro se opone aún decididamente, y por ningún motivo quiere aceptar que Jesús le lave los pies, y no cede sino ante la amenaza de no tener parte con él, o sea, de verse separado de la comunión con el maestro y privado de participar de su gloria eterna. Pedro cae entonces en el extremo opuesto, y pide que le lave también las manos y la cabeza. No ha entendido aún que, al lavar los pies a los suyos, Jesús se abate para prestarles un humilde servicio. Este gesto no es simplemente una demostración

4. Cf. v 4: «se levanta de la mesa»; v 12: «se puso de nuevo a la mesa»; v. 26: «y mojado el bocado, se lo da a Judas».

5. Palabras que, según Lc 22,27, fueron pronunciadas durante la última cena; cf. también Lc 12,37.

6. Cf. Jn 2,22; 12,16.

de amor que una persona particular rinde a otra, sino es el servicio propio del Hijo de Dios hecho carne. Por eso la resistencia de Pedro a dejarse lavar los pies resultaría tan funesta para él, porque equivaldría al rechazo del servicio de Jesús, en que se resume toda su obra. Al asumir tal actitud, Pedro se separaría de Jesús, que es el único camino hacia el Padre (14,6).

Jesús considera inaceptable la petición de Pedro, aduciendo una razón cuyo enunciado sea transmitido en formas textualmente diversas. Es un texto que ha sido siempre problema difícil para los exegetas. Las palabras «sino los pies», que faltan en muchos e importantes códices y en numerosos padres, son probablemente una adición tardía, hecha para armonizar lo que Jesús dice, con la acción misma del lavatorio. Quizá el texto primitivo era más corto y presentaba la forma siguiente: «El que ya se ha bañado, no necesita nada más (es decir, no necesita volver a lavarse las manos ni la cabeza, como pedía Pedro), porque está limpio todo él» (Boismard).

Valiéndose, pues, de una expresión simbólica, Jesús quiere decir: Así como el que se ha bañado no tiene necesidad de volver a lavarse, así aquel a quien Jesús ha lavado los pies tampoco necesita repetir el aseo, pues está todo limpio.

Según esta forma del texto, el lavatorio de los pies no es en realidad un rito, sino exclusivamente un símbolo del servicio prestado por Jesús. En la comparación, el lavatorio de los pies corresponde al baño. Un acto que, como el lavatorio de los pies, procura a los discípulos un puesto al lado del maestro, no puede ser un rito accesorio de purificación, sino que debe ser el símbolo de la purificación básica del corazón de los discípulos, gracias a la cual se hace efectiva la unión con Cristo, aquel mismo efecto que, en la vida de la Iglesia, se produce en el bautismo: la purificación del pecado y la inserción en el cuerpo místico de Cristo. Por tanto, el lavatorio de pies significa nada menos que el humilde servicio que Jesús presta a los suyos, el cual culmina con el sacrificio de la cruz.

Es la misma verdad que Jesús anuncia también en los sinópticos cuando, tomando ocasión de la disputa de los discípulos sobre la precedencia, les declara que él vino para servir y dar la propia

vida en rescate de muchos⁷. El mismo pensamiento aparece en la última cena, cuando Jesús afirma que da su cuerpo y derrama su sangre por muchos⁸. Dado que, en el caso de Jesús, palabra y acción constituyen un todo único, se explica por qué más tarde (15,3) puede decir también que los discípulos están limpios en virtud de la palabra que les ha dirigido. Su palabra, que ellos han acogido con fe, los ha colocado en relación vital con él y con el Padre, gracias a la cual les ha sido borrada la culpa que separa de Dios⁹.

Todo esto se puede decir si las palabras «sino los pies» se consideran como inserción tardía; pero si, por el contrario, son auténticas (suposición poco fundada), entonces el lavatorio de los pies viene a revestir el significado de una purificación, de un complemento del baño, que hace perfecta la purificación. En este caso surge espontáneamente la pregunta: ¿qué significa el baño, y qué el lavatorio de los pies?

A esta pregunta se han dado respuestas divergentes desde el tiempo de los padres de la Iglesia. La mayoría de los intérpretes ven en el baño un símbolo del bautismo¹⁰.

En cuanto al lavatorio de los pies, los comentaristas católicos, a partir de san Agustín, defienden por lo general la opinión de que sirvió para purificar a los apóstoles de las culpas veniales diarias. En cambio, no pocos exegetas de las diversas escuelas críticas piensan que contiene una alusión a la eucaristía, la cual perdonaría los pecados cometidos después del bautismo. Para otros intérpretes protestantes, el lavatorio es símbolo de la purificación de los pecados, sean mortales o veniales, que todo bautizado puede cometer aun después de adherirse a Cristo. «Pero no todos» los discípulos están limpios. Es ésta la primera alusión de Jesús a que uno de los doce lo traicionará. Pronto lo dirá en términos más claros (v. 18-19. 21.26). Es verdad que también a Judas le lavó los pies; y, sin embargo, éste no está limpio, pues le falta la disposición de alma que

7. Mc 10,45; Mt 20,28; cf. también Lc 22,27.

8. Mc 14,22-25 par; 1Cor 11,23-25.

9. Cf. también Jn 17,14-19 y 6,63.68: «Tú tienes palabras de vida eterna.»

10. Cf. Ef 5,26; Tit 3,5; Heb 10,22.

le haga posible recibir los frutos del humilde servicio y de la muerte de Cristo.

Terminado el lavatorio, Jesús vuelve a su puesto y dirige a los discípulos una instrucción relativa al significado de la acción cumplida. Con ser su maestro y señor, él no ha desdeñado prestarles este humilde servicio de esclavo. Pero el servicio recibido exige en ellos la obligación de prestarse mutuamente la misma atención. La acción que él acaba de realizar que tanto los ha impresionado es, según su intención, un ejemplo que los debe mover a hacer otro tanto con sus hermanos. Sobra decir que no exige de ellos precisamente la repetición del mismo gesto, sino que estén dispuestos a prestarse el mismo servicio, es decir, a servirse afectuosamente unos a otros. El lavatorio de los pies, que él acaba de hacer, es una representación viva del servicio humilde con que se manifiesta el amor. Resuena aquí ya el precepto del amor que Jesús deja en herencia a los suyos en el discurso de despedida¹¹. El ejemplo del esclavo, que no es más que su señor, y el del enviado, que no está por encima de quien lo envía, es otra manera de insistir en el carácter obligante de su acción. Estas mismas palabras del Señor se encuentran también en Mt 10,24 y en Jn 15,20, pero dichas en sentido diverso (el esclavo no puede esperar para sí mejor trato que su amo).

Para cumplir su instrucción, Jesús promete la bienaventuranza a los discípulos, si éstos saben comprender debidamente su enseñanza y llevarla fielmente a la práctica. La bienaventuranza, agrega en seguida, no será, sin embargo, para todos. Él conoce a los que escogió, es decir, a los que acogió en el círculo de sus discípulos íntimos, y con su mirada penetra hasta las más ocultas profundidades de su alma. Por eso sabe también que entre los doce hay uno que lo traicionará; más aún, desde el momento en que lo aceptó en el grupo de los apóstoles conocía su repugnante acción. Ha sido, humanamente hablando, una elección extraña; pero se hizo para que se cumpliera el Sal 41(40)10, donde se lee que uno de los mismos que con él se sientan a la mesa será quien lo traicione («le-

11. Jn 13,34; 15,12.

vantó contra mí su calcañar», a saber, para darme un golpe a traición). El versículo del salmo no es una profecía mesiánica directa. David, que se queja de la traición de un amigo de confianza y compañero de mesa, es, en este como en otros aspectos, tipo del

19 Mesías. Jesús predice a los discípulos la traición, que debe ser consumada por uno de ellos mismos, a fin de que reconozcan que él lo sabía de antemano, y no vacile su fe en el enviado de Dios.

20 El v. 20 no guarda relación con los v. 18-19; aún con el v. 16 la relación es meramente externa, representada sólo por las palabras de 20b. Afirma que la acogida dispensada a un enviado de Jesús es, en último término, acogida que se dispensa a Jesús mismo y a Dios. Son palabras del Señor que se leen también en Mt 10,40 (Lc 10,16)¹².

Como se ve, el lavatorio de pies recibe en el capítulo 13 una doble interpretación: la primera lo considera como un gesto simbólico (v. 6-11), la segunda como un ejemplo que imitar (v. 12-17). Pero las dos interpretaciones no se contradicen, sino se completan entre sí. El lavatorio es para los discípulos símbolo de su purificación, efecto de la muerte de Cristo, y al mismo tiempo un ejemplo que los obliga a servir con sentimientos de humanidad. Si Dios nos amó hasta el punto de enviar a su Hijo unigénito para ser la expiación de nuestros pecados, también nosotros debemos amarlos unos a otros (1Jn 4,10s).

Jesús predice la traición

13,21-30 (Mt 26,20-25; Mc 14,17-21; Lc 22,21-23)

²¹ Dicho esto, Jesús se turbó interiormente y declaró: «En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me va a entregar.»

²² Los discípulos se miraban unos a otros, sin saber de quién hablaba. ²³ Uno de sus discípulos, aquel a quien Jesús amaba, estaba recostado a la mesa junto al pecho de Jesús. ²⁴ Simón Pedro le dice

12 Un texto paralelo al del v. 20 se tiene también en Mc 9,37; Lc 9,48 (cf. además Jn 12,44-45).

por señas: «Pregúntale de quién está hablando.» ²⁵ Él, reclinándose entonces sobre el pecho de Jesús, le pregunta: «Señor, ¿quién es?» ²⁶ Jesús le contesta: «Es aquel a quien yo le dé el bocado que voy a mojar.» Y mojando el bocado, se lo da a Judas, hijo de Simón Iscariote. ²⁷ Y apenas tomó el bocado, Satán entró en él. Jesús le dice entonces: «Lo que piensas hacer, hazlo en seguida.» ²⁸ Ninguno de los que estaban en la mesa se dio cuenta de por qué le dijo esto. ²⁹ Pues algunos pensaban que, como Judas estaba encargado de la bolsa, Jesús quería decirle: «Compra lo que nos hace falta para la fiesta»; o que les diera algo a los pobres. ³⁰ Y cuando tomó el bocado, salió fuera inmediatamente. Era ya de noche.

Hasta este momento Jesús se ha referido al traidor solamente en alusiones, primero en forma muy indeterminada, al decir que no todos los discípulos estaban limpios (v. 10), y luego, con más claridad, al afirmar que uno de los que comparten su mesa levantará el calcañar contra él (v. 18). Ahora declara abiertamente a los discípulos que uno de ellos lo entregará en manos de los enemigos. Las palabras que introducen el versículo no significan que Jesús se haya sentido turbado en su espíritu por la infame acción de Judas, sino que quieren insistir en que el anuncio que hace es obra del Espíritu.

El anuncio produce en los discípulos una impresión desastrosa. No aciertan a adivinar a cuál de ellos se quiera referir, y se miran perplejos unos a otros (cf. Lc 22,23). Pero, no atreviéndose a preguntar directamente al maestro, Pedro, quien también en esta ocasión lleva la palabra, hace señal disimuladamente al discípulo que se encuentra más cerca de Jesús, para que le pregunte a quién se refiere; o sea, para que le pida una indicación más precisa. A este discípulo no se lo designa por su nombre propio, sino con las palabras «el discípulo a quien Jesús amaba (con preferencia)»¹³.

Jesús y los discípulos están a la mesa en la posición que tomaban los griegos y los romanos, y que se hizo corriente también entre los judíos. En torno a su mesa se colocaban, por tres lados,

13 Cf p. 23s

otros tantos canapés, de suerte que un lado quedara libre para servir por ahí las viandas. Es también posible que Jesús y los discípulos estuvieran tendidos sobre esteras o sobre tapetes extendidos en el suelo (Lagrange). Los comensales se apoyaban sobre el brazo izquierdo, teniendo libre el derecho para comer. En esta posición, cada uno tenía a su vecino a la derecha, sobre el pecho, y quedaba colocado detrás del mismo.

- 25 En esta ocasión, a la derecha de Jesús se encontraba el discípulo predilecto. Éste pregunta al maestro, y recibe por respuesta que el traidor es aquel a quien él dará el bocado que en ese momento humedece en la salsa. Lo presenta, efectivamente a Judas, hijo de
- 26 Simón Iscariote, dándolo así a conocer como el traidor. El desgraciado lo recibe y lo come. En este preciso momento Satán toma plena posesión de él, mientras anteriormente se había contentado sólo con sugerirle la idea de traicionar al maestro. «Al señalar a Judas como traidor, Jesús lo excluye de su comunión. Ahora el diablo puede libremente apoderarse de él» (Lagrange). Jesús pide entonces a Judas haga pronto lo que quiere hacer, o sea, lo que debe hacer bajo el impulso de Satán. Esta orden muestra que la traición no fue para Jesús motivo de sorpresa, sino que va a la muerte con plena libertad. Judas no es, después de todo, sino el instrumento de que se sirve el Padre para obrar la exaltación de Jesús a través de la muerte. Como obediente que es en todas las cosas al Padre, Jesús puede invitar a Judas a llevar a término la acción que su corazón de traidor le sugiere.
- 28 El diálogo entre Jesús y el discípulo predilecto sucedió en voz baja, y por eso los otros discípulos no pudieron seguirlo, y, al oír sólo la invitación hecha a Judas, no comprendieron su sentido.
- 29 Piensan se trate de la compra de lo necesario para la fiesta¹⁴, o de alguna limosna para los pobres, dado que la bolsa común estaba al cuidado de Judas (12,6). Viéndose descubierto, el traidor recibe el bocado y sale inmediatamente de la sala, con lo cual su separación del grupo de los doce se hace completa y definitiva. Ahora puede empezar Jesús su discurso de despedida. Con la observación de que

14 Cf el exc de la p 386

era de noche, el evangelista no pretende simplemente dar una indicación cronológica, sino, valiéndose de una figura, expresar que Judas ha sucumbido irremisiblemente al poder de las tinieblas, cuya hora ha sonado ya (Lc 22,53). Ahora ha entrado la noche, que pone fin a la acción de Jesús¹⁵.

El relato que el cuarto Evangelio ofrece del reconocimiento del traidor es completamente independiente del de los sinópticos. Según éstos, Jesús comunica a los discípulos que uno de ellos lo traicionará. En Mateo y en Marcos cada uno de los discípulos protesta, indignado, que no es él; Jesús se limita a repetir que uno de ellos, de los mismos que comparten su mesa, cometerá la reproducible acción. En ambos relatos no hay realmente una indicación precisa del traidor. Pero Mateo añade que, preguntado por Judas, le declara abiertamente que él es el traidor (26,25). En Lucas los discípulos discuten entre sí sobre cuál de ellos puede ser el traidor (22,23). Los sinópticos tampoco narran que Judas abandona la sala de la última cena antes de tiempo.

El orden de los acontecimientos en la última cena.

Partiendo de la suposición de que la última cena de Jesús fue un banquete pascual¹⁶, el orden de los acontecimientos en el cenáculo debió ser el siguiente. Para comenzar se llenó la primera copa (o cáliz), sobre la cual se pronunció la primera bendición (bendición del vino y de la fiesta; Lc 22,17). En seguida Jesús se levantó para lavar los pies de los discípulos (Jn 13,1-11). Terminado el lavatorio de pies, se procedió a comer el primer plato, que constaba de hierbas silvestres, hierbas amargas y salsa¹⁷. A continuación Jesús explicó a los discípulos el significado del lavatorio de pies (Jn 13,12-20), anunció la traición y desenmascaró al traidor. El bocado dado a Judas procedía de este primer plato, del cual no formaba parte el pan ácimo. En este momento el traidor salió de la sala (Jn 13,30).

15. Jn 9,4; 11,10; 12,35.

16 Véase, al respecto, el com a Marcos, p 384-391

17 Mt 26,21; Mc 14,18.

Se sirvió luego la segunda copa, y con esto se inició la cena propiamente dicha, cuyo primer acto era la bendición del pan ácimo (*mazzot*), que luego se partía y distribuía a los comensales¹⁸. Sobre este pan Jesús pronunció las palabras «Esto es mi cuerpo». Bendecido y distribuido el pan, se procedió a comer el cordero pascual, acompañado de las hierbas amargas y la salsa. Al final de la comida propiamente dicha (1Cor 11,25: «después de cenar») se sirvió la tercera copa y sobre ella se pronunció la oración de acción de gracias; a este uso ritual debía su nombre de «cáliz de la bendición» (cf. también 1Cor 10,16). Es ésta la copa en la cual Jesús dio a sus discípulos su propia sangre. Sobre la cuestión de la comunión de Jesús véanse las explicaciones dadas a propósito de Lc 22,21-23.

El día de la muerte de Jesús y naturaleza de la última cena.

Los Evangelios están acordes en situar la muerte de Jesús en viernes¹⁹, pero divergen en cuanto al día del mes en que sucedió. Según los tres sinópticos, Jesús fue crucificado el día 15 del mes de nisán, correspondiente a nuestro marzo-abril, y celebró la última cena la tarde anterior (jueves), que, según nuestro modo de computar, era todavía el 14 de nisán, pero según el cómputo hebreo (el día comenzaba con la caída del sol) correspondía ya al 15. La cena de Jesús y los discípulos fue, según Mc 14,12.14.16 par; Lc 22,15, un banquete pascual, el mismo que debía celebrarse la tarde anterior al primer día de la fiesta, o, para emplear la terminología hebrea, el primer día «de los panes ácidos»; los corderos que se comían en el banquete pascual eran inmolados en el templo de las dos de la tarde en adelante.

Según el cuarto Evangelio, Jesús murió el 14 de nisán, y, para más exactitud, dado que Pilato pronunció la sentencia hacia la hora sexta (hacia mediodía; cf. 19,14), la muerte de Jesús sucedió aproximadamente a la misma hora en que en el templo se inmolaban los corderos pascuales. Refiriéndose al día de la muerte de Jesús,

Juan dice que era «la preparación de la pascua» (19,14), expresión que no puede significar otra cosa que «la víspera de la pascua»²⁰. Con estas indicaciones concuerda la actitud de los sumos sacerdotes, que se negaron a entrar al pretorio de Pilato para no contaminarse, y poder «comer la pascua» (18,28). Esto significa que todavía no habían comido la pascua. Ahora bien, las prescripciones relativas a la fecha del banquete pascual eran estrictas: debía celebrarse en la tarde del 14 de nisán (decimos «14 de nisán» para acomodarnos a nuestro modo de hacer el cómputo). Según esto, parece que la cena de Jesús se hizo el 13 de nisán, y que, en consecuencia, no tuvo el carácter de cena pascual. Con esta conclusión armonizaría también la indicación genérica que se lee en Jn 13,2 («durante una cena»), y que carece de toda otra especificación. Aun la idea de algunos discípulos, de que Jesús sale a comprar lo necesario para la fiesta (13,29), parece suponer que la fiesta misma no ha comenzado. «Según Juan, Jesús murió el día anterior a la pascua, y la última cena no pudo ser un banquete pascual; por lo demás, Juan tampoco atribuye a la cena tal carácter» (Dalman).

¿Es posible armonizar las dos versiones?

1.º Muchos exegetas protestantes, como también algunos católicos (recientemente, p.ej., Sigge, Gewiess, Schmid) *niegan la exactitud cronológica al relato de Juan*. El cuarto evangelista, dicen estos intérpretes, intencionalmente anticipó en un día la última cena de Jesús, para quitarle su carácter propio de cena pascual. Narra la historia de la pasión influido por el pensamiento de 1Cor 5,7, de que Jesús es el verdadero cordero pascual, y por eso se toma la libertad de trasladar la muerte al día y a la hora en que, según la ley, se inmolaban los corderos pascuales. Esta misma preocupación explica por qué en el hecho de que al crucificado no le quebraron las piernas (19,36) ve cumplida la prescripción del AT, que prohíbe quebrar ningún hueso al cordero pascual (Éx 12,46). Añaden estos autores que Juan obró animado del deseo de separar a Jesús lo más posible del judaísmo; en este caso le pareció poco conveniente presentar a Jesús reconociendo la validez del judaísmo

18. Mt 26,26; Mc 14,22

19. Mt 27,62; Mc 15,42; Lc 23,54, Jn 19,31-42

20 Cf también Jn 13,1: «antes de la fiesta de la pascua»

y sujeto a sus ritos hasta la víspera de su muerte, al celebrar el banquete pascual.

2.º Un considerable número de exegetas protestantes, especialmente ingleses, *opta por la cronología de Juan respecto de la muerte de Jesús*, y niega que la última cena haya sido un banquete pascual. Juan rectifica conscientemente el relato de los sinópticos. Es absolutamente inverosímil, dicen estos autores, que el sanedrín haya hecho arrestar a Jesús y lo haya sometido a juicio en la noche de la pascua; es asimismo increíble que en el primer día de la fiesta Pilato instruyera procesos y ordenara la aplicación de la pena capital. Pero aun en el relato de Marcos, si se habla de una cena pascual es sólo refiriéndose a la preparación del banquete (14,12-16), y no para describir el banquete mismo. Este hecho, que no deja de ser extraño, como también la decisión del sanedrín de hacer arrestar a Jesús antes de la fiesta (Mc 14,2), favorecen la idea de que también Marcos asignaba a la muerte de Jesús la misma fecha que Juan. El relato de los sinópticos contiene, pues, contradicciones. Entre los que niegan que la última cena haya sido un banquete pascual, algunos sostienen que el Señor, al celebrar la cena eucarística la tarde anterior a su pasión, se acomodó al rito que se conoce con el nombre de *qidduš* pascual, que consistía en una «santificación» ritual de la fiesta de pascua, hecha mediante la bendición del vino y la fracción del pan. En realidad, esta comida debía hacerse el día mismo de la fiesta, después de mediodía, pero Jesús, dadas las circunstancias especiales en que se encontraba en Jerusalén, la habría anticipado cerca de 24 horas. Otros eruditos opinan que, para hacerse una idea exacta de la última cena, es necesario pensar en los banquetes de carácter sagrado que podían celebrarse en cualquier momento en una comunidad de amigos o de personas unidas por un mismo ideal (= *ḥaburá* = asociación, unión), cuando juzgaran del caso hacerlo. Los expertos objetan, sin embargo, que tales banquetes no se organizaban arbitrariamente, pues se hacían con motivo de un compromiso matrimonial, de una boda, y en ocasiones semejantes; eran banquetes exigidos por cierto compromiso social, que ni se podían omitir ni organizar cuando cada cual lo deseara. Se objeta, sobre todo, que no se tiene noticia de

banquetes semicultuales o sagrados, celebrados por adeptos de determinada comunidad.

3.º Muchos exegetas quisieran *salvar la exactitud del relato de Juan y del de los sinópticos*, y por eso se esfuerzan por armonizar las indicaciones cronológicas de las dos fuentes. Se han hecho los siguientes intentos de armonización:

a) Algunos dan una traducción especial de Jn 18-28 («comer la pascua»): o bien «celebrar los siete días de la solemnidad pascual» (apoyándose en 2Par 30,22), o bien «comer el sacrificio festivo», que a veces recibe simplemente el nombre de pascua (cf. algunas expresiones talmúdicas). Con este recurso quedaría eliminada toda divergencia entre el relato de Juan y el de los sinópticos. Hay que objetar, sin embargo, que este intento de solución, en sí muy sencillo, encuentra su punto débil precisamente en el hecho de que el texto de 2 Par 30,22 es críticamente incierto, y la frase «comer la pascua», según 2Par 30,18; Esd 6,21; Mc 14,14; Lc 22,15 no puede tener otro significado que el de «comer el cordero pascual». Si, por consiguiente, el día de la muerte de Jesús es «la preparación de la pascua» (Jn 19,14), en Jn 18,28 la expresión «comer la pascua» no puede entenderse en sentido diverso del de «comer el banquete pascual».

b) Otros, siguiendo a Chwolson, buscan la solución por otro camino. Parten de la suposición de que los corderos pascuales se inmolaban hacia el crepúsculo del 14 al 15 de nisán, pero piensan que en el año de la muerte de Jesús el 15 de nisán fue sábado, y así los corderos tuvieron que ser sacrificados desde la tarde del 13. Los grupos de tendencia farisea, a los cuales se acomodó Jesús, habrían comido el cordero pascual aquella misma tarde del 13, a diferencia de los círculos saduceos, los de los sumos sacerdotes, que lo habrían comido al día siguiente. Según esto, tanto los sinópticos como Juan están en lo cierto. Pero también esta hipótesis tiene su punto débil en el mismo argumento en que se apoya; en efecto, desde el siglo II a.C. la inmolación de los corderos estaba rigurosamente fijada para después del mediodía, desde las dos de la tarde, de suerte que es imposible hablar de traslado.

c) Una tercera hipótesis, propuesta por Lichtenstein y Biller-

beck, sostiene que, en el año de la muerte de Jesús, los saduceos y los fariseos fijaron el comienzo del mes de nisán, y por consiguiente también la fecha de la celebración de la pascua, en dos días diversos, y que precisamente los últimos principiaron el mes un día antes que los saduceos. La razón de esta diversidad está en la lucha que dividía a los fariseos de los seguidores de Boeto (una rama de los saduceos) a propósito del cómputo de la pascua y de pentecostés. Estos dos grupos habrían llegado por fin a un acuerdo, conviniendo en celebrar todos la pascua en la tarde del 14 de nisán, pero computada según el procedimiento propio de cada uno. Esta hipótesis es completamente artificial. No existe ningún testimonio, y es del todo inverosímil que los corderos pascuales se inmolaran en el templo en dos días sucesivos. Se hubiera prestado a enorme confusión en la celebración de la fiesta y de los sacrificios legales, el que un mismo día fuera considerado día de gran solemnidad por una parte del pueblo, y día de trabajo por otra.

d) Los dos últimos intentos de solución antes mencionados se apoyan sobre la idea de que Jesús anticipó el banquete pascual, celebrándose un día antes del término oficial. Esta teoría, llamada de la anticipación, ha sido propuesta por Lagrange en la fórmula siguiente: entre los judíos el mes se iniciaba con la tarde en que se veía la luna nueva; ahora bien, podía suceder que no en todos los sitios de Palestina el mes comenzara el mismo día, porque era posible que la luna nueva no fuera vista en todo el país. Así, no es extraño que los galileos estuvieran adelantados en un día, y que los sacerdotes de Jerusalén, en vista del gran número de corderos que debían inmolarse, les concedieran gustosos la licencia de sacrificarlos un día antes, a condición de declarar que se hallaban ya en el 14 de nisán. Tampoco esta tentativa de solución pasa de ser una simple hipótesis, porque no es posible aducir un solo documento en que se demuestre que los corderos se inmolaban en dos días diversos. En conclusión, no se ha propuesto hasta ahora ninguna solución que pueda decirse definitiva.

2. Los discursos de despedida de Jesús 13,31-16,33

El carácter literario de los discursos de despedida.

Los Evangelios sinópticos dedican una parte considerable a exponer la enseñanza de Jesús a los discípulos, distribuyéndola a todo lo largo de la vida pública. Jesús da a los discípulos la interpretación de sus parábolas²¹, les imparte normas para su actividad de evangelizadores (Mc 6,7-11 par), los instruye acerca de la suerte que a él le espera²² y del deber de imitarlo en el sufrimiento (Mc 8,34-37). Finalmente, comenzada ya la semana de la pasión, los discípulos reciben instrucciones relativas al futuro (sobre lo que les espera, sobre el fin del mundo y sobre el retorno glorioso de Cristo: Mc 13 par). En el Evangelio de Juan, en cambio, el conjunto de las instrucciones a los discípulos se encuentra reunido en el gran discurso que sigue a la última cena, dominado todo él por el pensamiento de la separación.

La estructura de este discurso da lugar a graves dificultades. Al final del capítulo 14, Jesús da la señal de partida («¡Levantaos!» «¡Vayámonos de aquí!»), y el lector aguarda naturalmente que ahora se mencione el recorrido hacia el monte de los Olivos; pero esto no sucede hasta 18,1; de ahí la idea de considerar el capítulo 18 como continuación lógica del capítulo 14. Mas acontece que, en el texto tradicional, estos dos capítulos se encuentran separados por otros tres, de los cuales los dos primeros son continuación del discurso de despedida (13,31-14,31). Algunos exegetas opinan que Jesús haya dicho lo contenido en los capítulos 15-17 mientras iba de camino; pero es una suposición inaceptable, al menos porque en las estrechas calles de Jerusalén tal cosa habría sido imposible. Para otros, Jesús se habría levantado efectivamente de la mesa, pero, sin abandonar la sala, habría dicho estas palabras manteniéndose

21. Mc 4,10-13 par; cf. también Mc 7,17-20 par.

22. Las tres predicciones de la pasión: Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34 par.

en pie mientras los discípulos se congregaban en torno suyo. Mas en este caso cabría preguntarse por qué los invita a salir de la sala, si luego tiene la intención de dirigirles todavía un segundo discurso, por cierto bastante largo. No hay la menor duda de que los versículos 14,25-31 contienen las palabras con que Jesús se despide definitivamente de sus discípulos. En efecto, la frase «Os he dicho esto» es un resumen de todo lo que ha hablado hasta este momento, como lo demuestra lo que añade en seguida: «mientras estaba entre vosotros». Además, el v. 27 contiene los últimos deseos de Jesús, y los v. 30-31 aluden a la pasión inminente. «Después del capítulo 14 no queda puesto sino para la oración del capítulo 17» (Lagrange). ¿Cómo resolver la dificultad? La afirmación de algunos críticos, en el sentido de que los capítulos 15-17 no son del autor de Evangelio, sino una adición posterior venida de otra mano, no se puede tomar en consideración, dado que estos discursos se asemejan mucho, por la forma y por el contenido, a los otros discursos del cuarto Evangelio. Existen, en cambio, otras dos posibilidades que merecen atención: 1.º Que el puesto actual de los capítulos 15-16 no sea el original. 2.º Que el evangelista mismo haya intercalado estos dos capítulos más tarde, cuando el Evangelio ya estaba compuesto.

Los partidarios de la primera posibilidad suponen que los dos capítulos en cuestión se encontraban originariamente antes del capítulo 14 (bien sea después de 13,31a, o de 13,32, o de 13,35). En apoyo de su punto de vista hacen las observaciones siguientes: la pregunta de Pedro: «¿Adónde vas?» (13,36), es posible sólo después que Jesús ha dicho: «Ninguno de vosotros me pregunta: “¿Adónde vas?”» (16,5); además, resulta inexplicable que en 16, 17-19 los discípulos no entiendan las palabras de Jesús acerca del poco tiempo después del cual lo volverán a ver, cuando en 14,19 no tuvieron dificultad en comprender una frase semejante. Parece, pues, que el sitio de 16,17-19 debe ser antes de 14,19. La grave dificultad con que tropieza esta hipótesis es el hecho de que no existe ningún motivo serio para pensar en una transposición tardía de estos capítulos. A lo sumo se podría pensar quizás en un cambio de folios, como hace, siguiendo a otros, el católico Brinkmann

La segunda de las posibilidades antes mencionadas es la que defienden muchos exegetas católicos (Lepin, Durand, Lagrange, Gächter). Según estos autores, el evangelista, después de haber compuesto su escrito y antes de publicarlo, evocando el recuerdo de las palabras pronunciadas por Jesús después de la última cena, habría hecho una especie de adición para completar el discurso de despedida de 13,31-14,31, incluyendo también en ella instrucciones dirigidas a los discípulos en otras ocasiones. Miradas bien las cosas, agregan estos intérpretes, sólo el pasaje 16,5-33 constituye un paralelo del primer discurso de despedida.

Es exacto, para dar algún juicio de esta hipótesis, que 13,36-14, 31 y 16,12-33 son pasajes paralelos, pero no se puede negar que también la perícopa 15,1-16 está dominada por el pensamiento de la separación, y que también en ella se tratan argumentos que pertenecen a un contexto histórico diferente; tal es, por ejemplo, la predicción de las persecuciones a los discípulos, que se lee igualmente en Mc 13,9-13 par. Como se ve, también a esta hipótesis hay reparos que hacer; pero a pesar de todo parece preferible al primer intento de solución

Primer discurso de despedida

13,31-14,31

El precepto del amor: anuncio de la negación de Pedro
13,31-38 (Mt 26,33-35; Mc 14,29-31; Lc 22,31-34)

⁸¹ Cuando Judas se fue, dijo Jesús: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios en él. ⁸² Si Dios ha sido glorificado en él, también Dios lo glorificará en sí mismo, y lo glorificará en seguida. ⁸³ Hijitos, poco tiempo estaré ya con vosotros. Me buscaréis y, como dije a los judíos, a vosotros también lo digo ahora: A donde yo voy vosotros no podéis venir. ⁸⁴ Un mandamiento nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; que así os améis los unos a los

otros como yo os he amado. ³⁵ *En esto conocerán todos que sois discípulos míos: en que tenéis amor unos con otros.»*

³⁶ *Simón Pedro le pregunta: «Señor, ¿adónde vas?» Jesús contestó: «A donde yo voy, tú no puedes seguirme ahora; me seguirás más tarde.»* ³⁷ *Pedro le replica: «Señor, ¿por qué no he de poder seguirte ahora? Yo estoy dispuesto a dar mi vida por ti.»* ³⁸ *Contesta Jesús: «¿Que tú estás dispuesto a dar tu vida por mí? En verdad, en verdad te digo que no cantará el gallo sin que me hayas negado tres veces.*

31 Jesús inicia su discurso declarando que ahora el Hijo del hombre es glorificado, y que al mismo tiempo en él, es decir, por medio de él, es glorificado Dios. Varios comentaristas entienden estas palabras en el sentido de que Jesús, mirando retrospectivamente su vida a la luz de su muerte ya próxima, declara que toda su actividad sobre la tierra ha sido una revelación de la gloria, antes oculta, del Hijo del hombre ²³, y viene a ser al mismo tiempo glorificación de Dios, ya que su actividad no ha sido otra cosa que la ejecución de las obras del Padre ²⁴.

Pero el adverbio «ahora», puesto tan de relieve, exige que se lo entienda el otro sentido. Con la separación del traidor del grupo de los discípulos y con la invitación a llevar a cabo sus propósitos, Jesús, plenamente consciente, y obrando con toda libertad, ha dado comienzo a su pasión. Efectivamente, con aquel gesto dio libre curso a una serie de hechos que lo llevarían a la muerte. Es más, su muerte se ha cumplido ya simbólicamente en el lavatorio de los pies. Por otra parte, dado que la muerte no es sino la puerta que le da acceso a la gloria, bien puede decir, anticipándose atrevidamente al porvenir, que el Hijo del hombre ya ha sido glorificado. Pero su acción ha sido también glorificación de Dios, porque la pasión y la muerte, libremente aceptadas, dan gloria a Dios, en

32 cuanto son un acto de obediencia que brota del amor. A esta glorificación Dios responde glorificando a su vez al Hijo, y lo hará

cuanto antes. Aquel que fue «levantado» en la cruz, en premio de su obediencia es también levantado a la gloria del cielo, la misma que ya poseía antes de su venida al mundo ²⁵. Ésta se revelará mediante el envío del Espíritu y la inhabitación en los suyos, como lo expondrán los discursos de despedida.

Sin embargo, la glorificación significa, para Jesús, separación ³³ de sus discípulos; por eso les declara ahora abiertamente que es ya poco el tiempo que le resta de permanencia entre ellos. Una vez que haya partido, sentirán el dolor de su ausencia y suspirarán por él, como los judíos; pero, al igual que éstos, no podrán ir a donde él va, es decir, a la muerte, y, a través de ella, al Padre (7,33-34). Incapaces ahora de seguirlo en la muerte (16,32), tampoco están en condiciones de seguirlo a la gloria del cielo. Su fe y su conocimiento de Jesús son aún imperfectos (14,5-11). Hay, con todo, una diferencia entre los judíos y los discípulos: que mientras para aquéllos la separación es definitiva (8,21), para los discípulos es transitoria (14,3). Por ahora Jesús no agrega más y se guarda de decir que vendrá a llevarlos consigo, porque quiere que comprendan la trascendencia de su separación.

Para los días difíciles de la separación les deja un mandamiento, ³⁴ que hasta cierto punto es el último legado que el maestro hace a sus discípulos antes de partir: es el precepto de amarse los unos a los otros; este mandamiento recibe el epíteto de «nuevo». Para comprender su significado e importancia, es preciso hacer una comparación con el precepto del amor al prójimo. En el AT existe ya el mandato: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lev 19,18)*, y Jesús reconoce su validez, pero tomando la palabra «prójimo» en sentido más amplio, hasta considerar como tales a todos los hombres, a todos los necesitados, sin reparar en su origen, e inculca además el amor a los enemigos personales ²⁶, elevándolo al primer puesto entre los valores éticos del cristianismo ²⁷.

De este precepto del amor a todos los hombres, el mandamiento dado a los discípulos se distingue ante todo por el objeto. Efecti-

23. Jn 2,11; 11,4; 17,10.

24. Jn 4,34; 5,36; 10,25; 17,4.

25. Jn 17,5; 6,62; 20,17; Flp 2,9-11

26. Lc 10,29-37; Mt 5,43-44 par

27. Mc 12,28-34 par; Rom 13,8-10; Gál 5,14; Col 3,14

vamente, Jesús exige a los discípulos el amor mutuo; no es un amor que se extienda a todos los hombres sin distinción, sino que se limita sólo a los fieles; es, en una palabra, el precepto de la caridad fraterna, con los mismos rasgos con que la presenta 1Jn (p.ej. 3,11-18). En este precepto se concreta la ley que Jesús da a los suyos y que hace de éstos una comunidad (cf. v. 35). Así, pues, los fieles forman una comunidad, cuya fuerza de cohesión es el amor mutuo.

Pero la diferencia principal entre el amor al prójimo y el amor fraterno está en el motivo en que Jesús apoya su exigencia. La verdadera y decisiva razón en que se basa el precepto del amor fraterno es el amor de que los discípulos han sido objeto por parte del maestro. Las palabras «como yo os he amado» presentan el amor ante todo como un deber²⁸, pero indudablemente sirven también para subrayar el carácter ejemplar del amor de Jesús²⁹. Objeto del amor de Jesús, los discípulos deben a su vez amarse recíprocamente (cf. 1Jn 4,11). El precepto, añade Jesús, es «nuevo»; y lo es, porque el deber que los discípulos tienen de amarse nace del amor de Jesús a ellos, y en él tiene su fuerza. Un precepto de esta índole no existía antes de Jesús; es el precepto de la era nueva, que con ella entra en vigencia (cf. 1Jn 2,8).

35 Para destacar la importancia capital del amor fraterno, Jesús no encuentra otro medio que señalarlo como distintivo de sus verdaderos discípulos. En la catequesis primitiva se inculca con insistencia el deber del amor fraterno, el amor hacia los hermanos en la fe³⁰. Según la 1Clem 47,5; 8,1, la comunidad de Corinto era célebre por el amor fraterno que en ella reinaba.

36 De las palabras de Jesús, Pedro saca en claro el anuncio de que el maestro se separará de los suyos, y le preguntan adónde va. Al verbo «ir», Juan le da aquí el valor de «ir a la muerte». Asimismo, cuando dice a Pedro que lo «seguirá», quiere decir que lo seguirá a la muerte.

28. La partícula «como» tiene un valor semejante en Jn 13,15; 15,9; 17,21.

29. Cf. Jn 15,12; 1Jn 3,16.

30. Rom 12,10; 1Tes 4,9-10; Heb 13,1; 1Pe 1,22; 3,8; 2Pe 1,7.

Pero Pedro entiende mal la partida de Jesús, y piensa se trate de alguna iniciativa que lo pueda exponer a un peligro grave; por eso le pregunta adónde va, queriendo expresar así su decisión de ir con él. Jesús, que comprende bien el sentido de la pregunta, responde a Pedro que ahora no puede seguirlo, porque todavía no es capaz de dar la vida por el maestro; pero agrega que lo seguirá más tarde. Esta declaración introduce una importante modificación al v. 33 («A donde yo voy vosotros no podéis venir»). Muchos exegetas ven en estas palabras de Jesús una predicción velada del futuro martirio del apóstol (cf. 21,18-19). Éste, sin embargo, entiendo, por la negativa del maestro, que él duda de su valor y de su prontitud para el sacrificio e, irritado, protesta que está dispuesto a dar ahora mismo su vida por él. Mas la temeraria confianza que tiene en sí mismo recibe una rotunda humillación cuando Jesús le dice que en aquella misma noche renegará de su maestro por tres veces. 37 38

En esta escena es común a los cuatro Evangelios. Sólo que mientras según Mateo y Marcos se desarrolló cuando el grupo iba en camino hacia el monte de los Olivos, Juan y Lucas la sitúan en el propio cenáculo. Hay aún otra diferencia al respecto entre los sinópticos y Juan: en los primeros, la escena guarda relación con el anuncio de Jesús de que los discípulos se escandalizarán de él y lo abandonarán; en Juan, la ocasión es la intervención de Pedro, que pregunta al maestro adónde va, en tanto que la profecía de la infidelidad de los discípulos es consignada en otro contexto (16,32).

Jesús promete volver

14,1-4

¹ «No se turbe vuestro corazón: creéis en Dios, pues creed también en mí. ² En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no, ya os lo habría dicho; porque voy a prepararos un lugar. ³ Y cuando me haya ido y os tenga ya preparado un lugar, de nuevo volveré para tomaros conmigo, a fin de que donde yo estoy, estéis también vosotros. ⁴ Y el camino para donde voy ya lo conocéis.»

1 El pensamiento de la inminente separación del maestro sume a los discípulos en estado de profunda angustia (16,6). Saben ahora que en adelante se encontrarán solos en el mundo, y que éste los odia porque no pertenecen a él (15,18-19). Jesús comienza por combatir su angustia y su desaliento, mostrándoles en qué forma podrán dominarlos. Basta con que crean firmemente en él, como creen en Dios. Alude con esto a aquella fe que ve en su partida del mundo el retorno victorioso al Padre celestial. Una fe semejante los ayudará a superar la amargura de la separación y la soledad en que se encontrarán, perdidos en un mundo hostil (16,33).

2 Jesús, sin embargo, tiene para ellos un motivo de consuelo todavía más sólido. Les recuerda, en efecto, que en la casa de su Padre, adonde ahora se dirige, hay muchas moradas, es decir, hay sitio para muchos, y por tanto también para ellos, y les promete que los sacará de la soledad del mundo para llevarlos a la casa del Padre. Las «muchas moradas» no son los diversos grados de beatitud, sino que simbolizan la amplitud de la casa del cielo, que es la meta de los fieles. Lucas habla de tiendas eternas (16,9). Henoc vio en el cielo «las moradas de los santos y el lugar donde reposan los justos»³¹. En casi todos los escritores eclesiásticos se lee el texto en la forma siguiente, que puede considerarse original: «Muchas moradas hay cerca del Padre». Filón dice que de la larga e incesante lucha el alma retornará a la casa de su Padre³².

Allá, pues, en la casa del Padre, Jesús prepara un sitio para los suyos. Su partida de este mundo les abre el camino para llegar a la casa del Padre y les obtiene el derecho de habitarla. Por ahora no lo pueden seguir porque es necesario que sea él quien entre primero en la gloria celestial; después, el camino quedará abierto para ellos (13,36). El v. 2b no es fácil de interpretar; pero indudablemente quiere insistir en la seguridad de lo dicho en el v. 2a («porque voy...», «debéis saber que allá arriba hay un sitio para vosotros»). Sin embargo, todo el v. 2b podría también traducirse en la forma siguiente: «Si no, ¿os hubiera dicho acaso que voy a

31. Henoc etiópico 39,4; 41,2.

32. Filón, *De somniis* 1, § 256.

prepararos un lugar?» (esta traducción sería quizás una alusión a palabras como las que se leen en 12,26.32; 17,24).

Una vez que haya partido y haya preparado un sitio a los discípulos, Jesús volverá para llevarlos consigo a fin de que, reunidos en la casa del Padre, puedan estar siempre con él. Este retorno de Jesús, que viene a llevarse a los suyos, ¿se ha de identificar con el retorno visible de la parusía (1Jn 2,28), o es el retorno invisible que se cumple en el momento de la muerte de los discípulos? Sobre este punto los comentaristas no están de acuerdo; el mayor número de ellos piensa que se trata del retorno de Jesús al fin del mundo³³. «Pero nada indica que los discípulos sólo se volverán a reunir con Jesús después de la resurrección universal» (Lagrange). Jesús supone que los discípulos no sólo saben adónde va, sino que conocen además el camino que los lleva a aquel lugar, es decir, a la casa del Padre celestial. Algún autor ha anotado, a título de explicación, que todo judío estaba al corriente de que la observancia de los mandamientos lleva a Dios (Mt 19,17). Jesús, por su parte, había enseñado a los discípulos que el primero de los mandamientos es el del amor (13,34), indicándoles así el camino que lleva más directamente a Dios. Parece, sin embargo, que no es precisamente esto lo que Jesús quiere decir, ya que al responder luego a la pregunta de Tomás (v. 5) no habla de este precepto, sino que se da a sí mismo como el único camino que conduce al Padre. Jesús quiere, pues, afirmar que los discípulos saben ahora que la fidelidad a su misión de discípulos los llevará a la casa del Padre.

Jesús es el camino hacia el Padre

14,5-11

⁵ Dícete Tomás: «Señor, si no sabemos adónde vas, ¿cómo vamos a conocer el camino?»⁶ Respóndele Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie llega al Padre sino por mí. Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre; ya desde ahora lo conocéis y lo estáis viendo.»

33. Cf. 1Tes 4,16-17; 1Cor 4,5; 11,26; Ap 22,17.20.

⁸ *Dicele Felipe: «Señor, muéstranos al Padre y eso nos basta.»*
⁹ *Jesús le contesta: «Llevo tanto tiempo con vosotros, ¿y aún no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstrame el Padre? ¹⁰ ¿No crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí? Las palabras que yo os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre, que mora en mí, es quien realiza sus obras. ¹¹ Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos, creedlo por las obras mismas.*

- 5 Sorprendido ante la afirmación de Jesús, de que los discípulos saben el camino que él va a seguir, Tomás objeta: No sabemos siquiera el punto a donde te diriges, ¿cómo podremos conocer el camino que vas a tomar? Es en realidad una objeción poco afortunada, porque Tomás debería saber suficientemente cuál es el camino que conduce al Padre. Pero está todavía sumido en el error de los judíos ³⁴ y de Pedro (13,37). Hay, con todo, un aspecto que es exacto en su pregunta, y es reconocer que existe relación de
- 6 dependencia entre el conocimiento del camino y el conocimiento del término. Jesús explica ahora claramente a Tomás cuál es el camino y cuál es el término: el camino es él, y el término el Padre, o, para mayor exactitud, él mismo es, en cierto sentido, el camino y el término; en efecto, quien ha llegado a conocerlo a él ha conocido también al Padre, puesto que él está en el Padre, y el Padre en él. «Yo soy el camino.» En cuanto revelador enviado de lo alto, Jesús es el camino hacia el Padre, más aún, es el único camino: «Nadie llega al Padre sino por mí.» Sólo mediante la fe en él se puede tener acceso a la casa del Padre ³⁵.

Algunos comentaristas recientes opinan que la imagen de la puerta, como la del camino, con la cual guarda estrecha relación, tiene su origen en la gnosis. En apoyo de su opinión hacen notar la gran importancia que en estas imágenes tiene el conocimiento del camino que el alma una vez separada del cuerpo debe recorrer para entrar en el mundo de la luz, como también el papel impor-

tante que se asigna al conocimiento del guía que muestra tal camino. Véanse, a manera de ejemplo, los términos en que, según un himno gnóstico, Jesús se dirige al Padre: «Quiero enseñar los misterios del camino santo, la gnosis»; el «camino santo» es aquí el camino que lleva a la liberación, y saca del mundo. En él se ha hecho presente la perfecta revelación de Dios; el Dios oculto se ha revelado a los hombres en su persona y en su obra ³⁶, por eso la verdad se identifica con él mismo ³⁷. En cuanto comunica a los hombres la revelación divina, que es la verdad, es para ellos la vida, les da la vida. La vida estaba en él ya antes del tiempo (1,4), él es la resurrección y la vida (11,25), el pan que da la vida al mundo (6,33.51).

Si tienen un conocimiento preciso del camino, los discípulos ⁷ conocen también al Padre, término natural de ese camino. Conforme a lo dicho en expresiones generales en 12,45, los discípulos, al conocer el camino, conocen también su término: Si es verdad, como parece ser el caso, que vosotros me habéis conocido, conoceréis también al Padre, o, mejor, en principio lo habéis conocido y lo conocéis ya desde ahora, y al haberme visto a mí lo habéis visto también a él. En efecto, el Padre está presente en Jesús, en cuanto éste es el revelador enviado por Dios. Mas los discípulos no están ⁸ aún preparados para entender estas cosas. Por eso Felipe interviene para pedir a Jesús les muestre el Padre, y con eso quedarán satisfechos. No desea ser transportado al mundo del más allá para ver a Dios cara a cara y estar siempre con él; sólo pide para el tiempo actual, mientras está todavía en la tierra, una visión directa de Dios; es posible que al pedir tal favor piense en una teofanía al estilo de las que fueron concedidas a los profetas. Pero la petición del apóstol es injustificada, porque Dios ya se ha hecho visible en las palabras y en las acciones que profiere y hace a través de Jesús. De ahí que Jesús se manifieste extrañado al ver que Felipe, no ⁹ obstante haber estado a su lado tanto tiempo, no ha comprendido aún que verlo a él es lo mismo que ver al Padre (cf. 12,45). Si realmente se conoce a él, vale decir, si se cree que el Padre está en él,

34. Jn 7,35-36; 8,22

35 Cf. Jn 10,9. «Yo soy la puerta; el que entre por mí se salvará»

36. Jn 1,18; 12,44-45.

37 Cf. p. 276.

y él en el Padre, que él y el Padre son una sola cosa (10,30), el deseo de ver a Dios se ha hecho realidad. Jesús quiere, pues, hacer entender a Felipe que su petición no tiene razón de ser, dado que a Dios no se lo puede ver directamente en el curso de la vida terrena, y lo exhorta a adquirir la visión mediata de él, que por ahora basta plenamente.

- 10 El v. 10c explica en qué medida en el Hijo se ve al Padre. Jesús, cuando habla, no habla por su cuenta, es el Padre quien habla en él ³⁸. Por el hecho de habitar en él, el Padre ejecuta sus obras en él y por medio de él. Es Dios mismo quien obra en Jesús. Sobra decir que, aunque aquí se hable solamente de las palabras de Jesús, lo dicho vale igualmente para lo que concierne a sus milagros. En la frase «el Padre, que mora en mí, es quien realiza sus obras» está comprendida toda la actividad de Jesús. Los discípulos sólo tienen que creer, es decir, convencerse de la mutua presencia del Padre y el Hijo, para que en éste se les haga visible el Padre. Garantía de tal unidad entre uno y otro es la palabra misma de Jesús. Pero aun en el caso de que dicha garantía fuese insuficiente, deberían creer al menos en sus obras, ya que todo cuanto él hace es testimonio irrecusable de la veracidad de lo que dice ³⁹.

Jesús promete a los discípulos que continuarán su obra
14,12-14

¹² *»En verdad, en verdad os digo que quien cree en mí, hará también las obras que yo hago; y aun las hará mayores; porque yo voy al Padre. ¹³ Y lo que pidáis en mi nombre, lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo. ¹⁴ Si me pedís algo en mi nombre, yo lo haré.*

- 12 Después de haber hablado de las obras que el Padre cumple por medio de él, Jesús promete que aquellos que crean, es decir, sus

38. Otro tanto se afirma en Jn 7,16; 8,28; 12,49.

39. Cf. Jn 10,25.37-38; 5,17-26; 8,19.26-29; 12,49.

discípulos en general, después de su partida harán obras iguales, y aun más grandes; aduce como fundamento de tal promesa su retorno al Padre. La estrecha conexión entre el v. 12 y los v. 10-11 muestra cómo tales obras no son simplemente los milagros, tanto más que los prodigios de Jesús no pueden ser superados, sino el conjunto de las obras que Jesús lleva a término en su calidad de revelador de Dios. Su obra, pues, no cesará con su partida, sino que será continuada, y hasta superada por los discípulos. A juicio de los comentaristas, estas obras «mayores» son los éxitos misioneros de los discípulos. La predicación de éstos logrará efectos más sólidos y más vastos que la del maestro, la cual no sobrepasó las fronteras de un pequeño país ni logró conquistar sino un reducido número de fieles.

Jesús quiere decir, en todo caso, que su propia acción no alcanzará completo desarrollo sino en la acción de los discípulos. Con su partida de este mundo caerán todas las barreras de espacio y de tiempo que hasta ahora la han limitado. Continuada por los discípulos ya sin restricción alguna, llegará efectivamente a su entera perfección. Pero el retorno de Jesús al Padre constituye la condición previa para que los discípulos puedan desarrollar su futura actividad, porque ese retorno representa la conclusión y coronamiento de su obra de enviado de Dios, y, haciendo posible el envío del Espíritu Santo (7,39), viene a ser el punto de partida de la actividad de los discípulos.

Después de haber prometido que sus seguidores realizarán obras **13-14** más grandes que las suyas, Jesús asegura que la oración hecha en su nombre será escuchada. La garantía de que la oración en nombre de Jesús será oída aparece repetidas veces en los discursos de despedida ⁴⁰. La fórmula «en el nombre» significa fundamentalmente «recordando, o invocando el nombre». En los casos en que la oración se dirija al Padre ⁴¹, orar en el nombre de Jesús sólo puede equivaler a orar reconociendo a Jesús e invocando su nombre.

El v. 13 no especifica a quién se dirige la oración, pero, si Jesús

40. Jn 15,16; 16,23.24.26.

41. Jn 15,16; 16,23.26.

asegura que la escuchará, no puede tratarse sino de la oración dirigida a él. En este caso, «en mi nombre» significa «con confianza en Jesús, nacida de la fe». Al insistir en la promesa de que él mismo escuchará su oración, Jesús trata de inculcar a los discípulos que toda la acción de ellos es en realidad acción suya. Nada dice del objeto de tal oración, pero es evidente que no pueden ser los intereses humanos y personales, sino únicamente la acción que los apóstoles desplegarán al servicio de su maestro⁴². Por eso les declara que escucha su oración a fin de que el Padre sea glorificado en el Hijo (cf. 17,1). El Padre, en efecto, es glorificado a través de la obra del Hijo, porque éste no busca, en todo cuanto hace, más que el honor del Padre⁴³. Su actividad en la tierra no tendía a otro fin.

Promesa del Paráclito
14,15-17

¹⁵ »Si me amáis, guardaréis mis mandamientos. ¹⁶ Y yo rogaré al Padre, y él os dará otro Paráclito, que estará con vosotros para siempre: ¹⁷ el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce. Vosotros lo conocéis, porque con vosotros permanece y en vosotros estará.

Los versículos 15-24 constituyen una unidad aparte, cuyo elemento de cohesión es la palabra «amar», que aparece a manera de estribillo en los v. 15.21.23-24. En concreto, el amor de Jesús que aquí se exige no es distinto de la fe en él, como se puede ver por 8,42 y 16,27⁴⁴. Al amor de Jesús, con tal que sea sincero y se manifieste en la observancia de sus preceptos, se le hace ahora una triple promesa: la venida del Paráclito (15-17), la venida del propio Jesús (18-21) y del Padre (22-24). La exposición de estas ideas señala un progreso con respecto a lo anterior, en cuanto los

42. Cf. 1Jn 5,14: «Si le pedimos alguna cosa según su voluntad, él nos escucha.»

43. Jn 7,18; 8,50.54.

44. Véase el exc. de la p. 431, sobre el amor.

discípulos que quedan en el mundo reciben la promesa de que el maestro, al partir, no los deja solos.

Si los discípulos observan los preceptos de Jesús, Dios les enviará, a petición de él, otro Paráclito, para que tome el puesto que Jesús ocupó con su presencia visible y corporal; este Paráclito será el Espíritu Santo, que permanecerá entre ellos en forma estable. Con los «mandamientos de Jesús» no se alude precisamente a los diez mandamientos, ni solamente al precepto de la caridad⁴⁵. Como la expresión «guardar mis mandamientos» tiene su equivalente en «guardar mi palabra (o “mis palabras”）」 de los v. 23-24 (cf. también 1Jn 2,4-5), la observancia de los preceptos de Jesús equivale prácticamente a la fe, tomada en el sentido de entrega total (cf. 8, 51), y se traduce en una conducta que corresponda a su divina voluntad. El amor que Jesús exige a los suyos no es una cosa sentimental, sino obra de la voluntad⁴⁶.

La palabra griega *παρακλητός* (*advocatus*) designa, en su sentido original, a aquel que en proceso habla en defensa de un acusado, o sea, al intercesor, al abogado; pero el término griego, a diferencia del término latino, nunca ha tenido el valor de término técnico en el campo judicial. En los discursos de despedida tiene el sentido de protector, ayuda (en 1Jn 2,1: intercesor). La traducción «consolador», usada comúnmente en la Iglesia desde la antigüedad, no es exacta. Jesús habla aquí de otro Paráclito que el Padre enviará (14,26); quiere decir que hasta este momento la función de Paráclito la ha ejercido él mismo. Según 16,7 (como también 15,26) es Jesús mismo quien envía al Paráclito; es, pues, enviado por el Padre y por el Hijo. Además, dado que permanecerá siempre con los discípulos, el Paráclito es dado a toda la Iglesia, no a los doce considerados como personas particulares.

El Paráclito, que según 14,26 es el Espíritu Santo, recibe aquí el nombre de Espíritu de la verdad, porque enseña a los discípulos toda la verdad (16,13). La afirmación de que el mundo hostil a

45. Jn 13,34; 15,12.17.

46. 1Jn 5,3; 1Clem 49,1: «Quien tiene amor a Cristo observe los mandamientos de Cristo.»

Dios no lo puede recibir no significa que el infiel no pueda llegar a la fe, sólo quiere expresar que el mundo y el Paráclito son seres de naturaleza opuesta y no pueden coexistir, como el agua y el fuego. El mundo no lo ve ni lo conoce, porque culpablemente permanece ciego frente a todo lo divino; por eso no puede tampoco recibirlo. Por el contrario, entre los discípulos y el Paráclito existe una especie de comunión de naturaleza. Los discípulos se abren a la acción del Paráclito, y éste permanece indefectiblemente *con ellos*, es decir, en la Iglesia, y establece *en ellos*, en cada cristiano, su morada. Ellos lo conocen, porque experimentan en sí mismos su acción.

El Espíritu Santo.

Según los sinópticos, Jesús durante su vida no dio el Espíritu Santo a los discípulos, sino que se limitó a prometérselo para el futuro. Tal es el significado de unas palabras del Señor conservadas en los Hechos ⁴⁷, en las cuales se presenta el don del Espíritu Santo en la figura de un bautismo. Esta promesa, nos dicen los Hechos, se cumplió en pentecostés ⁴⁸, y después de aquel día continuó cumpliéndose, cuando el Espíritu Santo descendía sobre los bautizados ⁴⁹. También según los Hechos (2,33), Cristo glorificado recibió del Padre el Espíritu Santo prometido y lo vertió sobre los discípulos; él es, por consiguiente, su dispensador (cf. Lc 24,49).

Juan está en la línea de los sinópticos cuando refiere que Jesús prometió el Espíritu Santo a los discípulos para el tiempo siguiente a su partida de este mundo. En los discursos de despedida el maestro asegura que el envío del Espíritu Santo está ligado a su retorno al Padre (16,7). En cuanto al evangelista, al recordar las palabras de la Escritura, según las cuales del seno del redentor manarán ríos de agua viva, la interpreta como dicha del Espíritu que los fieles deben recibir de Cristo, y observa que antes de la glorificación de Jesús para los fieles no había aún Espíritu (7,38-39). La refe-

47. Act 1,5; 11,16.

48. Act 1,6-8; 2,1-11.33; 11,17.

49. Act 2,38; 8,17-18; 10,44.47; 11,15; 19,6

rencia de 6,62 a la ascensión alude al hecho de que el Espíritu que da la vida sólo se comunica a los fieles después de la exaltación de Jesús.

Frente a estos pasajes hay otros dos que parecen estar en contradicción con ellos ⁵⁰. Pero la contradicción es sólo aparente. Según 3,5ss, la entrada al reino de Dios está condicionada por el nuevo nacimiento, descrito como nacimiento del agua y del Espíritu, clara indicación del bautismo cristiano, en el cual se recibe el don del Espíritu. Pero hay que recordar a propósito que el bautismo no se administra hasta después de la resurrección de Cristo ⁵¹, y que Jesús personalmente no bautizó (4,2); las palabras dichas en aquella ocasión a Nicodemo no ofrecen la comunicación del Espíritu, sino que simplemente la anuncian para el futuro.

El segundo de los textos mencionados se lee en la conversión de Jesús con la samaritana (4,23-24), y habla de la adoración en espíritu y en verdad. Pero aquí Jesús no quiere decir que tal adoración se rendirá desde aquel momento, como si el Espíritu ya hubiera sido dado, sino sólo que la posibilidad de hacerlo viene de la acción del Espíritu (cf. 5,25). En Juan, como en Act 2,33, el envío del Espíritu se atribuye tanto a Jesús como al Padre: el Padre lo envía a petición o en nombre del Hijo (14,16.26), Jesús lo envía de parte del Padre ⁵² o lo da a los discípulos después de la resurrección (20,22).

Los pasajes en que Jesús habla más detenidamente de la misión del Espíritu Santo, como también de sus relaciones con el Padre y el Hijo, son los *pasajes dedicados al Paráclito*, que se leen en los discursos de despedida ⁵³. Éste permanecerá con los discípulos «para siempre», más aún, «estará en» ellos (14,16-17). En este pasaje no se habla, pues, del don de los carismas (como en 1Cor 12 y 14), ni de la asistencia que el Espíritu Santo ofrece en situaciones críticas, como delante de un tribunal ⁵⁴, sino de una permanencia estable del Espíritu Santo con los discípulos.

50. Jn 3,5ss; 4,23-24. 51. Mt 28,19; Mc 16,16; Act 2,38

52. Jn 15,26; 16,7; cf. 1Jn 3,24; 4,13.

53. Jn 14,15-17; 14,26; 16,7-11; 16,13-15.

54. Mt 10,19; Mc 13,11; Lc 12,12.

Al Espíritu Santo se le da por tres veces el nombre de Espíritu de la verdad ⁵⁵. Y como en Juan la verdad se identifica con la revelación divina, este título significa que el Espíritu Santo tiene la tarea de continuar y de prolongar la obra de la revelación una vez que Jesús haya retornado al Padre. Lo que la presencia terrena de Jesús fue para sus discípulos inmediatos, eso es el Espíritu Santo para la Iglesia de Cristo, en la cual permanecerá hasta el fin de los tiempos.

En la tierra, el Espíritu debe llevar a cabo una doble misión. Ante todo es para los discípulos el custodio y continuador del mensaje de Jesús, haciendo que su conocimiento de él sea vital, asegurando su recta comprensión y llevándolo a cumplimiento ⁵⁶. Con esto, el Espíritu no es depositario de ninguna revelación sustancialmente nueva ni, mucho menos, en contradicción con la de Jesús, sólo la desarrolla, la profundiza y la completa. Él toma de lo que el Hijo aportó y que es, al mismo tiempo, propiedad del Padre, y así glorifica a Jesús (16,14-15). Frente al mundo, el Espíritu Santo es testigo de Jesús en cuanto revelador enviado de Dios (15,26), y en calidad de tal se levanta también como acusador del mundo, cuya culpa pone al descubierto; lo avergüenza y lo condena demostrando que con su infidelidad se hizo culpable ante Cristo, que Jesús crucificado se vio brillantemente justificado al entrar en la gloria del Padre, y que, finalmente, en su muerte se llevó a cabo un juicio no precisamente contra Jesús, sino contra el señor del mundo (16, 9-11). Esta triple acción de *convencimiento* el Espíritu Santo la cumple a través de la predicación de la Iglesia, por él inspirada.

El anuncio dado por Jesús la víspera de su partida se ve cumplido por primera vez cuando, después de la resurrección, él mismo comunica el Espíritu Santo a los discípulos (20,22). El hecho de que en la frase «recibid (el) Espíritu Santo» falte el artículo determinado, indica que el pensamiento se dirige no tanto a la persona cuanto al don del Espíritu Santo.

En los discursos de despedida se habla del Espíritu Santo no

55. Jn 14,17; 15,26; 16,13

56. Jn 14,26; 16,13-14

como de una fuerza divina impersonal, sino como de una persona distinta del Padre y del Hijo. Lo dice también el nombre mismo de «Paráclito» con que se lo designa. Que sea distinto del Hijo, resulta evidente de toda una serie de textos: es el «otro Paráclito» (14,16), es enviado por el Hijo a los discípulos, a fin de que continúen su obra en la tierra ⁵⁷, da testimonio de él (15,26), lo glorifica mediante su acción (16,14). El Espíritu Santo es asimismo distinto del Padre, pues ha salido de él (15,26), y dice lo que oye al Padre (16,13). Sin perjuicio de su indivisible unidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo aparecen como entidades distintas. El misterio de la Santísima Trinidad se encuentra ya presente, en sus líneas fundamentales, en Juan.

Los exegetas de la crítica independiente, basados en la circunstancia de que el envío del Paráclito (14,16-17) y el retorno espiritual de Cristo glorificado (14,18-19) aparecen mencionados uno al lado del otro, sin que se dé entre ellos relación de causalidad, llegan a la conclusión de que, según el evangelista, el retorno de Cristo a los suyos corresponde y coincide con la venida del Espíritu Santo, de tal suerte que con la presencia de éste se hace presente el propio Cristo glorificado. Pero los textos aducidos están lejos de significar lo que les quieren atribuir. No se puede afirmar, en efecto, que, en el pensamiento de Juan, Jesús venga a sus discípulos en el Espíritu Santo, sino sólo que el Hijo viene juntamente con el Espíritu Santo, de la misma forma que el Padre y el Hijo habitan *simultáneamente* en los fieles (14,23). Padre, Hijo y Espíritu Santo *constituyen* una unidad de tal manera indivisible, que no es posible tener a una de las tres personas sin las otras dos. Lo que sí se puede decir es que el don prometido en 14,16-17 no es distinto, en realidad, del que se menciona en 14,18-19. Si se recibe al Espíritu Santo se recibe también al Hijo.

La *relación del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo* se puede concretar en la fórmula siguiente: el Espíritu Santo guarda con el Hijo una relación semejante a la del Hijo con el Padre. El Espíritu será enviado por el Hijo ⁵⁸, como Cristo salió del Padre

57 Jn 14,26; 16,13

58. Jn 15,26; 16,7

y fue enviado por él ⁵⁹. El Espíritu, que es «Espíritu de la verdad» (16,13), guiará los discípulos al conocimiento de toda verdad, del mismo modo que la obra del Hijo ha consistido en el testimonio y revelación de la verdad ⁶⁰. El Espíritu no hablará por cuenta propia, sino que tomará de lo que pertenece al Hijo (16,13-14), así como el Hijo anuncia sólo lo que el Padre le ha comunicado ⁶¹. El Espíritu glorificará al Hijo (16,14), como el Hijo, a su vez, ha glorificado al Padre (17,4). Esta semejanza de relaciones no llega, sin embargo, a constituir perfecta igualdad. Así, el Hijo, en sus relaciones con el Espíritu, depende del Padre. El Espíritu procede del Padre (15,26); el Hijo lo enviará de parte del Padre (15,26) o suplicará al Padre lo envíe (14,16.26). Lo que el Espíritu recibe del Hijo, éste lo ha recibido del Padre (16,14-15). «El Padre es mayor que yo» (14,28).

Promesa del retorno de Jesús
14,18-21

¹⁸ «No os dejaré huérfanos; volveré a vosotros. ¹⁹ Dentro de poco, el mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis, porque yo sigo viviendo y vosotros viviréis. ²⁰ En aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre, y que vosotros estáis en mí, y yo en vosotros. ²¹ El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama. Y al que me ama, mi Padre lo amará, y yo también lo amaré y me manifestaré a él.»

El retorno de Jesús aquí prometido no puede entenderse limitado a su reaparición gloriosa en calidad de juez (parusía), ni tampoco a las apariciones que, una vez resucitado, concedió a los discípulos; se trata del retorno a los suyos para habitar en ellos en forma duradera, retorno que se ha hecho posible mediante la resurrección. No se habla aquí de las apariciones de pascua, porque

59. Jn 5,37-38; 7,28-29; 16,27-28; 17,8.18.

60. Jn 8,32; 14,6; 18,37.

61. Jn 3,11.32; 7,16; 12,49; 14,24.

en el curso de ellas Jesús se mostró sólo transitoriamente y durante pocos días; tampoco se puede pensar en la parusía, porque ésta, a diferencia de cuanto aquí se dice, sucederá a los ojos de todo el mundo ⁶², fuera de que, en tal caso, los discípulos quedarían huérfanos hasta el retorno de Cristo.

En vísperas de dejar el mundo para tornar al Padre, Jesús hace a los discípulos la consoladora promesa de que no los abandona como a huérfanos indefensos, o sea, no los abandona para siempre, sino que volverá a ellos. Platón, refiriéndose a los discípulos de Sócrates, dice que a la muerte de su maestro se sienten como si hubieran perdido a su propio padre y hubieran sido condenados a la orfandad ⁶³. Dado que las apariciones de pascua no cambian nada del estado de orfandad en que habían quedado los discípulos, Jesús no puede referirse ahora sino a un retorno duradero. Cuando dentro de poco se haya ido, el mundo no podrá verlo más; los discípulos, en cambio, sí podrán verlo. La oposición establecida entre el mundo y los discípulos muestra que aquí (como en el caso del Paráclito, v. 17) no puede tratarse de una visión material, sino espiritual, igual a aquella de que se habla en 16,16-24. Sólo que, a diferencia de lo dicho en 16,16, se pasa en silencio el «dentro de poco» que transcurre entre la partida y el retorno, y la tristeza de los discípulos que colmará este tiempo (16,20).

Los discípulos comienzan a ver de nuevo a Jesús en la pascua, y esto gracias a la resurrección del maestro. Efectivamente, las palabras «yo sigo viviendo y vosotros viviréis» significan que su vida no se interrumpe por la muerte física, sino que, una vez resucitado, dará a los suyos la vida eterna. Que la vida de los cristianos tenga sus raíces en la vida de Cristo resucitado, es creencia bien arraigada en la primitiva Iglesia ⁶⁴. Al comunicar a los discípulos su propia vida, el resucitado los hace capaces de conservar interiormente su presencia, que puede ser considerada como una vida espiritual.

«En aquel día» en que se efectúe la venida espiritual de Jesús, los discípulos recibirán el don de un doble conocimiento: 1.º Sabrán

62. Cf. Jn 14,22 y Mt 24,30.

63. PLATÓN, *Fedón* 116a.

64. Véanse, por ejemplo, Rom 6,4.8; Col 3,3-4; Act 3,15

con certeza, y lo aceptarán con plena convicción, que el Hijo se halla en íntima relación vital con el Padre⁶⁵, cosa que hasta ahora sólo reconocen con fe demasiado débil. 2.º Experimentarán en sí mismos que también entre ellos y Jesús existe análoga comunión de vida, si bien menos perfecta. Por último, Jesús recuerda la condición indispensable para que su promesa tenga valor: como anteriormente, en la promesa del Paráclito, la condición es el amor a él, que consiste esencialmente (ahora lo dice con mayor claridad) en la aceptación y observancia de sus mandamientos. El amor al Hijo reclama el amor al Padre⁶⁶, y el Hijo corresponderá revelándose en la forma descrita en los v. 18-19.

Promesa de la venida del Padre y del Hijo
14,22-24

²² Judas, no el Iscariote, le pregunta: «Señor, ¿y por qué ha sido eso de que te has de manifestar a nosotros, y no al mundo?»
²³ Jesús le contestó: «El que me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, para fijar morada en él. ²⁴ El que no me ama, no guarda mis palabras. Y lo que estáis oyendo no es mío, sino del Padre que me envió.

²² Esta promesa no incluye, en definitiva, nada nuevo, sino que se limita a explicar y profundizar la precedente. La pregunta de Judas Tadeo presupone (conforme a la esperanza judía) que el Mesías, cuando aparezca, se revelará a todo el mundo como rey escatológico enviado de Dios, para alegría de su pueblo y espanto de sus enemigos. El apóstol no entiende por qué la revelación prometida por Jesús se ha de reducir al pequeño círculo de los que creen en él
²³ (cf. Act 10,41). La respuesta de Jesús es sólo indirecta. Insiste por tercera vez en que el amor a él se manifiesta en la observancia de sus preceptos, o de su palabra. La promesa que él hace tiene valor

65. Jn 10,38; 14,10-11; 17,21.

66. Cf. Jn 14,23; 16,27.

solamente para aquellos que guardan su palabra. La revelación consistirá en el hecho de que el Padre y el Hijo vendrá a los fieles en forma invisible y espiritual y establecerán morada permanente en ellos (cf. Prov 8,17). Al decir que vendrá juntamente con el Padre, Jesús busca hacer comprender a los discípulos que en la comunión con el Hijo se posee también la comunión con el Padre, porque ambos son una sola cosa (10,30). Jesús no puede revelarse al mundo, porque éste no cumple lo que es condición indispensable, al no observar su palabra (es decir, al no creer en él), a pesar de que en ella se le da la palabra de Dios mismo⁶⁷. Por eso el mundo atrae sobre sí el juicio (12,48)⁶⁸.

El Antiguo Testamento afirma con frecuencia que Dios habita en medio de su pueblo, en el templo de Jerusalén⁶⁹. Durante la dedicación del templo, Salomón, maravillado, se pregunta: «¿Es posible que Dios tenga ahora una morada en la tierra», él, a quien los cielos no pueden contener, y menos aún esta casa que yo le he construido? (1Re 8,27, según los LXX). Por medio del profeta Zacarías, Dios dice a su pueblo: «Alégrate y regocíjate, hija de Sión, porque he aquí que vengo a habitar en medio de ti» (2,10, en los LXX). Estas palabras se aplican a los elegidos de Dios en el último tiempo. En Ez 37,26-27, refiriéndose al tiempo en que los dos reinos separados se encontrarán reunidos bajo un soberano único, Dios afirma: «Estableceré entre ellos mi santuario para siempre. Así mi morada estará con ellos, y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo.» La misma promesa, con palabras sacadas de Ezequiel, hace también el Apocalipsis, cuando dice que al fin de los tiempos en Jerusalén ya no existirá el templo, «porque el Señor Dios todopoderoso es su templo, y lo es también el cordero» (21,22). El **vidente** contempla a la nueva Jerusalén que baja del cielo a la tierra, y oye una voz que desde el trono dice: «He aquí la tienda de Dios entre los hombres, y habitará entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios estará con ellos» (Ap 21,3).

67. Jn 7,16; 12,44.

68. Cf. Sab 1,2: «El Señor se revela a aquellos que no desconfían de él.»

69. Éx 28,5; 29,45; Lev 26,11.

Sin embargo, la inhabitación de que habla el v. 23 es esencialmente diversa de la presencia de Dios en medio de su pueblo. En el v. 23, efectivamente, la presencia a que aluden los otros pasajes es espiritualizada e individualizada, porque se tiene la promesa de que Dios y Cristo habitarán en forma permanente en el corazón de cada fiel. El mejor paralelo de esta idea lo ofrece el pensamiento paulino de que los cristianos, o, mejor dicho, cada cristiano es un templo de Dios: «Somos templo del Dios viviente, según dijo Dios: habitaré en medio de ellos»⁷⁰. Filón, inspirándose en Lev 26, 12, afirma que en las almas de los que son perfectamente puros está, aunque silencioso e invisible, aquel que todo lo gobierna; por eso el alma debe esforzarse por llegar a la casa de Dios⁷¹.

El Paráclito, continuador de la revelación iniciada por Jesús
14,25-26

²⁵ »Os he dicho esto mientras estaba entre vosotros. ²⁶ Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, él os lo enseñará todo, y os recordará cuanto os he dicho yo.

- 25 Jesús se encuentra ya al final de su vida eterna. Las palabras «Os he dicho esto mientras estaba entre vosotros» son como una mirada retrospectiva a su obra de revelador de Dios, y una invitación a que los discípulos piensen en su inminente separación. Pero esta perspectiva no debe desalentarlos; él, en efecto, puede darles, para su tranquilidad, la seguridad de que su obra seguirá adelante a través del Paráclito, a quien el Padre enviará en nombre suyo (es decir, por voluntad suya y como su representante) y a petición suya (14,16).

Se presenta aquí al Paráclito como a maestro, y su actividad como la de quien enseña y recuerda. Las dos expresiones no tienen el mismo significado. El Espíritu enseña en cuanto imparte a los

70. 2Cor 6,16-17; cf. Lev 26,11-12; Ez 37,27. Véase también 1Cor 3,16; 6,19; Eph 3,16.

71. FILÓN, *De somniis* I, § 148-149.

discípulos una amplia instrucción, que se extiende a lo que necesitan para continuar la obra de Jesús. Más adelante dice Jesús (16,13) que el Espíritu los guiará a la verdad plena y completa (cf. también 1Jn 2,27). Esta enseñanza llevará a los discípulos a una inteligencia más profunda de las verdades anunciadas por Jesús⁷², a un mayor desarrollo de estas verdades, y a que las expliquen y completen de acuerdo con las exigencias de cada época; pero no implica la comunicación de doctrinas distintas ni enteramente nuevas (cf. el com. a 16,12-15). Además de la función de enseñar, el Espíritu Santo tiene también la de recordar, en cuanto no permite que en la Iglesia se pierda la palabra de Jesús, sino hace que continúe siendo transmitida y anunciada sin alteraciones ni mitigaciones.

La escatología joánica.

En el cuarto Evangelio y en las epístolas de Juan la escatología presenta características enteramente diversas de las que tiene en los sinópticos y en los otros escritos del Nuevo Testamento. La primera impresión que el lector recibe es que en los escritos joánicos no hay puesto para las postrimerías (τὰ ἔσχατα). No es que en ellos no se hable de vida y de muerte eternas, de resurrección y de juicio; pero todo esto no es objeto de una esperanza proyectada hacia un futuro más o menos remoto, sino que se realiza ya desde ahora. Parece, pues, que el estado de la cuestión se puede plantear en estos términos: *el cuarto evangelista enseña que los hechos escatológicos son presentes, mientras los sinópticos los dan como futuros*. Dado que el retorno de Cristo y los sucesos que lo acompañan ejercieron una extraordinaria influencia en la vida y en el pensamiento de los primeros cristianos, se impone una exposición más precisa del problema de la escatología joánica.

El Evangelio y la primera epístola de Juan describen en numerosos pasajes la resurrección, el juicio y la concesión de la vida eterna como *unos hechos que se cumplen ya en el presente*. Quien

72. Cf. Jn 2,22; 12,16.

escucha la palabra de Jesús y cree en aquel que lo envió, tiene la vida eterna y no incurre en el juicio, sino que ha pasado ya de la muerte a la vida ⁷³. Jesús es la resurrección y la vida; quien vive y cree en él no morirá para siempre (11,25-26). Ya ha llegado la hora en que los muertos escucharán la voz del Hijo de Dios, y los que la escuchan vivirán (5,25). El juicio del mundo, que distingue a los hombres en salvados y condenados, ya está en curso. El que cree, no incurre en el juicio (5,24); pero el que no cree ya está juzgado (3,18), sobre él permanece la ira de Dios (3,36). Los hombres que se resisten a creer en el enviado de Dios precipitan su propio juicio, se condenan a sí mismos: «Éste es el juicio: que la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz» (3,19). A pesar de que no fue enviado al mundo para juzgar, sino para salvar ⁷⁴, Jesús puede decir que el Padre le confió todo juicio (5,22.27) y que él mismo vino al mundo para el juicio, y esto porque la desobediencia con que se le responde (es decir, la incredulidad, 3,36) es para los hombres causa de juicio y de condenación. Según otras palabras de Jesús, el juicio contra el mundo y contra su príncipe Satán, no se llevará a cabo al fin de los tiempos, sino ya en el momento de la muerte en la cruz (12,31).

Con esto concuerda admirablemente el hecho de que las nociones de reino de Dios y de Hijo del hombre, que en los sinópticos tienen importancia capital, en Juan, en cambio, ocupan un puesto secundario. La noción de reino de Dios es la presentación de la edad escatológica; ahora bien, mientras en los sinópticos la expresión aparece con mucha frecuencia, en Juan sólo se encuentra una vez ⁷⁵. En cuanto al título «Hijo del hombre», en la apocalíptica judía y cristiana designa al señor del reino de Dios escatológico que viene sobre las nubes del cielo (cf. Dan 7,13); el mismo valor tiene en los sinópticos, donde casi en la mitad de los pasajes en que se encuentra se refiere a la venida escatológica sobre las nubes (cf. p.ej. Mc 14,62 par); por el contrario, en Juan el mismo título

73. Jn 5,24; 1Jn 3,14.

74. Jn 3,17; 8,15; 12,47.

75. Jn 3,3 = 3,5; en 18,36 la expresión «mi reino» no tiene valor escatológico.

es usado exclusivamente para designar al Hijo de Dios en la tierra ⁷⁶.

Si pasamos ahora a comparar este cuadro de la escatología que ofrece Juan, con el que presentan *los otros escritos del Nuevo Testamento*, vemos que en estos últimos tiene gran importancia la espera escatológica *futura*. Según los sinópticos y según Pablo, el reino de Dios que Jesús anuncia es una realidad esencialmente escatológica. Es verdad que su capacidad de aportar la salud y la bendición, y especialmente la de otorgar el perdón de los pecados, de humillar el poder de Satán y de los espíritus malignos, empieza a hacerse realidad en la obra y mediante la obra de Jesús; pero, con todo, ese reino aparecerá solamente al fin del mundo. También en los sinópticos «la vida eterna» es una noción paralela a la de reino de Dios, una realidad escatológica ⁷⁷. Pablo, sin embargo, no ofrece exactamente la misma perspectiva, porque, mientras la plena salud es objeto de esperanza para el futuro, es al mismo tiempo innegable que, para él, la salud, en sí, es una realidad presente. Desde ahora poseemos «las arras del Espíritu» ⁷⁸, es decir, el Espíritu en calidad de prenda o garantía, cuya posesión implica la completa seguridad de tener toda la herencia. Ya desde ahora somos hijos de Dios (Rom 8,15-16), pero sólo al fin nos será dado disfrutar plenamente del estado de hijos (Rom 8,23). En lo que el Apóstol afirma acerca de la salud «brilla tan intensamente la felicidad de la posesión como el ansia de la aspiración» (Stählin).

Los rasgos fundamentales de la espera escatológica cristiana son los siguientes: al fin del mundo tiene lugar el retorno de Cristo (Mt 28,20); el Hijo del hombre, visible a todo el mundo sobre las nubes del cielo, baja a la tierra con gran poder y majestad ⁷⁹; su venida será de improviso, como la del ladrón durante la noche ⁸⁰; a su retorno los muertos volverán a la vida ⁸¹. A la resurrección

76. Cf. p.ej., Jn 1,51; véase p. 28.

77. Véase el exc. de la p. 331.

78. 2Cor 1,22; 5,5; Ef 1,14.

79. Jn 13,26 par; 14,62 par; 1Tes 4,15ss; 2Tes 1,5ss; 1Cor 15,23ss; Flp 3,20-21.

80. 1Tes 5,2; Mc 13,35 par; Lc 12,46.

81. Mt 12,41-42 par; Lc 14,14; 1Tes 4,16; 1Cor 15,22-23.51-52.

sigue el juicio; en efecto, el día del retorno de Cristo es igualmente el día del juicio⁸². El Hijo del hombre aparece en calidad de juez⁸³. La celebración del juicio se describe en forma grandiosa en Mt 25,31-46. El juicio se lleva a cabo separando a los buenos de los malos, premiando a los primeros y castigando a los segundos; los buenos entran en la vida eterna, los malos van al castigo eterno (Mt 25,46). El juicio del mundo se ilustra con varias parábolas⁸⁴.

También en Pablo tiene gran importancia la espera del día de la ira y del justo juicio de Dios, quien dará a cada cual según merezcan sus obras⁸⁵, ya que los unos son admitidos a la vida eterna, y los otros enviados a la condenación (Flp 1,28). Con el retorno de Cristo se lleva también a cabo el juicio sobre Satán y las potencias diabólicas. La obra de Cristo sobre la tierra (Mt 12,28) y la muerte de cruz asestaron al poder de Satán y de los espíritus malignos el primer golpe⁸⁶; pero, sólo en el juicio final, las potencias hostiles a Dios serán total y definitivamente privadas de su poder. Cristo, al retornar, «aniquilará a todo principado y a toda potestad»⁸⁷. En 2Tes 2,8 se asegura que mata al Anticristo con el aliento de su boca.

Resumiendo todo lo dicho, parecería que la relación existente entre la escatología de Juan y la de los otros documentos del Nuevo Testamento se puede de hecho reducir a la fórmula siguiente: en Juan la salud es un bien presente, en los otros escritos es solamente futura (en los sinópticos), o, al menos, su centro de gravedad está en el futuro (Pablo). Pero en realidad las cosas no se presentan en forma tan sencilla; efectivamente, *también en el Evangelio y en la primera epístola de Juan se encuentran afirmaciones escatológicas proyectadas hacia el futuro.*

82. Mt 10,15; 11,24; 12,36; Jds 6; 2Pe 2,4.9; 3,7.

83. Mt 7,22-23; 16,27.

84. Parábola de la cizaña, Mt 13,24-30.37-43; de la red, 13,47-50; del criado, Mt 24,45-51.

85. Rom 2,1-11; 2Cor 5,10; 1Cor 4,5; Ef 6,8.

86. Col 2,15; Ef 1,21-22.

87. 1Cor 15,24; cf. Rom 16,20.

Para poder tener una idea de las relaciones que existen entre las dos series de enunciados es necesario reunir y discutir los pasajes inspirados en la escatología del futuro.

Juan habla también del retorno de Cristo al fin de los tiempos. Las palabras precisas se hallan solamente en 1Jn 2,28: «A fin de que, cuando (Cristo) se manifieste, tengamos confianza y no seamos confundidos por él en su venida.» Poco antes ha dicho a sus lectores que ellos viven en «la hora última», y apoya lo dicho con la afirmación de que ya en la herejía se da a conocer el Anticristo, el cual, en la concepción escatológica de los primeros cristianos, hace su aparición inmediatamente antes de la parusía⁸⁸. Del retorno de Cristo, el Evangelio habla una sola vez, en el capítulo 21 (22-23), que fue agregado más tarde («hasta que yo vuelva»). Es incierto el significado de 14,2-3. Según parece, estas palabras no pueden entenderse con seguridad como dichas de la parusía, ya que pueden referirse igualmente a la hora de la muerte, cuando Jesús vendrá a tomar consigo a los discípulos para llevarlos a las moradas del cielo. Y aun en el caso de entenderlas en relación con la parusía, no hay que olvidar que la esperanza escatológica común en el cristianismo primitivo aguarda que Cristo descienda a la tierra para fundar el reino de Dios, y no, como aquí, a tomar consigo a los discípulos para llevarlos al cielo. La promesa que Jesús hace en 12,26 está formulada en términos tan vagos, que nada se puede deducir de ella acerca del momento en que los discípulos se volverán a reunir con el maestro.

Otro texto que algunos pocos comentaristas relacionan con la parusía es el de 16,16-24; pero tal aplicación es infundada, porque este pasaje habla sólo de la venida de Jesús, con las apariciones que siguen a la resurrección. Varios lugares del Evangelio hablan de la resurrección de los muertos, y con especial claridad 5,28-29, donde se dice que todos los muertos, tanto los buenos como los malos, resucitarán de sus sepulcros⁸⁹. Algunas veces se menciona

88. Jn 2,18; 4,3.

89. Véase también Jn 6,39.40.44.54; aquí, al igual que en 11,24; 12,48, se encuentra la expresión «el último día».

también el juicio final⁹⁰. La idea de las dos edades del mundo, el doble eón, presente en los sinópticos (Mt 12,32) y en Pablo (Ef 1,21), falta en Juan, el cual, en efecto, establece oposición simplemente entre «este mundo» y «la vida eterna» (12,25).

Según demuestra esta rápida reseña, las afirmaciones concernientes a una escatología del porvenir son en Juan muy raras, y se refieren exclusivamente a los hombres y a su destino al fin de los tiempos, no al mundo, como en los sinópticos. En el cuarto Evangelio faltan en absoluto las parábolas del retorno y el discurso sobre la parusía, sustituidos por el gran discurso de despedida. Pero, mientras en los sinópticos la descripción de la parusía pinta con vivos colores al Hijo del hombre que viene sobre las nubes, las tribulaciones de la humanidad y los signos espantosos en el sol, la luna y las estrellas, que preceden a su aparición, y que sumen a los pueblos en la angustia, el discurso de despedida referido en Juan nos muestra a Jesús que aparece a los discípulos como un amigo fiel para librarlos de la dolorosa soledad en que los ha dejado a su muerte, y cambiar su duelo en alegría (16,16-22). No hay, pues, la menor duda sobre la exactitud del siguiente enunciado: *también en Juan existen rasgos de una auténtica espera escatológica futura; pero en él se destaca primordialmente la posesión actual de la vida eterna y la comunión con Cristo glorificado, que es una realidad presente.* «El fuego que arde en el resto de la escatología notestamentaria, en Juan está casi apagado; en su lugar brilla en Juan una luz tranquila, la luz de la piedad que nace del cumplimiento de la esperanza de estar con Cristo» (Stählin).

Cabe, pues, ahora, la pregunta: *¿Qué relación existe entre los enunciados escatológicos inspirados en el presente y aquellos en que predomina la perspectiva de algo futuro?* Algunos críticos independientes niegan la posibilidad de armonizar las dos series de textos. Afirman que el Evangelio primitivo conocía sólo la escatología del presente, que considera ya adquiridas las realidades de que habla; esta escatología, que entre los judíos se hizo común posteriormente,

90. Jn 5,29: «la resurrección del juicio»; 12,48; 1Jn 4,17: «en el día del juicio».

corresponde a la etapa primitiva del cuarto Evangelio. Los pasajes inspirados en la escatología del futuro, dicen estos autores, hacen parte de una etapa ulterior del libro, debida a alguien que, no satisfecho con la escatología presente que enseña el libro, y que era la comúnmente aceptada entre los primeros cristianos, le mezcló elementos espúreos, queriendo remediar así lo que le parecía una deficiencia (Wendt, Wellhausen, E. Schwartz); otros, como Bultmann, piensan que las adiciones de índole escatológica futura se deben a una redacción de origen eclesiástico, motivado por la preocupación de acomodar el libro al uso de aquellas Iglesias en que la antigua escatología, de tintes dramáticos, estaba aún viva. Otros, en fin, considerando el cuarto Evangelio como una obra homogénea, hallan que no existe contradicción alguna entre las dos series de textos; el evangelista habría usado las expresiones inspiradas en la escatología del futuro como otras tantas imágenes corrientes, pero las habría entendido en sentido espiritual, refiriéndolas a la salud presente.

Estos esfuerzos por arrojar alguna luz sobre el problema que nos ocupa, no dan todo su valor al Evangelio de Juan; baste con decir que no tienen en cuenta el *carácter de tensión* que es propio de la escatología joánica, la cual, como la de Pablo, consideran la salud a un mismo tiempo presente y futura. El creyente la posee desde ahora, pero no la obtendrá plena y definitivamente sino en la parusía. Aunque muerto y resucitado a nueva vida en el bautismo⁹¹, su cuerpo de bajeza no será asimilado al cuerpo glorioso y luminoso de Cristo sino en el último día (Flp 3,21); desde ahora es Hijo de Dios (Rom 8,15), pero tan sólo al fin de los tiempos será admitido a la plena posesión de los derechos de hijo (Rom 8,23). Esto explica por qué para Juan el fiel ya al presente está resucitado de la muerte y posee la vida eterna; pero en forma perfecta e inadmisiblemente ésta se le concede sólo en el futuro; sobre todo, el cuerpo glorioso no le será dado antes de la resurrección de los muertos. Por eso en 1Jn 3,2 se lee: «Ahora somos hijos de Dios, pero aún no se ha manifestado lo que seremos; sólo cuando

91 Rom 6,4; Ef 2,5-6; Col 2,12-13.

se manifieste seremos semejantes a él.» Lo presente no es todavía lo perfecto; el descubrimiento del nuevo ser, que es en definitiva el descubrimiento de Cristo glorioso, se nos reserva para el futuro.

Es sencillamente inconcebible que un Evangelio que negara radicalmente la escatología del futuro hubiera podido entrar en el uso eclesiástico; ni es posible que por el solo hecho de agregarle algunas frases de carácter realista moderado se hiciera aceptable, ya que esas adiciones no eran suficientes para disipar la impresión de que tal Evangelio negaba la resurrección de los cuerpos, error estigmatizado en la Iglesia⁹². Los comentaristas mencionados desconocen además el carácter oculto y misterioso de los acontecimientos de la actualidad escatológica en Juan: resurrección, juicio, vida eterna, son realidades que permanecen ocultas, reconocibles sólo mediante la fe, al igual que la gloria del Verbo hecho carne es visible sólo a los ojos de la fe. Ocultas al presente, estas realidades están, sin embargo, destinadas a manifestarse a todo el mundo, y su manifestación se hará en la parusía de Cristo en el juicio final.

Despedida de Jesús

14,27-31

²⁷ «La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da, la doy yo. No se turbe ya vuestro corazón ni sienta miedo. ²⁸ Habéis oído que os dije: Me voy, pero volveré a vosotros. Si me amarais, os habríais alegrado de que voy al Padre, porque el Padre es mayor que yo. ²⁹ Y os lo he dicho ahora, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis. ³⁰ Ya no hablaré mucho con vosotros, porque está llegando el príncipe de este mundo. ³¹ Y contra mí nada puede; pero el mundo tiene que saber que yo amo al Padre y que, conforme el Padre me ordenó, así actúo. ¡Levantaos! ¡Vayámonos de aquí!»

92. 2Tim 2,18; 1Cor 15,12.

«La paz a vosotros» es en oriente la expresión usual de saludo⁹³ 27 y de despedida⁹⁴. A este uso se acomoda Jesús, pero sus palabras se diferencian esencialmente de la despedida profana. La paz de que él habla no indican una prosperidad de carácter terreno, y ni siquiera la paz interior del alma, sino que se identifica con la salud, que solamente Dios puede proporcionarnos. Se trata de *su* paz, la paz que posee el que no pertenece a este mundo, y que llega a los discípulos en virtud de la comunión que los une con Jesús. Difiere totalmente de la paz que el mundo puede dar, y que se reduce a la tranquilidad y seguridad de orden terreno y a la prosperidad temporal. Los hombres, cuando se separan, no pueden hacer otra cosa que desearse mutuamente la paz; Jesús, en cambio, deja efectivamente a los suyos la paz como don precioso, a fin de que gocen de ella realmente y en forma duradera (cf. 2Tes 3,16). No es que esta paz ponga a los discípulos fuera del alcance de la opresión y de la necesidad, pero sí les da la fuerza de resistir victoriosamente a la angustia y al desaliento que se apoderan del corazón⁹⁵.

Por lo demás, no hay en realidad motivo para desalentarse, porque tienen ya la promesa formal de que volverá a ellos (v. 3.18). Su ausencia no es para ellos una pérdida, sino una ganancia. Si verdaderamente lo amaran, vale decir, si creyeran en él, su partida no los sumiría en el dolor, antes sería para ellos ocasión de alegría. Su retorno al Padre, que es más grande que él, coincide con su glorificación, y esto debe ser para ellos motivo de alegría. Pero sucede que no tienen aún conocimiento exacto de él y de su obra, ya que, estando en su compañía, buscan una felicidad de índole humana; por eso quisieran conservarlo entre ellos, olvidándose de que él debe traer la salvación, cosa imposible de realizar a plenitud antes de ser glorificado. A juicio de muchos exegetas, con las palabras «el Padre es mayor que yo» Jesús se refiere a su condición de hombre, que persiste aun en su estado glorioso. Pero el contexto parece exigir otra explicación: el Padre es más grande que el Hijo

93. Cf., p.ej., Mt 10,12-13; Jn 20,19.21.26.

94. «Vete en paz», 1Sam 1,17; Mc 5,34; Lc 7,50; Act 16,36; Sant 2,16: «Paz a vosotros», 1Pe 5,14; 3Jn 15.

95. Cf. Jn 14,1; 16,33.

en cuanto éste, enviado al mundo como revelador, se ha obligado a hacer la voluntad del Padre y a cumplir sus obras⁹⁶.

29 Jesús ha hablado a los discípulos abiertamente de su partida y de las consecuencias que ella les acarrea. Pero estos acontecimientos, previstos y predichos ya por él, corresponden al plan de Dios; por eso, los discípulos no deben dejarse turbar ante ellos hasta el punto de vacilar en su fe⁹⁷.

30 Con esto Jesús ha dicho a sus discípulos lo que tenía que decirles. Es posible que el adverbio «mucho» haya sido añadido posteriormente, sugerido por el hecho de que el texto refiere todavía otras palabras de Jesús. En todo caso, el tiempo de hablar ya ha terminado; en efecto, el príncipe de este mundo, el demonio (12,31), está ya a la puerta. El verdadero responsable de la muerte de Jesús es él; Judas, a cuya traición se hace alusión, no es sino el instrumento de que se sirve para ponerlo en manos de sus enemigos. El demonio puede quitar a Jesús el cuerpo y la vida, pero contra su persona nada puede hacer, ya que no puede separarlo del Padre. Puede llevar a término su obra, porque ésta sirve a los planes de

31 Dios. Con la libre aceptación de la muerte (10,17-18), Jesús ofrece al mundo la demostración definitiva de que toda su obra en la tierra se realizó por amor al Padre y por obediencia al mandato que de él recibió.

Segundo discurso de despedida

15,1-16,33

Necesidad de permanecer unidos a Jesús

15,1-8

¹ «Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el viñador. ² Todo sarmiento unido a mí que no da fruto, lo corta; y a todo el que da

96. Jn 4,34; 6,38; 7,16-17; 8,28; 12,49-50.

97. Cf. Jn 13,19; 16,4.

fruto, lo limpia podándolo, para que dé más todavía. ³ Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado. ⁴ Permaneced en mí, y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo si no permanece en la vid, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. ⁵ Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí, y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada. ⁶ El que no permanece en mí es arrojado fuera, como el sarmiento, y se seca; y los reúnen y echan al fuego, para que se quemén. ⁷ Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis, y se os concederá. ⁸ Con esto quedará glorificado mi Padre: con que deis mucho fruto y así manifestéis ser mis discípulos.

Los v. 1-6 no son ni parábola ni alegoría, sino un discurso en que alternan frases y conceptos que se han de entender en sentido metafórico con otros que se deben tomar en sentido propio. No se narra aquí la historia de una vid o de una viña, como en el Sal 80 (79) o en Is 5,1-6, sino simplemente se nos habla de algunos actos de la viticultura, como son el podar y el escamondar. Sólo para simplificar se puede hablar de metáfora. El v. 4b es una comparación propiamente dicha («como — así»). Los v. 2.5b.6 tienen carácter alegórico, porque los conceptos que se comparan (sarmiento, fruto), están tomados en sentido traslaticio o metafórico. El v. 6, sin embargo, no es una alegoría pura, sino una especie de comparación abreviada («como el sarmiento»). Las expresiones verdaderamente metafóricas se encuentran sólo en los versículos 1-2 y 4b-6. Los v. 1-2 describen la actividad del viticultor, presentándolo ocupado en podar el ramo viejo y estéril y en limpiar el nuevo y fructífero de los renuevos superfluos para que dé más fruto.

Los v. 4b-6 determinan la condición requerida para que un sarmiento pueda dar fruto: es preciso que permanezca vitalmente unido a la vid. La primera parte de la metáfora, expresando un pensamiento en que se insiste después en el v. 6, señala la severa disciplina que Dios impone a quien quiere ser discípulo; la segunda subraya la necesidad de mantenerse constantemente en comunión o

relación vital con Jesús, si se quiere producir fruto. Esta segunda parte contiene la fuerza principal de la metáfora.

La imagen de la vid es usada frecuentemente en el AT, por lo general en relación con el pueblo infiel y condenado a la ruina⁹⁸. Pero como símbolo del Mesías, la imagen de la vid aparece únicamente en el Apocalipsis apócrifo de Baruc (39,7), y jamás en el AT. Por eso sería inadecuado querer ilustrar el texto de Jn 15,1-6 a partir del AT. Últimamente algunos creen haber encontrado un paralelo exacto de nuestro pasaje en el mito del árbol de la vida, que a veces aparece con los rasgos de una vid; sus ramas son las almas, y sólo tienen vida en cuanto permanecen unidas al árbol. Hasta cierto punto podría favorecer esta relación el hecho de que en Juan no se hable de la vid en consideración al fruto que de ella se obtiene (el vino), sino sólo como planta, con sus ramas, las cuales reciben de ella la capacidad de producir fruto, y se secan si se separan de ella.

- 1 Al designarse como la verdadera vid, Jesús reivindica para sí el título de único dispensador de la vida auténtica y verdadera, y destaca la necesidad de que se permanezca unido a él. Tal vida se encuentra sólo en Dios (1,4), y por eso la verdadera vid no es otra
- 2 que la vid divina, celestial⁹⁹. El viñador es el Padre celestial. No se dice que él haya plantado la vid¹⁰⁰, sino se toma en consideración solamente el trabajo que cumple en torno de la vid ya crecida. La rama que no da fruto se corta. No se precisa en qué consistan los frutos que los discípulos deben producir. En los v. 12-17 se habla del amor fraterno; pero se puede pensar también en «los frutos del Espíritu» (Gál 5, 22-23). Aquel que tiene fe infructuosa, sin vida, se aparta de la unión vital con Jesús y sucumbe a la muerte (cf. v. 6).

98. Jer 2,21; 5,10; Ez 15,1-8; 17,5-10; 19,10-14; Os 10,1ss; Ps 80(79) 9-17.

99. Cf. el apócrifo ActTom 36: «Hablamos del mundo superior... de la ambrosía, es decir, del alimento que no perece y de la bebida de la verdadera vid.»

100. Cf. Is 5,2; Jer 2,21; Sal 80(79)9.

Una imagen del todo semejante a ésta se lee en Rom 11-17, donde Pablo dice que algunas ramas fueron desgajadas del olivo, y que otras, injertadas en su lugar, se nutren de la savia del tronco. El olivo de que habla el Apóstol es Israel, las ramas desgajadas son los israelitas infieles, y las injertadas los paganos convertidos. El viñador, procurando que los sarmientos buenos produzcan el mayor fruto posible, los aligera cortando todos los renuevos superfluos, que no hacen sino debilitar la vid. Otro tanto hace Dios: somete a los discípulos de Jesús a dura disciplina, a través de la prueba de la vida, a fin de que produzcan frutos muy abundantes. No basta que los discípulos produzcan fruto; deben producirlo en la mayor cantidad posible.

La exhortación a producir mucho fruto está seguida de la alentadora seguridad de que los discípulos son ya puros, es decir, que ya han sido capacitados para fructificar en abundancia (cf. también 13,10). Tal efecto se atribuye a la palabra de Jesús, o sea, a la instrucción que Jesús les ha dedicado¹⁰¹. Siendo como es palabra de Dios, la palabra de Jesús tiene el poder de fructificar en el corazón del creyente (Act 15,9) y de dar la vida (6,63). Dar fruto es posible sólo a aquel que vive en comunión con Jesús. Por eso Jesús invita ahora a los discípulos a conservarse en tal comunión.

Es ésta, como él dice, una comunión recíproca: ellos deben permanecer en él, es decir, perseverar en la fe en él, y él permanecerá en ellos, dándoles la vida y la fecundidad.

La necesidad de esta comunión recíproca se ilustra con la analogía de lo que sucede entre la vid y sus sarmientos. El sarmiento no puede dar fruto, si no recibe la vida y fecundidad de la vid; si ha sido desgajado, muere y perece. De la misma forma, los discípulos pueden dar fruto sólo a condición de mantenerse en contacto vital con Jesús. Desde el momento en que se separan de él caen en la muerte. El v. 6 se puede parafrasear así: si alguno no permanece en mí, no produce fruto, y correrá la misma suerte del sarmiento infructuoso, que será arrojado al fuego. Obsérvese cómo

101. Jn 5,34; 8,51, etc.

en el v. 4 la permanencia en la vid, y respectivamente en Jesús, es la condición requerida para dar fruto; en cambio, en el v. 2 la relación es a la inversa. Pero esto no implica contradicción, porque unión y fecundidad se condicionan recíprocamente, y no se puede
 7 concebir la una sin la otra. Aquellos que permanecen en unión vital con Jesús y hacen de sus palabras la norma de la propia conducta¹⁰² reciben la promesa de que todas sus peticiones serán escuchadas (cf. 14,13). De hecho, éstos no pueden pedir sino lo que
 8 es «según su voluntad» (1Jn 5,14). La fecundidad de los discípulos, que los revela como verdaderos seguidores de Jesús, redundará en gloria del Padre. En esta forma contribuyen a que se realice la obra de Jesús, que consiste en la glorificación del Padre mediante el perfecto cumplimiento de su voluntad.

Condición para permanecer unidos a Jesús

15,9-17

⁹ «Como el Padre me ha amado, os he amado también yo. Permaneced en mi amor. ¹⁰ Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, lo mismo que yo siempre he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor. ¹¹ Os he dicho estas cosas para que mi propia alegría esté en vosotros y vuestra alegría quede colmada. ¹² Éste es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. ¹³ Nadie tiene mayor amor que éste: el de dar uno la propia vida por sus amigos. ¹⁴ Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando. ¹⁵ Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe qué piensa hacer su señor; os he llamado amigos, porque todo lo que he oído de mi Padre os lo he dado a conocer. ¹⁶ No me habéis elegido vosotros, sino que yo os elegí, y os he destinado a que vayáis y deis fruto, y que vuestro fruto sea permanente, para que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, él os lo dé. ¹⁷ Esto os mando: que os améis los unos a los otros.

102. Cf. Jn 5,38; 8,31

La perícopa v. 9-17 es paralela a la anterior (1-8). En los v. 1-8 el tema dominante era «permaneced en mí» (v. 4); en la presente perícopa se precisa que el permanecer en Jesús significa permanecer en su amor (v. 9: «Permaneced en mi amor»). La condición necesaria para permanecer en su amor es la observancia de sus preceptos, esto es, la obediencia a él, la cual exige que nos amemos los unos a los otros. La demostración más elocuente de este amor consiste en entregar la vida por aquellos a quienes se ama. Objeto de su amor son los discípulos, quienes son, por tanto, sus amigos; pero deben demostrar con los hechos que verdaderamente lo son.

Jesús recuerda a los discípulos el amor de que han sido objeto por parte de él¹⁰³. Término de comparación y motivo de este amor es el amor que el Padre le profesa. Entre el amor del Padre hacia él y el amor que a él lo une con los discípulos existe, pues, una relación de analogía. No se trata simplemente de una inclinación sentimental, sino de una acción concreta en favor de los demás. El Padre manifiesta el amor que tiene al Hijo enviándolo al mundo (3,17ss); el Hijo, por su parte, descubre el amor a sus discípulos poniéndoles a su servicio, un servicio que comprende no sólo su elección (v. 16), sino también la comunicación de la revelación divina¹⁰⁴. Al pedir ahora a los discípulos que perseveren en el amor que han recibido, Jesús los invita a hacerse dignos de seguir siendo objeto del amor mediante la observancia de sus preceptos. Como la
 10 abundancia de los frutos es la condición para permanecer en él (v. 2), así la observancia de los preceptos lo es para permanecer en su amor (cf. también 1Jn 3,23-24).

Para justificar su exigencia, Jesús aduce una vez más su propio ejemplo; la razón por la cual permanece en el amor del Padre es el haber observado sus preceptos, cumpliendo su voluntad con una obediencia que va hasta la entrega de la propia vida por la salvación de los hombres. Esta exhortación a observar los preceptos no tiene
 11 por objeto llevar a los discípulos a temer por su salvación, sino hacer que la alegría de Jesús esté en ellos y que esa alegría sea

103. Jn 13,1 34; 15,12-13; 17,23.

104. Jn 15,15b; 17,26

completa ¹⁰⁵. La alegría, igual que la paz (14,27; 16,33), indica directamente la salvación final. Personalmente, Jesús posee esta alegría, porque está en el amor del Padre, de quien viene la salvación, y está a punto de volver a él, pudiendo decir ya que no permanece más en el mundo (17,11). Su alegría, comunicada a los discípulos, hace que la salud, que ellos ya poseen en principio, llegue a su perfección. Por consiguiente, el v. 11 significa que los discípulos, si permanecen en su amor, recibirán por ministerio suyo, una vez que haya retornado al Padre, la consumación de la salud, es decir, de su «alegría» ¹⁰⁶.

- 12** El v. 12, volviendo a lo dicho ya en el v. 10, indica el contenido de los preceptos de Jesús, o, para ser más exactos, del único precepto, el del amor mutuo, que Jesús ha dejado en herencia a sus discípulos (13,34). Una vez más, el fundamento y norma de su amor mutuo es el amor que ellos, a su vez, han recibido de Jesús mismo. Como toda la obra de Jesús sobre la tierra, incluso la muerte, fue un servicio de amor a los suyos, así también los discípulos deben prestarse unos a otros el mismo servicio. Valiéndose de una máxima comúnmente aceptada, Jesús exige de los suyos la más elocuente demostración de amor que se pueda dar a un amigo, a saber, la entrega de la propia vida. Es evidente que aquí Jesús alude a su muerte, como se puede ver por el v. 14, donde da a sus discípulos el calificativo de amigos. Pero su amor no es tan sólo el fundamento, sino también la norma de lo que debe ser el amor mutuo de los discípulos; el estar dispuestos a dar la vida por los hermanos representa el aspecto característico de su amor (cf. 1Jn 3,16).

- 14** Jesús dice ahora directamente que los discípulos son sus amigos. Sólo que aquí se les exige la observancia de sus preceptos no para que lleguen a ser tales, sino, como lo dice el v. 15, para que continúen siéndolo, o para que muestren que son realmente lo que dicen ser. Jesús los llama sus amigos, porque en todo el tiempo en que ha estado en su compañía los ha tratado no como a esclavos

105. Cf. Jn 16,20 22 24; 17,13; 1Jn 1,4; 2Jn 12.

106. Cf. Jn 16,7: «Os conviene que yo me vaya»; 17,13

o servidores, sino como a verdaderos amigos. En tanto que el sirviente no es considerado por el amo como persona digna de gozar de su intimidad de espíritu, sino que debe limitarse a cumplir ciegamente sus órdenes, Jesús, en cambio, ha hecho de sus discípulos confidentes, comunicándoles todo lo que ha oído del Padre, o, como dirá más tarde (17,26), haciéndoles conocer al Padre.

La frase: «Yo no os llamo siervos», merece destacarse. No significa que hasta ahora los discípulos hayan sido llamados siervos, o tratados como tales; sólo quiere contraponer a los suyos con aquellos a los cuales no ha dispensado su confianza. Jesús no descuida precisar el carácter especial de esta relación de amistad. No se trata de una relación entre iguales; en efecto, no es que los discípulos se hayan hecho dignos de la amistad del maestro por sus cualidades personales, o por alguna acción insigne, sino que él mismo ha creado este clima de amistad al elegirlos (cf. v. 19) y al hacerlos aptos para producir fruto. El único medio que ellos tienen de corresponder a su amistad es que efectivamente produzcan frutos duraderos, tales que los lleven a la vida eterna. Estos frutos se reducen a lo indicado en los v. 2.4-5.8, es decir, a la fe viva que se manifiesta en la observancia del precepto del amor. Algunos comentaristas piensan que con estas palabras Jesús confiere a los doce el mandato apostólico; pero esta interpretación no es verosímil (cf. 20,21). Si los discípulos producen el fruto que de ellos se espera, pueden estar seguros de que todas las oraciones que ellos hagan al Padre en el nombre de Jesús, es decir, interponiendo su investigación, serán escuchadas ¹⁰⁷. El v. 17 vuelve a lo dicho en el v. 12 **17** y cierra la perícopa.

El amor en Juan.

La noción de «amor» se encuentra en Juan en diversos contextos y con significados diferentes. La relación del Padre con el Hijo recibe con bastante frecuencia el nombre de amor ¹⁰⁸; amor se llama

107. Cf. Jn 14,13-14; 15,7.

108. Jn 3,35; 5,20; 10,17; 15,9.10; 17,23 24.26.

también, aunque una sola vez, la relación del Hijo con el Padre (14,31). En 15,9; 17,23.24.26, Jesús afirma que el Padre lo ha amado; la prueba de este amor, a juzgar por 17,24, está en el hecho de que él le otorgó la gloria (δόξα) divina. Ésta, por su parte, si se atiende a 17,5, no puede ser sino la gloria que Jesús, en cuanto Hijo de Dios por esencia, poseía antes de la creación del mundo, es decir, desde toda la eternidad, en el Padre. Y como esa gloria durante su vida terrena permaneció escondida bajo los velos de la carne, la víspera de su muerte Jesús suplica al Padre lo lleve consigo al cielo y lo restituya, ya sin velos, al primitivo estado glorioso, del cual participará también su naturaleza humana. Por consiguiente, el pasaje 17,24 no puede significar sino esto: en la generación eterna el Padre comunicó al Hijo su propia naturaleza divina

El amor del Padre hacia el Hijo, de que se habla aquí, no designa, pues, una relación de carácter moral entre las dos personas, es la comunicación que el Padre hace de sí mismo al Hijo. El Padre ha dado al Hijo no sólo su gloria celestial, sino también sus palabras y sus obras: el amor al Hijo lleva al Padre a colocarlo todo en sus manos¹⁰⁹, a mostrárselo todo, es decir, a darle la posibilidad de obrar¹¹⁰. Este amor es único en su género, y se dirige exclusivamente al Hijo

De todo lo cual se ve cómo ese amor tiene sus raíces en la unidad de naturaleza. El Padre obra a través del Hijo, porque éste posee su misma naturaleza. Al igual que la naturaleza, el Padre tiene en común con el Hijo también el obrar; en el Hijo es el Padre quien habla y obra. En dos pasajes se da como razón del amor del Padre al Hijo la obediencia que el Hijo presta a la voluntad y mandato del Padre¹¹¹. En 15,10 Jesús habla de permanecer en el amor del Padre, y como motivo del invariable amor del Padre señala el fiel cumplimiento de sus mandamientos. Con esto demuestra al mundo qué cosa significa amar a Dios. Es posible que

109. Jn 3,35, donde se hace referencia especialmente a las palabras, a causa de 3,34a.

110. En Jn 5,20 se habla de las obras, el juicio y la comunicación de la vida.

111. Jn 10,17; 15,10

este permanecer en el amor se refiera al ingreso en la gloria celestial; también en 17,5 la glorificación de Jesús es presentada como premio del cumplimiento de la obra a él encomendada¹¹². Igualmente, según 10-17, el amor del Padre al Hijo se basa en la obediencia de éste, que entrega libremente la vida por los suyos (10,18c). Lo mismo se dice prácticamente en 8,29, donde se lee que la constante unión del Padre con el Hijo tiene como causa el constante cumplimiento, por parte de Jesús, de lo que agrada a Dios. En estas tres palabras de Jesús, el amor que existe entre Padre e Hijo aparece como una relación moral, expresión de unión de voluntades, no de naturaleza.

El amor del Hijo al Padre es obediencia, sumisión de voluntad. Esto explica por qué una sola vez se dice que la relación que une a Jesús con el Padre es el amor (14,31), mientras con frecuencia se afirma que es una relación de obediencia. Jesús tiene conciencia de estar al mandato del Padre¹¹³ y reconoce estar haciendo no la propia voluntad, sino la del Padre¹¹⁴.

Del amor que Dios tiene al mundo se destacan tres cualidades¹¹⁵: 1.º Es un amor que por principio se extiende a todos los hombres, pero que se hace efectivo sólo cuando los hombres se abren a la voluntad amorosa de Dios. 2.º Es un amor que tiende a preservar de la condenación eterna y a dar la vida; es, pues, un amor salvífico. 3.º El Hijo es el instrumento de ese amor, y por eso puede decir que vino para salvar al mundo¹¹⁶.

Es importante subrayar que el amor de Dios al mundo se traduce en acción efectiva mediante el envío del Hijo; este hecho extraordinario resume todo el amor de Dios a los hombres. Los hombres que creen en Jesús están en el amor de Dios (16,27), y tienen la promesa de que su oración es escuchada (16,26). Si ellos dan pruebas de amar a Jesús, observando sus mandamientos, el Padre a su vez les manifestará su amor estableciendo en ellos su morada

112. Cf., a propósito, Flp 2,9; Heb 5,7-10; 12,2.

113. Jn 10,18; 12,49; 14,31; 15,10.

114. Jn 5,30; 6,38.

115. Jn 3,16; 1Jn 4,9-10

116. Jn 3,17; 12,47.

juntamente con el Hijo (14,21.23), lo que significa que el amor de Dios atrae al hombre a la comunión con él.

La naturaleza y los efectos del amor que Dios dispensa a los fieles de Cristo se describen en 17,23. En este pasaje se establece un paralelismo entre tal amor y el amor de que es objeto el Hijo: «El mundo conozca que tú los amaste, como me amaste a mí.» Como éste hace que el Padre se dé al Hijo, así el amor a los fieles hace que el Padre los haga partícipes de su propia naturaleza, otorgándoles la filiación divina; así, el resucitado puede llamarlos sus hermanos (20,17), con lo cual quiere significar la concesión de la vida eterna. Por la misma razón Jesús puede decir que el objeto de su misión de revelador es que en los fieles resida el amor con que el Padre lo ha amado a él (17,26), de suerte que lleguen a participar de la naturaleza divina.

También el Hijo, al igual que el Padre, ama a los suyos. En la última ocasión en que está reunido con ellos, Jesús declara a los suyos que los ha amado¹¹⁷, y el evangelista, por su parte, afirma que Jesús amó a los suyos que estaban en el mundo (13,1). Decir que Jesús amó a los suyos es lo mismo que presentar en resumen toda su obra de revelador de Dios, que cumplió para bien de los suyos, en cuanto les reveló el nombre de Dios (17,6.26), les participó la gloria que recibió del Padre (17,22) y les manifestó todo lo que oyó del Padre (15,15). Por eso, Jesús puede establecer un paralelo entre el amor que manifestó a los suyos y el amor que él recibió del Padre: «Como el Padre me ha amado, os he amado también yo» (15,9). El amor que tuvo a los suyos no es otra cosa que la comunicación de la revelación de Dios, cuya aceptación por la fe da la filiación divina o la vida eterna, lleva a la comunión con Jesús y con Dios, y separa del mundo. El amor de Jesús culminará en el sacrificio de su vida, aceptado en favor de los suyos¹¹⁸, el cual hace posible la comunicación de la salud. En el discurso de despedida Jesús exhorta a los suyos a permanecer en el amor de que fueron hechos objeto, y por ende en la comunión con él (15,10). Si ellos, observando sus preceptos, prueban que lo

117 Jn 13,34; 15,9.12

118 Jn 15,13; 10,11.

aman, él, una vez se haya ido del mundo, conservará su amor por ellos inaugurando la era de la comunión espiritual, que sustituirá su presencia material, llegada ahora a su fin (14,21).

El amor de Jesús a los discípulos exige correspondencia por parte de ellos. Ésta no consiste en un afecto de carácter sentimental, sino que debe manifestarse y probar su sinceridad mediante la fe en su divina misión¹¹⁹ y la observancia de sus preceptos (14,15.21), o de sus palabras (14,23-24).

Jesús exige con especial insistencia que los suyos se amen mutuamente¹²⁰. Más aún, presenta el amor fraterno como el distintivo de los que lo siguen¹²¹. En qué consista este amor fraterno, nunca se dice en detalle; pero se precisa que es el humilde servicio prestado al hermano¹²², y debe llegar hasta la disposición a dar la vida por él (15,13). Como fundamento y norma del amor fraterno se indica expresamente el amor de Jesús a los suyos (15,12). En esto precisamente consiste lo nuevo y propiamente cristiano del precepto del amor dado por Jesús.

El odio del mundo a los discípulos

15,18-16,4

¹⁸ »Si el mundo os odia, sabed que antes que a vosotros me ha odiado a mí. ¹⁹ Si fuerais del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero, porque no sois del mundo, sino que yo, al elegiros, os saqué del mundo, por eso el mundo os odia. ²⁰ Acordaos de la frase que os dije: El esclavo no es mayor que su señor. Si a mí me han perseguido, también a vosotros os perseguirán; si han guardado mi palabra, también guardarán la vuestra. ²¹ Pero todo esto harán contra vosotros por causa mía, porque no conocen al que me envió. ²² Si yo no hubiera venido ni les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado. ²³ El que a mí

119. Jn 8,42; 16,27; véase también 14,28.

120. Jn 13,34; 15,12.17.

121. Jn 13,35; 1Jn 3,10; 4,7.

122. Jn 13,15; cf. 1Jn 3,17-18.

me odia, también odia a mi Padre. ²⁴ Si yo no hubiera hecho entre ellos esas obras que nadie realizó jamás, no tendrían pecado; pero ahora las han visto y, sin embargo, nos odian, tanto a mí como a mi Padre. ²⁵ Para que así se cumpla lo que está escrito en su ley: Me han odiado sin motivo. ²⁶ Cuando venga el Paráclito que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que proviene del Padre, él dará testimonio de mí; ²⁷ y vosotros también daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo. ¹ Os he hablado de esto para que no se tambalee vuestra fe. ² Os echarán de las sinagogas; más aún, llegará la hora en que todo aquel que intente mataros, creará dar con ello culto a Dios. ³ Y esto lo harán porque no han conocido ni al Padre ni a mí. ⁴ Sin embargo, os he dicho esto para que, cuando llegue la hora de ellos, os acordéis de todo esto porque yo os lo había dicho. No os lo dije desde el principio porque yo estaba con vosotros.

- 18** Ya a punto de partir, el maestro no permite que los suyos se hagan ilusiones: el mundo responderá a su obra con el odio y la persecución. Pero el odio del mundo no debe turbarlos ¹²³. Una cosa deben tener bien presente: que si se los convierte en objeto de odio, **19** están corriendo la misma suerte que su maestro. El mundo los hará blanco de su odio, porque ellos no pertenecen al mundo (17, 14). A los que le pertenecen, es decir, a los que son de su misma naturaleza, el mundo no los rechaza ¹²⁴. Pero los discípulos ya no pertenecen al mundo, dado que al elegirlos los sacó de él. También Jesús es blanco del odio del mundo, porque él no pertenece **20** al mundo (8,23). En apoyo de lo dicho, Jesús recuerda unas palabras que pronunció anteriormente; se trata de lo que se lee en 13,16; pero ahora aquella máxima se emplea en el mismo sentido que tiene en Mt 10,24-25: el siervo no tiene derecho a esperar mejor suerte que la de su amo. Los discípulos deben, pues, estar seguros de que serán perseguidos, como fue perseguido él, y de que su palabra será desechada, como lo fue la palabra del maestro.

123. Cf 1Jn 3,13: «No os maravilléis si el mundo os aborrece»

124. Jn 7,7; 1Jn 4,5.

En los v. 21-25 Jesús observa que el odio del mundo contra los **21** discípulos tiene su explicación última en la incredulidad, actitud de que el mundo es plenamente responsable. Resumiendo lo dicho en los v. 18-20, Jesús afirma que los discípulos experimentarán el odio del mundo por causa de su nombre, es decir, porque lo defienden ¹²⁵. En cuanto a él mismo atañe, el mundo lo odia porque no conoce a aquel que lo envió, o sea, porque no lo reconoce como enviado de Dios. Si conociera al Padre, aceptaría también el título de enviado de Dios que él reclama para sí ¹²⁶. Así pues, la razón del odio del mundo está en su incredulidad.

En los v. 22 y 24, redactados en estilo paralelo, se especifica que **22-24** la incredulidad es culpable, y es, por tanto, un pecado. En todo lo que ha hecho, en obras y en palabras, Jesús se ha dado a conocer como revelador enviado de Dios, con tal claridad que el mundo ha debido creerle, si hubiera tenido un poco de buena voluntad. Mas prefirió negarse a aceptarlo como tal y lo hizo blanco del odio y la persecución. Rechazar el enviado de Dios es un acto de hostilidad contra Dios mismo, que lo envió al mundo y lo acreditó con las obras que le concedió ejecutar (5,36). Quien odia a Jesús odia también al Padre. Por eso la incredulidad del mundo es pecado. El pasaje 16,9 pondrá en claro que no se trata de pecado en el sentido usual del término, es decir, como culpa de orden moral, sino del pecado por excelencia. Por último, Jesús declara formalmente **25** una vez más que en el odio infundado que el mundo le profesa se cumple una profecía. Por tanto, los judíos que lo odian son convictos de culpabilidad en virtud de su propia ley (cf. a 10,34). El justo hecho objeto de odio preconcebido, es en los dos salmos (que, por lo demás, no son directamente mesiánicos) figura de Cristo (véase com. a 13-18).

El testimonio que Jesús ha dado de sí mismo y de su misión **26** no se verá reducido al silencio después de su partida de este mundo, sino que seguirá resonando en la obra del Paráclito y de los discípulos. Anteriormente se dijo que el Paráclito será enviado por el

125. Cf. Mt 5,11; 10,22; 24,9; Mc 13,13; Lc 21,17; Act 5,41; Flp 1,29; 1Pe 4,14.

126. Cf. Jn 5,36-38. Si realmente conocierais al Padre, creeríais en mí.

Padre a petición del Hijo (14,16) o en su nombre (14,26); ahora se afirma que Jesús mismo lo enviará de parte del Padre, es decir, en unión o comunión con el Padre. Estos diferentes modos de decir significan todos la misma cosa: que, una vez se haya ido del mundo, Jesús será el mediador de la revelación divina. Los comentaristas no están de acuerdo sobre si las palabras «que proviene del Padre» se refieren a la procesión eterna del Espíritu Santo (*spiratio*), o a su envío al mundo, que sucedió en el tiempo. La mayor parte de los padres y comentaristas católicos recientes opta por la primera interpretación. Sin embargo, esta opinión no se puede dar por segura, porque no se acomoda bien al contexto, y porque en tal caso sería de esperar que el texto griego empleara una expresión más exacta («El Espíritu... que procede del Padre»).

El testimonio del Paráclito («dará testimonio de mí») es el mensaje cristiano sostenido por el Espíritu Santo, y cuyo punto central es la venida del Hijo al mundo (3,16). Y como el anuncio del mensaje se cumplirá en medio de un mundo saturado de odio, el v. 26 puede hasta cierto punto considerarse como paralelo de la promesa de Jesús consignada en los sinópticos, según la cual el Espíritu Santo hablará por boca de los discípulos, y en su favor, cuando sean llevados a presencia de los tribunales¹²⁷. Además del Espíritu Santo, también los discípulos darán testimonio de Jesús¹²⁸, dado que para ello están especialmente preparados al haber sido testigos directos de su actividad en tierra¹²⁹. Pero estos dos testimonios no están uno al lado del otro sin relación entre ellos, sino que constituyen una unidad (cf. Act 5,32). El Paráclito da su propio testimonio precisamente a través de los discípulos, llevándolos a entender más a fondo la obra de Jesús y sirviéndose de ellos como de instrumentos para continuarla¹³⁰.

Los dos versículos (26-27) quieren indicar una vez más la razón por la cual el mundo odia a los discípulos: es el hecho de que ellos defienden a su maestro y anuncian su persona y su doctrina.

127. Mt 10,19-20; Mc 13,11; Lc 12,11-12.

128. Cf. Lc 24,48; Act 1,8.

129. Cf. Lc 1,2; Act 1,21-22.

130. Cf. Jn 14,26; 16,8-15, donde esta idea se precisa mejor.

Finalmente, Jesús explica de nuevo a los discípulos lo que se ha propuesto al hacerles estas confidencias dolorosas. Instruidos sobre los verdaderos motivos en que se funda el odio del mundo, comprenderán la necesidad de las persecuciones que les han de sobrevenir; su conocimiento previo les dará la fuerza para superar el escándalo que podría amenazarlos (cf. 1Pe 4,12). Viene luego una indicación precisa con respecto a las persecuciones mismas. Aquí sólo se hace referencia a las que tienen por autores a los judíos¹³¹. Éstos no se contentarán con infligirles malos tratos físicos¹³², sino que los echarán de las sinagogas, cosa que para un judío era grave castigo (véase, al respecto, com. a 9,22). Pero ni aun con esto se darán por satisfechos los perseguidores, pues no pararán hasta dar muerte a los discípulos. Jesús agrega que, al obrar así, creerán rendir honor a Dios, dando con ello a entender que se trata de judíos fanáticos (cf. el dicho rabínico: «Quien vierte la sangre de un impío es como quien ofrece un sacrificio»).

Como en el v. 21, la razón de tales explosiones de odio no es otra que el desconocimiento del Padre y de su enviado. Jesús declara, por último, que estos anuncios relativos a las persecuciones que se avecinan sobre los discípulos se han hecho necesarios ahora, ante la inminencia de su partida. Estas palabras sirven de transición a la perícopa siguiente, que trata de su partida de este mundo. Según los sinópticos, después de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, Jesús comenzó a familiarizar a los discípulos con la idea de que compartieran su pasión y su muerte¹³³. Pero sólo en el discurso escatológico, en consecuencia poco antes de su muerte, les dijo claramente que sufrirían odio y persecución por causa de su nombre¹³⁴.

131. Cf. Ap 2,9-10; 1Tes 2,15.

132. Act 5,40-41; 2Cor 11,24.

133. Mc 8,24-27 par; 10,38-39 par.

134. Mt 24,9 = 10,22; Mc 13,13; Lc 21,17.

Misión del Paráclito ante el mundo y los discípulos
16,5-15

⁵ »Ahora me voy al que me envió, y ninguno de vosotros me pregunta: "¿Adónde vas?" ⁶ Sino que, por haberos dicho esto, la tristeza os ha llenado el corazón. ⁷ Sin embargo, yo os digo la verdad: os conviene que yo me vaya. Porque, si no me voy, no vendrá a vosotros el Paráclito; pero, si me voy, os lo enviaré. ⁸ Y cuando él venga, convencerá al mundo en orden al pecado, a la justicia y al juicio: ⁹ en orden al pecado, porque no creen en mí; ¹⁰ en orden a la justicia, porque me voy al Padre y ya no me veréis más; ¹¹ en orden al juicio, porque el príncipe de este mundo ya está condenado. ¹² Todavía tengo muchas cosas que deciros, pero no podéis sobrellevarlas ahora. ¹³ Cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad plena; porque no hablará por cuenta propia, sino que hablará todo lo que oye y os anunciará lo que está por venir. ¹⁴ Él me glorificará porque recibirá de lo mío y os lo anunciará. ¹⁵ Todo lo que tiene el Padre es mío; por eso os he dicho: aquél recibe de lo mío y os lo anunciará.

6 La inminente partida de Jesús es para los discípulos profundamente dolorosa. Por eso el anuncio de que se va de entre ellos los ha sumido en honda depresión y tristeza; sólo piensan en que van a verse privados de su maestro y a quedar solos en un mundo que los odia y persigue. Jesús les reprocha que se limiten a pensar sólo en la pérdida que implica su separación, sin reflexionar en la ganancia que de ella se seguirá. En esta hora de la separación deberían al menos preguntarle adónde va, y oírían de él que va al Padre; esta respuesta sería suficiente para sacarlos de su profundo abatimiento, porque su retorno al Padre es la condición absolutamente indispensable para que venga el Paráclito, cuya venida compensará con creces la ausencia material de Jesús. A través de su acción continuará cumpliéndose la obra reveladora de Jesús ¹³⁵, pero libre

ya de los límites de tiempo y espacio. Será el Paráclito quien los llevará al pleno conocimiento de la verdad traída por Jesús (16,12-15), haciéndolos así aptos para defenderla victoriosamente contra el mundo (16,8-11).

Jesús describe ahora con dos pinceladas la obra del Paráclito. **8** Con relación al mundo, éste asume la función de acusador (v. 8-11). Las palabras de Jesús, no fáciles de entender, tienen como fondo la imagen de un proceso que se lleva a cabo ante el tribunal de Dios. El mundo incrédulo, que rechazó a Jesús y lo clavó en la cruz, es el acusado; el Paráclito es el acusador. Su función consiste en convencer al mundo; esto no significa que lo llevará hasta hacerle reconocer su culpa, sino sólo que dejará al descubierto su pecado, demostrando que está en el error. El proceso no se lleva a cabo al fin de los tiempos, en el juicio final, sino en el curso de toda la historia, a partir de la resurrección de Jesús. La obra de convencer al mundo se cumple mediante el testimonio que el Paráclito da de Jesús delante del mundo (15,26), o sea, mediante la predicación, que él mismo sostiene. Es la predicación la que pone en claro el error y la culpa del mundo. Jesús afirma que el Espíritu Santo convencerá al mundo en orden al «pecado», a la «justicia» y al «juicio», lo que quiere decir que el Paráclito precisará qué cosa significan el pecado, la justicia y el juicio, poniendo así en claro, como lo hacen ver los v. 9-11, de qué parte están estas tres cosas.

El pecado es la resistencia a creer en la revelación de Dios rea- **9** lizada en Jesús. Y el pecado del mundo es precisamente éste: que se cerró al mensaje de Jesús y continúa cerrándose a la predicación cristiana ¹³⁶. Tal es el pecado que el Paráclito pondrá de manifiesto **10** (3,18-20). La justicia se toma aquí en sentido jurídico, como declaración de inocencia ante un tribunal; se trata, pues, de la conclusión victoriosa de un proceso. Que la victoria corresponda a Jesús, es lo que demuestra el hecho de que va al Padre, es decir, entra en la gloria ¹³⁷. «Ir al Padre» no es sino la expresión con que Juan designa lo que el NT llama «exaltación» de Cristo por obra del

136. Cf. Jn 15,21-25; 5,44-45; 6,36; 10,37-38.

137. Cf. 1Tim 3,16 y la adición apócrifa a Mc 16,14: «Revela ahora tu justicia», esto es, tu victoria

135 Jn 15,26; 14,26; 16,13-14.

Padre¹³⁸. La obra de convencer al mundo se cumple cuando el **Paráclito**, en su acción de testigo (15,26), presenta la prueba de que Jesús se fue al Padre. La primitiva predicación cristiana destacó siempre con insistencia que la resurrección y la exaltación de Cristo constituyen las credenciales de su misión divina¹³⁹.

11 Finalmente, la acción del **Paráclito** dejará en claro qué cosa es el juicio y quién es el juzgado. El mundo creía haber juzgado a Jesús; pero, en realidad, en la muerte de Cristo se cumplió el juicio contra el príncipe de este mundo, responsable de la crucifixión (cf. 13,2,27), ya que precisamente con su muerte triunfó Jesús del demonio, porque al pasar por la muerte volvió a Dios y fue exaltado hasta él. A partir de este acto, el demonio queda privado de su poder; es él, por tanto, el vencido, el juzgado¹⁴⁰.

12 Con relación a los discípulos, el **Paráclito** tiene la función de maestro (v. 12-15). Jesús tendría aún muchas cosas que decir a los suyos, pero éstos no pueden ahora recibirlas, no ciertamente porque la tristeza en que los ha sumido el anuncio de la partida de Jesús los haga incapaces de aceptar con fruto otras instrucciones, sino porque al presente no poseen aún suficiente madurez. Los exegetas se preguntan si Jesús se refiere aquí a verdades todavía no anunciadas, o si piensa más bien en un ulterior desarrollo de las que ya les ha comunicado, y en una mayor penetración de ellas. Si se tiene presente lo dicho en 15,15b, se puede afirmar que esta última interpretación cuenta con las mayores probabilidades.

13 Misión del **Paráclito** será guiar a los discípulos a la conquista de la verdad íntegra y total (cf. 14,26). Tal conquista implica la inteligencia de cada una de las palabras y acciones de Jesús, cuyo sentido profundo ha escapado hasta ahora a los discípulos¹⁴¹, la inteligencia de la conformidad de su muerte con cuanto dice la Escritura, y esto para rechazar el escándalo de la muerte de cruz (Lc 24,25-27); pero, sobre todo, la obra del Espíritu Santo procu-

138. Cf. Act 2,33; 5,31; Flp 2,9; cf. Ef 1,20-21; Heb 1,3.

139. Act 2,36; 3,15; 5,31; 13,30ss; Flp 2,9-10; 1Tim 3,16; Heb 1,3; 1Pe 3,22.

140. Cf. Jn 12,31; Col 2,15

141. Cf. Jn 2,22; 12,16.

rará una penetración más profunda de toda la obra redentora de Cristo y de su alcance universal, tal como se muestra en las epístolas del NT. A él, pues, se debe el que los discípulos se den cuenta de lo que la revelación de Jesús contiene. Que éste es el sentido del v. 13a se ve por el v. 13b, donde se ofrece la prueba de lo dicho anteriormente. Como en el caso de Jesús, tampoco el **Paráclito** habla por iniciativa propia, sino que anuncia sólo lo que oye de Dios¹⁴². En la predicación de la Iglesia, que se desarrolla con la asistencia del Espíritu, sigue viviendo y obrando la palabra de Jesús, que en tal forma se comprende más a fondo, se difunde más ampliamente y se anuncia de acuerdo con la situación de cada momento particular.

Entre las cosas que el **Paráclito** anunciará, Jesús recuerda sólo las que han de suceder. La mayor parte de los comentaristas piensan que con esto alude a las profecías apocalípticas. No hay que olvidar, sin embargo, que las profecías apocalípticas se refieren no al futuro en general, sino de manera especial al fin del mundo actual y a los últimos acontecimientos (cf. Dan 8,17: «La visión se refiere al fin de los tiempos»). Según esto, es mejor dar a la expresión, en sí un poco vaga, un sentido más amplio, y entenderla como una promesa de que el **Paráclito** concederá también el don de la profecía¹⁴³. Se repite, por último, expresamente que el **Paráclito** no traerá una revelación nueva, que sobrepase, ni mucho menos que esté en contradicción con el mensaje de Jesús, sino que la palabra de Jesús continúa viva en la predicación de la Iglesia, asistida por el Espíritu. Así se realiza la glorificación de Jesús, exactamente como en la obra de Jesús se realizó la glorificación del Padre. En su enseñanza el **Paráclito** toma de la riqueza del Hijo, porque lo que enseña es palabra de Dios; en efecto, lo que el Padre posee pertenece también al Hijo¹⁴⁴.

La teología considera los v. 14 y 15 como el testimonio más claro en el Nuevo Testamento sobre la unidad de naturaleza y la distinción de personas en la Trinidad, y sobre la verdad de que el

142. Cf. Jn 3,32; 7,17; 8,28; 12,49; 14,10

143. Jn 1Cor 13,8; 14,21-23; 1Tes 5,19-20; 1Jn 4,1.

144. Cf. Jn 10,30; 17,10.

Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. La frase «todo lo que el Padre tiene es mío» sólo se refiere, directamente, a la verdad revelada por Dios, pero indirectamente se puede entender también en relación con la naturaleza divina, dado que la comunión de naturaleza es la razón última para que las tres personas divinas posean en común la verdad.

Dolor de la separación y alegría del nuevo encuentro
16,16-24

¹⁶ *»Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver.»* ¹⁷ *Algunos de sus discípulos comentaban unos con otros: «¿Qué es eso que nos está diciendo: “Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver”, y “porque me voy al Padre”?»* ¹⁸ *Preguntábanse, pues: «¿Qué es eso que dice: “dentro de poco”? No sabemos de qué habla.»* ¹⁹ *Conoció Jesús que querían preguntarle y les dijo: «¿Estáis indagando entre vosotros eso que dije: “Dentro de poco ya no me veréis, y dentro de otro poco me volveréis a ver”?»* ²⁰ *En verdad, en verdad os digo que vosotros lloraréis y os lamentaréis, pero el mundo se alegrará; vosotros estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en alegría.* ²¹ *Cuando la mujer va a dar a luz, siente tristeza porque le llegó la hora; pero, apenas da a luz al niño, no se acuerda ya de su dolor por la alegría de haber traído un hombre al mundo.* ²² *También vosotros sentís tristeza ahora; pero yo volveré a veros, y se alegrará vuestro corazón, y esa alegría vuestra nadie os la podrá quitar.* ²³ *Y en aquel día no me tendréis que preguntar nada.* ²⁴ *En verdad, en verdad os digo que si algo pedís al Padre, os lo dará en mi nombre. Hasta ahora nada pedisteis en mi nombre; pedid y recibiréis, y así vuestra alegría sea enteramente colmada.*

Para poder entender esta perícopa es absolutamente necesario saber con exactitud cuál es el momento del nuevo encuentro. ¿Se trata de la parusía, es decir, del retorno glorioso de Cristo al fin de los días, o de la resurrección, con las apariciones que le siguen?

La determinación de tiempo «en aquel día» (v. 23; véase también el v. 26) parece que nos induce a preferir la parusía, porque «aquel día» es una expresión estereotipada para designar el retorno de Cristo ¹⁴⁵. Pero en el caso presente no se puede tomar en cuenta la parusía, por las siguientes razones:

1.º Las palabras del v. 16: «Me volveréis a ver», y las del v. 22: «Volveré a veros», corresponden exactamente, en cuanto al contenido, a 14,18 («Volveré a vosotros»), a 14,19 («Vosotros me veréis», pero no el mundo) y a 14,21 («Me manifestaré»). Ahora bien, es indiscutible que 14,18-21 habla de Jesús que se hace visible exclusivamente a los suyos, como en términos explícitos lo confirma luego 14,22, en tanto que la parusía sucede a los ojos del mundo entero (Mt 24,30). Las dos perícopas 14,18-21 y 16, 16-24 son, pues, paralelas, y en consecuencia el retorno de Cristo de que se habla aquí no es la parusía.

2.º Si el segundo «poco» («dentro otro poco me volveréis a ver») debiera durar hasta la parusía, resultaría que la permanencia de los discípulos en el amor (15,9ss), su testimonio (15,27) y la acción del Paráclito ¹⁴⁶ caerían en el tiempo de la tristeza, lo que evidentemente implica una contradicción.

3.º La oración que Jesús invita a hacer (v. 23-24,26), después de la parusía ya no tendría razón de ser, porque faltaría el objeto. El nuevo encuentro de Jesús con los discípulos es, pues, el que tiene lugar en las apariciones que siguieron a la resurrección, aunque no se puede decir que se limite exclusivamente a ellas ¹⁴⁷.

En el v. 7 Jesús, para consolar a los discípulos, sumidos en la angustia, les ha asegurado que su partida redundará en beneficio de ellos, ya que les enviará el Espíritu Santo; ahora les anuncia además que el tiempo de su soledad será de corta duración, y que pronto volverán a verlo. Pero los discípulos, incapaces todavía de captar el sentido de su partida, que es un traslado al Padre, tampoco están en condiciones de comprender cuanto él dice ahora

145. Cf., p.ej., Mt 7,22; Lc 10,12; 2Tim 1,12.18.

146. Jn 15,26; 16,8-15.

147. Cf. Jn 16,23-24 y 14,18-24.

(cf. 7,34). No se atreven, con todo, a interrogarlo, sólo se limitan, perplejos, a cuchichear entre sí, preguntándose qué habrá querido decir. Gracias a su omnisciencia, Jesús entiende que tienen algo que preguntar; pero no les explica el enigma que sus palabras encierran; les asegura, con gran insistencia, que al tiempo del dolor seguirá el tiempo de la alegría, y que éste bastará para hacerles olvidar la angustia y la tristeza que ahora los embarga. Su partida será para ellos fuente de tanto desconsuelo, que los llevará a llorar y a lamentarse. El dolor a que Jesús se refiere en esta ocasión no es el que se experimenta por la pérdida de un ser querido, sino la angustia que se apodera de los discípulos al verse solos en medio del mundo que los odia, en estado de completo abandono, expuestos de continuo a la amenaza de sus enemigos. Se entiende que para el mundo su partida sea ocasión de alegría, porque mientras él estaba presente, el mundo se sentía constantemente amenazado; ahora, en cambio, cree haberse librado por fin del molesto consejero¹⁴⁸. Mas el profundo dolor de los discípulos se convertirá en júbilo, que hará olvidar toda suerte de tristezas.

21 Para explicar este cambio de la angustia en alegría y bendición, Jesús se sirve de la comparación de la mujer que da a luz, a la cual la alegría de haber traído una criatura al mundo le hace olvidar las congojas y dolores del parto. En el AT los dolores de la mujer que da a luz se emplean en diversas formas como término de comparación¹⁴⁹, pero nunca se pone de relieve la circunstancia de que la alegría de haber traído un niño al mundo hace olvidar a la mujer las penas anteriores.

22 Como en el caso de la mujer, así también, para los discípulos, a la tristeza sigue la alegría, porque Jesús no se separa de ellos para siempre, sino que volverá a verlos; es más, será una alegría tal que nadie, ni siquiera el mundo, podrá arrebatarla. Pero, cabe preguntarse aquí, ¿cómo es posible que las apariciones de Jesús resucitado produzcan tales efectos en los discípulos? La respuesta no es difícil. Piénsese, ante todo, que tales apariciones dan a los

148. Véase el mismo caso en Ap 11,10.

149. Is 21,3; 26,17; 66,7; Jer 30,6; Os 13,13; Miq 4,9-10; también Ap 12,2-3.

discípulos la certeza de que Jesús no está muerto, sino que vive (14,19), y que tenía razón cuando les aseguraba que al separarse de ellos no hacía otra cosa que retornar al Padre. Además, tales apariciones son para ellos símbolo y garantía de que su soledad ha terminado y de que se encuentran en comunión de vida con el Señor glorificado, de suerte que el odio del mundo ya no puede alcanzarlos. Fundada como está sobre esta certeza, su alegría es tal que nadie puede arrebatarla.

Jesús pasa ahora a describir esta alegría con mayor precisión, recordando a los discípulos los dos preciosos dones que de este tiempo deben esperar. El primero consiste en que desaparecerá toda necesidad de preguntar, lo que significa que la falta de inteligencia del mensaje de Jesús, que se deja adivinar en sus preguntas¹⁵⁰, habrá terminado. La misteriosa obscuridad que hasta ahora ha envuelto su persona y su predicación (v. 25.29) cederá el puesto a la plena claridad. Al hacer esta promesa, Jesús piensa ciertamente en las enseñanzas que ellos recibirán del Paráclito. El segundo don es la seguridad de que el Padre escuchará todas sus peticiones. Cuando dice que el Padre concederá en su nombre cuanto se le pida, Jesús afirma que lo hará en atención a él, por ser ellos sus discípulos. Esto presupone que los discípulos deben orar al Padre invocando a Jesús e interponiendo los vínculos que a él los unen. Pero tal oración se hace posible sólo desde el momento de su glorificación; por eso puede decir que hasta ahora no han orado en su nombre. En adelante deben hacerlo así, y con seguridad serán escuchados. Una oración semejante no puede tener otro objeto que bienes sobrenaturales, y por eso hará que sea completa la alegría de los discípulos.

150. Jn 13,36; 14,5 8.22; 16,17-18.

Promesas y palabras de consuelo
16,25-33

²⁵ *»Os he dicho esto por medio de figuras; llega la hora en que no os hablaré por medio de figuras, sino que os anunciaré lo referente al Padre con toda claridad. ²⁶ En aquel día pediréis en mi nombre; y yo no os digo que rogaré al Padre por vosotros; ²⁷ porque es el Padre mismo quien os ama, ya que vosotros me habéis amado y habéis creído que yo salí de Dios. ²⁸ Salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo el mundo y me voy al Padre.»*

²⁹ *Sus discípulos le dicen: «Ahora sí que hablas con claridad y no por medio de figura alguna. ³⁰ Ahora vemos que todo lo sabes y no necesitas que alguien te pregunte; por eso creemos que saliste de Dios.» ³¹ Jesús les respondió: «¿Ahora creéis? ³² Mirad: llega la hora —o, mejor: ha llegado ya— en que seréis dispersados cada uno por su lado y me dejaréis solo; aunque no estoy solo, porque el Padre está conmigo. ³³ Os he dicho esto para que en mí tengáis paz. En el mundo tendréis tribulación; pero tened buen ánimo: yo he vencido al mundo.»*

25 Hasta ahora Jesús ha hablado a los discípulos «por medio de figuras», es decir, en forma velada; pero llega la hora (el tiempo que sigue a la resurrección) en que les hablará abiertamente. En este pasaje Jesús contrapone el modo como ha hablado hasta aquí con el que adoptará en lo sucesivo. Hasta aquí ha hablado «por medio de figuras» (literalmente: «en parábolas»); el término griego correspondiente (*παροιμία*) tiene, sin embargo, el significado de enigma, palabra velada u oscura, no de parábola propiamente dicha; por otra parte, en todo el discurso de despedida los únicos ejemplos de lenguaje figurado son la alusión a la mujer que da a luz (16,21) y la semejanza de la vid (15,1-6). Jesús quiere, pues, decir que el lenguaje por él usado hasta ahora, en el discurso de despedida como en todas las demás ocasiones, ha tenido una forma «velada», de modo que los discípulos no podían entenderlo perfectamente, según se puede deducir de sus preguntas (cf. 16,12).

Pero en lo sucesivo les dará a conocer al Padre, hablándoles abiertamente: «Anunciar lo referente al Padre» es una expresión que resume el conjunto de su predicación, la cual fundamentalmente consistió en anunciar lo referente al Padre, que lo ama, que lo envió al mundo, le otorgó todo poder y a través de él realiza su obra ¹⁵¹. Es de observar, sin embargo, que aun después de la resurrección Jesús no comunica revelaciones nuevas acerca del Padre, ni habla de él con mayor claridad que hasta ahora; en consecuencia, su intención al pronunciar estas palabras no puede ser sino la de afirmar que únicamente en la nueva situación, en la que se encontrarán como efecto de la pascua y de pentecostés, los discípulos serán capaces de comprender su mensaje gracias a la acción del Paráclito (16,12-13). Así, pues, hasta el presente los discípulos no han entendido, mas no es porque fueran incapaces de comprender el modo como Jesús ha hablado, sino porque no podían captar el sentido de sus palabras, debido a que su fe era todavía deficiente (14,7ss).

Colocados en las nuevas circunstancias, aun su oración será **26** diferente a la de tiempos anteriores (v. 24). Ahora elevarán sus plegarias al Padre en nombre de Jesús, y serán escuchados sin necesidad de que Jesús intervenga en su favor. Esto no quiere decir que el papel de mediador ante el Padre, que insistentemente se atribuye a Jesús ¹⁵², resulte superfluo. La afirmación de Jesús, de que nadie llega al Padre sino por medio de él, conserva todo su valor (14,6). Jesús quiere solamente volver a la idea de que los **27** discípulos no tienen ya necesidad de su intervención, porque el Padre los ama, así como lo ha amado a él (1,23.26); esto no suprime en absoluto su función de mediador, ya que la oración hecha en su nombre es, en cierto modo, su propia oración, y si el Padre los ama es precisamente por la relación que guardan con Jesús. Esta relación es presentada como una relación de amor y de fe en su origen divino.

Las palabras «salí de Dios» no son una alusión a la generación

151. Cf. Jn 17,6: «Manifesté tu nombre.»

152. 1Jn 2,1; Rom 8,34; Heb 7,25.

- eterna del Verbo, como piensan algunos exegetas, sino que se refieren a su venida al mundo por la encarnación; es lo que resulta claramente del v. 28, en el que Jesús resume todo cuanto anteriormente ha dicho acerca de su misión al mundo. Si se tiene en cuenta el estrecho paralelismo que media entre los v. 28a y 28b, la frase se ha de entender necesariamente como dicha de su misión al mundo, a la cual corresponde luego el retorno al Padre¹⁵³.
- 29 Aunque la promesa de hablar claramente se ha hecho sólo con referencia al futuro (v. 25), los discípulos creen oír ya desde ahora palabras claras de labios de Jesús. No es que el v. 28 haya añadido nada nuevo a lo dicho anteriormente; pero se ha expresado en términos más inteligibles, más precisos. Se agrega el hecho de que les ha adivinado la intención de preguntarle algo (v. 17-18), y esto les basta para entender que posee la omnisciencia y no tiene necesidad de que se le pregunte nada, porque sabe de antemano lo que se le quiere preguntar. Basados en este reconocimiento, hacen ahora profesión de creer en su origen divino, y por cierto con las mismas palabras que Jesús pronunció en el v. 27.
- 31 La respuesta de Jesús no pone en duda la sinceridad de la profesión de fe de los discípulos, pero es un disimulado reproche a la total insuficiencia de esa fe, todavía muy inferior a la prueba que los aguarda; ya llega, efectivamente, la hora en que todos se dispersarán y lo dejarán solo. Pero no por eso queda realmente solo, ya que el Padre sigue estando con él aun en esta hora amarga de la soledad (cf. 8,29). En los sinópticos, la profecía de la fuga de los discípulos está consignada antes del anuncio de la negación de Pedro¹⁵⁴, y es posible que históricamente corresponda mejor a la realidad (cf. el com. a 13,36-38). Además, los sinópticos refieren que Jesús apoyó su predicción en una palabra de la Escritura (Zac 13,7), mientras en Juan tiene simplemente la forma de un anuncio («seréis dispersados»).
- 33 Las palabras «esto os he dicho» se refieren a la predicción de la fuga de los discípulos que Jesús acaba de hacer. La fe de los dis-

153. Cf. Jn 8,42; 13,3; 16,30; 17,8, donde se halla la misma formulación.

154. Mt 26,31; Mc 14,27.

cípulos no dejará de verse sometida a duras pruebas, pero no por eso deben desesperar; no tienen más que levantarse de la caída y volver a poner sin reserva toda su confianza en él, porque sólo en él pueden gozar de paz en medio de las angustias que el mundo les prodigará; no deben dejarse acobardar por ellas, sino hacerles frente con valor. Él, en efecto, al dar libremente su vida (nuevamente se habla aquí como si la muerte ya hubiera sucedido), ha vencido al mundo y a su señor para sí y para los suyos¹⁵⁵. Si perseveran en mantenerse fieles a él, también ellos vencerán al mundo (1Jn 5,4-5).

3. Oración de despedida

17,1-26

A esta oración de Jesús, puesta como coronamiento de los discursos de despedida, «el canto del cisne, lleno de dulzura, de amor y de efusión» (Cornelio a Lápide), a partir del teólogo protestante David Chyträus (1531-1600) se le suele dar el nombre de *oración sacerdotal*. Es un título que se justifica por cuanto Jesús en esta oración se presenta al Padre en actitud de sacerdote a interceder por los suyos, que se dispone a dejar solos en el mundo. Pero iría demasiado lejos quien la considerase como una oración de consagración, como si Jesús pretendiera con ella preparar, ofrecer y bendecir el sacrificio cruento de la cruz; en efecto, sólo en el v. 19 dirá que consagra su vida en sacrificio por los suyos («me santifico a mí mismo para que también ellos...»), y por cierto lo dice en forma velada y como medio para alcanzar el fin que la oración se propone (Lagrange). La parte más importante y extensa está dedicada a la oración de intercesión, con amplio espacio para la enumeración de los motivos en que se funda.

155. Jn 12,31; 14,30; Ap 3,21; 5,5.

Jesús ruega para sí

17,1-5

¹ Esto habló Jesús. Y, levantando sus ojos al cielo, dijo: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique a ti, ² ya que le diste potestad sobre toda carne para que él diera vida eterna a todos los que le has dado. ³ Pues ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesús, el Cristo. ⁴ Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me habías encomendado que hiciera. ⁵ Y ahora glorifícame tú, Padre, junto a ti mismo, con la gloria que yo tenía junto a ti antes que el mundo existiera.

1 El evangelista comienza a referir las palabras de la oración sacerdotal sin indicar ningún cambio de ambiente. No sería posible determinar con seguridad si Jesús se encuentra todavía en la sala, o si, por el contrario, habla durante una pausa solemne, en el curso del viaje al monte de los Olivos; el detalle de que Jesús levantó los ojos al cielo (cf. 11,41) no permite sacar ninguna conclusión al respecto. Jesús inicia la oración repitiendo que la hora ha llegado ¹⁵⁶. Se trata de la hora de la muerte ¹⁵⁷, la hora en que debe pasar de este mundo al Padre (13,1). Pero esta hora es al propio tiempo la hora de su glorificación, como él mismo lo ha dicho (12,23), y como lo ha declarado también el evangelista ¹⁵⁸. Esto explica por qué la primera petición que él formula es la de su glorificación. Ésta se cumplirá cuando el Padre, sacándolo del mundo, lo llame de nuevo a su lado y lo restituya al modo de ser que poseía antes de la encarnación (cf. v. 5).

Para justificar su petición Jesús declara que su glorificación le da la posibilidad de glorificar al Padre. La glorificación del Padre y la del Hijo no son independientes entre sí ¹⁵⁹, sino que la del uno redundará en la del otro, de modo que el Hijo glorifica al Padre (17,4) y el Padre glorifica al Hijo ¹⁶⁰. En cuanto al Hijo, lo hace

manifestando a los hombres el nombre del Padre (17,6.26), es decir, dándoles a conocer al Padre y haciendo que lo reconozcan, para que puedan así conseguir la vida eterna.

Por su parte, el Padre lo ha glorificado hasta ahora dándole ² «potestad sobre toda carne» (es decir, sobre todos los hombres) o, en otras palabras, confiriéndole la dignidad mesiánica. Según 3,35 (13,3), el Padre lo ha colocado todo en sus manos, o, como se dice en el pasaje paralelo 5,19-23, le ha confiado la función de restituir a la vida y de realizar el juicio, lo que equivalía a hacerlo juez del mundo. De este poder sobre toda carne conferido a Jesús, hablan también los otros escritos del Nuevo Testamento. Según Mt 28,18, después de la resurrección Jesús declara a los discípulos que le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, y en virtud de tal poder los encarga de anunciar el Evangelio a todos los pueblos; en Ef 1,20-22, san Pablo habla de la exaltación de Cristo sobre todas las potencias espirituales, y la ilustra con una cita del Sal 8, mesiánico: «Lo puso todo debajo de sus pies» ¹⁶¹. El v. 2 declara que Jesús posee tal poder antes de su glorificación; pero es claro que se le ha otorgado en atención a ella, y que para poderlo ejercitar plenamente y sin trabas debe antes retornar al Padre, como lo ha explicado en los discursos de despedida (cf. el com. a 16,7-15). El poder sobre toda carne le ha sido conferido ¹⁶². Con respecto a los demás, él (o su palabra) no será más que juez (12,48).

La vida que el Hijo ha de dar consiste en el conocimiento del ³ único verdadero Dios y de su enviado Jesucristo. «Único» y «verdadero» son atributos tradicionales de Dios ¹⁶³. Al lado del conocimiento de Dios se menciona también el de su enviado, porque se trata aquí de un conocimiento que puede obtenerse sólo por revelación, de la cual es portador y mediador el Hijo ¹⁶⁴. Pero el conocimiento de Dios es al propio tiempo el conocimiento y reconocimiento de su enviado, la completa entrega a él, la observancia de

161. Cf. también 1Cor 15,27; Rom 1,4; Flp 2,9-11; Heb 2,5-8; Act 2,36

162. Cf. Jn 17,9; 6,37.44.65.

163. Cf. p.ej 1Tes 1,9; 1Jn 5,20; FILÓN, *Spec.* 1; § 332: «Los hombres que no conocen al único Dios verdadero.»

164. Cf. Jn 8,19; 14,7.9; 17,25-26.

156. Cf. Jn 12,23.27; 13,1. 157. Cf. Jn 7,30; 8,20.

158. Jn 7,39; 12,16. 159. Jn 11,4.13.31-32. 160. Jn 5,23; 8,50.54.

sus preceptos¹⁶⁵. Por eso se lo puede equiparar, sin más, con la vida eterna. Así pues, Jesús da a los hombres la vida eterna revelándoles al Padre, y los que aceptan con fe su palabra entran en posesión de ella¹⁶⁶. El conocimiento de Dios y de Cristo no es una definición de la vida eterna, sino la condición requerida para poderla recibir.

- 4 Ahora Jesús repite la petición de ser glorificado, apoyándose en la fidelidad con que ha cumplido la obra que le fue confiada (cf. 5, 36) para glorificación del Padre. La glorificación aparece aquí como recompensa por la obra de Jesús en la tierra¹⁶⁷, y se precisa mejor
- 5 en qué consiste esencialmente. Jesús pide al Padre que de la tierra lo lleve al cielo para restituirlo a la existencia que poseía antes de la encarnación. Estas palabras enseñan con particular claridad la preexistencia de Jesús¹⁶⁸. En el mismo sentido dice Ignacio de Antioquía: «Aquel que estaba en el Padre antes de los tiempos y que finalmente se manifestó en la tierra»¹⁶⁹. Este retorno de Jesús a la gloria inicial es necesario para que él, en unión con el Paráclito, pueda continuar su misión de comunicar a los hombres la vida eterna (v. 2), acrecentando así la gloria del Padre.

La gloria (δόξα) de Cristo.

El término griego δόξα significa opinión y gloria. En los LXX y en el NT designa el esplendor propio de Dios y del mundo celestial, y también el poder y el honor divinos; la traducción más corriente es «gloria». La δόξα es la manera como Dios se manifiesta. Según Is 35,2; 66,18, al fin de los tiempos la tierra verá la gloria de Dios, una gloria revestida de esplendor y de poder (*kabod*). El NT atribuye la «gloria» también a Cristo después de su exaltación¹⁷⁰. Solamente Lc 9,32 (y también 2Pe 1,17) habla

165. Cf. Jn 17,8; 1Jn 2,3-5. 166. Jn 5,24; 6,47; 8,51.

167. En Flp 2,9; Heb 5,7-10; 12,2, la recompensa es la exaltación

168. Como Jn 1,1; 8,58; 17,24; 1Jn 1,1; 2,13-14.

169. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Magn.* 6,1.

170. Mc 8,38; 10,37; 13,26 par; Mt 19,28; 25,31; 2Cor 3,18; 4,6; Tit 2,13; 1Pe 4,13; 5,1.

de la gloria de Cristo en la tierra, con ocasión de la transfiguración. Después de la resurrección entró en su gloria (Lc 24,26), y al fin de los tiempos se manifestará «en la gloria»¹⁷¹.

En Juan, la gloria divina es propia de Cristo, tanto en su preexistencia¹⁷², como en su exaltación (17,24: a los suyos será dado contemplarla en el cielo). Juan considera la muerte de Jesús como el ingreso en su gloria celestial; por eso puede decir que la hora de su muerte es la hora en que el Hijo del hombre va a ser glorificado¹⁷³. Cuando en la oración de despedida, Jesús ruega al Padre que lo glorifique, no pide otra cosa que ser aceptado en la gloria celestial de Dios (17,1.5). Para indicar esta glorificación, Juan emplea también el término ὑψώω, «levantar» o «exaltar», puesto que es de doble sentido, ya que puede referirse igualmente a la crucifixión y a la entronización en la gloria del cielo¹⁷⁴.

Pero aun durante su peregrinación sobre la tierra Cristo posee la gloria divina. Es verdad que entonces permanece todavía oculta bajo los velos de la carne, pero a los ojos de la fe es patente a través de la obra que lleva a cabo como revelador de Dios, y especialmente en sus milagros. Hablando del primer milagro de Caná, el evangelista afirma que con él manifestó su gloria (2,11); dice además que en la resurrección de Lázaro resplandece la gloria del poder de Dios y también la gloria de Jesús, porque el Padre le concedió cumplir esta obra (11,4.40). Pero la gloria de Jesús no se manifestó sólo en sus milagros, sino también en la existencia de la comunidad de los discípulos, que es para él motivo de gloria (17,10), y de gloria permanente, ya que ella garantiza la continuación de la obra a él encomendada por el Padre. Por último, también el Paráclito manifiesta la gloria de Jesús, ya que, no trayendo ninguna revelación nueva, su actividad se limita a conservar viva y eficaz en la Iglesia la palabra de Jesús (16,14).

171. Mc 8,38; cf. 13,26; Mt 19,28; 25,31.

172. Jn 17,5; 12,41: *Isaías la contempló en visión.*

173. Jn 12,23; cf. 7,39; 12,16; 13,32.

174. Jn 3,14; 8,28; 12,32.34.

Jesús ruega por sus discípulos

17,6-19

⁶ *Manifesté tu nombre a los que del mundo me diste, sacándolos del mundo. Tuyos eran, pero me los diste a mí; y ellos han guardado tu palabra.* ⁷ *Ahora ya saben que todo lo que me has dado viene de ti;* ⁸ *pues las palabras que tú me diste se las he comunicado a ellos, y ellos las aceptaron, porque conocieron realmente que yo salí de ti y creyeron que tú me enviaste.* ⁹ *Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que me diste, porque tuyos son;* ¹⁰ *pues todo lo mío es tuyo, y lo tuyo, mío; y en ellos quedo yo glorificado.* ¹¹ *Yo ya no estoy en el mundo; pero ellos en el mundo quedan, mientras que yo voy a ti. Padre santo, guárdalos en tu nombre, en ese nombre que me has dado, para que, lo mismo que nosotros, sean uno.* ¹² *Mientras yo estaba con ellos, yo los guardaba en tu nombre, en ese nombre que me has dado, y velé por ellos; y ninguno de ellos se perdió, sino el hijo de perdición. Y así se cumplió la Escritura.* ¹³ *Pero ahora vengo a ti, y digo estas cosas estando aún en el mundo, para que ellos tengan en sí mismos mi alegría plenamente colmada.* ¹⁴ *Yo les he comunicado tu palabra; pero el mundo les tomó odio porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo.* ¹⁵ *No ruego para que los saques del mundo, sino para que los guardes del mal.* ¹⁶ *No son del mundo, como tampoco lo soy yo.* ¹⁷ *Santifícalos en la verdad; tu palabra es verdad.* ¹⁸ *Como tú me enviaste al mundo, también yo los envíe a ellos al mundo.* ¹⁹ *Y por ellos me santifico a mí mismo, para que también ellos queden santificados en verdad.*

La oración se convierte ahora en intercesión por los discípulos. Antes de empezar la oración por ellos, Jesús refiere la creación de la comunidad de sus discípulos mediante la obra realizada por él en el mundo y ahora terminada (v. 6-8) y, con ello, pone el fundamento para su oración. A los hombres que el Padre le dio en el mundo, él les reveló el nombre del Padre, es decir, les ha comunicado el recto conocimiento de Dios, que consiste en darse cuenta

del amor que Dios tiene al mundo, amor que se manifiesta en el envío de su Hijo para procurarle la salvación (3,16). Éste es el resultado de toda su obra, que es también la obra del Padre¹⁷⁵, en especial, mediante el anuncio de la palabra de Dios (v. 8,14) y que corresponde a todo lo que Jesús ha oído del Padre (15,15). Ellos pertenecen a Dios, quien desde el principio los destinó a la salvación, y luego los entregó a Jesús en cuanto los llamó a la fe (6,44). De todo lo cual se desprende con evidencia que ellos no pertenecen al mundo, sino que son propiedad de Dios. Estos hombres, que han acogido el mensaje de la salvación dado a Jesús por el Padre y lo han guardado fielmente, forman la comunidad de los discípulos de Jesús, quien, antes de partir, la recomienda a la protección del Padre.

El maestro continúa la oración afirmando que los discípulos han llegado ahora, al fin de su obra, a reconocer que todo lo que Dios le ha dado proviene efectivamente de Dios. Esta aserción es perfectamente natural, si se piensa que el recto conocimiento de Dios es inseparable de la aceptación de Jesús como enviado de Dios. Han llegado a este conocimiento por haber acogido con fe las palabras de Jesús, que él les comunicó después de recibir las del Padre; lo que el Padre le dio (v. 7) es precisamente el conjunto de estas palabras. De su aceptación, inspirada por la fe, nació el reconocimiento de su divina misión. Conocimiento y fe tienen un mismo objeto, que es el origen y la misión divina de Jesús (cf. 16,30b). Fe y conocimiento están, pues, íntimamente unidos, ya que el conocimiento se adquiere en la fe¹⁷⁶.

Viene ahora la oración propiamente tal. Antes de pronunciarla Jesús declara expresamente que la hace sólo por los discípulos, no por el mundo infiel. Es verdad que el amor de Dios, como se manifiesta en la entrega de su Hijo, se extiende a toda la humanidad (3,16), y el propio Jesús desea que, gracias a la obra de la Iglesia, también el mundo llegue a la fe en su misión divina y por ella a la salvación (v. 21,23). Pero esta oración tiene por objeto la pre-

175 Jn 5,36; 10,25; 14,9

176 Cf Jn 6,69 y el exc. de la p 366

10 servación y santificación de cuantos creen en él, y por consiguiente no puede hacerse sino por los discípulos. Como razón inmediata de su oración por los discípulos, Jesús precisa que ellos pertenecen a Dios, el cual es en ellos glorificado. Y si pertenecen a Dios pertenecen también a él, porque el Padre y el Hijo lo tienen todo en común (cf. 16,15); pero son propiedad de Dios sólo en cuanto perseveran en la fe en Jesús como enviado divino. Como el Hijo ha glorificado al Padre, así el Hijo recibe a su vez, y en forma permanente, su propia gloria en la comunidad de los discípulos. La recibió ya antes de ahora, cuando los discípulos acogieron con fe su mensaje, y seguirá recibéndola una vez se haya ido del mundo, gracias a la fidelidad con que ellos continuarán la obra que el Padre le encomendó (cf. 16,14).

11 A estos dos motivos que justifican su oración, Jesús añade un tercero: la especial necesidad que los discípulos tienen de su intercesión ahora que se va dejándolos solos en un mundo que los odia por no pertenecer a él. Es ahora cuando Jesús precisa qué es lo que pide: «Padre santo, guárdalos en tu nombre.» Dios los ha sacado del mundo y, por tanto, ya no pertenecen al mundo; es necesario que Dios los guarde en su nombre, porque ellos deben permanecer solos en el mundo sin otra protección; guardarlos «en tu nombre» significa mantenerlos en el recto conocimiento de Dios, que Jesús recibió del Padre y comunicó a los discípulos (v. 6). Tal conocimiento los protegerá de todo peligro que venga de fuera y hará que reine entre ellos la unidad, cuyo ejemplo y fundamento

12 es la unidad entre el Padre y el Hijo (cf. v. 20-23). Jesús repite luego la justificación de su oración, indicada ya antes, en el v. 11a. Todo el tiempo que estuvo con los discípulos él los guardó en la unidad con el Padre y los protegió, de suerte que ninguno de ellos se perdió, excepción hecha del hijo de perdición, Judas. «Hijo de perdición» se dice de quien está destinado a la perdición o cae en ella¹⁷⁷. La observación relativa al cumplimiento de la Escritura contiene una alusión a 13,18. Judas no se perdió por falta de solitud de parte de Dios, sino por propia culpa. Dios lo previó, y

177. Cf. 2Tes 2,3; Ap 17,8.11; Mt 23,15.

predijo su traición en la Sagrada Escritura, y esta predicción no podía dejar de cumplirse.

Ahora Jesús deja el mundo y se va al Padre; pero esto para los discípulos no traerá sino ventaja, porque con la partida de Jesús se hará realidad en ellos lo que ya han recibido de él para la alegría (es decir, para la salvación final; cf. el com. a 15,11). Él no es el dispensador de la salud, en todo el sentido de la palabra, sino una vez haya sido exaltado y glorificado (cf. 7,39). Y como todo esto significa para los discípulos consuelo y aliento, él pide por su conservación ya desde ahora, en el momento de separarse de ellos, sin aguardar su propia exaltación; con todo, esta alegría que en ellos se cumple no los preserva del odio del mundo, que, por el contrario, se desencadena contra ellos precisamente por haber dado fe a la palabra de Dios comunicada por Cristo, y por haberse separado así del mundo; éste, en efecto, ama sólo a los que le pertenecen (15,19); por eso el odio que les manifiesta viene a demostrar que ellos, al igual que Jesús, no le pertenecen. Con todo, los discípulos deben continuar en el mundo la obra de Jesús; por eso puede pedir al Padre no que los saque del mundo, sino que los preserve del mal. El mal no es aquí el demonio¹⁷⁸, sino todo el conjunto de influjos maléficos a que están expuestos los discípulos en un mundo cuyas obras son malas¹⁷⁹.

Jesús repite luego la misma súplica, cambiando las palabras: pide al Padre que los santifique en la verdad. La santificación que aquí se pide es el lado positivo de la preservación por la que ha orado antes. «Santificar» es separar de la esfera de lo profano y destinar o preparar para un oficio divino o sagrado¹⁸⁰. Esta santificación debe hacerse efectiva mediante la verdad, la cual no es otra cosa que la palabra de Dios comunicada a ellos por Jesús, y en la que se manifiesta su voluntad salvífica. Jesús ora, pues, pidiendo que la revelación de Dios permanezca siempre viva en los discípulos con toda su fuerza de santificación. Si se santifican, se

178. El Maligno de 1Jn 2,13-14; 3,12; 5,18-19.

179. Jn 3,19; 7,7.

180. Cf. Jer 1,5: «Antes que tú salieras del seno materno yo te santifiqué, te constituí profeta para las naciones.»

harán también capaces y hábiles para cumplir la obra que les ha encomendado en el mundo. Como el Padre santificó al Hijo y lo envió al mundo (10,36), así también el Hijo envía a sus discípulos; éstos deben ofrecer al mundo la posibilidad de creer, dando testimonio de Jesús (15,27). Como se ve, se trata de la misma misión para la cual Dios envió a su Hijo al mundo; es más, la misión de Jesús es su fundamento, puesto que los discípulos deben continuar la obra de éste.

19 Por estos sus discípulos Jesús se santifica ahora, con lo cual quiere decir que se consagra a Dios en sacrificio aceptando libremente la muerte (10,18). El verbo «santificar» en este pasaje significa «consagrarse en sacrificio»¹⁸¹. De la misma manera, en Heb 10,10 se lee que «somos santificados por la oblación del cuerpo de Jesucristo, de una vez para siempre»; en nuestro pasaje es Jesús mismo quien dice que se ofrece en sacrificio a Dios (por nuestra parte podríamos agregar que en este sacrificio él es no sólo víctima, sino también sacerdote; cf. Heb 9,11-14). En la frase «por ellos me santifico a mí mismo», las palabras «por ellos» hacen pensar en los numerosos pasajes del NT en que la muerte de Jesús es presentada como sacrificio por los hombres¹⁸².

El ofrecimiento de su propia vida lo hace Jesús con el fin de que «también ellos queden santificados en verdad». El sentido de estas palabras es discutido. A juicio de algunos intérpretes significan simplemente que en virtud del sacrificio de Jesús los discípulos quedan purificados de los pecados¹⁸³ o consagrados como propiedad exclusiva de Dios. Por el contrario, para muchos comentaristas católicos las palabras de Jesús quieren decir que la muerte de Jesús da a los discípulos la santificación y capacidad necesarias para el cumplimiento de las funciones que están llamados a desempeñar; se trataría, pues, de una especie de consagración para

181 Como en Éx 13,2; Dt 15,19; inmediatamente después de este último pasaje, en el v. 21, se usa en el mismo sentido «sacrificar»

182 1Cor 11,24; 15,3; Mc 14,24 par; véase anteriormente el com a Jn 10,15 y 11,51-52.

183 De modo análogo a lo que hizo la palabra que les dirigió durante su vida (Jn 13,10, 15,3)

su oficio, hecha posible en este momento, dado que sólo con el retorno de Jesús al Padre puede comenzar en ellos la palabra del Espíritu Santo¹⁸⁴. Hay que confesar, sin embargo, que esta segunda interpretación no tiene base suficiente en el texto.

Jesús ora por la unidad de los fieles
17,20-23

²⁰ «No sólo ruego por éstos, sino también por todos los que, por mediación de su palabra, van a creer en mí: ²¹ que todos sean uno como tú, Padre, en mí y yo también en ti, a fin de que también ellos estén en nosotros, y así el mundo crea que tú me enviaste. ²² La gloria que tú me has dado, también yo se la he dado a ellos, para que sean uno como uno somos nosotros. ²³ Yo en ellos y tú en mí, para que queden consumados en uno, y así el mundo conozca que tú me enviaste y que los amaste como me amaste a mí.

Preparada ya por el v. 11, sigue ahora una nueva oración, para 20 la unidad de los fieles. Jesús declara explícitamente que su oración no es sólo por los discípulos presentes, sino también por los futuros fieles, es decir, por toda la Iglesia. Sobra decir que también estos últimos están incluidos en la oración por la preservación y santificación, aunque no se los mencione especialmente. Por tanto, el v. 20 no se ha de entender como si quisiera decir que el pasaje 20-23 contiene una oración relativa sólo a los fieles del futuro (basta leer los v. 22-23). Nada se dice del modo como se concibe esta unión; pero, dado que la oración se ocupa de los que crearán mediante su palabra, es decir, mediante la predicación de los apóstoles, es legítimo concluir que tiene sus bases en la observancia de la palabra de Dios revelada por Jesús (1Jn 1,3).

Las características que distinguen la unidad por la cual Jesús 21 ora, se indican en dos proposiciones («que todos...», «a fin de que...»): la primera afirma que el conjunto de los fieles debe cons-

184. Jn 7,39; 16,7.

tituir una unidad comparable a la que existe entre el Padre y el Hijo: al modelo celestial debe corresponder la imitación en la tierra. Esta unión del Padre y el Hijo es presentada aquí como mutua inhabitación¹⁸⁵, y se revela en el hecho de que el Padre ama al Hijo y no posee nada exclusivamente para sí¹⁸⁶, y de que el Hijo cumple por obediencia las obras del Padre¹⁸⁷; en una palabra, se revela en la actitud de servicio recíproco. En forma análoga también los fieles deben estar unidos por un vínculo de amor mutuo, gracias al cual se hace efectiva su unidad¹⁸⁸.

La segunda proposición final agrega que aquellos que en tal forma están unidos entre sí deben estar también en el Padre y en el Hijo, deben permanecer en la más estrecha unión vital con ellos (cf. 14,23). Por último, Jesús indica el fin, o, mejor, el efecto que él se propone alcanzar mediante la unión de los fieles que pide en su oración; esta comunidad, cimentada en el amor y unidad con Dios por lazos vitales, esta comunidad que no se puede comparar con nada en la tierra, debe llevar al mundo, es decir, a cuantos en el mundo están dispuestos a creer, a aceptar la misión divina de Jesús, enriqueciendo cada vez más la Iglesia con nuevos miembros. De esta suerte, la oración de Jesús por los fieles es también una intercesión por el mundo.

22 La base sobre la cual se ha de levantar esta unión la puso él mismo cuando les dio su «gloria», después de haberla recibido del Padre. Esta gloria no es el poder de hacer milagros (2,11), como tampoco la participación de la naturaleza divina, sino el nombre de Dios (v. 6.11.26) o la palabra de Dios (v. 6.8.14), que, conforme lo dice expresamente en esta oración, fue dada por el Padre al Hijo, y por éste a sus discípulos (cf. también v. 10b); la posesión de la revelación divina, que cuando es aceptada con fe da la vida, reúne a los fieles en una comunidad bien distinta del mundo.

23 Pero la gloria que han recibido hace también posible la unión de los fieles con Jesús y, por medio de él, con el Padre; por medio

185. Igual que en Jn 10,38; 14,10.

186. Jn 3,35; 5,20; 15,9; 17,23-24

187. Jn 5,19; 8,29; 10,37; 15,10

188. Cf. Jn 13,34; 15,12

de él, porque, efectivamente, él está presente en los discípulos, y el Padre habita en él (14,10). Sólo en esta forma se hace realidad la unión de los fieles. La fórmula «en nosotros», que aparecía ya en el v. 21, ha recibido aquí una determinación más precisa, de donde resulta que la unión con el Padre sólo puede ser obra del Hijo (cf. 14,6). El efecto que esta perfecta unión producirá en el mundo será doble: éste reconocerá que Jesús es realmente el enviado de Dios (= v. 21) y comprenderá que el Padre, así como ama a Jesús, así también extiende su amor a cuantos creen en él. Esto equivale a decir que la Iglesia, al continuar su obra, es actualmente su representante en el mundo.

La comunión de los fieles con Cristo y con Dios.

La vida eterna de los fieles está fundada y tiene su origen en su unión vital y sobrenatural con Cristo¹⁸⁹. Éste comunica a cuantos creen en él la vida que recibió del Padre (5,26), y los atrae a la comunión con él. Esta unión vital entre Cristo y los suyos, la más íntima que se pueda imaginar, en Juan está descrita con estas fórmulas: «(Él) en mí, y yo en él»; «(Vosotros) en mí, y yo en vosotros»¹⁹⁰. Pero en estas fórmulas el complemento de lugar no es sino un modo de decir que expresa una relación personal de carácter moral y religioso. Al estar o permanecer en sus fieles, Cristo los llama a participar de su propia naturaleza divina. La expresión más feliz y más profunda de esta misteriosa relación vital la hallamos en la semejanza de la vid y los sarmientos (15,1ss).

La idea de la existencia de los fieles en Cristo y de Cristo en los fieles se halla presente también en Pablo¹⁹¹. Pero Juan supera y completa la idea paulina al afirmar, en varios pasajes¹⁹², que los fieles no sólo tienen parte en la vida de Cristo glorificado, sino que ya en la tierra se encuentran en unión directa con Dios mismo en la persona de su Hijo (10,30). Como se ve, Pablo ofrece sólo una

189. Jn 6,53-57; 1Jn 5,11-12.

190. Jn 6,56; 14,20; 15,4.5.

191. Véase el exc. *En Cristo*, después del com. a Rom 6,1-11.

192. Jn 14,23; 17,21; 1Jn 2,24; 4,12.15.16.

mística de Cristo, mientras en Juan la perspectiva es más amplia, al formular una mística de Cristo y de Dios; la posesión de la salud es en él algo más actual que en Pablo; es el mismo fenómeno que se observa a propósito de la escatología ¹⁹³.

De la unión de los fieles con el Hijo y con el Padre brota espontáneamente la comunión de los discípulos entre sí: «Yo en ellos y tú en mí, para que queden consumados en uno» (17,23) «La unidad entre el Padre y el Hijo se prolonga en la unión del Hijo con los suyos, y, a su vez, la mutua unión de éstos no es otra cosa que la consecuencia natural de la unión con el Hijo y con el Padre (17,21); el concepto de comunión en Juan no se restringe nunca a la simple idea de unión mutua de los discípulos» (Löwenich). Sin embargo, la comunión con Cristo y con Dios puede llegar a perderse; de ahí las exhortaciones, frecuentes en Juan, a permanecer en ella ¹⁹⁴. Las condiciones para «permanecer» están indicadas en la 1Jn, y son: caminar según el ejemplo de Cristo (2,6); conservarse fiel a la doctrina tradicional (2,24); confesar que Jesús es el Hijo de Dios (4,15); observar los mandamientos (3,24a; 2,5), y cultivar el amor a Dios y a los hermanos (4,12.16b-21). El signo que permite reconocer la presencia de la comunión con Cristo y con Dios es la posesión del Espíritu ¹⁹⁵.

Jesús ora para que los fieles se reúnan con él en la vida futura

17,24-26

²⁴ »Padre, quiero que, donde yo estoy, los que me has dado estén también conmigo y así contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo. ²⁵ Padre justo, el mundo ni siquiera te conoce, pero yo sí te conozco; y ellos también han conocido que tú me enviaste. ²⁶ Y les he revelado tu nombre, y se lo seguiré revelando, para que el amor con que me amaste esté en ellos, como en ellos estoy también yo.»

193 Véanse p. 415-422

194. 1Jn 15,4-5,9; 1Jn 2,27-28

195 1Jn 3,24b; 4,13

Hasta aquí la oración pedía que los discípulos, una vez realizada su separación, fueran preservados en medio del mundo; ahora, en cambio, se ocupa de su reunión con Jesús en el más allá.

El Maestro pide al Padre que todos los que le ha dado (6,37.39) **24** se vean reunidos con él en la otra vida, a fin de que contemplen su gloria. Anteriormente decía «ruego» (v. 9,15.20); ahora, en cambio, dice «quiero», para significar que se trata no tanto de un deseo, cuanto de una exigencia concreta. Puede recurrir a este atrevido modo de expresarse, porque sabe que su voluntad corresponde siempre a la del Padre (cf. el com. a 5,21). La exigencia que ahora dirige al Padre coincide con la promesa hecha antes a los discípulos, de venir a tomarlos consigo para llevarlos a las moradas eternas ¹⁹⁶. Cuando dice que los suyos deben estar donde él se encuentra, muestra que habla como si hubiera ya salido del mundo y retornado al Padre (cf. v. 11,13). Allí los fieles lo contemplarán en la gloria sobrenatural y divina que él le dio; y como el don de ella se atribuye al amor del Padre, de que era objeto ya antes de la creación del mundo ¹⁹⁷, se sigue que tal gloria no puede ser otra cosa que la naturaleza divina, que el Padre comunica al Hijo en la generación eterna ¹⁹⁸. La contemplación de la gloria divina, afirma 1Jn 3,2, incluye la participación de la misma.

Para justificar su exigencia, Jesús aduce el conocimiento que **25** los suyos tienen de Dios. Al invocar al Padre con el título de «Padre justo», da a entender que para el Padre el admitir a los suyos a la gloria celestial y el reunirlos con él es cuestión de justicia. Mientras el mundo se negó a reconocerle, cerrado como está por propia culpa a la revelación traída por Jesús, los suyos, por el contrario, han reconocido que él fue enviado por Dios. Todo conocimiento humano que tenga por objeto a Dios tiene origen en el conocimiento que el propio revelador de Dios posee de él ¹⁹⁹. Se sigue de ahí que fundamentalmente consiste siempre en la fe en él y en su divina misión. Jesús ha comunicado a los suyos el conocimiento **26**

196. 1Jn 14,3; cf. también 12,26.

197. Ef 1,4; 1Pe 1,20.

198 Véase el exc. *El amor en Juan*, p. 431.

199. 1Jn 7,29; 8,19 55; 10,15; 14,7; 15,21; 16,3.

de Dios (17,6), y continuará haciéndolo en el futuro a través de la Iglesia, que no cesará de anunciar, en su nombre y con la asistencia del Paráclito por él enviado, la palabra de Dios. Esta ininterrumpida comunicación del conocimiento de Dios por parte de Jesús tiene por objeto extender también a los fieles el amor que el Padre profesa al Hijo, para establecer entre Jesús y los suyos un vínculo estrecho. Gracias al conocimiento que poseen de Dios, gracias a la fe, ellos se hacen dignos del amor del Padre, y con el amor del Padre también el Hijo permanece en ellos.

Los discípulos y la Iglesia.

El título de «discípulo» es usado por Juan en dos sentidos: uno estricto, y otro más amplio. Discípulos son llamados, por regla general, los «doce»²⁰⁰ que acompañan a Jesús constantemente²⁰¹. Su vocación no se narra, pero se supone²⁰². Juan, a diferencia de los sinópticos, no ofrece un catálogo de los doce. Con nombre propio recuerda solamente a Simón Pedro, a su hermano Andrés (1,40) y a Felipe (1,43), los tres oriundos de Betsaida; a un cierto Natanael, de Caná de Galilea²⁰³, a Tomás, llamado Dídimo (11,16), a Judas Iscariote (6,71) y al otro Judas (14,22). Se menciona también a los «hijos de Zebedeo» (21,2), pero sus nombres, Santiago y Juan, no se consignan en ninguna parte. Por lo demás, el nombre de discípulos se aplica también al círculo, más amplio, de los seguidores de Jesús²⁰⁴ y a aquellos que más tarde vuelven a separarse de él (6,66). A José de Arimatea se lo designa expresamente como discípulo de Jesús (19,38).

Pero como *verdaderos* discípulos de Jesús se muestran sólo aquellos que reconocen en él al revelador enviado de Dios (6,68-69), que permanecen en su palabra (8,31) y que, permaneciendo en comu-

200. Jn 6,67-71; 20,24.

201. Es de suponer su presencia también en Jn 4,46ss; 5,1ss, aunque no se los mencione.

202. Jn 6,67-71; 20,24; 13,18; 15,16.

203. Jn 1,45; 21,2.

204. Jn 6,60-61.66; 7,3.

nión con él, producen mucho fruto (15,8). Siendo tal el valor del término «discípulo» en el cuarto Evangelio, se explica cómo en la Iglesia primitiva llegó a designar a los cristianos en general²⁰⁵.

Los discursos de despedida con la oración que les sigue ofrecen un cuadro vivo e impresionante de lo que es la condición de *verdadero discípulo*, la auténtica comunión con Jesús. Sus discípulos forman un grupo de hombres que se diferencian del mundo hostil a Dios. No son del mundo, como Jesús tampoco lo es²⁰⁶, es decir, no pertenecen al mundo, porque no poseen la manera de ser del mundo y, por el contrario, están con él en la más rotunda oposición; por eso el mundo los odia y los persigue, porque éste no ama sino lo que es suyo, lo que se conforma a su propio ser²⁰⁷. Entre sí, los discípulos de Jesús deben considerarse como hermanos y permanecer unidos por los vínculos de un amor mutuo capaz de llevarlos hasta el sacrificio. El amor fraterno es para ellos de estricta obligación²⁰⁸. Es más, Jesús lo presenta como la señal para reconocer a los verdaderos discípulos (13,35).

La relación que existe entre él y sus discípulos, la describe Jesús de manera especial en la imagen del buen pastor y en la de la vid y los sarmientos. Como lo hace un buen pastor con sus ovejas, así cuida él de ellos, los protege de los peligros, y por ellos entrega su vida; están bajo su tutela, y ninguno puede arrebatarlos de sus manos (10,28). No los considera sus siervos, sino sus amigos, y les da a conocer todo lo que la revelación divina contiene (15,15). Al igual que el sarmiento recibe de la vid, así ellos tienen de él la vida y la fecundidad (15,4ss). Al retornar el Padre no los deja huérfanos, sino que les envía al Paráclito, y él mismo vuelve a ellos en forma espiritual (14,18ss) y, finalmente, los llevará consigo a la casa del Padre (14,3).

De los discípulos de Jesús forman parte no sólo aquellos hombres que durante la vida terrena se congregaron en torno a él, sino

205. Cf. Act 6,1; 9,1.10.19, etc.; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ef.* 1,2; *Magn.* 9, 1-2; 10,1; *Trall.* 5,2; *Rom.* 5,3; *Polyc.* 2,1; 7,1.

206. Jn 15,19; 17,14.

207. Jn 15,18; 16,2; 17,14; 1Jn 3,13.

208. Jn 13,34; 15,17.

todos los que, escuchando la palabra anunciada por él, le prestaron fe. Por eso, en el momento de partir, Jesús ora por todos los que creerán gracias a la predicación de sus discípulos inmediatos (17, 20). Pero el rebaño de que él es pastor no está compuesto solamente de ovejas venidas del aprisco de Israel; incluye también otras que provienen del mundo pagano (10,16). Y a todos aquellos que creen en su nombre les concede el poder llegar a ser hijos de Dios (1,12). Por eso el evangelista puede decir que Jesús no murió solamente por su pueblo, sino para reunir a todos los hijos de Dios dispersos por el mundo (11,52).

La comunidad de los discípulos está compuesta de aquellos que Dios escogió para la salud ²⁰⁹. Nadie puede llegar a él, si el Padre no lo atrae (6,44), o si no le ha sido concedido por el Padre (6,65). Con razón dice que los discípulos son personas que Dios le dio, sacándolas del mundo (17,2.6.9.24). El buen pastor posee un rebaño ya antes de dar comienzo a su obra; lo forma el conjunto de aquellos que están de parte de Dios, o de la verdad ²¹⁰. Éstos lo conocen y prestan oído a su palabra cuando llega hasta ellos: «Todo el que es de la verdad oye mi voz» (18,37).

El Evangelio no habla explícitamente de la *Iglesia*, pero esboza los rasgos fundamentales del concepto que de ella tienen los primeros cristianos. La Iglesia, ante todo, no es una comunidad creada por hombres; es el Padre celestial quien ha escogido sus miembros, y Jesús, con su palabra y su obra, y sobre todo con su muerte, reúne en una sociedad visible los hijos de Dios, que están dispersos (11,52). La calidad de miembro de la Iglesia se puede perder (15,6). Como la voluntad salvífica de Dios no se limita al pueblo hebreo (3,16), así también la Iglesia es universal y encuentra sus miembros tanto en el judaísmo como en el vasto mundo pagano. Jesús quita los pecados del mundo (1,29), es el Salvador del mundo (4,42).

Distintivo importante de la Iglesia es la unidad ²¹¹. Los fieles de Cristo deben ser un solo rebaño bajo un solo pastor (10,16). La unidad de los fieles entre sí, con Dios y con Cristo es un gran

209. Véase al respecto p. 368s.

210. Jn 8,47; 18,37.

211. Véase, a propósito, p. 463.

anhelo que el Señor manifiesta en su partida (17,20-23). Esta unidad, que da a conocer a la Iglesia como obra de Dios, debe inducir al mundo a reconocer la misión divina de Jesús (17,23). Pero la Iglesia dispone además de la palabra revelada y puede servirse de ella para atraer a su seno a todos los que quieran creer ²¹². La Iglesia tiene, pues, el deber de predicar. En la primera aparición, una vez resucitado, el maestro confía a los discípulos el encargo de misionar (20,21). Coloca a Pedro como cabeza suprema de la Iglesia y le encomienda la función de apacentar a sus ovejas (21,15-17); ya en el momento de llamarlo le había anunciado su posición futura, dándole el nombre de Cefas (1,42).

212. Jn 17,20; 4,38.

Sección segunda: LA PASIÓN
18,1-19,42

El relato de la pasión en Juan y en los sinópticos.

El relato de la pasión, como se lee en Juan, coincide en gran parte con el de los sinópticos; pero las diferencias que presenta con respecto a ellos son mucho más marcadas que las de cada uno de los sinópticos comparado con los otros dos.

Los relatos que más se asemejan son los de Mateo y de Marcos. Prescindiendo de las diferencias de poca monta que se observan en el conjunto del relato, Mateo difiere de Marcos sólo en que contiene cierto número de pasajes que faltan en este último. Los más importantes son los siguientes: la prohibición de hacer frente a la violencia (26,52-54); el fin de Judas (27,3-10); el sueño de la esposa de Pilato (27,19); la escena en que Pilato se lava las manos (27,24-25); los milagros que siguen a la muerte de Jesús (27,51-53); la guardia ante el sepulcro¹.

En cuanto a Lucas, también en el relato de la pasión sigue a Marcos, que es su fuente principal, pero se diferencia de él más que Mateo, porque tiene mayor número de omisiones, transposiciones y pasajes propios o que sustituyen a otros, lo que permite pensar que se valió, al lado de Marcos, de otra fuente escrita secundaria. Entre las omisiones se recuerdan las siguientes: la triple oración de Jesús (Mc 14,33-34.39-41); los falsos testigos (14,55-60); la flagelación y la escena de las burlas (15,16-20); el vino con mirra (15,23); el grito «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (15,

34-36). Los pasajes propios de Lucas son los siguientes: las reflexiones acerca de la espada (Lc 22,35-38); el sudor de sangre (22,43-44); Jesús en presencia de Herodes (23,6-16); la escena de las mujeres en la vía dolorosa (23,27-31); el buen ladrón (23,39-43); tres palabras de Jesús en la cruz (23,34.43.46); la impresión de los espectadores (23,48).

También en el relato de la pasión el cuarto Evangelio se presenta con la fisonomía que le es característica. Si se compara con los sinópticos, faltan en él el sueño de los discípulos y la lucha interior de Jesús en el monte de los Olivos²; el beso de Judas; un interrogatorio propiamente dicho, seguido de sentencia de muerte, delante del sanedrín; la intervención de Simón de Cirene, obligado a llevar la cruz; el ofrecimiento a Jesús de vino con mirra; los insultos al crucificado; las tres horas de tinieblas; todas las palabras del crucificado recordadas en los sinópticos; los prodigios que acompañan la muerte de Jesús, y la confesión del centurión. Lo que Juan tiene como propio es bastante considerable: la participación de la milicia romana en el arresto; la comparación de Jesús ante Anás; una amplia presentación del proceso ante Pilato (con no pocos rasgos nuevos respecto de los sinópticos); exigencia de los sumos sacerdotes de que se cambie la inscripción colocada sobre la cruz; el sorteo de la túnica; la madre de Jesús y el discípulo predilecto a los pies de la cruz; dos palabras del crucificado («Tengo sed» y «Cumplido está todo»); la lanzada en el costado de Jesús, del cual sale sangre y agua; el lugar del sepulcro. Pero el carácter peculiar del relato joánico de la pasión se manifiesta particularmente en el punto de vista teológico desde el cual lo enfoca todo, y que es el mismo que domina la narración de la vida pública: también en la pasión se revela la gloria del unigénito Hijo de Dios. Es lo que resulta de los puntos siguientes:

1.º Varias veces se insiste en que Jesús conoce su suerte³.

2.º Se destaca fuertemente la libertad con que sufre y muere (10,17-18). Sumiso a la voluntad del Padre, Jesús sale al encuentro

2 Cf., sin embargo, Jn 18,11; 12,27-30.

3 Jn 13,1 3.11.18; 18,4; 19,28.

1. Jn 27,62-66; 28,11-15

de la muerte con serena decisión (14,31), en el monte de los Olivos se ofrece espontáneamente a los esbirros (18,4-8.11), él mismo lleva la cruz al lugar del suplicio (19,17), e inclinando la cabeza al morir, dice: «Cumplido está todo» (19,30).

3.º Se hace resaltar claramente la superioridad de Jesús sobre sus enemigos. En realidad él no es el vencido, sino el vencedor; quien verdaderamente ha triunfado es el crucificado (19,30). No pide al Padre que retire el cáliz de la pasión, antes se ofrece espontáneamente a los esbirros, exigiéndoles dejen ir tranquilos a los discípulos. El sumo sacerdote recibe un reproche de Jesús (18, 20-21), y el procurador romano queda profundamente impresionado por la majestuosa presencia del rey, cuyo reino no es de este mundo (19,8-12). En el cuadro de Jesús moribundo no hay ninguna huella de tormento o sufrimiento; la muerte no es más que el retorno al Padre.

1. Jesús en poder de la autoridad judía

18,1-27

Arresto de Jesús

18,1-11 (Mt 26,36-56; Mc 14,32-52; Lc 22,39-53)

¹ Después de decir esto, salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente de Cedrón, donde había un huerto, en el cual entró él con sus discípulos. ² También Judas, el que lo iba a entregar, conocía bien aquel lugar, porque Jesús se había reunido allí con sus discípulos muchas veces. ³ Tomando, pues, Judas la cohorte y unos guardias de los sumos sacerdotes y de los fariseos, fue allí con linternas y antorchas, y con armas. ⁴ Consciente Jesús de todo lo que le iba a sobrevenir, se adelantó y les dijo: «¿A quién buscáis?» ⁵ Le respondieron: «A Jesús de Nazaret.» Dícele él: «Soy yo.» También Judas, el que lo iba a entregar, estaba con ellos. ⁶ Y apenas les dijo: «Soy yo», retrocedieron y cayeron por tierra.

⁷ Jesús les preguntó de nuevo: «¿A quién buscáis?» Ellos contestaron: «A Jesús de Nazaret.» ⁸ Jesús respondió: «Os he dicho que soy yo. Así que, si me buscáis a mí, dejad que se vayan éstos»; ⁹ para que se cumpliera la palabra que había dicho: «No perdí a ninguno de aquellos que me has dado.»

¹⁰ Entonces Simón Pedro, que tenía una espada, la desenvainó, hirió al criado del sumo sacerdote y le cortó la oreja derecha. Este criado se llamaba Malco. ¹¹ Jesús dijo entonces a Pedro: «Mete la espada en la vaina. ¿Es que no voy a beber el cáliz que me ha dado mi Padre?»

Jesús, con sus discípulos, deja ahora el cenáculo y sale de la ciudad; pasa al otro lado de la vaguada que separa a Jerusalén del monte de los Olivos y que lleva el nombre de «torrente Cedrón» (hebreo, *qidron*, «turbio» o «negro»), y se dirige a un huerto al pie del mismo monte, que según Mateo (26,36) y Marcos (14,32) se llama Getsemaní. El término, traducido aquí por «torrente», propiamente significa «corriente de agua invernala» (correspondiente al árabe *wadi*), y en nuestro caso se justifica, porque el Cedrón es un torrente en tiempo de lluvias. Es posible que al hacer mención del nombre del Cedrón, el evangelista haya querido recordar que también David, cuando huía de su hijo Absalón junto con sus amigos, tuvo que atravesar este torrente (2Sam 15,23). No parece que Jesús, para ir al monte de los Olivos, haya tomado el camino que pasaba por la explanada del templo, sino el que atravesaba la llamada ciudad de David, al sur de la explanada misma, saliendo de la ciudad por cerca de la fuente de Gihón, la actual fuente de María, donde al parecer existía una puerta. Se conoce, en todo caso, una prescripción rabínica que prohibía utilizar la explanada del templo para acortar el camino.

Judas, el traidor, sabía que el huerto que estaba cercado por un muro, servía ordinariamente a Jesús y a los discípulos de refugio para pasar la noche⁴. Es evidente que Judas indicó a las au-

4. Según Lc 21,37; 22,39, Jesús pasaba las noches con los discípulos en el monte de los Olivos, porque en este tiempo la ciudad estaba colmada de peregrinos

toridades judías el sitio donde Jesús pernoctaba con sus discípulos y donde podía ser arrestado sin llamar la atención. Juan no se detiene a describir el sueño de los discípulos ni la lucha interior de Jesús, consignados tan patéticamente en los sinópticos; hay, sin embargo, al menos una alusión al hecho en el v. 11, donde se refieren las palabras del maestro a los discípulos (cf. Mc 14,36).

- 3 La tropa que, con Judas a la cabeza, se presenta a detener a Jesús, está formada por la cohorte romana con sus jefes (v. 12), acuartelada en la fortaleza Antonia, y por un pelotón de la policía del templo («guardias», cf. 7,32.45-46). En los sinópticos no se habla de intervención de los soldados romanos. Algunos han pretendido que esta indicación no es históricamente aceptable, dado que una acción común de soldados romanos y policía del templo sería en sí inverosímil, y en todo caso supondrían un acuerdo previo con Pilato; sería además increíble que, de haber intervenido, el oficial romano hubiera llevado a Jesús, una vez arrestado, a presencia del sanedrín (v. 12-13), y no a la fortaleza Antonia. Si, contra estos intérpretes, se acepta que los datos de Juan son históricamente atendibles, existen tres posibilidades para darles una explicación:

1.º La cohorte y sus comandantes no son un destacamento de la guarnición romana, sino una pequeña sección de la policía del templo con su jefe (así, entre otros, Blinzler). Esto explicaría por qué Jesús fue llevado a presencia de Anás y de Caifás, y no ante el procurador romano. Sin embargo, contra esta hipótesis está el hecho de que, según el Nuevo Testamento, durante el tiempo en que Judea estuvo administrada por un procurador romano, en Jerusalén estaba acantonada una cohorte auxiliar romana, comandada por un tribuno; ahora bien, el nombre *πεῖρα* (cohorte), usado en Joh 18,3.12, no puede referirse sino a ella⁵. Los guardias o miembros de la policía del templo, compuesta de levitas, en el NT reciben el nombre de *ὑπηρέται*, propiamente «siervos»; estaban a las órdenes de un jefe llamado *στρατηγός*⁶. No consta que se los

5. Cf. Act 21,31: «el tribuno de la cohorte»; Mc 15,16; Mt 27,27.

6. Jn 7,32.45-46; 18,3.12.18.22; 19,6; Mc 14,54; Mt 26,58; Act 4,1; 5,22.26.

llamara por otro nombre. El título de *χλιμαρχος* (traducido por «tribuno»), en cambio, aplicado a altos oficiales, se encuentra también en otros pasajes del NT⁷.

2.º La policía del templo procedió al arresto por encargo del sanedrín; con ella iba también un destacamento de tropas romanas. Debía tratarse de unos 200 hombres (la alusión a mil hombres, implícita en el nombre de quiliarca, no ha de entenderse en sentido estricto⁸). Pero este destacamento iba sólo en calidad de escolta, sin otra misión que la de garantizar la seguridad de la operación, y sin autorización para intervenir más que en caso de hallar fuerte resistencia o de presentar algún amotinamiento. Judas no iba como jefe militar, pero iba delante porque conocía el lugar donde Jesús solía retirarse. Por lo demás, una colaboración entre las tropas de ocupación y los órganos locales de policía (en Jerusalén éstos eran el sanedrín y la policía del templo) no tiene nada de inverosímil.

3.º El arresto y la condena de Jesús están presentados con mayor exactitud en el Evangelio de Juan que en los sinópticos (O. Cullmann). Jn 11,46-53 da lugar a pensar que ya previamente el sanedrín había señalado a Jesús ante los romanos como a un cabecilla popular del tipo de los zelotas, es decir, como pretendiente al trono (cf. Lc 23,2). Sabedor de la simpatía de que gozaba entre el pueblo (piénsese sólo en la entrada triunfal en Jerusalén y en la purificación del templo), el sanedrín no quería correr, ante la ley, con la responsabilidad de su muerte. Por eso el arresto de Jesús se hizo valiéndose de los romanos. El debate en presencia de Anás no tuvo el carácter de proceso para dar una sentencia regular, sino sólo el de un interrogatorio privado, destinado a reunir pruebas en que apoyar la denuncia ante Pilato. Éste, por su parte, no se decide a condenarlo sino después de alguna vacilación, porque en el curso del proceso llegó a convencerse de su inocencia en el terreno político. Pero, representante como era del poder de Roma, no podía atraerse la enemistad de los círculos judíos, y especialmente

7. Mc 6,21; Act 25,23; Ap 6,15; 19,18.

8. Cf. p.ej., POLIBIO XI, 23,1.

de la casta sacerdotal de tendencia saducea, de cuya colaboración tenía necesidad para sostener su política en Judea. El punto débil de esta hipótesis está en que, haciendo caso omiso de los sinópticos, no considera legal el debate que se llevó a cabo en presencia del sanedrín⁹.

4 Perfectamente consciente de cuanto va a sobrevenirle (cf. 13,3) y firmemente decidido a cumplir la voluntad del Padre (cf. 14,31), **5-8** Jesús se pone inmediatamente a disposición de los esbirros. Los que llevan la palabra son ciertamente los oficiales de la policía del templo, que son los que dirigen la expedición (cf. 22,52). Éstos y los que estaban a su lado deben ser también los que, ante la inesperada y majestuosa respuesta de Jesús, retrocedieron y cayeron por tierra¹⁰. La repetición de la pregunta y de la respuesta tiende a subrayar la libertad y la autoridad de Jesús.

En los sinópticos, Jesús reprocha a los esbirros el haber salido a prenderlo como a un asesino que realiza sus fechorías en lo oculto; no así en Juan (cf. sin embargo 18,20-23); aquí el maestro sale en defensa de los suyos y exige que los dejen ir tranquilos (10,11).

9 En esta amorosa solicitud por los discípulos, el evangelista descubre el cumplimiento de una palabra dicha por Jesús¹¹. Tal palabra se refiere a la preservación de la condenación eterna, mientras que aquí se trata de superar un peligro de orden temporal. A juicio de algunos comentaristas, el evangelista quiere decir que ahora, antes de la resurrección de Jesús, los discípulos no habrían estado aún en condiciones de superar la prueba que para ellos significa el arresto de Jesús, y en consecuencia habrían sucumbido. Más natural es pensar que la palabra de Jesús esté aquí usada para ilustrar un caso análogo a aquel en que se pronunció (Lagrange).

10 También los sinópticos recuerdan que, en el momento del arresto de Jesús, un discípulo sacó la espada y cortó una oreja (la derecha, según Lc) al criado del sumo sacerdote; pero Juan es el

9. Cf. Jn 19,7 y el exc. sobre el proceso de Jesús ante el tribunal hebreo, después del com. a Mc 14,53-65.

10. Cf. Jn 7,44; Sal 56(55)10 en los LXX: «El día en que clamaré a ti mis enemigos retrocederán.»

11. Jn 17,12; 6,39.

único en precisar que el discípulo era Simón Pedro y que el siervo se llamaba Malco. Flavio Josefo y las inscripciones muestran que el nombre de Malco era bastante común entre los nabateos y también en Siria (Palmira y Dura-Europos); es posible que este Malco fuera un árabe nabateo o un sirio. Jesús prohíbe a Pedro oponer **11** resistencia, aduciendo por motivo el hecho de que la pasión y la muerte le han sido impuestas por el Padre, a cuya voluntad debe plegarse obediente (14,31). La imagen del cáliz del dolor que debe beber, la usa Jesús también en Mc 10,38. Igualmente, según Mt 26,52-54, Jesús llama la atención a los discípulos, si bien en términos algo diferentes, pero insistiendo siempre en que se trata de cumplir la voluntad de Dios contenida en la Escritura.

Jesús ante Caifás; negaciones de Pedro

18,12-27 (Mt 26,57-75; Mc 14,53-72; Lc 22,54-71)

¹² *Entonces la cohorte, el tribuno y los guardias de los judíos prendieron a Jesús, lo ataron¹³ y lo llevaron primeramente ante Anás; porque era suegro de Caifás, el cual era sumo sacerdote aquel año.* ¹⁴ *Caifás era el que había dado a los judíos el consejo: «Es mejor que un solo hombre muera por el pueblo.»*

¹⁵ *Seguían a Jesús Simón Pedro y otro discípulo. Este discípulo era conocido del sumo sacerdote; por eso entró con Jesús en el patio del sumo sacerdote, ¹⁶ mientras que Pedro se quedaba fuera, junto a la puerta. Luego salió el otro discípulo, el conocido del sumo sacerdote, habló a la portera e hizo entrar a Pedro.* ¹⁷ *Entonces dice la portera a Pedro: «¿No eres tú también de los discípulos de ese hombre?» Contesta él: «No lo soy.»*

¹⁸ *Estaban allí los criados y los guardias, que habían preparado unas brasas, pues hacía frío, para calentarse. También Pedro estaba con ellos, de pie, calentándose.*

¹⁹ *El sumo sacerdote interrogó a Jesús acerca de sus discípulos y de su doctrina.* ²⁰ *Jesús le respondió: «Yo he hablado públicamente al mundo; yo siempre enseñé en las sinagogas y en el templo, donde se reúnen todos los judíos, y nada hablé ocultamente.* ²¹ *¿Por*

qué me preguntas a mí? Pregúntales a los que me han oído, a ver de qué les hablé; ellos saben bien lo que yo dije.»

²² *Al decir esto Jesús, uno de los guardias que allí había le dio una bofetada, diciéndole: «¿Así respondes al sumo sacerdote?»*

²³ *Jesús le contestó: «Si hablé mal, testimonia acerca de ello; y si hablé bien, ¿por qué me pegas?»* ²⁴ *Entonces Anás lo envió, atado, al sumo sacerdote Caifás.*

²⁵ *Simón Pedro estaba de pie, calentándose. Y le dijeron: «¿No eres tú también de sus discípulos?» Él lo negó, diciendo: «No lo soy.»* ²⁶ *Uno de los criados del sumo sacerdote, que era pariente de aquel a quien Pedro le cortó la oreja, le dice: «Pues ¿no te vi yo en el huerto con él?»* ²⁷ *Pero Pedro lo negó nuevamente; y en seguida cantó un gallo.*

Según el texto transmitido, Jesús fue conducido primero a presencia de Anás (v. 13) y luego de Caifás (v.24). De Anás, sin embargo, no se dice que fuera sumo sacerdote, pues el texto es explícito en afirmar que Caifás era quien ocupaba el cargo de sumo sacerdote aquel año. Esta circunstancia concuerda con lo que dice Flavio Josefo (véase el com. a 11,49-50); también Mateo informa que el sumo sacerdote que interroga a Jesús es Caifás ¹². En el v. 15b se lee del discípulo innominado que era conocido del sumo sacerdote y que por eso pudo entrar en el patio de su palacio. Parece, pues, que el sumo sacerdote a que se refiere el v. 15b es Anás, dado que Jesús es conducido ante todo a su presencia. Además, parece que el sumo sacerdote que dirige el interrogatorio a que alude el v. 19 es asimismo Anás; el v. 24 afirma, en efecto, que terminado el interrogatorio, éste lo mandó llevar a casa del sumo sacerdote Caifás. Con todo, a Anás no se lo designa nunca como sumo sacerdote, título reservado exclusivamente a Caifás, de quien se habla, sin más, como el sumo sacerdote. Varios han sido los intentos de solución a estas divergencias.

1.º Los comentaristas que aceptan el texto tal como ha sido transmitido se ayudan con la hipótesis de que el interrogatorio re-

cordado en los v. 19-21 se hizo ante Anás, hombre de gran autoridad y antiguo sumo sacerdote; pero se trata sólo de preparar el interrogatorio propiamente dicho, en el cual se darían las bases para condenar a Jesús. El verdadero interrogatorio tuvo lugar bajo la presidencia del sumo sacerdote Caifás, pero Juan no lo narra, por haber sido contado ya ampliamente por los sinópticos. Los palacios de Anás y Caifás tenían un patio en común (esta circunstancia es parte de la hipótesis); en él sucedió la triple negación de Pedro.

2.º A esta hipótesis algunos exegetas católicos han opuesto recientemente otra: suponen que el v. 24 se encontraba originalmente después del v. 13 (así, entre otros, Lagrange) o que la perícopa 18,14-23 (aproximadamente lo que puede caber en una página del texto) llegó a ocupar la posición actual como consecuencia de un error, cuando en realidad debería hallarse después del v. 24 (Sutcliffe, Brinkmann). Según esta hipótesis tendríamos que lo referido en los v. 19-21 pertenece al interrogatorio que se llevó a cabo ante Caifás, y nada sabríamos de cuanto sucedió en presencia de Anás.

3.º Otros comentaristas consideran el pasaje 18,19-24 como una inserción posterior ¹³.

Ante estos varios intentos de solución parece necesario admitir que la perícopa en cuestión, o está en un sitio que no es el original (hipótesis 2.ª), o fue una inserción ulterior (hipótesis 3.ª). En efecto, como está, rompe el relato de la triple negación de Pedro, y por cierto en forma sospechosa, ya que la observación del v. 18c, que presenta a Pedro calentándose al fuego, se repite en los mismos términos en el v. 25a, con el propósito evidente de tomar de nuevo el hilo de los v. 15-18.

Separándose del relato de los sinópticos, el cuarto Evangelio 12-14 hace comparecer a Jesús primero ante Anás, que había ocupado el cargo de sumo sacerdote en los años 6-15 d.C. De él dice Flavio Josefo que, caso único entre los sumos sacerdotes, tuvo la alegría de ver elevados a la misma dignidad a sus cinco hijos, a su yerno Caifás y a su nieto Matías (65-67) ¹⁴. Esto explica por qué, aun

13. Véase en la *Introducción*, p. 14ss

14. Cf. *Ant.* xxii, 9,1; § 198.

12. Mt 26,57; 26,3.

después de haber sido depuesto por el procurador romano, siguió ejerciendo gran influjo ¹⁵.

15-16 Detrás de Jesús, a quien llevan atado, va no solamente Pedro, detalle que dan también los sinópticos, sino además otro discípulo, cuyo nombre se pasa en silencio. Los comentaristas piensan generalmente que se trata aquí del discípulo predilecto; algunos creen que del hermano de éste, Santiago; pero otros rechazan tal identificación, porque consideran inverosímil que un pescador galileo fuera conocido del sumo sacerdote Caifás. Conocido como era del pontífice (no hay razón para pensar en parentesco), el discípulo innominado puede entrar en el patio e, incluso, obtener permiso para que su compañero haga otro tanto. Una vez dentro, Pedro se mezcla entre los criados del sumo sacerdote y los miembros de la policía del templo, reunidos en torno a un montón de brasas encendidas para calentarse. Si se tiene en cuenta la altura de Jerusalén (760-790 metros), se comprende que hacia el tiempo de la pascua las noches sean todavía muy frías.

19 El sumo sacerdote comienza el interrogatorio pidiendo cuentas a Jesús sobre su doctrina y sus discípulos. Pero el interrogado se niega a responder a la pregunta y se limita a declarar que su actividad ha sido del dominio público (cf. Mc 14,49); siempre ha hablado al mundo abiertamente, y por cierto en aquellos lugares en que los judíos suelen reunirse, en las sinagogas (cf. 6,27ss) y en el templo ¹⁶. No es de aquellos que secretamente reúnen a sus adeptos para iniciarlos en sus planes subversivos. El sumo sacerdote no tiene más que interrogar a cuantos han oído sus palabras, y sabrá todo cuanto desea saber acerca de su doctrina.

22 Uno de los siervos presentes toma esta franca respuesta como ofensiva al sumo sacerdote (cf. Éx 22,28), y da a Jesús una bofetada en el rostro ¹⁷. Pero éste le replica enérgicamente, haciéndole presente su abuso. La actitud de Jesús no contradice a la norma que él mismo dio en Mt 5,39, la cual se refiere sólo a la violencia como tal y no a la defensa del propio legítimo derecho (Schlatter).

15. Lc 3,2; Act 4,6.

16. Cf. Jn 7,14ss.28; 8,20; 10,23.

17. Cf. 1Re 22,24; Act 23,2.

Este interrogatorio puede considerarse presidido por Anás y como un preámbulo al proceso propiamente dicho, o como el interrogatorio oficial, hecho por el sanedrín bajo la presidencia de Caifás; lo que sorprende, en todo caso, es el hecho de que en Juan no hay huella del amplio relato que los sinópticos dedican al proceso ante Caifás. No se hacen comparecer testigos, no se presentan acusaciones precisas, no se hace la menor alusión a la pregunta del sumo sacerdote sobre las pretendidas prerrogativas mesiánicas de Jesús, ni se pronuncia sentencia de muerte.

La explicación, tan repetida, de que estas divergencias se deben a que Juan sólo quiso completar los sinópticos y que por eso pasa en silencio lo ya narrado por éstos, no puede considerarse suficiente. Su silencio debe tener alguna justificación más profunda. Ahora bien, el criterio seguido por Juan aparece claramente cuando se observa que su narración del interrogatorio ante Pilato tiene una extensión dos veces mayor de la que ofrecen los sinópticos. Para los lectores de su Evangelio, el proceso ante Caifás no tenía ya ningún interés. Este proceso, en efecto, culminaba con el solemne testimonio que Jesús había dado de su dignidad de Mesías e Hijo de Dios, lo que le había valido la acusación por el delito de blasfemia. Para Juan, en cambio, Jesús ha sido ya tan explícito sobre estos dos puntos en los discursos pronunciados ante los judíos de Jerusalén ¹⁸, que sus lectores están ya bien informados de lo que para sí reivindica. Ellos saben también, por la lectura del Evangelio, que los jefes de los judíos ya habían tomado la decisión de suprimir a Jesús mucho antes de que se llevara a cabo el proceso. En otros términos, los lectores conocen el resultado del proceso antes de tener noticia del arresto; la sentencia prácticamente está ya dictada, aunque todavía no se haya sancionado oficialmente: en una sesión del sanedrín el sumo sacerdote había declarado que Jesús debía morir (11,47-53). Esta razón basta al evangelista para pasar en silencio el debate ante el sanedrín, dado que ya no se trata sino de una pura formalidad.

Como los sinópticos, también Juan narra la triple negación de

18. Jn 5,18; 10,24-25.33.

- 17 Pedro, sucedida conforme a la profecía de Jesús (13,38). La primera se hace en el momento de entrar al patio, ante la portera; 25-27 la segunda ante los miembros de la policía, reunidos junto al fuego para calentarse; la tercera ante un pariente, o quizá un coterráneo de Malco, que declara haber visto a Pedro en el jardín junto con Jesús. Los cuatro relatos evangélicos de la negación de Pedro presentan una serie de divergencias que no es posible armonizar del todo; por eso hemos de contentarnos con una armonía de conjunto, que es indiscutible en los puntos esenciales. Juan, igual que Lucas, evita referir las fuertes expresiones con que Pedro, según Mateo y Marcos, reforzó sus negaciones.

2. Jesús ante Pilato

18,28-19,16a (Mt 27,2.11-31; Mc 15,1-20; Lc 23,1-25)

Jesús es conducido ante Pilato

18,28-32

²⁸ Desde casa de Caifás llevan a Jesús al pretorio. Era muy de mañana. Y ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse, y así poder comer la pascua. ²⁹ Entonces Pilato salió fuera, se llegó a ellos y les dijo: «¿Qué acusación traéis contra este hombre?» ³⁰ Le respondieron: «Si éste no fuera un malhechor, no te lo habríamos entregado.» ³¹ Pilato les contestó: «Tomadlo vosotros y juzgadlo según vuestra ley.» Los judíos le dijeron: «Es que nosotros no estamos autorizados para dar muerte a nadie»; ³² así se cumpliría la palabra que Jesús había dicho indicando de qué género de muerte iba a morir.

- 28 En las primeras horas de la mañana siguiente, los sumos sacerdotes y la policía del templo conducen a Jesús al pretorio de Pilato, procurador de Judea en los años 26-36 (ó 37). La razón por la cual Jesús es llevado a presencia de Pilato está indicada en el v. 31.

El pretorio es la residencia oficial del procurador. Los procuradores residían normalmente en Cesarea, a orillas del mar (cf. Act 23, 23-24.35), pero en ocasión de las grandes solemnidades judías solían trasladarse a Jerusalén con un buen refuerzo de tropa para poder intervenir inmediatamente en caso de estallar cualquier motín. En la ciudad santa parece que tenían costumbre de residir en la fortaleza de Herodes, en la parte occidental de la ciudad alta, cerca de la actual puerta de Jaffa; esto es, al menos, lo que Filón dice de Pilato¹⁹, y Flavio Josefo, de Gesio Floro, que fue procurador en los años 64-66²⁰. Se discute aún sobre si Jesús fue conducido precisamente a este sitio, o más bien a la fortaleza Antonia, en el ángulo noroeste de la explanada del templo, que también pudo haber servido de residencia al procurador (véase el com. a 19,13). Los judíos, sin embargo, se guardan de entrar en el pretorio para no contaminarse, caso en el cual quedarían excluidos de comer el cordero pascual²¹. Según la *Mišná* (tratado *Ohalot* VII, 7), quien entraba en una casa pagana contraía impureza de siete días (cf. Act 10,28).

Pilato admite con tolerancia los motivos que impiden a los judíos entrar en el pretorio, sale a su encuentro y, conforme al procedimiento usual, les pregunta qué acusación traen contra el hombre que quieren someter a su tribunal. A su pregunta, hecha en términos concretos, los judíos responden con una evasiva, limitándose a declarar malhumorados que Jesús es un malhechor y que merece ser castigado. Con semejante respuesta pretenden que el procurador, sin más investigación, acepte su juicio y haga ajusticiar a Jesús; hace ya tiempo pronunciaron su sentencia (11,53), pero no están autorizados para hacerla efectiva.

Peró Pilato no está dispuesto a someterse a sus pretensiones, y replica a los judíos que, si no quieren dejarle ejercer el derecho de investigar por cuenta propia, deben juzgar a Jesús según sus leyes. Sería difícil decir si su respuesta es sólo irónica, o si en realidad significa que él no quiere aceptar la acusación (como Ga-

19. FILÓN, *Legatio ad Gaium*, § 38.

20. FLAVIO JOSEFO, BI II, 14,8; § 301

21 Cf el exc. de la p 386.

lión en Act 18,14-15). Los judíos se ven obligados a descubrir sus verdaderos propósitos: quieren dar muerte a Jesús. Hacen presente al procurador que no tienen atribuciones para ajusticiar a un hombre. Esto equivale a una explícita declaración de la incompetencia del sanedrín para infligir la pena capital. No ha faltado recientemente quien haya querido rebatir la exactitud de esta afirmación y demostrar que en la época de los procuradores (6-70 d.C.) el sanedrín tenía pleno derecho de castigar con la pena de muerte a los judíos que violaban las normas religiosas y a los blasfemos. Pero no se ha logrado tal demostración. Si los judíos hubieran tenido el poder de condenar a muerte, Jesús habría sido lapidado²². En todo caso, la necesidad de llevarlo ante el tribunal del procurador hizo que se cumpliera la profecía sobre el modo como habría de morir²³. Él, en efecto, había dicho que sería levantado, es decir, crucificado. La crucifixión era la pena que los romanos reservaban a los revoltosos.

Primer interrogatorio
18,33-38a

²² Entró, pues, Pilato nuevamente en el pretorio, llamó a Jesús y le dijo: «¿Eres tú el rey de los judíos?» ²³ Jesús le respondió: «¿Eso lo dices tú por tu cuenta o te lo han dicho otros de mí?» ²⁴ Pilato replicó: «¿Acaso soy yo judío? Tu pueblo, los sumos sacerdotes te han entregado a mí. ¿Qué es lo que has hecho?» ²⁵ Respondió Jesús: «Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuera de este mundo, mis guardias habrían luchado para que no fuera entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí.» ²⁶ Entonces le dijo Pilato: «Luego, ¿tú eres rey?» Respondió Jesús: «Pues sí, soy rey. Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para ser testigo de la verdad. Todo el que es de la verdad oye mi voz.» ²⁷ Pilato le dice: «¿Y qué es la verdad?»

22. Cf. Jn 8,59; 10,31-33; Act 7,58ss.

23. Jn 12,32-33; 3,14; 8,28

Pilato entra de nuevo en el pretorio y ordena le presenten el presunto reo para interrogarlo. La pregunta que le dirige, a saber, si es el rey de los judíos, deja suponer, aquí como en Mateo y en Marcos, que los judíos lo han acusado ante el procurador de andar buscando cómo hacerse rey de los judíos; esto se dice expresamente en Lc 23,2. La expresión «rey de los judíos» se lee sólo en los relatos del proceso de Jesús y en Mt 2,2; es un modo de expresar en términos políticos la idea mesiánica religiosa de «rey de Israel»²⁴. Pilato, como es natural, conoce sólo la acepción política del término «rey»; pero los judíos, al situar en el terreno político las prerrogativas mesiánicas que Jesús reivindica para sí, tenían la intención de influir sobre Pilato en el sentido deseado por sus preocupaciones religiosas (cf. especialmente Lc 23,2). Se establece entonces entre el juez y el acusado un corto diálogo, en el cual Jesús precisa de qué naturaleza es su reino y, sobre todo, explica al procurador que no se trata de un reino de índole política.

Jesús quiere saber si la pregunta que le ha hecho se basa en lo que él personalmente sabe acerca de su actividad, o en que otros le han atribuido el delito de pretender ser rey de los judíos. Pilato debe confesar que, no siendo judío, tampoco es parte interesada en las ideas de los judíos y que, por lo que a él toca, no tendría ningún motivo para proceder en contra suya; por lo demás, quien lo ha llevado a su tribunal ha sido el pueblo judío en la persona de sus jefes. El procurador no repite ya la primera pregunta, sino que interroga en términos bien concretos a Jesús sobre las actividades en que viene ocupándose, y que han sido causa de que sus propios compatriotas lo hayan llevado a su tribunal por considerarlo persona políticamente peligrosa.

Jesús responde ahora a la primera pregunta que se le dirigió hablando ante todo de su reino. Él posee, efectivamente, un reino, pero ese reino no es «de este mundo», no es «de aquí», vale decir, no es de naturaleza terrena. Se encuentra, es verdad, en este mundo, pero por su naturaleza no pertenece al mundo; para su reino vale,

24. Jn 1,49; 12,13.15; Mt 27,42; Mc 15,32.

pues, lo que ha afirmado de sí mismo y de los suyos ²⁵. Prueba de ello es el hecho de que, si su reino fuera de este mundo, dispondría de servidores que lucharían en su favor para evitar que cayera en manos de sus enemigos. Así pues, Jesús no niega que posee un reino en este mundo ya desde ahora, con lo cual afirma indirectamente que tiene títulos reales.

37 Pilato no lleva a mal la afirmación, si bien no logra comprender el carácter especial de tal realeza; por eso le dirige, extrañado, la pregunta: «Luego, ¿tú eres rey?» Jesús lo admite, pero aprovecha la pregunta para explicarle en términos positivos de qué indole es su reino. Ciertamente es rey, pero su origen no es de este mundo, como el origen de los monarcas terrenos. Es rey en el pleno sentido de la palabra, y por eso exige el reconocimiento de sus títulos, pero lo hace dando testimonio de la verdad, es decir, anunciando, en cuanto enviado de Dios, la verdad de la revelación y llamando al mundo a tomar posición en pro o en contra de ella. «Todo el que es de la verdad», o de Dios ²⁶, o sea, aquellos que se dejan guiar por la revelación divina, prestan oído a él y a su mensaje y lo reconocen como enviado de Dios (10,16.27). Éstos son los ciudadanos de su reino. Según los sinópticos, la misión de Jesús consiste en anunciar el reino de Dios y la soberanía divina, que comienza a hacerse realidad en su obra. Aquí Jesús dice que establece la soberanía de Dios al dar testimonio de la verdad y al hacer triunfar la causa de Dios. «El aspecto escatológico del reino de Jesús no aparece destacado aquí expresamente; sólo se insiste en su carácter de reino actual. Pero esta manera de presentarlo se debe no solamente a la clase de lectores a los cuales se dirige el Evangelio, sino a que es éste el aspecto decisivo de su reino. La última etapa de él no hará más que revelar lo que existe ya al presente. No hay en el Nuevo Testamento otro pasaje que ilustre tan clara y sencillamente lo que es el reino de Jesús» (Büchsel).

38a El procurador romano es incapaz de comprender qué cosa sea tal reino, y lo da a entender en su pregunta despectiva y es-

25. Jn 17,16; 8,23; 15,19.

26. Jn 8,47; 1Jn 4,2,6; 5,19.

céptica: «¿Y qué es la verdad?» Pero al menos sabe ahora que el acusado no representa peligro alguno en el campo político, y que no tiene ningún motivo para hacerlo crucificar como a revoltoso.

Barrabás preferido a Jesús
18,38b-40

^{38b} *Y después de decir esto, se llegó de nuevo a los judíos y les dice: «Yo no encuentro en él ningún delito. ³⁹ Es costumbre vuestra que en la pascua os conceda la libertad de un preso. ¿Queréis, pues, que os suelte al rey de los judíos?» ⁴⁰ Entonces gritaron nuevamente: «A éste, no; sino a Barrabás.» Este Barrabás era un ladrón.*

Pilato se dirige de nuevo a los judíos y les declara su convicción **38b** de que Jesús no es un individuo políticamente peligroso. Pero, en **39** lugar de dejar libre a Jesús, única conclusión lógica de tal reconocimiento, les recuerda la costumbre de soltar a un prisionero por los días de la pascua, y les hace la propuesta de dejar en libertad a Jesús. Con este recurso pone prácticamente en manos de los acusados la decisión sobre la suerte del prisionero y renuncia a sus atribuciones y autoridad de juez. Pero su esperanza de librarse así del espinoso asunto resulta fallida. Su transigencia no produce otro **40** efecto que el de dar nuevos ánimos a los judíos, que ahora reclaman a grandes voces la libertad del bandolero, del sedicioso Barrabás.

Para poder comprender debidamente el episodio de Barrabás es necesario consultar el relato de los sinópticos (Mc 15,6-11 par). Éstos narran cómo en el curso del debate la multitud se presenta y pide al procurador que, conforme a lo acostumbrado, deje libre a un prisionero que ellos elijan. Pilatos les propone a Jesús, sabiendo bien que sólo por rivalidad lo han llevado los sumos sacerdotes a su tribunal, y trata así de enfrentar al pueblo con sus jefes. Pero éstos actúan rápidamente sobre la masa, induciéndola a pedir la libertad de Barrabás.

Jesús es azotado
19,1-7

¹ Entonces Pilato tomó a Jesús y mandó que lo azotaran. ² Y los soldados entretejieron una corona de espinas y se la pusieron en la cabeza, y lo vistieron con un manto de púrpura; ³ y acercándose a él le decían: «¡Salve, rey de los judíos!» Y le daban bofetadas.

⁴ Pilato salió de nuevo afuera y les dice: «Mirad; os lo traigo afuera para que sepáis que no encuentro en él ningún delito.» ⁵ Salió, pues, Jesús afuera, llevando la corona de espinas y el manto de púrpura. Y les dice Pilato: «Aquí tenéis al hombre.» ⁶ Cuando lo vieron los sumos sacerdotes y los guardias, comenzaron a gritar: «¡Crucifícalo! ¡Crucifícalo!» Pilato les contesta: «Tomadlo vosotros y crucifícalo; porque yo no encuentro delito en él.» ⁷ Respondieronle los judíos: «Nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, porque se declaró Hijo de Dios.»

1 Fallido el primer intento de escapar a la responsabilidad de tomar una decisión contra un inocente, Pilato prueba una nueva salida, haciendo azotar a Jesús. En el derecho romano la flagelación precedía a la crucifixión y la preparaba ²⁷. El mismo carácter reviste en la tercera predicción de la pasión en Marcos (10,34) y en el pasaje paralelo de Mateo, donde se presenta como preludeo de la crucifixión. Sin embargo, se empleaba también como medida policíaca (*coërcitio magistralis*), independiente de otras penas. En el relato de Lucas, Pilato anuncia dos veces su voluntad de hacer castigar a Jesús para luego dejarlo libre, pero al anuncio no sigue la ejecución del castigo. Según Filón ²⁸, el procurador Flaco de Alejandría hizo arrastrar hasta el teatro a 38 consejeros judíos y los hizo azotar allí en presencia de sus enemigos ²⁹.

27. Cf., p.ej., TITO LIVIO XXXIII, 36; FLAVIO JOSEFO, BI II, 14,9; § 306-308; el procurador Gesio Floro hizo azotar ante su tribunal y crucificar a muchos judíos, algunos de los cuales pertenecían al rango de los caballeros.

28. FILÓN, *Adversus Flaccum*, § 75.

29. Cf. Act 22,24; Heb 11,36.

Terminada la flagelación, los romanos se entregan a hacer burla de Jesús; le ponen una corona de espinas y un manto militar de color rojo, y le rinden homenaje como a «rey de los judíos» (véase el com. a Mc 15,16-20). Pilato sale de nuevo y anuncia a los judíos que Jesús les va a ser presentado, a fin de que se convenzan de su inocencia. Acto seguido aparece Jesús ante sus acusadores cubierto con el manto real, y el procurador se lo presenta con estas palabras: «Aquí tenéis al hombre» (cf. 1,29.36). Con este gesto Pilato no se propone mover a los judíos a compasión, sino demostrarles cómo este «rey de los judíos» no es ni culpable ni peligroso. Espera que su humilde apariencia, sumada a las señales del castigo que se le ha infligido, sea suficiente a aplacar a los judíos y los mueva a retirar sus acusaciones contra él.

Pero se equivoca una vez más. En lugar de una carcajada de sarcasmo ante aquella figura de dolor, se le responde con un grito frenético: «¡Crucifícalo! ¡Crucifícalo!». Pilato siente amargura ante el nuevo fracaso, pero se reanima y se niega a las exigencias de los judíos de que crucifique a Jesús, ya que él personalmente no halla en el acusado culpa alguna. Es éste el único sentido que pueden tener sus palabras, cuando dice que lo tomen ellos y lo crucifiquen, si se tiene en cuenta que los judíos carecían del derecho de dar la muerte (18,31) y que, además, la pena de la crucifixión les era desconocida. También los judíos lo comprenden así; no atienden, en efecto, a las palabras del procurador, sino se limitan a insistir en su exigencia. Pero ahora no lo hacen fundándose en que Jesús representa un peligro político, sino apelando a su ley, que castiga a los blasfemos con la pena de muerte ³⁰. Esta ley la habría violado Jesús al pretender hacerse pasar por Hijo de Dios, igualándose así al propio Dios ³¹. El procurador, según ellos, debe hacer respetar su ley, ya que a ellos se les ha privado de la posibilidad de hacerlo.

30. Lev 24,16: «El que blasfema el nombre de Dios debe ser castigado con la muerte»; FLAVIO JOSEFO, *Ant.* IV, 8,6; § 202: «Quien blasfema de Dios debe ser lapidado, colgado durante un día entero y luego sepultado sin honores, como infame»; Act 7,57-58.

31. Jn 5,19; 10,33-36.

Segundo interrogatorio
19,8-11

⁸ Cuando Pilato oyó estas palabras, se alarmó mucho más.
⁹ Y, entrando otra vez en el pretorio, le dice a Jesús: «¿De dónde eres tú?» Pero Jesús no le dio respuesta alguna. ¹⁰ Dícele entonces Pilato: «¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo autoridad para soltarte y que tengo autoridad para crucificarte?» ¹¹ Respondió Jesús: «Ninguna autoridad tendrías sobre mí si no te la hubieran dado de arriba. Por eso, el que me ha entregado a ti mayor pecado tiene.»

- 8** La nueva acusación de los judíos, de que Jesús pretende pasar por Hijo de Dios, produce en Pilato un efecto distinto del que ellos esperaban. Como es natural, él no puede comprenderla sino con el único sentido posible a un pagano, y piensa que Jesús se imagina ser algún personaje ultraterreno y divino. Entre los paganos era muy difundida la creencia en hijos de los dioses, en hombres con propiedades divinas, es decir, en seres que, según ellos, tenían su origen en el más allá o estaban dotados de fuerzas divinas, pudiendo así llegar a ser peligrosos para los mortales, si éstos los maltratan. Esto hace que ante Jesús el procurador se sienta preso de secreta angustia, y su temor, que ya se ha venido manifestando en su actitud indecisa, crece todavía más. Hace entrar de nuevo en el pretorio al acusado y le pregunta de dónde es, para poder estar cierto de su verdadera naturaleza. Quiere saber si realmente desciende de un dios, si es, en consecuencia, un ser ultraterreno y divino. Jesús no le responde; no porque no quiera descubrir a un pagano el misterio de su origen, sino porque el secreto de su persona y de su misión es accesible sólo a la fe. Jesús ya ha dado testimonio de su misión divina ante el procurador (18, 36-37), pero no ha hallado fe.
- 10** Desagradado por aquel silencio, Pilato le hace presente que de él depende su destino y que, por consiguiente, más le conviene no
- 11** malquistarse con él. Pero Jesús, con la calma que le da su supe-

rioridad, le responde que no tendría sobre él ningún poder si éste no le fuera dado de lo alto, es decir, de Dios. Sería difícil precisar si con estas palabras Jesús quiere establecer un principio de orden general acerca del origen de los poderes terrenos, o si sólo se refiere a la situación jurídica en que se encuentra. Si se trata del primer caso, quiere hacer presente al procurador la importante verdad de que el poder del Estado no proviene del mundo, sino que en último término se funda en Dios, fuente de toda autoridad, y que, en consecuencia, todo el que está revestido de la autoridad del Estado es responsable ante Dios del uso que haga del poder (cf. Rom 13,1). En el segundo caso, quiere que Pilato comprenda bien que sólo por permisión divina tiene ahora poder sobre él (8, 20). En las palabras de Jesús se encierra una seria advertencia al procurador, y éste la comprende bien (v. 12).

Lo que sigue de la respuesta de Jesús presenta algunas dificultades. Parece indudable, en todo caso, que con las palabras «el que me ha entregado a ti» no pretende designar a Judas ni a Caifás, tomados individualmente, sino a los jefes de los judíos (18,30.35). ¿En qué sentido tienen éstos mayor culpa que Pilato? Si el procurador condena a Jesús no obstante su inocencia, echará sobre sí una grave culpa, pero al menos no habrá obrado por iniciativa propia, sino se habrá dejado empujar por los judíos a pronunciar la sentencia; sobre éstos recaerá la verdadera responsabilidad de la muerte de Jesús.

La sentencia
19,12-16a

¹² Desde entonces Pilato intentaba soltarlo. Pero los judíos continuaron gritando: «Si lo sueltas, no eres amigo del César. Todo el que se declara rey se pone en contra del César.»

¹³ Pilato, entonces, al oír estas palabras, sacó afuera a Jesús y se sentó en el tribunal, en el lugar llamado litóstrotos, en hebreo gabbatá. ¹⁴ Era el día de preparación para la pascua, y alrededor de la hora sexta. Y Pilato dice a los judíos: «Aquí tenéis a vuestro

rey.» ¹⁵ Pero ellos gritaron: «¡Fuera, fuera! ¡Crucifícalo!» Pilato les pregunta: «¿Pero voy a crucificar a vuestro rey?» Los pontífices respondieron: «No tenemos más rey que al César.» ^{16a} Entonces, por fin, se lo entregó a ellos para que fuese crucificado.

12 Pilato entiende bien la apelación directa a su conciencia de juez, y está decidido a dejar en libertad a Jesús. Así que se dan cuenta de ello los judíos, juegan la última carta, la más decisiva, para doblegar el procurador a su voluntad. Volviendo a la primera acusación, que era de carácter político, lo amenazan con denunciarlo al César como cómplice de un rebelde; quien, en efecto, presume de ser rey, se rebela contra el César (cf. Act 17,7). Si deja en libertad a un hombre de esta laya, deja de cumplir los deberes inherentes al cargo que le ha sido confiado por el César. «Amigo del César» era entonces un título oficial, y parece que se usaba especialmente en relación con los procuradores ³².

13 La amenaza surte su efecto, y los judíos tienen ganada la partida. Por grande que sea el temor que le infunde la personalidad misteriosa e inquietante de Jesús, nada es para Pilato tan digno de atención como su reputación política y su empleo. Hace, pues, que de nuevo conduzcan a Jesús a presencia del pueblo, y él toma asiento en su tribunal, en la tribuna elevada desde donde debía pronunciarse la sentencia para que ésta fuera válida. La exacta indicación de lugar y tiempo está destinada a poner de relieve la importancia de aquella hora.

El lugar se encuentra indicado solamente en Juan, y con el nombre griego y el arameo. El nombre *gabbatá* (propriadamente, en arameo se pronuncia *gabbetá*, «espalda», «elevación») no es la traducción precisa del griego λιθόστρωτος, que significa empedrado, y también pavimento en mosaico. La ubicación de este lugar es incierta. Por lo general, los comentaristas piensan en un espacio abierto situado frente al palacio de Herodes, la residencia habitual de los procuradores (cf. com. a 18,28). Sin embargo, en época reciente (1933) el padre dominico H. Vincent comprobó, merced a excavaciones ar-

32. Cf., p. ej., EPICTETO III, 4,2.

queológicas, que en el corazón mismo de la fortaleza Antonia se encontraba un patio de 2500 metros cuadrados de superficie, cubierto de gruesas losas de piedra caliza, que en gran parte se conservan todavía; opina que con los dos nombres indicados se designa precisamente este sitio, y que la condena de Jesús se llevó a cabo aquí. A esta identificación, sin embargo, el padre P. Benoit ha opuesto serias objeciones (1952).

La indicación de tiempo «alrededor de la hora sexta» (equivalente a las doce del día) contradice a Mc 15,25, donde se lee que ya a la hora tercia (a las nueve de la mañana) Jesús fue crucificado, y no simplemente conducido al lugar del suplicio (cf. v. 24). Sobre la seguridad del texto de Juan, desde el punto de vista crítico, no existe la menor duda; por otra parte, el intento de demostrar que Juan y Marcos usan dos cómputos diferentes carece de toda base; en tales condiciones, nos vemos reducidos a admitir que, con la documentación de que hasta ahora se dispone, no se puede dar solución a esta dificultad. Corrobora la indicación de Juan el hecho de que los acontecimientos que en este día precedieron a la crucifixión no pudieron verificarse todos antes de las nueve de la mañana. Antes de pronunciar la sentencia, Pilato presenta una vez más a los judíos la lastimosa figura de su rey; seguramente no lo hace ya con la esperanza de que se decidan a retirar la acusación, sino para hacer mofa de ellos. Los judíos no han tenido reparo en ofenderlo con sus amenazas; ahora él se venga dando libre desahogo a su resentimiento.

A los rabiosos gritos con que vuelven a reclamar la crucifixión de Jesús, Pilato replica preguntándoles irónicamente si es verdad que le exigen crucificar a su rey. Pero su odio contra Jesús es tan profundo, que declaran, sin pensarlo mucho, que no conocen más rey que al César.

Con semejante declaración los judíos, por boca de sus sacerdotes, renuncian a la esperanza de su pueblo y a su carácter de pueblo de Dios, y se pliegan voluntariamente al yugo de la dominación extranjera. «Que esta renuncia se haya hecho en serio, o sólo por oportunismo, poco importa; el hecho es que se hizo. ¡Cómo se deja sentir aquí la ironía de Dios!» (Schlier).

16a Pilato, pues, cede ante los judíos, y manda que Jesús sea crucificado. Es éste, evidentemente, el sentido de la expresión, aunque en sí sea un poco vaga (cf. Mc 15,15).

3. *Crucifixión, muerte y sepultura de Jesús*
19,16b-42 (Mt 27,32-61; Mc 15,21-47; Lc 23,26-56)

Crucifixión
19,16b-24

^{16b} Tomaron, pues, a Jesús. ¹⁷ Y él, cargándose la cruz, salió hacia el lugar llamado «de la calavera», que en hebreo se dice Gólgota. ¹⁸ Allí lo crucificaron; y a otros dos con él, uno a un lado y otro a otro, y en medio a Jesús.

¹⁹ Pilato escribió también un letrero y lo puso encima de la cruz. En él estaba escrito: Jesús Nazareno, rey de los judíos. ²⁰ Este letrero lo leyeron muchos judíos, porque el lugar donde Jesús fue crucificado estaba cerca de la ciudad; y estaba escrito en hebreo, en latín y en griego. ²¹ Y decían a Pilato los sumos sacerdotes de los judíos: «No escribas “el rey de los judíos”, sino que él dijo: “Soy rey de los judíos”.» ²² Respondió Pilato: «Lo que he escrito, escrito lo dejo.»

²³ Luego los soldados, cuando crucificaron a Jesús, tomaron sus vestidos e hicieron cuatro partes, una para cada soldado; y además la túnica. Esta túnica era sin costura, tejida toda ella de una pieza de arriba abajo. ²⁴ Dijéronse entonces los soldados: «No la rasguemos, sino vamos a echarla a suertes, a ver a quién le toca.» Así se cumplió la Escritura:

Repartieron mis vestidos entre sí
y sobre mi túnica echaron suertes (Sal 22[21]19)

Esto precisamente hicieron los soldados.

Habiendo sido pronunciada la sentencia de muerte por el procurador romano, también la ejecución se encomendó a los soldados romanos. El lugar del suplicio, llamado en arameo *Golgota* (= lugar de la calavera) a causa de la forma de cráneo que presentaba, estaba situado no lejos de la ciudad. Era costumbre que los condenados llevaran ellos mismos la cruz al lugar del suplicio; pero no se trataba de toda la cruz, sino sólo del brazo transversal (*patibulum*). También Jesús lleva su cruz. Ésta, según los sinópticos, durante el viaje le fue quitada de los hombros, y un cierto Simón de Cirene, que en ese momento pasaba por el camino, fue obligado a llevarla. A juicio de los padres de la Iglesia, Jesús que lleva la cruz está prefigurado típicamente en Isaac que lleva sobre los hombros la leña para su sacrificio (Gén 22,6).

Junto con Jesús se crucifica también a otros dos condenados, uno a la derecha y otro a la izquierda (cf. v. 32). Mateo y Marcos precisan que se trata de dos ladrones o bandidos, posiblemente delincuentes políticos. Sobre la cruz Pilato hace fijar una tablilla, en que se determina el motivo de la condena. La costumbre romana establecía que, delante del condenado, mientras iba camino del suplicio, se llevara una tablilla de este género (*titulus*), o que se le suspendiera al cuello ³³. Los términos de la inscripción son la mejor venganza de Pilato contra los sumos sacerdotes, que le han arrancado la sentencia de muerte contra Jesús. Éstos perciben la ofensa que les quiere hacer, así a ellos como al pueblo, y le piden haga cambiar el texto de la inscripción; pero sin resultado. La inscripción está redactada en tres lenguas: en arameo, la lengua del país; en latín, la lengua oficial, y en griego, la lengua conocida en todo el mundo de entonces. El texto y el empleo de las tres lenguas son ciertamente, en la intención del evangelista, una profecía, si bien inconsciente e involuntaria. Jesús crucificado es rey; pero este «rey de los judíos» es verdaderamente el rey del mundo ³⁴. Su crucifixión es al mismo tiempo su exaltación y glorificación (12,32).

Conforme a una antigua costumbre, los vestidos del ajusticiado pertenecían al verdugo; de ahí que los soldados (Juan precisa que

³³ Cf Suetonio, *Calígula* 32

³⁴. Jn 4,42; 11,52

son cuatro, cf. Act 12,4) se repartan entre sí las vestiduras de Jesús. El manto lo dividen en cuatro partes, mientras sobre la túnica, de una sola pieza y sin costuras, echan suertes. Flavio Josefo informa que la túnica del sumo sacerdote, que pendía hasta los pies, era asimismo inconsútil³⁵. En este reparto de las vestiduras, el evangelista descubre el cumplimiento de una palabra del Sal 22 (21)19, que los primeros cristianos entendían en sentido mesiánico. Los dos hemistiquios del versículo citado tienen el mismo sentido; pero si Juan habla del sorteo de la túnica relacionándolo con la segunda parte del versículo, lo hace no porque lo deduzca de ahí, sino porque asistió a la escena. El Sal 22(21) se cita frecuentemente en el relato de la pasión³⁶.

Jesús y su madre
19,25-27

²⁵ *Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María la de Cleofás y María Magdalena.* ²⁶ *Cuando Jesús vio a su madre y de pie junto a ella al discípulo a quien él amaba, dice a su madre: «Mujer, ahí tienes a tu hijo.»* ²⁷ *Luego dice al discípulo: «Ahí tienes a tu madre.»* Y, desde aquel momento, el discípulo la recibió en su casa.

25 También según los sinópticos, varias mujeres, venidas de Galilea en pos de Jesús, se hallaban presentes a la crucifixión. Mateo y Marcos nombran expresamente a tres de ellas: María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor, y Salomé, madre de los hijos de Zebedeo. Juan menciona a cuatro mujeres; así, en efecto, se ha de entender el texto, porque no es de creer que la hermana de la madre de Jesús se llamara también María. La hermana de la madre de Jesús, recordada aquí sin indicar su nombre, debe ser Salomé,

³⁵ FLAVIO JOSEFO, *Ant.* III, 7,4; § 161.

³⁶ Cf., p.ej., Sal 22(21)2 y Mt 27,46; Mc 15,34; Sal 22(21)9 v Mt 27,43; además, en Lc 23,35 se percibe un eco de Sal 22(21)8 Véase también el exc *El Gólgota y el santo sepulcro*, en el comentario a Marcos

la madre de los hijos de Zebedeo, de los cuales nunca se da el nombre. No pocos comentaristas piensan que la mujer de Cleofás y la madre de Santiago el Menor eran la misma persona.

El cuarto evangelista es el único en informar que al pie de la cruz de Jesús se encontraban también la madre de Jesús y el discípulo predilecto. Al verlos, Jesús hace a su madre entrega del discípulo predilecto como hijo que ocupará su lugar, y al discípulo le confía su propia madre. Jesús no se aleja del mundo, para retornar al Padre, sin encomendar su madre a los cuidados del discípulo amado, ya que de otro modo ella quedaría sola. Mas para el discípulo este encargo no es un peso, sino una honrosa señal de distinción. El discípulo comprende y acata la última voluntad del maestro moribundo, llevando inmediatamente a María consigo.

Muerte de Jesús
19,28-30

²⁸ *Después de esto, consciente Jesús de que todo quedaba ya cumplido, para que se cumpliera la Escritura, dice: «Tengo sed.»* ²⁹ *Había allí un jarro lleno de vinagre; y poniendo en una caña de hisopo una esponja empapada en el vinagre, se la acercaron a la boca.* ³⁰ *Cuando Jesús tomó el vinagre, dijo: «Cumplido está todo.»* E, inclinando la cabeza, entregó el espíritu.

Juan omite narrar los insultos de los transeúntes, de los judíos y de los ladrones contra el crucificado. Nada dice tampoco de las tres horas de obscuridad ni del grito lastimero de Jesús moribundo. El cuadro que ofrece de la muerte de Jesús es más tranquilo y más familiar que el de los sinópticos. Con razón se ha podido decir que para el cuarto Evangelio Jesús, clavado en el patíbulo, es más un rey oculto que un hombre agobiado por el dolor.

A juicio del mundo, la obra de Jesús ha terminado en el fracaso, pero en los designios de Dios llega ahora a su término feliz y victorioso. Jesús crucificado sabe, a la hora de su muerte, que todo

- lo que el Padre le confió ya está cumplido³⁷. Plenamente consciente de ello, dice: «Tengo sed», a fin de que también esta palabra de la Escritura se cumpla, y con ella toda profecía relativa a Jesús. El evangelista piensa en el Sal 69(68)22: «En mi sed me dieron a beber vinagre.» El vinagre diluido en agua (*posca*) era una bebida refrescante, apreciada de los soldados y de la gente humilde; quien la ofreció a Jesús fue precisamente un soldado (Lc 23,26). Según Mateo y Marcos, la esponja fue colocada en el extremo de una caña; según Juan, en cambio, lo fue en una vara de hisopo. Pero el hisopo (ἕσσωπος) no es indicado para sostener una esponja, ya que carece de tallo largo y consistente; por lo cual muchos exegetas opinan que existe aquí un viejo error de transcripción, y que el texto primitivo tenía, en vez de ἕσσωπος, ἕσσός (= venablo). Después de haber saboreado el vinagre, Jesús dice: «Cumplido está todo.» Es ésta, en Juan, su última palabra. Ha cumplido la obra que el Padre le había confiado³⁸, y ahora puede inclinar la cabeza y morir.

La lanzada en el costado
19,31-37

³¹ Entonces los judíos, porque era la parasceve, para que los cuerpos no quedaran en la cruz el sábado — pues aquel sábado era día de gran solemnidad —, pidieron a Pilato que les quebraran las piernas y que los quitaran. ³² Fueron, pues, los soldados y quebraron las piernas del primero y luego las del otro que había sido crucificado con él. ³³ Pero, cuando llegaron a Jesús, como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, ³⁴ sino que uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza; y al momento brotó sangre y agua. ³⁵ Y el que lo vio ha dado testimonio de ello, y ese testimonio suyo es verdadero, pues él sabe que dice verdad, para que también vosotros creáis. ³⁶ Porque esto sucedió para que se cum-

37. Jn 4,34; 5,36; 17,4
38. Jn 14,31; 15,10

pliera la Escritura: «No le quebrarán hueso alguno» (Éx 12,46). ³⁷ Y también otra Escritura dice: «Mirarán al que traspasaron» (Zac 12,10).

Los judíos se dirigen a Pilato para pedirle haga romper las 31
piernas a los crucificados y retirar sus cadáveres. La ley mosaica establecía que los cadáveres de los ajusticiados que estuvieran pendientes de un madero debían ser retirados antes que llegara la noche y sepultados, para que no mancharan la tierra (Dt 21,22-23). La prescripción se aplicaba también al caso de los crucificados³⁹. En el caso presente la necesidad de evitar el peligro de contaminación era excepcionalmente imperiosa, porque el día siguiente era sábado, y además día singularmente grande y santo, por ser el primer día de la solemnidad pascual, 15 de nisán⁴⁰. Entre los romanos, la costumbre de romper las piernas con un mazo (*crurifragium*) era a veces un castigo independiente, aplicable sobre todo a esclavos y desertores, y a veces complemento de la crucifixión. Aquí está destinada a acelerar la muerte.

Los soldados encargados de la operación hallan que Jesús ya 32-34
está muerto, y no le rompen las piernas; pero uno de ellos, con el fin de comprobar la realidad de la muerte o, en caso contrario, provocarla, le hunde la lanza en el costado. El golpe debió ser dirigido hacia el corazón, para asegurarse de que fuese mortal. De la herida brota al punto sangre y agua. Notables representantes del texto (el antiguo texto siroafricano, antiguos testimonios egipcios, algunos padres griegos y latinos) leen, invirtiendo el orden, «agua y sangre» (lo mismo en 1Jn 5,6); hay razones para considerar este orden como primitivo.

No cabe duda de que el evangelista se propone describir un acontecimiento real; pero es el caso de preguntar si el hecho se considera de orden natural o sobrenatural. Muchos comentaristas recientes, siguiendo a Orígenes⁴¹, son de opinión que el evangelista quiere referir un hecho real y milagroso, y que por eso insiste

39. FLAVIO JOSEFO, BI IV, 5,2; § 317.

40. Cf el exc. de la p. 386.

41. ORÍGENES, *Contra Celsum* II, 36.

tanto en su testimonio ocular (v. 35). Hay que decir, sin embargo, que, a juicio de los especialistas, el escape de una pequeña cantidad de sangre y agua del costado abierto de Jesús, que apenas acababa de morir, era cosa perfectamente natural desde el punto de vista fisiológico. De todos modos, cuando se trata de explicar el hecho acuden a hipótesis diversas; pero esto no mengua el valor histórico del hecho en sí, y sólo permite decir que pudo haber tenido diferentes causas.

En opinión de W. Lossen (Heidelberg, 1939), para citar un ejemplo, es imposible, o al menos inverosímil, que del corazón abierto por la lanza salieran sangre y agua en cantidad perceptible, porque al morir desangrado, como murió Jesús, la lanzada halló el corazón vacío. En cambio, es posible que la sangre y el agua procedieran del tórax, al ser abierto por la lanza. Se puede con razón suponer que la flagelación haya dado lugar, como consecuencia de la rotura de los vasos sanguíneos intercostales, a una intensa hemorragia que se concentró en el tórax. La sedimentación de tal derrame sanguíneo en suero y corpúsculos rojos no tiene en sí nada de extraordinario. Según parece, a la sangre y al agua que brotaron del costado de Cristo, Juan les atribuye un sentido simbólico; pero sería difícil establecer cuál sea ese significado. En sentir de muchos padres, el hecho indica misteriosamente que los sacramentos de la eucaristía y del bautismo tienen su origen en el sacrificio que Jesús consumó sobre la cruz.

35 El v. 35 recuerda de cerca a 21,24, y se debe ciertamente a los redactores del Evangelio⁴². Afirma la realidad del hecho apelando a las palabras de un testigo ocular, y al mismo tiempo a la seguridad de que el testimonio es veraz. Este testigo ocular no puede ser otro que el discípulo amado (véase el com. a 21,24). Pero, ¿quién es ese «él» (o «aquél», gr. ἐκεῖνος que garantiza la fidelidad del testigo ocular? Si es el testigo mismo (es ésta la interpretación más natural), la certeza de cuanto dice descansa sobre su convicción personal de estar diciendo la verdad. Si es otro, se puede pensar que se trate de Jesús, y entonces el autor del versículo toma

42. Cf. *Introducción*, n.º 7, p. 14ss.

a Jesús por testigo de la verdad de su aserto⁴³. Existe, sin embargo, la posibilidad de que el texto esté corrompido, y que originariamente haya sido de este tenor: Y de aquél sabemos que dice la verdad⁴⁴.

Como conclusión de esta perícopa, Juan indica el cumplimiento 36 de una doble profecía. El hecho de que a Jesús no se le hayan roto las piernas implica la realización del pasaje de la Escritura: «No le quebrarán hueso alguno.» El texto aquí citado es indudablemente el de Ex 12,46 (no el del Ps 34[33]21), en que se habla del cordero pascual. Esta relación intencional indica a las claras que el evangelista considera a Jesús el verdadero cordero pascual inmolado por la salvación del mundo⁴⁵. No sin motivo coincidió la crucifixión con el momento mismo en que en el templo se inmolaban 37 los corderos pascuales. En la lanzada ha tenido su primer cumplimiento la profecía de Zac 12,10, una profecía que se realizará plenamente en la ascensión de Cristo⁴⁶.

Sepultura de Jesús 19,38-42

³⁸ Después de esto, José de Arimatea, que, secretamente por miedo a los judíos, era discípulo de Jesús, pidió a Pilato que le dejara llevarse el cuerpo de Jesús. Y Pilato se lo permitió. Entonces fue y se llevó el cuerpo. ³⁹ Llegó también Nicodemo, aquel que al principio fue a buscar a Jesús de noche, y traía una mezcla de mirra y áloe como de unas cien libras de peso. ⁴⁰ Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos, con aromas, según es costumbre entre los judíos.

⁴¹ Había un huerto en el lugar donde fue crucificado Jesús, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el que aún no había sido colo-

43. Cf. 2Cor 11,31: «Bien sabe Dios, Padre del Señor Jesús, que no miento.»

44. Así piensa BULTMANN, quien aduce, a propósito, Jn 21,24 y 3Jn 12.

45. Cf. Ap 5,6; 1Cor 5,7.

46. Ap 1,7; Mt 24,30.

cado nadie. ⁴² *Y allí, por ser la parasceve de los judíos, colocaron a Jesús, ya que el sepulcro estaba cerca.*

Los sinópticos son unánimes en afirmar que ya cerca del anochecer José de Arimatea pidió y obtuvo de Pilato el cuerpo de Jesús. Lo envolvió en una sábana y lo colocó en un sepulcro nuevo, no usado todavía por nadie, cerrando luego la tumba con una piedra.

- 38** Otro tanto narra también Juan, aunque en forma más sucinta (cf. Mc 15,44); con todo, transmite algunos detalles de importancia que no se leen en los sinópticos. Marcos y Lucas dicen que José era miembro del sanedrín y judío piadoso; Juan, por su parte, igual que Mateo, lo presenta como discípulo de Jesús, pero añadiendo que mantenía oculta su condición de discípulo por miedo a los judíos (cf. 12,42). Narra también que el sanedrítico Nicodemo, ya conocido del lector ⁴⁷, tomó parte en la sepultura de Jesús. Éste trae una mixtura de mirra y áloe en cantidad de unas cien libras (= 32,7 kg). La mirra es una resina y el áloe una madera, ambas olorosas. Estos aromas no se usaban entre los hebreos para impedir la putrefacción, sino para evitar el mal olor de los cadáveres. El cuerpo de Jesús es ligado luego con fajas de lino (cf. 11,44) rociadas con polvo de mirra y áloe.

- 40-42** Como el tiempo urge, el cadáver es colocado provisionalmente en una tumba excavada en la roca, dentro de un huerto contiguo al lugar de la crucifixión. Es una tumba nueva, en la cual no se ha depuesto todavía ningún cadáver (Lc 23,53); Mateo precisa que se trata de la tumba que José había mandado abrir para sí mismo. Jesús recibe en esta forma sepultura digna. Las bóvedas funerarias excavadas en la roca servían generalmente para dos o tres cadáveres a un mismo tiempo, y se usaban varias veces, dado que, una vez descompuesto el cadáver, los huesos se recogían en un recipiente apropiado (osario), que se colocaba en otro lugar. El sepulcro de Jesús se cierra con una piedra (20,1).

⁴⁷ Cf. Jn 3,1ss, 7,50

Sección tercera: JESÚS RESUCITADO

20,1-21,25

La tumba vacía; Jesús se aparece a María de Magdala

20,1-18 (Mt 28,1-10; Mc 16,1-11; Lc 24,1-12)

¹ *El primer día de la semana, muy temprano, cuando todavía estaba obscuro, María Magdalena va al sepulcro y ve que han quitado de él la piedra.* ² *Entonces echa a correr y va a donde estaban Simón Pedro y el otro discípulo a quien amaba Jesús, y les dice: «Se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde lo han puesto.»*

³ *Salió en seguida Pedro y el otro discípulo y se dirigían al sepulcro.* ⁴ *Corrían los dos juntos; pero el otro discípulo corrió más rápidamente que Pedro y fue el primero en llegar al sepulcro.* ⁵ *Inclinándose para mirar, ve los lienzos por el suelo, pero no entró.* ⁶ *Luego llega también Simón Pedro, que lo venía siguiendo, y entró en el sepulcro. Y vio los lienzos por el suelo; ⁷ y el sudario que había envuelto la cabeza de Jesús no estaba por el suelo con los lienzos, sino aparte, enrollado en otro lugar.* ⁸ *Entonces entró también el otro discípulo, el primero que había llegado al sepulcro, y vio y creyó.* ⁹ *Pues todavía no habían entendido la Escritura: que ~~él~~ tenía que resucitar de entre los muertos.* ¹⁰ *Los discípulos, entonces, se volvieron a su casa.*

¹¹ *María estaba fuera, llorando, junto al sepulcro. Y mientras lloraba, se inclinó para mirar dentro del sepulcro, ¹² y ve dos ángeles vestidos de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno en el lugar de la cabeza y otro en el de los pies.* ¹³ *Y le dicen ellos: «Mujer, ¿por qué lloras?» Ella les responde: «Porque se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han colocado.» ¹⁴ Al*

decir esto, se volvió hacia atrás, y ve a Jesús, que estaba de pie, pero ella no se daba cuenta de que era Jesús. ¹⁵ Dícele Jesús: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?» Ella, creyendo que era el hortelano, le dice: «Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste, y yo lo recogeré.» ¹⁶ Dícele Jesús: «¡María!» Ella se vuelve y le dice en hebreo: ¡Rabbuní! (que significa «Maestro»). ¹⁷ Jesús le responde: «No me detengas, pues todavía no he subido a mi Padre; pero vete a mis hermanos y díles: Voy a subir a mi Padre y a vuestro Padre, y a mi Dios y a vuestro Dios.» ¹⁸ María Magdalena va entonces a anunciar a los discípulos: «¡He visto al Señor!», y que él le había dicho estas cosas.

Ninguno de los cuatro Evangelios narra cómo sucedió la resurrección de Jesús; la omisión, por lo demás, nada tiene de extraño, dado que ningún discípulo asistió al hecho. Solamente Mateo cuenta que la piedra colocada para cerrar la entrada al sepulcro fue removida por un ángel (28,2-4). Los cuatro, en cambio, hablan de una visita que en la madrugada del domingo hacen al sepulcro las mujeres que acompañaban a Jesús ¹ y que habían asistido a la crucifixión y a la sepultura ². Los relatos de los sinópticos presentan una notable coincidencia, en tanto que Juan sigue su propio camino ³.

- 1** En la madrugada del primer día de la semana, María Magdalena se encamina al sepulcro de Jesús. Nada se dice sobre el fin preciso de la visita. Así que llega, encuentra removida la piedra que cerraba
- 2** la entrada. Con una mirada al interior se da cuenta de que el cadáver ya no está allí (cf v. 5). Pero no piensa en que Jesús haya resucitado, sino en que el cadáver ha sido robado por manos desconocidas; regresa entonces presurosa a la ciudad para dar noticia a
- 3-5** Pedro y al discípulo predilecto. Éstos corren inmediatamente a la tumba; en la carrera el discípulo predilecto aventaja a Pedro. Llega primero a la tumba; da una mirada al interior de la cámara mortuoria, inclinándose, debido a la baja altura de la entrada, y ve doblados

¹ Lc 8,2-3; 23,55.

² Jn 19,25; Mc 15,47 par

³ Véase el exc de la p 508

los lienzos en que había sido envuelto el cadáver, pero no entra

Pedro, en cambio, al llegar al sitio un poco más tarde, entra **6-7** al sepulcro, y descubre además de los lienzos el sudario que ceñía la cabeza, cuidadosamente doblado y puesto aparte. También el **8** discípulo amado entra ahora, ve todo aquello y cree. La vista de las vendas y del sudario tan cuidadosamente doblados le dan a entender que el cadáver no ha sido robado o llevado a otra tumba, sino que Jesús debe haber resucitado. Sobra decir que, aunque sólo se diga del discípulo predilecto que creyó, otro tanto se supone también de Pedro; sin embargo, este sorprendente modo de expresarse parece significar que el primero en creer en la resurrección de Jesús fue el discípulo amado. Como prueba de que los discípulos, a partir de este momento, tenían ya conocimiento de la resurrección, y de que al menos algunos de ellos le habían prestado fe, está el hecho de que más tarde la Magdalena les anuncia no que Jesús resucitó, sino que se le apareció. El propio Jesús, al aparecerseles en la tarde misma de la resurrección, no les reprocha falta de fe; si les muestra las manos y el costado con las señales de las heridas, lo hace sólo para convencerlos de la realidad de su presencia (v. 19-23).

El evangelista agrega aún la observación de que los discípulos **9** no habían comprendido hasta ahora el testimonio de la Escritura acerca de la resurrección de Jesús ⁴. Sólo la vista del sepulcro vacío **10** los llevó a creer. Los dos discípulos vuelven a la ciudad ⁵.

Después de ir a la ciudad, María Magdalena ha regresado al **11** sepulcro; no se indica con precisión si lo hizo después de la partida de los dos discípulos, o antes. En todo caso, lo que anteriormente vio en el sepulcro no ha quedado sin efecto en su alma. Ella persiste en creer que el cuerpo de Jesús fue robado. Mientras, bañada **12** en lágrimas, permanece frente al sepulcro, nuevamente vuelve la mirada al interior y ve allí a dos ángeles vestidos de blanco, sentados, uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado colocado el cadáver.

⁴ Se refiere a aquel testimonio que se destaca en 1Cor 15,4, y piensa quizás en el Sal 16(15)10 (cf Act 2,27; 13,35) y en Os 6,2; Jn 2,1

⁵ Cf también p 57, n° 7

13 Le preguntan el motivo de sus lágrimas, y ella les descubre su
 14 pena (cf. v. 2). Pero, volviéndose súbitamente, ve a Jesús; no lo reconoce, sin embargo, igual que los discípulos de Emaús (Lc 24,6), sino que lo toma por el hortelano, quien, piensa ella, debe haber cambiado de sitio el cadáver, por no tolerar que ocupara aquella tumba (cf. 19,41). «No se insinúa en modo alguno que el resucitado haya tomado las apariencias de un hortelano, pero es natural que la primera persona que uno espera encontrar en un huerto sea el hortelano» (Lagrange). Los ojos de Magdalena estaban aún «imposibilitados» para reconocerlo (Lc 24,16); lo que significa que Jesús, después de la resurrección, se da a conocer sólo a quien quiere y cuando quiere (cf. Jn 21,4).

15 Cuando el supuesto hortelano le pregunta a quién busca, María le suplica que si ha sido él quien se ha llevado el cuerpo de Jesús, se digne al menos indicarle dónde lo ha puesto, para ir en busca
 16 de él y sepultarlo en otro sitio. Jesús la llama entonces por su nombre; ella lo reconoce y, volviéndose nuevamente hacia él, lo saluda con el acostumbrado título de *rabbuní* (que en el arameo antiguo de Palestina significa «maestro mío»; en 1,38 se dice *rabbi*). Al llamarla por su nombre y con el timbre de voz que le es tan familiar, Jesús le revela, como en un destello, quién es el que le habla.

Ella, no se contenta simplemente con el saludo «mi (querido) maestro», sino que, en el colmo de la alegría, se postra delante de él para abrazarle y besarle los pies y las rodillas (cf. Mt 28,9). Pero
 17 Jesús se lo impide. Sus palabras, consideradas en sí, pueden dar lugar a pensar que la Magdalena lo hubiera ya tocado, o que estuviera a punto de hacerlo. La Vulgata y no pocos comentaristas recientes traducen: «No me toques», pero en realidad el significado exacto es: «No me toques más», es decir, no me sujetes, o mejor, no me detengas. El v. 17, célebre «cruz de los intérpretes», ha sido explicado en las formas más diversas, sin que ninguna de ellas se pueda considerar plenamente satisfactoria. Algunos lo entienden en el sentido de que a través de la resurrección Jesús entró en el estado supraterráneo, celestial (pneumático), que no tolera se vuelvan a tener con él las relaciones de antes; en este nuevo estado no está prohibido tocarlo, pero no se puede persistir en hacerlo.

La Magdalena no lo entendió, pero a través de ella deben saberlo los discípulos antes que Jesús se les manifieste.

Hay, no obstante, otra explicación, que parece corresponder mejor al texto: Jesús ha resucitado de la tumba, pero aún no ha subido al Padre. Ahora bien, para su glorificación se requiere no sólo la resurrección, sino también el retorno al Padre. En el transcurso de su vida ha repetido continuamente que debe ir al Padre⁶. Ahora ha llegado el momento de hacerlo, y Magdalena no debe retenerlo. A ella le confía la misión de ir a donde están los discípulos y llevarles el anuncio: Subo al Padre. Esta misión no se comprende si no es porque sube al Padre ahora mismo, aun antes de aparecerse a los discípulos. Por otra parte, según 7,39 su glorificación es condición para que sea enviado el Espíritu Santo. Ahora bien, la tarde de la resurrección, al aparecer por primera vez a los discípulos, les comunica el Espíritu Santo, confiándoles el encargo de evangelizar. «Como se ve, viene a ellos como quien ya ha subido al Padre; viene del cielo, de parte del Padre» (Belsler).

También en Mt 28,18-19 se presupone que, ya antes de aparecer a los discípulos, Jesús fue exaltado junto al Padre y recibió de él el dominio sobre todas las cosas: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra.» Sólo cuando ha sido exaltado junto al Padre y recibido de él todo poder, puede confiar a los discípulos el encargo de dar comienzo a su misión: «Id y haced discípulos a todos los pueblos.» Según el Evangelio apócrifo de Pedro, las mujeres que fueron al sepulcro recibieron del ángel este anuncio: «Resucitó y se fue al lugar de donde había sido enviado» (13,56); luego, en la carta de Bernabé, se lee: «El domingo, Jesús resucitó de entre los muertos y, después de haberse hecho ver, subió al cielo» (15,9).

Esta interpretación del v. 17 no contradice en nada al relato de Lucas. Es verdad que el tercer Evangelio coloca la ascensión cuarenta días después de la pascua, pero en este caso no se trata del paso al Padre, sino de la ascensión visible al cielo, sucedida en presencia de los apóstoles. Después del último encuentro con los suyos, Jesús no desapareció repentinamente, como fue el caso

6. Jn 7,33; 8,21; 13,1 3 33 36; 14,2-3.12 28; 16,5 10 17 28; 17,13.

ante los discípulos de Emaús (Lc 24,31), sino que a vista de ellos se elevó hacia el cielo, para significarles así que en adelante habría de estar para siempre al lado del Padre y no se dejaría ver ya más.

En el encargo que confía a Magdalena, Jesús llama a los discípulos sus hermanos, y designa al Padre como Padre suyo y de ellos. Dios suyo y de ellos. El título de hermanos, dado a los discípulos, no se oye en boca de Jesús sino después de la resurrección (cf. también Mt 28,10). Entre Jesús resucitado y los discípulos las relaciones se han hecho, pues, más íntimas⁷. Esto, sin embargo, no significa que entre él y ellos exista perfecta igualdad; por eso no dice «nuestro Padre». Dios es Padre de Jesús en forma diversa y más elevada que lo es de los fieles; de éstos ha llegado a ser Dios y Padre sólo mediante Jesús (cf. 17,25-26). El evangelista termina la perícopa informando que Magdalena cumplió el encargo⁸.

Los acontecimientos de la mañana de pascua.

Los sinópticos cuentan que en la mañana de la pascua un grupo de mujeres, entre las cuales María Magdalena ocupa siempre el primer puesto, se dirigen a la tumba de Jesús con aromas para ungir el cadáver (Marcos y Lucas). Pero la encuentran abierta y vacía, y de un ángel reciben la noticia de que Jesús resucitó. El mismo ángel les encarga comunicar a los discípulos que Jesús los precede en Galilea y que allí lo verán (Mateo y Marcos). Las mujeres cumplen el encargo, pero no se las cree (Lucas). Lc 24,24 informa además que algunos discípulos van al sepulcro y lo encuentran vacío (Jn 20,3-10). Según Mt 28,9-10, Jesús resucitado aparece a las mujeres cuando éstas regresan del sepulcro; al verlo le abrazan los pies, y él les repite el encargo confiado a ellas por el ángel. No es el caso de discutir ahora en detalle la diferencia entre los sinópticos y Juan; nos contentaremos con bosquejar el intento de solución que cuenta con más partidarios.

⁷ Cf Mt 25,40; Rom 8,29: «El primogénito entre muchos hermanos»; Heb 2,11.

⁸ Para ilustración, a propósito de Jn 20,17, véase también el exc *La ascensión de Cristo*, en el *Comentario a los Hechos*, p 45-51

Magdalena, saliendo con las otras mujeres antes del amanecer, se dirige directamente al sepulcro, mientras las otras, teniendo que demorarse para comprar perfumes, llegan más tarde. Magdalena encuentra el sepulcro abierto y vacío, e inmediatamente regresa a la ciudad para llevar la noticia a Pedro y al discípulo predilecto. A las demás mujeres, que se han quedado en el sitio, se les aparece un ángel y les anuncia que Jesús resucitó, y les encarga de hacerlo saber a los discípulos. Ellas regresan entonces a la ciudad. En este momento se presentan al lugar de la sepultura los dos discípulos, comprueban por sí mismos la exactitud de la noticia dada por Magdalena y regresan luego a casa. Entre tanto Magdalena llega por segunda vez al sepulcro, y en esta ocasión Jesús se aparece a ella y le confía una misión para los discípulos.

Pero ¿qué relación existe entre la aparición a Magdalena junto al sepulcro⁹ y la concedida a las mujeres en el camino de regreso a la ciudad (Mt 28,9-10)? La pregunta es legítima porque entre las mujeres se encuentra también Magdalena (cf. Mt 28,1: «María Magdalena y la otra María»). Ahora bien, si se tiene en cuenta que el número de apariciones es más bien escaso (1Cor 15,5-8), no es de creer que Jesús se haya manifestado dos veces a Magdalena en la mañana de pascua; es, pues, lógico pensar que se trata de una misma aparición, a saber, la que tuvo Magdalena junto al sepulcro, «aparición que Mateo, impropriamente, dice que se concedió a todas las mujeres» (Lagrange).

Aparición a los discípulos 20,19-23 (Lc 24,36-49)

¹⁹ *Cuando llegó la noche de aquel mismo día, el primero de la semana, estando bien cerradas las puertas del lugar donde se encontraban los discípulos, por miedo a los judíos, llegó Jesús, se puso delante y les dice: «Paz a vosotros.»* ²⁰ *Y, dicho esto, les mostró también las manos y el costado. Y los discípulos se llenaron de*

⁹ Jn 20,14ss; Mc 16,9-11.

alegría al ver al Señor. ²¹ Entonces les dijo [Jesús] por segunda vez: «Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, así también os envío yo.» ²² Y, dicho esto, sopló y les dice: «Recibid (el) Espíritu Santo. ²³ A quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos.»

- 19** La tarde del domingo de pascua los discípulos (a excepción de Tomás, v. 24) se encuentran reunidos en un lugar de Jerusalén; permanecen a puerta cerrada por temor a los judíos, es decir, a los espías de los judíos. Se les presenta el resucitado ¹⁰, manifestándose inesperadamente en medio de ellos y saludándolos con la fórmula acostumbrada: «Paz a vosotros», con la cual les comunica su paz ¹¹. Su manifestación con las puertas cerradas demuestra que posee ya existencia gloriosa, no sujeta a las leyes del espacio.
- 20** Pero este modo de hacerse presente podía dar lugar a pensar que se tratara de un espíritu o de un fantasma ¹², y por eso, para disipar todo error, muestra a los discípulos las heridas de las manos y del costado, que son la mejor prueba de la realidad de la resurrección y de la identidad de la figura que ven con la persona del crucificado (cf. Lc 24,39).

Al ver al Señor, de cuya resurrección han sido informados ya por Magdalena, los discípulos se sienten embargados de profunda alegría, y experimentan el cumplimiento de la promesa que Jesús les había hecho en el momento de partir, a saber, que su angustia se convertiría en gozo ¹³. Repetido el augurio de paz, el resucitado imparte a los discípulos su misión, sirviéndose de las mismas palabras que usó en la oración de despedida ¹⁴, si bien allí considera la misión como ya impartida, por haberse verificado ya en su espíritu. Como él es el enviado de Dios, así ellos deben ser sus enviados (cf. 13,20). Con esta misión reciben el encargo de proseguir la obra confiada a él por el Padre, cual es el anuncio de la revelación

10. Jn 14,18; 16,16ss.

11. Jn 14,27; 16,33.

12. Lc 24,37: «Creían estar viendo un espíritu»; Mc 6,49 par.

13. Jn 16,20-22; 17,13.

14. Jn 17,18; cf. también 4,38.

divina a los hombres (18,37) y la comunicación de la salud. En seguida el resucitado otorga a los discípulos el don del Espíritu Santo, prometido anteriormente en los discursos de despedida. El gesto simbólico de soplar hacia ellos tiene sus precedentes en Gén 2,7; Sab 15,11, donde se dice que Dios inspiró en el primer hombre el hálito de la vida (cf. también Ez 37,9ss). Sólo que, mientras en los pasajes citados del Antiguo Testamento se trata de la comunicación de la vida natural, o del alma, aquí, en cambio, se trata del don del Espíritu divino entendido como medio para poder cumplir la misión a que los discípulos están destinados.

Ahora los discípulos reciben el poder de perdonar los pecados. ²² Lo que en Mt 16,19 fue prometido a Pedro, y en Mt 18,18 a todos los apóstoles, se les concede ahora: el poder de perdonar y de retener los pecados. La metáfora de «atar» y «desatar», que se lee en Mt 16,19; 18,18, significa prácticamente lo mismo que perdonar y retener los pecados. Jesús confiere, pues, a los discípulos la potestad de perdonar los pecados, potestad que él mismo ejerció durante su vida terrena conforme a su condición de Hijo del hombre ¹⁵. Si distingue expresamente entre el remitir y el retener los pecados, lo hace para expresar que los discípulos no pueden usar arbitrariamente de la potestad recibida, sino que deben obrar de acuerdo con el mérito de los hombres.

La Iglesia tiene razón de ver en estas palabras de Jesús la institución del sacramento de la penitencia. Es verdad que los más antiguos padres de la Iglesia las relacionan con el bautismo y la consiguiente aceptación en el seno de la Iglesia, que tiene por consecuencia la remisión de los pecados, o bien con el rechazo de la misma. Por ejemplo, san Cipriano dice que por Jn 20,22-23 «vemos cómo sólo los jefes de la Iglesia están autorizados para bautizar y para comunicar la remisión de los pecados, mientras que fuera de ella, donde nadie está autorizado para atar o desatar, nada puede ser atado o desatado» ¹⁶. Pero el v. 23, juntamente con Mt 16,19; 18,18, se aplicaba también a la disciplina penitencial, aunque cierta-

15. Mc 2,5 par; Lc 7,47-48.

16. CIPRIANO, *Cartas* 69,11; 73,7.

mente de manera impropia, porque en la penitencia pública no se daba verdadera absolución, sino sólo la manifestación de un juicio acerca de la penitencia cumplida¹⁷.

Se ha afirmado que los vv. 22-23 están en contradicción con Act 2 (la venida del Espíritu Santo en pentecostés), ya que, según ellos, para Juan es lo mismo pascua que pentecostés. Pero la afirmación no es exacta; en efecto, como lo reconocen ya muchos padres, el don del Espíritu Santo el día de pascua comunica a los apóstoles la idoneidad para cumplir su misión, y les confiere, en particular, el poder de perdonar los pecados, mientras que en pentecostés se les otorgan dones especiales de orden extraordinario (carismas, poder de hacer milagros, etc.), destinados a hacer más eficaz su actividad misionera¹⁸. Por otra parte, los dones de pentecostés no los recibieron sólo los apóstoles, pues con ellos los recibieron también todos los discípulos presentes (Act 2,1.38).

Aparición a Tomás

20,24-29

²⁴ Pero Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. ²⁵ Los otros discípulos le decían: «Hemos visto al Señor.» Pero él les respondió: «Si no veo en sus manos la señal de los clavos, y meto mi dedo en el lugar de los clavos y meto mi mano en su costado, no lo creeré.»

²⁶ Ocho días después, estaban otra vez sus discípulos dentro, y Tomás con ellos. Estando bien cerradas las puertas, llega Jesús, se puso delante y les dijo: «Paz a vosotros.» ²⁷ Luego dice a Tomás: «Trae aquí tu dedo: mira mis manos; y trae tu mano y métela en mi costado. Y no seas incrédulo, sino creyente.» ²⁸ Tomás le respondió: «¿Señor mío y Dios mío!» ²⁹ Dícele Jesús: «¿Porque me has visto has creído? ¡Bienaventurados los que, sin haber visto, creyeron!»

17 Cf. FIRMILIANO, *Carta a san Cipriano* 75,4.

18 Cf., p.ej., JERÓNIMO, *Carta* 120,9

Marcos y Lucas observan en términos generales que los discípulos no prestaron fe al testimonio de las mujeres y de los dos caminantes de Emaús, cuando afirmaban que Jesús había resucitado de la muerte¹⁹, y que por eso fueron reprendidos por Jesús (Mc 16, 14). Según Juan, el apóstol Tomás fue el que con más obstinación se resistió a creer en la resurrección de Jesús por testimonio de otros. El evangelista cuenta detenidamente este episodio, porque Jesús, al convencer a este apóstol, dio una importante lección a todas las generaciones futuras.

Tomás²⁰ no estaba presente cuando Jesús se apareció a los apóstoles en la tarde de pascua. Éstos le cuentan haber visto al Señor; pero él se niega a creer en la resurrección de Jesús mientras no le sea dado convencerse de su realidad viendo e incluso tocando las huellas de las heridas dejadas por la crucifixión. Así, pues, Tomás rechaza de plano todo testimonio ajeno, y se fía únicamente de lo que pueda comprobar por sí mismo. Y, efectivamente, lo que él pide con testaruda obstinación, el resucitado se lo concede. Cuando, el domingo siguiente, los discípulos se encuentran todavía reunidos en el mismo lugar, esta vez en compañía de Tomás, el maestro vuelve a hacerse presente en medio de ellos, también inesperadamente y a puerta cerrada, y les dirige su saludo de paz. Luego invita a Tomás a comprobar la realidad de su resurrección tocando las cicatrices de las heridas y, en tono de cariñoso reproche, añade la exhortación a no obstinarse más en la incredulidad, sino aceptar la fe.

La repentina aparición y las palabras de Jesús, que le ha revelado estar bien al corriente de su incredulidad, dejan a Tomás tan prostrado, que a la invitación del maestro sólo tiene ánimo para responder con la confesión «Señor mío y Dios mío». No sólo está convencido de la realidad de la resurrección, sino que además, como iluminado por luz misteriosa, reconoce en Jesús resucitado a su Señor celestial y a su Dios, haciendo profesión de fe en su divinidad²¹. La más sublime proposición del prólogo («El Logos era

19. Mc 16,11.13; Lc 24,11.22-27.37-41.

20. Jn 11,16; 14,5.

21. Cf. 1Jn 5,20: «Este es el verdadero Dios y la vida eterna»; Ap 1,17; 22,13.

Dios») se ha convertido en objeto de la confesión del incrédulo Tomás. El doble título «Señor y Dios» se encuentra también, como invocación, en el Sal 35(34)23 (en los LXX) y en Ap 4,11; se registra asimismo en el lenguaje sagrado del helenismo; por ejemplo, una inscripción de Fayum (Egipto), del año 24 a.C., habla de un templo dedicado «al dios y señor Socnopeo»; Suetonio refiere que el emperador Domiciano se hacía llamar «nuestro señor y nuestro dios»²². Pero se trata de paralelos puramente externos.

En labios de Tomás, la expresión «Señor (κύριος) mío» no tiene el valor de expresión de cortesía de uso corriente, como lo era para los apóstoles durante la vida terrena del Maestro; es una confesión de carácter religioso y al mismo tiempo un grito de súplica. «Señor» tiene aquí el mismo valor que en el AT cuando se aplica a Yahveh, e incluye, por tanto, la confesión de la divinidad de Jesús resucitado. Idéntico valor tienen la invocación «Señor nuestro», dirigida a Cristo por parte de la primitiva comunidad de lengua aramea²³, la designación de los primeros cristianos como «los que invocan el nombre de nuestro Señor Jesucristo»²⁴ y el reconocimiento de Cristo como Señor²⁵. Con esta solemne profesión de fe de Tomás, el cuarto Evangelio alcanza su punto culminante en el aspecto teológico, y llega a lo que es su conclusión primitiva.

29 La respuesta de Jesús a Tomás no es tanto una censura personal, cuanto una instrucción para las generaciones de los futuros discípulos. Después de todo, entre Tomás y sus colegas de apostolado no existe gran diferencia, pues también éstos creyeron sólo después de haber visto personalmente, bien sea al propio Jesús resucitado, o bien, al menos, el sepulcro vacío (v. 3-8). Pero a los discípulos futuros no les será posible ver con los ojos del cuerpo, y nadie tiene derecho de exigir esta visión directa como condición para creer. En lo futuro, la fe debe fundarse en el testimonio que los primeros discípulos darán de la obra de Jesús en la tierra, com-

22. Suetonio, *Domiciano* 13.

23. 1Cor 16,22; Ap 22,20.

24. 1Cor 1,2; cf 2 Tim 2,22

25. Rom 10,9; 1Cor 12,3; Flp 2,11.

prendida en ella su muerte y su resurrección (15,26-27), testimonio que continúa vivo en la predicación de la Iglesia (17,20). A estos futuros discípulos Jesús los declara «bienaventurados» porque su fe, cimentada en la predicación de la Iglesia, tiene el mismo valor que la de los testigos oculares, ya que una y otra comunican la vida eterna²⁶. El v. 29b se puede tomar como una enunciación desprovista de valor temporal preciso («Bienaventurado el que cree sin haber visto»), o bien como formulado desde el punto de vista del autor del Evangelio.

Conclusión del libro

20,30-31

²⁶ *Otras muchas señales hizo además Jesús en presencia de sus discípulos, que no están escritas en este libro.* ³¹ *Éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios; y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre.*

Juan es el único de los evangelistas que cierra su libro con unas consideraciones como autor. Apostillas finales de la misma índole se leen en 2Mac 15,38, en los tres escritos de Flavio Josefo y en varios escritores griegos.

El autor recalca, en primer lugar, que el libro contiene sólo un **30** pequeño número de las incontables «señales» que Jesús obró en presencia de sus discípulos (12,37). En realidad, es un hecho que el cuarto Evangelio no narra en total sino siete «señales» o milagros (incluyendo el de 6,19-21), de suerte que, en comparación con los sinópticos, el libro es parco en relatos de prodigios. Los numerosos discursos de Jesús constituyen su parte principal, mientras la narración de milagros se reduce a muy poca cosa; con todo, Juan puede decir, si bien con cierta imprecisión, que su libro contiene «señales», dado que acciones y palabras forman en él un

26. Jn 20,31; cf. 1Pe 1,8-9: «(A Jesucristo) sin haberlo visto lo amáis. Aunque no lo veis todavía, creéis en él.»

todo único (cf. com. a 12,37). También la segunda conclusión (21,25) habla de «otras cosas que hizo Jesús».

- 31 Juan menciona, después, el fin que se propone al escribir su libro: no es entretener al lector con la narración de hechos prodigiosos, ni simplemente enriquecer su cultura, sino robustecer y enraizar en él la fe en que Jesús es el Cristo, o sea, el Mesías prometido por Dios, y el Hijo de Dios (cf. 11,27). Pero el título de «Hijo de Dios» no es para el evangelista una simple paráfrasis de «Mesías», sino la afirmación categórica de que Jesús es Hijo de Dios por naturaleza, como expresamente lo ha confesado Tomás. La fe conduce a la recepción de la vida eterna. Es un pensamiento central del cuarto Evangelio, que la fe es el camino que lleva a la vida eterna²⁷. Jesús vino para que los hombres obtengan por él la vida²⁸. «En su nombre» es una expresión redundante, que equivale a «en él»²⁹, o sea, por medio de él.

Suplemento
21,1-25

No hay duda de que originariamente el Evangelio terminaba con 20,30-31. En efecto, en estos dos versículos el autor da una mirada retrospectiva al cumplimiento de la Escritura, justificando la selección que ha hecho entre el gran número de «señales» que Jesús obró, y dando a conocer el fin preciso que lo movió a escribir su libro. Es igualmente innegable que la confesión de Tomás señala el punto culminante del Evangelio, al consignar de nuevo la expresión del prólogo acerca de la divinidad del Logos; de esta forma el principio y el fin del libro se encadenan entre sí. El capítulo 21 es, pues, un suplemento. Pero, si se considera que no falta en ningún manuscrito ni en ninguna de las versiones antiguas, y que, además, los escritores eclesiásticos comienzan a citarlo al mismo tiempo en que comienzan a utilizar los capítulos 1-20 (en la segunda

27. Cf. Jn 3,16.36; 6,40.

28. Jn 5,40; 6,53; 10,10.

29. Jn 3,15; 16,33.

mitad del siglo II), fuerza es admitir que debe tratarse de una adición hecha al Evangelio ya antes de que éste se difundiera más allá de los límites de su lugar de origen y del círculo de sus primeros lectores.

Más difícil resulta señalar quién es el autor de este suplemento. Entre el capítulo 21 y el resto del Evangelio se observan profundas semejanzas en el estilo y en el vocabulario, así como en el tono y en el modo de llevar la narración; por otra parte, no faltan tampoco notables diferencias en cuanto a la lengua y al contenido. En particular, es bastante extraño que en el v. 2 aparezcan inesperadamente los hijos de Zebedeo, quienes hasta ahora no han sido mencionados, ni con esta expresión ni por sus nombres propios (Santiago y Juan). Sorprende igualmente que al discípulo innominado se lo presente en el v. 7 como «el discípulo aquel a quien amaba Jesús», y en el versículo 20 se lo caracterice además con una alusión a 13,23-25, cosa que hasta ahora jamás se ha hecho³⁰. Dignos de notar son, finalmente, los últimos dos versículos. En el v. 24 el discípulo predilecto parece indicado, por un grupo de personas no identificadas, como autor del Evangelio; el v. 25 ofrece una segunda conclusión del libro. ¿Quién es, entonces, el autor de este suplemento? A la pregunta se han dado diversas respuestas.

1.º Los católicos defienden, por lo general, la opinión de que fue Juan mismo quien lo escribió, a excepción de los v. 24 y 25. Algunos, sin embargo, como Tillmann, Mollat (a los cuales se adhiere el protestante Th. Zahn), admiten la posibilidad de que el capítulo 21 haya sido compuesto por discípulos y amigos del apóstol, con la aprobación y basados en la información del mismo, y esto cuando él aún vivía (según resulta de los v. 20-23), porque — añaden estos autores — la rectificación que el v. 23 da a lo que se decía de él, después de la muerte de Juan habría resultado superflua.

2.º Los pocos intérpretes acatólicos que en la actualidad consideran a Juan autor del Evangelio piensan que el suplemento, sin excluir los últimos dos versículos, proviene de discípulos del apóstol, que lo habrían compuesto después de la muerte de éste. Así

30. Cf. Jn 19,26; 20,2.

opina también Boismard, O.P., el cual subraya expresamente que el capítulo 21 fue compuesto a base de las comunicaciones del apóstol. Estos eruditos se apoyan en los argumentos siguientes: a) Entre el capítulo 21 y los capítulos 1-20 existen diferencias de forma y de contenido. b) Los v. 20-23 suponen ya sucedida la muerte de Juan; en efecto, la rectificación de los rumores que corrían en relación con él se hacía necesaria una vez que, contra la esperanza de todos, había muerto. c) Si Juan fuera el autor del suplemento, seguramente habría eliminado la primera conclusión (20,30-31), mientras es natural que, siendo otro el autor, éste la haya conservado por respeto al apóstol.

3.º Otros exegetas, por último, atribuyen el suplemento en parte al autor del Evangelio, y en parte al redactor, o a la redacción eclesiástica³¹.

Aparece en Tiberíades y pesca milagrosa

21,1-14

¹ Después de esto, Jesús se manifestó otra vez a los discípulos junto al mar de Tiberíades. Y se manifestó así:

² Estaban juntos Simón Pedro, Tomás llamado Didimo, Natanael el de Caná de Galilea, los hijos de Zebedeo, y otros dos de sus discípulos. ³ Simón Pedro les dice: «Voy a pescar.» Le dicen los otros: «También nosotros vamos contigo.» Salieron, pues, y subieron a la barca; pero aquella noche no prendieron nada. ⁴ Cuando estaba ya amaneciendo, se presentó Jesús en la orilla; los discípulos, sin embargo, no se daban cuenta de que era Jesús. ⁵ Díceles Jesús: «Muchachos, ¿tenéis algo que comer?» Ellos le respondieron: «No.» ⁶ Entonces les dijo: «Echad la red a la parte derecha de la barca y encontraréis.» La echaron, y ya no podían sacarla por la gran cantidad de peces. ⁷ El discípulo aquel a quien amaba Jesús dice entonces a Pedro: «Es el Señor.» Al oír Simón Pedro: «Es el Señor», se ciñó la túnica exterior — pues estaba desnudo — y se

31. Véase la Introducción, p. 25s.

echó al agua. ⁸ Los otros discípulos llegaron en la barca — pues no estaban distantes de la tierra sino unos doscientos codos — arrastrando la red con los peces. ⁹ Cuando descendieron a tierra, ven puestas unas brasas y un pescado encima de ellas, y pan. ¹⁰ Díceles Jesús: «Traed algunos peces de los que acabáis de prender.» ¹¹ Simón Pedro subió y sacó a tierra la red, llena de ciento cincuenta y tres grandes peces; y, con ser tantos, no se rompió la red. ¹² Díceles Jesús: «Venid y almorzad.» Y ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: «Tú, ¿quién eres?», sabiendo que era el Señor. ¹³ Va Jesús y toma el pan y se lo da a ellos; y, de la misma manera, el pescado. ¹⁴ Ésta fue ya la tercera vez que Jesús se manifestó a sus discípulos después de resucitado de entre los muertos.

El relato de esta aparición de Jesús a los discípulos, que es la **1** tercera (v. 14), se conecta directamente con 20,29, sin tener en cuenta la conclusión del libro contenida en 20,30-31. Escenario de la aparición es la ribera del lago de Tiberíades (cf. 6,1). Desde la antigüedad se ha localizado este episodio al oeste de Cafarnaúm, en la localidad de Siete Fuentes (en griego, Ἑπταπηγών), llamada actualmente Tabga, donde al pie de una colina brotan siete fuentes de aguas termales. Existe allí, muy cerca de la orilla, una laja de piedra, a la cual se sube desde el nivel del agua por unas viejas gradas talladas en la roca. La tradición considera esta laja como el sitio en que Jesús preparó la comida a los discípulos; en los antiguos itinerarios de los peregrinos se señala con el nombre de *Mensa Domini*. Recientemente los franciscanos construyeron allí una iglesia, en recuerdo del hecho.

Del regreso de los discípulos a Galilea nada se ha dicho; debió ocurrir poco después de terminados los siete días de la solemnidad pascual. Sólo siete de los once apóstoles son testigos de la nueva **2** aparición. Comprobamos luego con sorpresa que, de ellos, sólo tres son mencionados por su nombre; son todos nombres ya conocidos del lector del Evangelio. Los hijos de Zebedeo son, según los sinópticos (Mc 1,19 par), Santiago el Mayor y Juan. Dado que de éstos no se habla nunca en el cuarto Evangelio, ni por sus nombres propios ni por la designación común de «hijos de Zebedeo», algu-

nos piensan que se trata aquí de una antigua glosa marginal, destinada a identificar a los dos discípulos innominados con los dos hijos de Zebedeo, e introducida luego en el texto mismo (Lagrange). El asunto es, sin embargo, bastante dudoso.

- 3-4 En cierta ocasión, entrada ya la noche, tiempo particularmente favorable para la pesca (Lc 5,5), estos discípulos salen a pescar; pero no tienen éxito. La circunstancia de que sea Pedro quien toma la iniciativa y dirige el grupo es importante a causa del simbolismo que encierra³². Llegada la mañana, cuando los discípulos descienden nuevamente a tierra, Jesús se acerca a ellos, sin darse a conocer
- 5 (cf. Lc 24,16), y les pregunta si no tienen nada que comer. La pregunta alude a la pesca en que han pasado la noche, porque si hubieran tenido éxito se habrían preparado ellos mismos alguna comida.
- 6 A la respuesta negativa de los discípulos, que así confiesan su fracaso, Jesús los invita a lanzar la red por el lado derecho (el lado favorable), prometiéndoles una pesca abundante. Ellos le obedecen, y son tantos los peces que atrapan, que no pueden volver la red a la barca.
- 7 La abundante e inesperada pesca, que no puede atribuirse sino a un milagro, hace que el discípulo amado, antes que todos los demás (cf. 20,8), reconozca en el personaje desconocido que dio la orden de lanzar la red, al Señor. Lo reconoce, y da la noticia a Pedro. Éste se ciñe entonces el vestido y se lanza al agua para ganar a nado la orilla. El vestido de que se habla puede ser una especie de blusa que se quitaba para trabajar y que ahora Pedro vuelve a
- 8 tomar, ciñéndosela a la cintura. Los otros, en cambio, continúan en la barca hasta la orilla, de la cual sólo los separan ya 200 codos (95 metros), llevando tras de sí la red, que todavía no han sacado del agua.
- 9 Bajados a tierra, ven brasas encendidas y un pez puesto sobre ellas, y pan. Evidentemente, mientras los discípulos estaban ocupados en la pesca, Jesús les ha preparado un poco de comida, al estilo de las que todavía hoy se sirven a la orilla del lago, y ahora
- 10 los invita a sacar fuera los peces que han cogido. El texto no permite

32. Véase el com a Jn 21,11.

entender con claridad si la invitación es a completar la comida ya preparada, con algunos de los peces que acaban de atrapar, o bien a terminar su trabajo (como parece sugerirlo el v. 13), de suerte que puedan darse cuenta cabal de la abundancia de la pesca.

Pedro sube entonces a la barca, a la cual está todavía fijada la red (¿o bien sube a la orilla?), y saca ésta a tierra. Encuentra en ella 153 peces grandes, a pesar de lo cual no se ha roto; esta circunstancia hace resaltar más aún el carácter milagroso de la pesca. El número de los peces, indicado con tanta exactitud, tiene indudablemente un valor simbólico, que se ha tratado de precisar en no pocos intentos. San Jerónimo dice que, según los zoólogos antiguos, existen 153 clases de peces; en este caso, en los 153 peces están representadas todas las razas humanas. Parece, sin embargo, que tanto al número de los peces como a todo el episodio de la pesca milagrosa se ha de atribuir un sentido más profundo. La gran cantidad de peces es símbolo del crecido número de discípulos que la predicación apostólica conquista entre todos los pueblos³³. La red que trepa tal cantidad de peces sin romperse es imagen de la Iglesia, la cual, por muchos que sean los que entren en su seno, debe siempre permanecer *una*. Pedro, sacando solo la red a tierra, figura en la escena como cabeza de la Iglesia.

Jesús invita a los discípulos a tomar alimento. Ellos han comprendido ya, ilustrados por la pesca, que el forastero de la orilla es el Señor, pero se guardan de preguntarle quién es (cf. 4,27). Esta observación del evangelista significa que cierto respetuoso temor ante Jesús resucitado, sustraído ya a las condiciones de la vida terrena, impide a los discípulos pedirle informaciones más precisas que pudieran disipar todo rastro de duda acerca de su resurrección. Jesús da a los discípulos el pan y el pez que para ellos

33. Act 2,9-11; cf la alegoría del pescador de hombres, Mt 4,19; Mc 1,17; Lc 5,10 y también Mt 13,47-48.

34. Cf Jn 6,11; Lc 24,30-31.35.

Jesús confiere a Pedro el oficio de pastor supremo
21,15-19

¹⁵ Cuando terminaron de almorzar, dice Jesús a Simón Pedro: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?» Respóndele: «Sí, Señor; tú sabes que te quiero.» Él le contesta: «Apacienta mis corderos.» ¹⁶ Vuelve a preguntarle por segunda vez: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?» Respóndele: «Sí, Señor; tú sabes que te quiero.» Él le contesta: «Sé pastor de mis ovejas.» ¹⁷ Por tercera vez le pregunta: «Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?» Pedro sintió pena cuando Jesús le dijo por tercera vez: «¿Me quieres?», y le respondió: «Señor, tú lo sabes todo; tú conoces bien que yo te quiero.» Dícele Jesús: «Apacienta mis ovejas. ¹⁸ En verdad, en verdad te digo que cuando eras más joven, tú mismo te ceñías e ibas a donde querías; pero cuando seas viejo extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras.» ¹⁹ Esto lo dijo para dar a entender con qué muerte había de glorificar a Dios. Y, después de decir esto, le añade: «Sígueme.»

15-17 Terminada la comida, Jesús se vuelve a Pedro para preguntarle si tiene hacia él un amor más grande que el resto de los discípulos presentes. El oficio sublime que el Señor está a punto de conferirle supone en Pedro un amor mayor que el de los otros. Quizá al decir «más que éstos», Jesús quiere recordar discretamente a Pedro cómo la tarde anterior a la pasión, presumiendo de sí, había protestado que, aunque todos se escandalizaran de Jesús, él jamás lo haría (Mc 14,29). No se puede olvidar, sin embargo, que tales palabras del apóstol no se hallan referidas en Juan (cf. 13,37). Pedro no responde exactamente a la pregunta, sino se limita a asegurar a Jesús que lo ama, apelando al propio testimonio de su omnisciencia; en todo caso evitar compararse con los otros discípulos. Jesús le confía entonces la misión de apacienta sus corderos, es decir, lo hace pastor de su grey. Luego repite la pregunta por dos veces, omitiendo las palabras «más que éstos». La omisión no tiene ningún significado especial; se debe considerar

simplemente como una manera de abreviar. A la tercera pregunta Pedro se entristece, y con renovada insistencia apela al conocimiento que Jesús tiene de su amor por él.

La generalidad de los comentaristas sostiene, al parecer con razón, que la triple pregunta de Jesús corresponde a la triple negación de Pedro y que, al menos la tercera vez, éste comprende la alusión. Jesús, en todo caso, no alude directamente a la negación, ni tampoco se dice nada del arrepentimiento de Pedro; pero es ésta una cuestión que carece de importancia. El sentido del diálogo es que Jesús confía a Pedro la suprema dirección de la Iglesia, pues el apacienta las ovejas es, según Jn 10,4.27³⁵, una metáfora para indicar el gobierno de los fieles. Ahora, cuando se dispone a retornar al Padre, Jesús confía a Pedro el cuidado de su grey, haciendo así efectiva la promesa que le había hecho anteriormente³⁶. Basado en estos versículos, el concilio Vaticano I declaró: «Sólo a Simón Pedro confirió Jesús, después de su resurrección, la jurisdicción de pastor y guía supremo sobre todo su rebaño». El paso de «corderos» a «ovejas» que se observa en las palabras de Jesús no es suficiente para concluir que *expresamente* constituye a Pedro pastor de los fieles y de los demás apóstoles, considerados como agrupaciones diversas; las dos palabras, en efecto, tienen el mismo significado.

La investidura de Pedro como pastor supremo de la grey de Cristo está seguida de la profecía de su martirio. Sólo que Jesús la expresa en términos velados, mediante una metáfora que, según parece, utiliza un proverbio popular. En la juventud el hombre se viste por sus propias manos y va a donde quiere; pero llegado a la ancianidad necesita de la ayuda de los demás, y debe ir a donde lo conduzcan. Otro tanto sucederá a Pedro, así que llegue a la vejez. Él extenderá las manos, y otro lo ceñirá, llevándolo a donde no quiere, es decir, sufrirá una muerte violenta. En el anuncio de que extenderá las manos algunos han creído ver una alusión directa a la muerte de cruz, en la cual los brazos del condenado, ex-

35. Act 20,28; 1Pe 2,25; 5,2-4.

36 Mt 16,18; cf también Lc 22,32.

tendidos sobre el madero transversal, se ataban con cuerdas o se fijaban con clavos. Pero no parece que tal sea el sentido del anuncio, pues en ese caso habría dicho primero «te llevará» y luego «te extenderá las manos»; la actitud de extender las manos, en la metáfora, sólo significa la falta de fuerzas propia de una persona anciana que tiene necesidad de ayuda y de guía.

19 Cuando la profecía se cumplió con la muerte de Pedro en la cruz, entonces se vio con claridad que, al decirle que sería ceñido por otro, Jesús aludía al género de muerte a que sería sometido el apóstol (cf. 2,21-22). Con razón, pues, Tertuliano pudo decir: «Pedro fue ceñido por otro cuando fue ligado a la cruz»³⁷. El mártir glorifica a Dios con su muerte, porque al morir da testimonio de él³⁸. Pedro comprendió perfectamente que con esta profecía Jesús le anunciaba una muerte violenta, si bien permaneció oculto para él de qué género de muerte se trataba. Por consiguiente, se puede decir que, invitado a seguir al Maestro, entendió sus palabras no sólo como invitación a ir en pos de él en aquel momento, sino, más profundamente, como invitación a seguirlo en la muerte (cf. 13,36).

Destino del discípulo predilecto

21,20-23

²⁰ Volviéndose Pedro, ve que los iba siguiendo el discípulo a quien amaba Jesús, el mismo que en la cena se había recostado en su pecho y le había preguntado: «Señor, ¿quién es el que te va a entregar?»²¹ Al verlo, pues, dice Pedro a Jesús: «Señor, ¿y éste, qué?»²² Respóndele Jesús: «Si quiero que éste permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti, qué? Tú, sígueme.»²³ Surgió entonces entre los hermanos este rumor: que el discípulo aquél no moriría. Pero no le dijo Jesús que no moriría, sino: «Si quiero que éste permanezca hasta que yo vuelva, ¿a ti, qué?»

37. TERTULIANO, *Scorpiace* 15.

38. Cf Jn 13,31; 17,1; 1Pe 4,16

Jesús se aleja, y Pedro lo sigue. Éste, dándose cuenta de que también otro discípulo lo sigue, se vuelve y ve venir detrás de ellos al discípulo predilecto. Dado que Jesús ha dirigido sólo a él la invitación a seguirlo, le pregunta: ¿Cuál es la suerte reservada a éste? ¿Debe también él seguirte como yo, en el martirio? Jesús se niega categóricamente a responder a la pregunta de Pedro y le declara: Si yo quiero que éste permanezca en vida hasta que yo retorne en la parusía, ¿a ti qué te interesa? La invitación que te he hecho, de seguirme, es para ti. Hazlo, y no te preocupes por el destino del otro. Las palabras de Jesús llevaron a los demás a creer que el discípulo predilecto no moriría, sino que podría presenciar el retorno de Cristo. Para corregir esta falsa idea, el Evangelio precisa que Jesús habló condicionalmente: «Si quiero que éste...» De esta rectificación es fácil concluir que el suplemento fue compuesto y agregado al libro sólo después que desapareció el apóstol, muerto en edad avanzada.

Segunda conclusión

21,24-25

²⁴ Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y el que las escribió; y sabemos que su testimonio es verdadero. ²⁵ Hay además otras muchas cosas que hizo Jesús, las cuales, si se escribieran una por una, creo que ni en todo el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir.

Estos dos versículos no son del autor del Evangelio; fueron añadidos después de su muerte, por un grupo de personas que habían vivido cerca del apóstol.

En el v. 24 estas personas presentan al discípulo de quien se acaba de hablar, es decir, al discípulo predilecto, como a quien responde por la verdad de cuanto el Evangelio narra y como a autor del mismo; garantizan asimismo que es digno de todo crédito. El presente «da testimonio de estas cosas» no autoriza a concluir

que el discípulo viva aún; sólo se debe decir que su testimonio está presente en el Evangelio, tal como lo tenemos actualmente. Al apelar a la verdad de su testimonio, las personas que aquí hablan aseguran que así ellos como la Iglesia a que pertenecen conocen al autor como a testigo merecedor de todo crédito, de suerte que los lectores pueden aceptar con plena confianza el testimonio de su Evangelio. El versículo debió añadirse cuando el Evangelio se comenzó a difundir por otras Iglesias.

- 25 La conclusión definitiva del libro pone de relieve, a imitación de 20,30-31, la cantidad inagotable de material evangélico. Expresiones hiperbólicas de esta índole se leen frecuentemente en los escritores antiguos (cf., por ejemplo, FILÓN, *Spec.* IV, § 238: «Aun al hombre que llegase a la más avanzada edad le faltaría tiempo para hacer convenientemente el elogio de la equidad y de su hija, que es la justicia»; 1Mac 9,22).

CRONOLOGÍA DE LA VIDA PÚBLICA DE CRISTO SEGÚN EL CUARTO EVANGELIO

Año 27 d.C.:

1.º de octubre: comienzo del año 151.º del imperio de Tiberio (Lc 3,1).
Otoño: predicación del Bautista.

Año 28 d.C.:

Enero: bautismo de Jesús, 1,32.
Testimonio que el Bautista rinde de Jesús; los primeros discípulos, 1, 19-51.
Regreso a Galilea; bodas de Caná y primer milagro, 2,1-11; Cafarnaúm, 2,12.
Jesús en Jerusalén para la primera pascua: purificación del templo, coloquio con Nicodemo, 2,13-3,21.
Jesús bautiza en Judea y el Bautista en Ainón, cerca de Salim; último testimonio del Bautista, 3,22-30.
Entre la mitad y el fin del mes de mayo: viaje de Judea a Galilea, pasando por Samaría (encuentro con la samaritana en el pozo de Jacob), 4,1-45; curación del hijo del funcionario real en Caná (segundo milagro), 4,46-54.
Del principio de otoño del 28 a la fiesta de los tabernáculos del 29: ministerio en Galilea.

Año 29 d.C.:

Poco antes de la pascua: multiplicación de los panes (tercer milagro), discurso del pan de vida, defección de numerosos discípulos, confesión de Pedro, 6,1-71
Segunda pascua, 6,4, o bien pentecostés: viaje a Jerusalén, curación

del paralítico en la piscina de Betzátá (quinto milagro), primera revelación de Jesús en Jerusalén, 5,1-47.

Regreso a Galilea, 7,1.

Fiesta de los tabernáculos (fin de septiembre): Jesús se aleja definitivamente de Galilea, 7,2-13; revelación en la fiesta de los tabernáculos, 7,14-52.

Nuevas revelaciones y discusiones con los judíos en Jerusalén, 8,12-59.

Curación del ciego de nacimiento (sexto milagro), 9,1-41; 10,9-21.

Fiesta de la dedicación del templo (principios de diciembre): última manifestación en Jerusalén, 10,22-29; 10,1-18 (discurso del buen pastor); 10,30-39.

Jesús se retira a Perea, 10,40-42.

Año 30 d.C.:

Resurrección de Lázaro en Betania, cerca de Jerusalén (séptimo milagro), 11,1-53.

Jesús se retira a Efraím, 11,54.

Poco antes de pascua: Jesús se presenta a la fiesta, 12,1.

Sábado anterior al domingo de ramos: unción en Betania, 12,2-8.

Domingo de ramos: entrada triunfal en Jerusalén, 12,12-19.

Jueves por la noche: última cena, discursos de despedida, oración de despedida, 13,1-17,26; arresto e interrogatorio ante el sanedrín, 18, 1-27.

Viernes (7 de abril): interrogatorio ante Pilato, condena a muerte, crucifixión, muerte y sepultura, 18,28-19,42.

Tercera pascua: Jesús en el sepulcro

Domingo por la mañana: resurrección.

INDICE DE «EXCURSUS»

	<u>Págs.</u>
Origen de la noción de Logos en Juan	81
La vocación de los primeros discípulos según el relato de Juan y el de los sinópticos	110
La expulsión de los vendedores del templo en el relato de los sinópticos y en el de Juan	128
Filiación divina; nacer de Dios; nacer de nuevo	141
Luz y tinieblas	146
El orden de los versículos en el capítulo tercero	156
Jesús como Mesías	174
La relación cronológica de los capítulos quinto y sexto	182
Sentido del discurso del pan de vida	205
El lenguaje figurado de Juan	208
El orden de los versículos en el capítulo séptimo	236
Jesús, revelación de Dios	259
El mundo (<i>κόσμος</i>); el dualismo joánico	265
La noción joánica de «verdad»	276
El orden de los versículos en los capítulos noveno y décimo	293
La parábola del buen pastor en el Evangelio de Juan	303
La figura de Cristo en el Evangelio de Juan	311
La noción de vida en Juan	331
El valor salvífico de la muerte de Jesús	357
La sucesión de los versículos en el capítulo duodécimo	365
Fe y conocimiento	366
El orden de los acontecimientos en la última cena	385
El día de la muerte de Jesús y naturaleza de la última cena	386
El carácter literario de los discursos de despedida	391
El Espíritu Santo	406
La escatología joánica	415

	Págs.
El amor en Juan	431
La gloria (δοξα) de Cristo	454
La comunión de los fieles con Cristo y con Dios	463
Los discípulos y la Iglesia	466
El relato de la pasión en Juan y en los sinópticos	470
Los acontecimientos de la mañana de pascua	508



ESCALÓN MONTE DE LOS OLIVOS

- A Templo
- B Altar
- C Atrio
- D Atrio
- E Puerta
- F Puerta
- G¹ Salida
- G² Puerta
- G³ Puerta
- H Arco
- I, J, K Puerta
- M Puerta
- N Puerta
- 1 a 10 Atrios

