

FRANCIS J. MÜLÜNEY, S.D.B.

# EL EVANGELIO DE JUAN

*Traducción:*  
José Pérez Escobar

*evd*

**editorial verbo divino**

Avda. Pamplona, 41  
31 200 Estella (Navarra)  
2005

PRÓLOGO	13
NOTA SOBRE LAS CITAS Y LA TRADUCCIÓN	17
ABREVIATURAS	19
INTRODUCCIÓN	25
A. La literaturajoánica	25
B. El autor	30
C. «Los judíos» en el cuarto evangelio	32
D. Enfoques sobre el cuarto evangelio	35
E. El enfoque adoptado en este comentario	37
F. La contribución teológica y el significado actual del cuarto evangelio	44
G. La estructura del evangelio	46
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	49

## TRADUCCIÓN, INTERPRETACIÓN Y NOTAS

1. EL PRÓLOGO (1,1-18)	57
11. EL LIBRO DE LOS SIGNOS (1,19-12,50)	73
A. Los primeros días de Jesús (1,19-51)	73
B. Desde Caná hasta Caná (2,1-4,54).....	87
Introducción	87
La respuesta a Jesús dentro de Israel (2,1-3,36)	89
i. El primer milagro en Caná: La fe en la palabra de Jesús (2,1-12)	89
ii. Jesús y «los judíos» (2,13-22)	98
iii. El comentario del narrador (2,23-25)	107
iv. Jesús y Nicodemo (3,1-21)	111
v. Jesús y Juan el Bautista (3,22-36)	125
La respuesta a Jesús fuera de Israel (4,1-54)	135
vi. Jesús y la samaritana: I (4,1-15)	136
vii. Jesús y la samaritana: II (4,16-30)	146
viii. Comentario de Jesús (4,31-38)	157
ix. Jesús y los samaritanos (4,39-42)	166
x. El segundo milagro en Caná: La fe en la palabra de Jesús (4,43-54)	171

C. Las fiestas de «los judíos» (5,1-10,42)	184
Introducción	184
i. Jesús y el sabbath (5,1-47)	185
a) Jesús cura en sabbath (5,1-18)	186
b) Vida y juicio (5,19-30)	195
c) Testimonio y acusación (5,31-47)	204
ii. Jesús y la Pascua (7,1-71)	212
Introducción	212
a) Una introducción (6,1-14)	214
b) El milagro de los panes y los peces (6,5-15)	215
c) El milagro en el mar (6,16-21)	220
d) Una segunda introducción (6,22-24)	223
e) El discurso sobre el pan que baja del cielo (6,25-59)	225
f) La crisis provocada por la Palabra de Jesús (6,60-71)	243
iii. Jesús y los Tabernáculos: I (7,1-8,59)	249
La fiesta de los Tabernáculos	249
a) Antes de la fiesta (7,1-9)	254
b) Al comienzo de la fiesta en Jerusalén (7,10-13)	256
c) En medio de la fiesta (7,14-36)	258
1. Jesús, «los judíos» y «el pueblo» (7,14-24)	259
2. Los jerosolimitanos y «el pueblo» (7,25-31)	263
3. Jesús y «los judíos» (7,32-36).....	265
d) El último día de la fiesta (7,37-8,59)	268
1. Jesús, «el pueblo» y los dirigentes (7,37-52)	268
Excursus sobre Jn 7,53-8,11: La mujer sorprendida en adulterio	275
2. Jesús se revela como la luz del mundo (8,12-30)..	281
3. Conflicto entre Jesús y «los judíos» sobre sus respectivos orígenes (8,31-59)	290
iv. Jesús y los Tabernáculos: II (9,1-10,21)	304
v. Jesús y la Dedicación (10,22-42)	327
D. Jesús se dirige hacia «la hora» (11,1-12,50)	336
i. Una resurrección que conducirá a la muerte (11,1-54)	337
n. Ha llegado la hora (11,55-12,36)	360
iii. Conclusión del ministerio de Jesús (12,37-50)	375
III. EL LIBRO DE LA GLORIA (13,1-20,31)	383
A. El discurso de despedida (13,1-17,26)	383
i. Dando a conocer a Dios: El lavatorio y el bocado (13,1-38)	383
a) El lavatorio (13,1-17)	385
b) Dar a conocer a Dios (13,18-20)	392
c) El don del bocado (13,21-38)	394
n. La partida (14,1-31)	403

iii.	Permanecer, amar y ser odiados (15,1-16,3)	427
a)	Permanecer (15,1-11)	429
b)	El mandato del amor (15,12-17)	434
c)	Ser odiados por el mundo (15,18-16,3)	438
lv.	La partida (16,4-33)	446
v.	Dando a conocer a Dios: La oración final de Jesús (17,1-26)	467
B.	La pasión (18,1-19,42)	489
i.	Jesús y sus enemigos en un huerto (18,1-11)	490
ii.	Jesús comparece ante «los judíos» (18,12-27)	493
iii.	Jesús ante Pilato (18,28-19,16a)	499
iv.	La crucifixión de Jesús (19,16b-37)	508
v.	Jesús es enterrado en un huerto por sus nuevos amigos (19,38-42)	516
C.	La resurrección (20,1-29)	521
	Introducción	521
i.	Las escenas junto a la tumba (20,1-18)	524
a)	Las visitas a la tumba vacía (20,1-10)	524
b)	Jesús se aparece a María Magdalena (20,11-18)	530
n.	Las escenas en la casa (20,19-29)	535
a)	Jesús se aparece a los discípulos en ausencia de Tomás (20,19-23)	535
b)	Jesús se aparece a los discípulos y a Tomás (20,24-29)	541
IV.	CONCLUSIÓN DEL EVANGELIO (20,30-31)	547
V.	EPÍLOGO (21,1-25)	551
	Otras apariciones del Resucitado (21,1-25)	551
	Introducción	551
i.	Jesús se aparece a sus discípulos junto al mar de Tiberíades (21,1-14)	553
ii.	Jesús, Pedro y el discípulo amado (21,15-24)	559
iii.	Segunda conclusión del evangelio (21,25)	567
	Conclusión: ¿Pertenece. Jn 21 al relato evangélico?	567

## ÍNDICES

ÍNDICE DE LOS TEXTOS DE LA ESCRITURA	575
ÍNDICE DE LOS ESCRITOS ANTIGUOS	585
ÍNDICE DE AUTORES	593

# PRÓLOGO

El cuarto evangelio ha estimulado la mente, el corazón y la imaginación desde los primeros días del cristianismo. Los gnósticos del siglo II lo utilizaron para construir sus sistemas de pensamiento, y su relevancia para la corriente más importante del cristianismo es evidente desde los tiempos de Ireneo (ca. 130-200 d.C.). Tuvo una importancia fundamental en el nacimiento de la teología cristiana, especialmente en los debates trinitarios y cristológicos que produjeron los grandes concilios ecuménicos, desde Nicea (325) hasta Calcedonia (451). Todo intérprete del cuarto evangelio es heredero de unas ricas y extensamente variadas tradiciones de interpretación. En efecto, según mi punto de vista, en las Cartas de Juan 1, 2 Y3, el evangelio recibió su primera interpretación en el seno de las comunidades para las que fue escrito. Desde entonces no ha cesado la necesidad de comentarlo. Ni siquiera un biblista que consagre la mayor parte de su actividad académica al cuarto evangelio, puede esperar mantenerse al día con el inmenso caudal de monografías y artículos que se le dedican. Mortunadamente, los estudiosos del cuarto evangelio se han visto bendecidos con algunos comentarios notables. A principios del siglo XX (1925), Mariejoseph Lagrange escribió un volumen que resultó importante por la identificación que hizo de algunas dificultades exegéticas, aunque la mayoría de los especialistas contemporáneos puedan o no estar de acuerdo con las soluciones que aportó. Publicado inicialmente en 1941, el comentario de Rudolph Bultmann sigue siendo una lectura estimulante y provocativa del texto joánico. Los comentarios alemanes al evangelio, extraordinariamente representados por los dos volúmenes de Jürgen Becker (1979-1981), continúan la tradición bultmanniana. Los especialistas británicos se han sentido desde hace tiempo fascinados por el cuarto evangelio. El conmovedor estudio de sir Edwyn C. Hoskyns (1947) está escrito, en ocasiones, como la poesía del mismo evangelio y el libro *Interpretación del cuarto evangelio* de C. H. Dodd (1953) suministra un estudio incomparable de su trasfondo y significado. Desde aquellos días, los comentarios en varios volúmenes de Raynond E. Brown (1966-1970) Y Rudolf Schnackenburg (1965-1975), así como la concisa pero enriquecedora segunda edición de la obra de C. K. Barrett (1978), han provisto al lector con una rica información sobre el contexto de la obra y con un comentario bien fundamentado y riguroso. No hay otro libro del Nuevo Testamento que haya atraído tanto la atención de los comentaristas.

Por tanto, ¿es necesario otro comentario sobre el cuarto evangelio? En el marco del objetivo general de la serie *Sacra Pagina*\*, he intentado in-

\* *Sacra Pagina* es el nombre de una serie de comentarios de los libros del Nuevo Testamento editados por The Liturgical press (Collegeville, Minnesota). La edición original en inglés del primer comentario forma parte de esa serie. (N. del E.)

troducir otra forma de comentario. A partir de mi lectura crítico-narrativa a gran escala del cuarto evangelio, publicada entre los años 1993 y 1998 en tres volúmenes, esta contribución dedica una atención particular al plan narrativo del relato evangélico. Intenta averiguar el impacto que la forma joánica del relato sobre Jesús provoca en el lector. Mi propósito ha sido encontrar el modo en que el autor ha contado la historia de Jesús para llevar a los lectores a tomar una decisión (cf. Jn 20,30-31). Haremos los comentarios pertinentes sobre el argumento revelador de un autor que se comunica con los lectores mediante un singular relato evangélico. Parto del siguiente presupuesto: independientemente de las fuentes que estén tras él, la configuración actual del evangelio intenta contar un relato que articula coherentemente una teología, una cristología y una eclesiología. Independientemente de cual haya sido el autor histórico, existe en la obra un «punto de vista» identificable que le da unidad literaria y teológica.

El relato joánico se divide en obvios bloques de material que, tras el prólogo (1,1-18), abordan el ministerio público de Jesús (1,19-12,50), la última tarde-noche con sus discípulos (13,1-17,26) y el relato de su muerte y resurrección (18,1-21,25). Sin embargo, en el relato existen además puntos de inflexión más sutiles (cf. 2,1; 5,1; 11,1-4; 13,1; 18,1-3; 20,1; 21,1). En estos momentos decisivos del relato ofreceré una introducción general a la sección que les sigue. En estas introducciones se descubrirá el enfoque propio de este comentario. La traducción del texto del evangelio y la interpretación y notas más detalladas que le siguen intentarán apoyar la visión más amplia suministrada por las introducciones generales. Siguiendo la dirección del comentario sobre la carta de Pablo a los Romanos publicada por mi colega Brendan Byrne, SJ., mantendré el grueso del comentario en la sección dedicada a la interpretación. Las notas sirven para justificar las posiciones particulares adoptadas en el comentario, para presentar y evaluar otros puntos de vista alternativos, y para asumir aquellos aspectos de la historia de la interpretación del evangelio que pueden arrojar luz sobre el comentario. En sintonía con este objetivo, la interpretación precede a las notas en cada sección. Numerosas cuestiones críticas en la historia de la teología cristiana y en la historia de la interpretación bíblica contemporánea han surgido a partir del texto del cuarto evangelio. No puedo dedicar una atención exhaustiva y detallada a todos estos asuntos. Mencionaremos algunos en las notas, pero están muy bien tratados en los comentarios ya clásicos del evangelio. Señalaremos también otros comentarios y otros estudios importantes en la bibliografía general que se encuentra al final de la introducción y en las bibliografías más breves que aparecen bajo el epígrafe «Para consultar y profundizar» al final de cada una de las secciones de mi comentario.

Hay muchas personas que han hecho posible este estudio. Sólo puedo mencionar a aquellos cuyo interés y ayuda inmediata me permitieron concluirlo. Marshall Johnson, que entonces era el director de publicaciones de Fortress Press, amablemente me permitió escribir este comentario que tanto depende de los tres volúmenes publicados por su editorial. Daniel

Harrington\* ha sido un editor atento, sabio y alentador. Estoy particularmente agradecido a Linda Maloney, que es redactora académica de The Liturgical Press, por la paciente, minuciosa y respetuosa preparación crítica de mi manuscrito para su publicación. Brendan Byrne, que ya era el autor de un extraordinario comentario en esta misma colección, me animó a emprender esta tarea y leyó los primeros borradores de mi obra. Tengo una enorme deuda con Nerina Zanardo, F.S.P., por haber leído varias veces el manuscrito, y con Rino Zanardo, que, gentilmente, me dispuso «un lugar de ensueño» para gran parte de esta obra. Soy el responsable de todo cuanto aparece en las páginas que siguen, pero la esmerada *lectura de Nerina ha producido un texto mucho mejor que el que yo podría haber logrado con mis solas fuerzas.*

Francis J. Moloney, S.D.B.  
Universidad Católica de Australia  
Oakleigh, Victoria  
Australia

\* Edilo' de la serie *Sacra Pagina*. (N. del E.)

# NOTA SOBRE LAS CITAS Y LA TRADUCCIÓN

Las citas del AT proceden de la Biblia Hebrea según la traducción de la Revised Standard Version\*. Indicamos explícitamente los casos en los que la cita está tomada de los LXX. Los apócrifos y pseudoepígrafos del AT se citan según la colección editada por J. H. Charlesworth (*The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., Doubleday, Carden City, Nueva York 1983). Para las referencias a la literatura de Qumrán, seguimos la edición de Florentino García Martínez (*Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 21993), excepto que en el caso de los «Salmos de acción de gracias» (1QH) mantenemos la numeración más tradicional de cada columna.

El griego del evangelio de Juan es bastante sencillo y claro, y aparece admirablemente reflejado en la Revised Standard Version. En lugar de hacer otra traducción, la utilizaré como base para realizar mi exégesis. Sin embargo, hay numerosos lugares en el texto, indicados en las notas, donde la interpretación del griego requiere una traducción diferente. En algunas ocasiones hemos necesitado también interpretar la Revised Standard Version con un lenguaje más inclusivo. Aunque no en todos los casos, hemos realizado normalmente esta tarea con la ayuda de la New Revised Standard Version.

\* *N. del T* Nosotros seguiremos las traducciones de la Biblia de La Casa de la Biblia y de la Nueva Biblia de Jerusalén, aunque cotejándolas, y, en ocasiones modificándolas, con la que aparece en el comentario original, es decir, con la traducción de la Revised Standard Version.



# INTRODUCCIÓN

En las introducciones a los libros bíblicos es habitual estudiar el lugar, la fecha y los orígenes de un determinado libro, la historia de su composición, su lenguaje, el estilo y el texto griego (o hebreo) del libro en cuestión, como también ofrecer una visión general de su teología, el estado actual de su investigación y una introducción inicial a su estructura global. La introducción que sigue a continuación tratará la mayoría de estas cuestiones, aunque se estudiarán más detalladamente en el comentario. Los lectores que quieran conocer el tratamiento que los especialistas han dado a las cuestiones introductorias tradicionales pueden consultar los grandes comentarios (ef. Brown 1:24-120; Schnackenburg 1:11-217; Barrett 3-146; Lindars 24-73; Becker 1:15-61; Haenchen 1:1-97) y la excelente introducción al cristianismo joánico de John Painter (*Quest* 33-135). Las páginas que siguen sitúan esta obra en el contexto de la actual investigación sobre los escritos joánicos, aunque las cuestiones introductorias deben tratarse como una parte de este proceso: el lugar del cuarto evangelio en el cuerpo más extenso de la literatura del NT a la que comúnmente se le conoce como «literatura joánica», el autor, «los judíos» en el cuarto evangelio y una exposición de los enfoques con los que los especialistas tratan actualmente el evangelio. Sobre este trasfondo presentaremos el enfoque que adoptamos en este comentario.

## A. *La literatura joánica*

La tradición cristiana ha considerado que algunos documentos del NT son obra de una sola persona llamada «Juan». La literatura joánica comprende el evangelio de Juan, las tres Cartas y el libro del Apocalipsis. Sólo el Apocalipsis se refiere a su autor con el nombre de «Juan» (cf. Ap 1,1.4.9; 22,8). La opinión de los especialistas es que este Juan, que es un anciano que escribe desde la isla de Patmos (Ap 1,9), es una persona diferente al autor del Evangelio y las Cartas, pero la tradición fue progresivamente relacionando todos los documentos denominados «joánicos» con el discípulo de Jesús, es decir, con Juan, el hijo de Zebedeo. En un capítulo que debería leerse como un añadido al evangelio original (cap. 21. Cf. interpretación y notas sobre 21,1-25), el narrador del relato identifica al discípulo amado del evangelio como su autor (d. Jn 21,24: «Este discípulo es el mismo que da testimonio de todas estas cosas y las ha escrito»). Ya en el año 180 d.C., Ireneo estableció el vínculo entre Juan, el hijo de Zebedeo, y el discípulo amado. A partir de entonces, el apóstol Juan fue reconocido casi universalmente como el autor del cuarto evangelio.

Parece que toda la literatura joánica se escribió en torno al final del siglo I (ca. 100 d.C.). Mientras que al Apocalipsis se le relaciona en general

con las persecuciones del emperador Domiciano (81-96 d.C.), el Evangelio y las Cartas, aunque están fechadas más o menos en este mismo período, proceden de un trasfondo diferente. Prosigue la controversia sobre el lugar y la fecha de la redacción del evangelio, pero los siguientes detalles nos indican que fue escrito a finales del primer siglo de la era cristiana:

1. El evangelio está caracterizado por un conflicto entre Jesús y «los judíos» (cf., por ejemplo, 2,13-25; 5,10-18; 7,1-9.14-31.40-44; 8,12-20.39-47.48-59; 10,31-39; 11,45-52); este conflicto nos remite al período en el que la hostilidad entre las dos sectas emergentes del cristianismo y el judaísmo rabínico posterior al año 70 d.C. estaba conduciendo a una ruptura de las relaciones. No obstante la extensión que pudiera o no haber alcanzado esta ruptura a finales del siglo I, el cuarto evangelio refleja una situación en la que aquellos a los que se llama «los judíos» (cf. infra) se encuentran en un implacable conflicto con Jesús y sus seguidores (cf. 9,22; 12,42; 16,2).

2. En tres ocasiones el evangelio de Juan habla de la expulsión de la sinagoga de aquellos que creen y confiesan que Jesús es el Cristo. Esta expulsión se expresa mediante un término técnico (*aposunagogos*) (cf. 9,22; 12,42; 16,2). De las tres, en dos ocasiones se denomina explícitamente la razón para esta exclusión de la sinagoga como confesión (*homologeîn*) de que Jesús era el Cristo (9,22; 12,42). Parece, por tanto, que la ruptura final entre la comunidad joánica y la sinagoga local surgió por el reconocimiento público de que Jesús era el Cristo. En el relato del ciego de nacimiento (9,1-34), constatamos un progresivo crecimiento de la fe en Jesús como el Cristo que conduce a su expulsión de la sinagoga (cf. 9,34). Es ampliamente admitido que la experiencia del ciego de nacimiento refleja aquella experiencia de las comunidades joánicas (d. Martin, *History and Theology* 24-62). La historia del proceso que condujo a la expulsión de los cristianos de la sinagoga es compleja, pero los signos de una separación comenzaron a aparecer entre los años 80 y 90 d.C. No obstante el carácter local que pudiera haber tenido la experiencia de las comunidades joánicas, el cuarto evangelio refleja perfectamente este proceso. Es posible que la historia de su composición haya sido muy compleja, pero el texto final, tal como ha llegado hasta nosotros, apareció a finales del siglo I.

3. A pesar de los esfuerzos que han hecho algunos especialistas belgas bajo el liderazgo de Frans Neirynck (cf. *Jean et les Synoptiques: Examen critique de l'exégèse* de M. E. Boismard, BETL 49, University Press, Lovaina 1979), la concienzuda obra de M. E. Boismard y Arnaud Lamouille (*Jean*), y las hipotéticas conexiones realizadas por Thomas L. Brodie (*The Quest for the Origin of John's Gospel. A Source-Oriented Approach*, Oxford University Press, Nueva York 1993), no es posible encontrar ninguna relación literaria directa entre el evangelio de Juan y los sinópticos. Tras esta afirmación subyace una respuesta a la cuestión planteada en 1938 por Percival Gardner-Smith (*St. John and the Synoptic Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge 1938): ¿Qué es más fácil? ¿Explicar las diferencias entre el cuarto evangelio y los sinópticos con una teoría de la dependencia entre ellos, o explicar las semejanzas entre ambos sin la necesidad de ésta? La complejidad de las sugerencias de Neirynck, Boismard-Lamouille y Brodie nos remite a la idoneidad de la segunda posibilidad. Sin embargo, percibimos tras el cuarto evangelio tradiciones de la historia de Jesús que también se encuentran en los sinópticos: la llamada de los discípulos (1,35-51), la purificación del templo (2,13-25), la curación del paralítico (5,1-9), la multiplicación de los panes y los peces (6,1-15), el caminar sobre las aguas (6,16-21), la

confesión de Pedro (6,68-69), la curación de un ciego (9,1-7), el tema de Jesús como pastor (10,1-18), una mujer lava los pies de Jesús (12,1-8), el relato de la pasión (18,1-19,42) y la resurrección (20,1-29) y la pesca milagrosa (21,1-14). Mientras que antes se daba por sentado que Juan conocía los evangelios sinópticos y los estaba reescribiendo, hoy día se acepta ampliamente la posición que hemos adoptado más arriba. El evangelio de Juan surge más tarde que los sinópticos y no depende directamente de ellos. Muchos de los relatos son comunes, pero muestran que se han desarrollado durante un largo período y reflejan un estadio ligeramente posterior de la historia de la Iglesia primitiva (cf. Dodd, *Tradition*). Si, como es ampliamente aceptado, los evangelios de Mateo y Lucas aparecieron a mediados de los años 80 del siglo I, el cuarto evangelio tuvo que aparecer después de esta fecha.

Es verdad que nunca podemos estar seguros de la exactitud del mundo que reconstruye un intérprete a partir del testimonio de un texto antiguo, pero la unión de los puntos (1), (2) Y (3) nos sugiere que la comunidad joánica y su evangelio tuvieron la siguiente historia. Un grupo de cristianos con ideas afines comenzaron dentro del judaísmo pero fueron expulsados de la sinagoga y se vieron expuestos al mundo más amplio. En el ámbito de este mundo más grande, los primeros cristianos, cuya experiencia produjo este evangelio, tuvieron que llegar a comprender con claridad quién era Jesucristo, qué significaba para ellos y cómo tenían que vivir su existencia cristiana como respuesta al desafío de Jesús. Sin lugar a dudas, su relato sobre Jesús tuvo un largo desarrollo literario, cuyos vestigios permanecen en el texto. En su forma final, el evangelio de Juan se escribió de un modo que está enraizado en los orígenes judíos de la Iglesia cristiana, aunque se haya abierto al mundo más amplio, de un modo que resulta un tanto extraño con respecto a los evangelios sinópticos. La utilización de la expresión *logos* para referirse a Jesús (cf. 1,1.14), la importancia del conocimiento (cf., por ejemplo, 6,69; 17,3), el acento en una región «arriba» y otra «abajo» entre las que se mueven tanto los ángeles (cf. 1,51) como Jesús (cf. 3,13; 6,62), Y las otras palabras e ideas que se encuentran solamente en este evangelio (para más detalles, cf. notas sobre el comentario), sugieren que el mundo en el que se escribió este evangelio era notablemente diferente al que había recibido los relatos más antiguos sobre Jesús. Aunque no todos estarían de acuerdo (cf. Robinson, *Priority*), es ampliamente aceptado que este relato particular sobre Jesús y el vocabulario con el que se cuenta pertenecen al final del siglo I.

Independientemente de lo que pueda decirse sobre el Apocalipsis, el evangelio joánico y las Cartas están estrechamente unidos. Se escribieron prácticamente con el mismo vocabulario y tienen muchas ideas paralelas; no obstante, existen también diferencias. La principal es que uno es un relato de la vida de Jesús (el evangelio) y las otras son Cartas. Las Cartas no cuentan la historia de Jesús, pero la presuponen. En efecto, gran parte de lo que se encuentra en las Cartas presupone el evangelio de Juan. La estimulante y novedosa comprensión de Dios, Jesús, el Espíritu y la vida cristiana que se encuentra en el evangelio dio origen a muchas de las dificultades

tades que afronta el autor de las Cartas (cf. la magistral demostración de esta relación en R. E. Brown, *The Epistles of John*, AB 30, Doubleday, Garden City, Nueva York 1982, 47-115). Las Cartas se escribieron después del evangelio, que, como ya dijimos anteriormente, está marcado por un fuerte conflicto entre Jesús y «los judíos». Parece que se había expulsado de la sinagoga a quienes confesaban que Jesús era el Cristo (cf. Jn 9,22; 12,42; 16,2). Se había producido una dolorosa ruptura entre la comunidad joánica y la sinagoga local. Las Cartas no muestran interés alguno en este proceso que hacía ya tiempo que había concluido. Para bien o para mal ya se había resuelto el problema de aquellos que estaban «fuera» de las comunidades joánicas. Las Cartas afrontan un inevitable estadio posterior en la historia de aquellos para quienes se escribieron, concretamente los problemas que emergieron «dentro» de las mismas comunidades. Efectivamente, parece que el detonante de la redacción de las Cartas fue una ruptura posterior. Mientras que el evangelio responde a la ruptura de la relación entre los cristianos joánicos y los judíos de la sinagoga, las Cartas están provocadas por las rupturas que se produjeron entre los miembros de las comunidades joánicas. Las Cartas indican que existía este conflicto en las comunidades «joánicas»: «Salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros. Porque si hubieran sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros. Pero así ha quedado claro que no todos son de los nuestros» (1Jn 2,19; cf. también 2Jn 7).

Aunque es imposible estar seguros de la identidad de su autor (o autores), el evangelio y las Cartas proceden del mismo trasfondo, aun cuando las Cartas reflejen una situación conflictiva completamente diferente a la del evangelio. También reflejan las Cartas una situación posterior en la que el original grupo joánico se va progresivamente extendiendo (y dividiendo) en diferentes comunidades. Esto resulta evidente en todas las Cartas, pero sobre todo en 3Jn, donde el autor de la carta, un «anciano» o presbítero, que era el personaje de mayor rango en una comunidad cristiana, ruega a Gayo, el dirigente de otra comunidad, que haga caso omiso del pensamiento y el comportamiento de un tercero, Diotrefes (3Jn 9-10). Sin las doctrinas que hallamos en el evangelio no se habrían escrito estas Cartas a principios del siglo II d.C. Ellas tratan de resolver los problemas teológicos y comunitarios que había suscitado el relato altamente original de la vida de Jesús que se encuentra en el evangelio.

Las iglesias joánicas estaban profundamente divididas. Hay indicios de que la división condujo a las partes implicadas en la controversia a diferentes formas de cristianismo durante el siglo II. Es posible que el autor de las Cartas y los cristianos a quienes representaba se hubieran convertido en miembros de la gran Iglesia, mientras que Diotrefes y sus amigos se habían hecho gnósticos, pero no podemos estar seguros de ello. En las cartas joánicas solamente nos encontramos la opinión de una de las partes. Sin lugar a dudas, Diotrefes y su comunidad tendrían cosas duras que decir sobre el autor de las Cartas. Es muy posible que le aplicaran el término «anticristo» (cf. 1Jn 2,18.22; 4,3; 2Jn 7). Sólo tenemos un extremo

de una conversación telefónica y hemos de especular sobre qué se decía o no en el otro extremo. No obstante, la Iglesia primitiva encontró reflejada su fe en estas Cartas y así llegaron a formar parte del NT, una mina cristiana que sigue apoyando e inspirando a los creyentes a lo largo de los tiempos.

Probablemente, el evangelio se escribió a finales del siglo I y las Cartas un poco después. Se escribió en un lugar donde se codeaban, de forma frecuentemente dolorosa, el judaísmo, el cristianismo primitivo, las complejas religiones del helenismo y el mundo griego, y un gnosticismo incipiente. La investigación contemporánea, que ha dado la vuelta a las sugerencias de que el evangelio era un testimonio de la helenización del cristianismo (p. ej., C. H. Dodd), la cristianización del gnosticismo (p. ej., R. Bultmann) o la gnostización del cristianismo (p. ej., E. Käsemann), está centrándose cada vez más en los estrechos nexos que existen entre el cuarto evangelio y el judaísmo sincretista y sectario, especialmente tal como se encuentra reflejado en los manuscritos del mar Muerto (cf. Painter, *Quest* 35-52). Algunos sugieren que el autor era un esenio y que el evangelio es un producto de este mundo más «oriental» (cf. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* 205-237). Es evidente que el pensamiento de tipo sincretista y el judaísmo sectario que aparece en los manuscritos del mar Muerto, ha influido en las tradiciones que produjeron el evangelio, pero hay elementos en él que no pueden explicarse satisfactoriamente desde este trasfondo. El lugar donde tradicionalmente se ha ubicado la redacción del evangelio de Juan -Éfeso- sigue siendo una de las mejores localizaciones para explicar la mezcla de las tradiciones que subyacen en el evangelio. Existen argumentos contrarios a esta ubicación (cf. Smith, *Theology* 6), Y si no fuera por la asociación tradicional del evangelio con esa ciudad, bastaría con decir que se trataba de un lugar donde una comunidad cristiana emergente consumó su separación del judaísmo y se insertó en el torbellino más amplio de religiones y prácticas religiosas de finales del siglo I. Dentro de este contexto se forjó un evangelio extraordinario. El cuarto evangelio, resultado de décadas de experiencia cristiana primitiva, fuertemente influida por el pensamiento del judaísmo sectario, de la narración y la vuelta a narrar las historias cristianas durante varias generaciones y en situaciones diferentes, no puede situarse adecuadamente en ningún otro medio cultural (cf. Painter, *Quest* 119-131; Smith, *Theology* 10-20). Es griego y judío, Y su lenguaje, su trasfondo y el punto de vista teológico resonarían en muchas visiones del mundo. Remite a la historia fundacional de Jesús de Nazaret, pero contándola de un modo que se dirige al torbellino religioso y cultural de Asia Menor a finales del siglo I. «El esfuerzo por comenzar desde un presunto único trasfondo para interpretar el evangelio en contra de él, sería demasiado estrecho o estaría mal enfocado, o las dos cosas al mismo tiempo» (Smith, *Theology* 20). El cuarto evangelio cuenta una antigua historia de una forma novedosa. Es mucho más difícil localizar las Cartas y las «comunidades» que fueron sus destinatarias. Sin embargo, no están demasiado alejadas entre ellas geográficamente. Existe un

fácil desplazamiento de una comunidad a otra (2 Jn 12; 3 Jn 3.5-6), aunque el acceso a comunidades crecientemente hostiles, que estaban formadas por amigos de antaño, se va convirtiendo claramente en un verdadero problema (2 Jn 10-11; 3 Jn 10). El cambio de las circunstancias, sin embargo, no empaña su trasfondo «joánico». En efecto, el vocabulario, el trasfondo y el punto de vista teológico del evangelio se encuentra tras los conflictos, especialmente en las áreas de la cristología y la ética cristiana, que emergen entre las diferentes comunidadesjoánicas. Tanto el autor de las Cartas como aquellos a quienes acusa de error parecen remitirse al evangelio para fundamentar su inspiración cristiana y cristológica (cf. Brown, *Epistles* 73-86).

## B. *El autor*

El discípulo amado, que estaba recostado en pecho de Jesús durante la última cena (cf. 13,23), estaba presente al pie de la cruz (d. 19,25-27), Y vio y creyó cuando encontró vacío el sudario y doblado en la tumba (d. 20,3-19). Jn 21,24 afirma que este personaje del relato es el autor del evangelio: «Este discípulo es el mismo que da testimonio de todas estas cosas y las ha escrito. Y nosotros sabemos que dice la verdad». La posterior identificación del discípulo amado con Juan, el hijo de Zebedeo, está bien atestiguada tanto por el arte como por la historia cristiana. Esta identificación debe mucho a la obra de Ireneo (ca. 130-200 d.C.), a quien frecuentemente se le atribuye el merito de haber rescatado este evangelio del movimiento gnóstico del siglo II, pero es posible que Ireneo dependiera de tradiciones incluso más antiguas (d. Hengel, *Die Johanneische Frage* 9-95). Lo gnósticos consideraron que el carácter poético y especulativo del relato joánico le venía bien a su mito de un redentor que desciende para transmitir un conocimiento (en griego *gnosis*) a los que no estaban redimidos y se revolcaban en la tiniebla de la ignorancia. Percibieron que el relato joánico se ajustaba a sus esquemas, por lo que los primeros comentarios que tenemos sobre el cuarto evangelio proceden del ámbito gnóstico (d. Elaine H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, Abingdon, Nashville y Nueva York 1973). La defensa que hacía Ireneo del evangelio consistía en parte en insistir en el nexo entre este relato y un discípulo original de Jesús. Este dato daba autenticidad a la tradición: este relato no es una mera especulación, sino que se remonta a un testigo de primera mano, a Juan, el hijo de Zebedeo.

¿Tenía razón Ireneo? Es imposible dar una respuesta segura en un sentido o en otro. La gran mayoría de los especialistas contemporáneos no lo consideran como una cuestión significativa, afirmando que no hay suficientes testimonios *dentro del evangelio* que la apoyen, y que Ireneo podría haber estado fuertemente influido por la necesidad de dar autenticidad a la tradición joánica para salvarla de las especulaciones de los escritos gnósticos. Casi todos los autores que han estudiado este asunto en tiempos re-

cientes concluyen que el autor era un fundador de la comunidad, posiblemente un discípulo de Jesús, pero no el hijo de Zebedeo o uno de los doce. Sin embargo, desde el mismo relato evangélico emerge una figura interesante. Cuando Juan el Bautista envía a dos de sus discípulos para que siguieran a Jesús (cE. 35-42), uno de ellos se llama Andrés (1,40). El otro no se nombra. A lo largo del relato nos encontramos con la repetición de este procedimiento de no nombrar a un personaje a quien se le llama «el otro discípulo» (cf. 18,15.16; 20,3.4.8). Finalmente, este personaje enigmático se nos presenta como «el otro discípulo... a quien Jesús amaba» (cE. 20,2). En 20,2 parece como si un estadio más antiguo de la tradición dijera simplemente «el otro discípulo» (cE. 18,15.16; 20,3.4.8), a lo que se añadió en la redacción final (o al menos en un estadio posterior de la redacción del evangelio) las palabras «a quien Jesús amaba». Éste el «discípulo amado» (cE. 13,23; 19,26), que en el epílogo del evangelio (In 21) se identifica como su autor (21,20.23.24). A partir de estos datos, parece que el relato evangélico presenta huellas de su «autor». Había sido un discípulo de Juan el Bautista (aunque muchos especialistas descartarían al personaje anónimo de 1,35-42; cE. nota sobre 1,40), que estuvo con Jesús desde el comienzo de su ministerio y fue testigo de los acontecimientos culminantes de la primera Pascua y padre fundador de una comunidad cuyo evangelio denominamos actualmente *evangelio de Juan*. Precisamente por su centralidad en el nacimiento, desarrollo y vida de la comunidad, en la que tanto relieve tenía, el deseo de que su nombre no apareciera en el relato de la vida de Jesús fue respetado incluso tras su muerte. Sin embargo, por mucho que respetaran su deseo de permanecer anónimo, los responsables de la redacción actual del evangelio no pudieron resistir la tentación de insertar una descripción en la que expresaban su recuerdo y admiración por él. Por ello describieron al «otro discípulo» como «el discípulo a quien Jesús amaba» (cE. 20,2).

En 21,20-23 se presupone que el discípulo había muerto cuando el evangelio fue finalmente redactado. El capítulo 21, el epílogo añadido, nos ofrece información sobre la situación brevemente posterior de la comunidad joánica. Mientras que Pedro «sigue» a Jesús (21,19), vuelve su mirada al discípulo amado, que, su vez, les seguía (v. 20). Pedro pregunta por el destino de este otro importante personaje (v. 21). Jesús dice a Pedro que no se preocupe de si el discípulo amado vivirá o no hasta el regreso de Jesús (v. 22), pero el narrador añade un comentario explicativo posterior a las palabras de Jesús (v. 23). Jesús no dijo que no moriría el discípulo amado, sino que Pedro no tenía por qué preocuparse de si moriría o no. El narrador hace este comentario porque «en la comunidad se había extendido el rumor de que este discípulo no iba a morir» (v. 23). El autor de Jn 21 intenta por todos los medios clarificar que Jesús no había dicho exactamente esto. A la comunidad se le debe enseñar exactamente lo que Jesús quiso decir. Pero ¿dónde estaba el problema? El discípulo amado ya no vivía cuando se estaba escribiendo este capítulo, así que podría ser un añadido al evangelio original. Parte de la tarea de este capítu-

lo adicional es corregir algunas interpretaciones erróneas de la comunidad joánica. Resulta obvio que algunos esperaban que el discípulo amado aún viviera para cuando Jesús regresara. Sin embargo, había muerto, y había que explicar este hecho.

¿Era el anónimo discípulo amado Juan el hijo de Zebedeo? Ireneo podría haber acertado al identificar a los dos personajes y el enorme apoyo que esta identificación ha recibido durante siglos le ha dado una popularidad que ha concedido a esta hipótesis un peso que los testimonios no pueden apoyar. El tema de si el hijo de Zebedeo fue o no el autor del cuarto evangelio es objeto de un debate interminable. El peso de los testimonios está en contra de que se tratara del mismo personaje. Es posible que la existencia de muchas tradiciones confusas en torno a la muerte de Juan, el hijo de Zebedeo (cf. M. E. Boismard, *Le Martyre de Jean l'Apôtre*, CRB 35, Gabalda, París 1996) y el hecho de que varios personajes relevantes de la Iglesia primitiva se llamaran «Juan» condujeran a esta confusión. El hecho de que al autor del libro del Apocalipsis se le llame «Juan» (cf. Ap 1,1.4.9; 22,8) fue un elemento de gran importancia para que la tradición asociara a este autor con Juan el hijo de Zebedeo (para un estudio exhaustivo de las tradiciones en torno a «Juan», cf. Culpepper, *John, The Son of Zebedee*). No obstante, hay todavía especialistas que ubican al apóstol en los orígenes del evangelio (cf. Monis 4-25; Carson 68-81; Robinson, *Priority* 92-122). Por mucho que el juicio de los especialistas, a partir de los testimonios internos y externos, milite en contra de la identificación tradicional de Juan el hijo de Zebedeo con el discípulo amado, cabe siempre la posibilidad de que el apóstol Juan pudiera haber sido, en cierto modo, el «autor» del evangelio que nosotros denominamos tradicionalmente «de Juan». Sería arrogante excluir cualquier posibilidad. No debiera preocuparnos el hecho de que no podamos estar seguros. La autoridad de este evangelio procede del modo en que cuenta la historia de Dios y del Hijo de Dios, Jesucristo, y el desafío que lanza a quienes desean seguirle. Estos aspectos no dependen de la apostolicidad de su autor. Quizá, el rasgo más revelador de este antiguo texto que llamamos *evangelio de Juan* es que haya superado la prueba del tiempo. Actualmente, después de dos mil años de historia cristiana, seguimos leyendo este relato de la vida de Jesús. Sigue siendo el más fascinante de todos los evangelios, tal como ponen de manifiesto los incansables y voluminosos comentarios que se le dedican. Esta perenne fascinación no se debe a si su autor fue o no el apóstol Juan.

### C. «Los judíos» en el cuarto evangelio

Frecuentemente, a los adversarios de Jesús se les llama directamente «los judíos» a lo largo del relato joánico. Tras los indicios iniciales de que no todo marcha realmente bien entre Jesús y «los judíos» (cf. 1,19; 2,13-22), progresivamente van entrando en confrontación pública (5,16-18) hasta tomar la decisión de que Jesús debe morir (5,18). A partir de este



momento, se presenta a «los judíos» como hostiles a Jesús y a todos los que confesaran que él era el Cristo (cf. 9,22; 12,42; 16,2). Maquinan contra él (cf. 11,45-53) e intimidan a Pilato para que se lo entregara en orden a ejecutarlo (18,28-19,16). Incluso tras su muerte, cuando Pilato, irónicamente, coloca la inscripción «Jesús de Nazaret, el Rey de los judíos» sobre la cruz, ellos se oponen a esta pretensión (19,17-22), y el día de la resurrección los discípulos se acurrucan tras las puertas cerradas «por miedo a los judíos» (20,19). Una lectura acrítica ha conducido a unas peligrosas consecuencias directamente relacionadas con una errónea interpretación de lo que se pretende decir con el término «los judíos» en el cuarto evangelio.

1. Se ha aceptado el evangelio de Juan como la palabra infalible e inspirada de Dios que condena rotundamente al pueblo judío por su rechazo hacia Jesús de Nazaret y por la ejecución final de éste. Durante siglos, esta interpretación del cuarto evangelio ha legitimado algunos de los comportamientos más ultrajantes de los pueblos cristianos de Europa, incluyendo los pogromos y el intento genocida del holocausto.

2. También es posible llegar a una conclusión diferente pero igual de perjudicial. Podría decirse que el vocabulario utilizado para hablar de los judíos es tan violentamente antisemita que el cuarto evangelio no debería utilizarse en las iglesias cristianas actuales, es decir, que ha llegado la hora de dejar en paz al evangelio de Juan.

El rechazo incendiario del pueblo judío ha marcado intensamente la historia del cristianismo europeo y, por ello, la historia de la cultura europea en su totalidad. La participación cristiana en el holocausto -o en el mejor de los casos, su no oposición a éste- y una gran parte de la historia y la cultura europea, incluyendo la tradición teológica, no son sino indicadores del inconmensurable perjuicio que ha resultado de la lectura errónea de uno de los textos fundamentales del cristianismo. Sin embargo, hay una rica y significativa presencia del cuarto evangelio en la vida y la espiritualidad cristianas, así como en las tradiciones litúrgicas de las iglesias occidentales y orientales. Ha inspirado la iconografía cristiana, tal como encontramos extraordinariamente expresada en muchas pinturas e imágenes de Jesús crucificado, su madre y el discípulo amado (cf. 19,25-27), y también la creación musical, desde J. S. Bach hasta Arvo Pärt, que han escrito inolvidables interpretaciones del relato joánico de la pasión. No puede darse un rechazo en bloque del cuarto evangelio, como tampoco puede reivindicarse, sobre una lectura correcta del cuarto evangelio, la condenación y persecución de los judíos ni la eliminación del evangelio de Juan de la literatura cristiana.

La expresión «los judíos» en este evangelio debe colocarse siempre entre comillas, porque no representa al pueblo judío. Una lectura crítica del evangelio joánico deja claro que «los judíos» son aquellos personajes del relato que han tomado una decisión sobre Jesús. Constituyen una de las partes del debate cristológico, y el lenguaje se forjó en el seno de la co-

munidad joánica, que era la otra parte del debate. Los conflictos entre Jesús y «los judíos» son más el reflejo de un debate cristológico de finales del siglo I que un reportaje sobre los encuentros entre Jesús y sus paisanos israelitas en los años treinta de ese mismo siglo. *No informan exactamente sobre la experiencia del Jesús histórico.* La comunidad joánica había llegado a creer que Jesús era el enviado de Dios, el Hijo de Dios, y, por tanto, el Mesías esperado (cf. 20,31). Éste es el punto de vista del autor tal como se presenta en las acciones, las palabras, la muerte y la resurrección de Jesús. El evangelio existe porque un autor deseaba expresar este punto de vista mediante un evangelio. Sin embargo, mientras que uno de los grupos en el relato está apasionadamente comprometido con este punto de vista, hay otro grupo que está de igual modo apasionado en creer que Jesús *no es el Mesías*. Este grupo expulsa al ciego de nacimiento de la sinagoga (9,22.34); algunos de sus miembros tienen miedo a confesar que Jesús es el Cristo para que no los echaran de la sinagoga (12,42); Y Jesús advierte a sus discípulos que serán expulsados de la sinagoga e incluso asesinados por gente que considerarán que con estas acciones estaban alabando a Dios (16,2). Puesto que estas personas creen que las afirmaciones de Jesús son falsas (7,10-13.45-52) y que es un blasfemo (5,16-18; 19,7), se les presenta como aquellos que sistemáticamente lo rechazan a él y a quienes creen y le siguen. Éste es el punto de vista representado por «los judíos».

Históricamente, estos adversarios del punto de vista joánico fueron, sin lugar a dudas, étnicamente judíos que tenían un férreo compromiso con la religión de Israel, especialmente tal como se iba institucionalizando tras los desastres de la guerra judía (66-73 d.C.). Luchaban duramente con los cristianos joánicos. No estamos seguros de la extensión de este conflicto. Tanto dentro como fuera del NT, hay evidencia de que los judíos y los cristianos chocaron entre sí. Algunos especialistas han intentado relacionar la experiencia de los cristianos joánicos con el rabino Gamaliel II y una separación formal entre los judíos y los cristianos acontecida en los años ochenta del siglo I (Martin, *History and Theology*; W. D. Davies, «Reflections on Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John», *Exploring the Fourth Gospel* 43-64), pero resulta difícil evaluar con certeza la prueba que vincula las decisiones de Gamaliel II con la ruptura final de las relaciones entre judíos y cristianos (cf. P. W. van der Horst, «The Birkat ha-minim in Recent Research», *ExpTim* 105 [1993-1994] 363-368). La situación que subyace en el cuarto evangelio podría haber sido un problema muy localizado. Independientemente de lo que hubiera estado pasando en el ámbito mediterráneo en general, el cuarto evangelio procede de una situación en la que quienes creían y confesaban que Jesús era el Cristo fueron excluidos por la fuerza de la sinagoga (9,22; 12,42). Es más probable que la separación de la sinagoga perteneciera ya al pasado, pero el recuerdo del dolor y el enojo que suscitó sigue estando presente. El hecho de que se estuviera expulsando de la sinagoga a los cristianos joánicos indica que *muchos miembros de la comunidad joánica eran también étnicamente judíos* que creían en la religión de Israel.

El término «los judíos» no representa al pueblo judío en cuanto tal, por lo que no debe leerse el cuarto evangelio como si fueran idénticos. Tanto «los judíos» como muchos miembros de la comunidad joánica eran judíos; la expresión «los judíos» se refiere a quienes han tomado una posición teológica y cristológica que rechaza a Jesús y las afirmaciones que sobre él hacían sus seguidores. Por tanto, también rechazan a sus seguidores. La expresión «los judíos» no representa una raza. De hecho, esta expresión podía aplicarse a cualquiera de toda edad y nación que hubiera decidido, de una vez para siempre, que Jesús de Nazaret no era el Mesías, sino un pecador de origen desconocido (9,24-28). Como ha dicho perfectamente un reciente e importante estudio del cuarto evangelio, debemos «reconocer en estos duros intercambios el tipo de familia organizada en hileras en el que los miembros están dispuestos uno frente a otro a lo largo de la habitación de una casa que todos han compartido y a la que todos llaman su hogar» (Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel* 151). Durante siglos, a partir de la aparición del cuarto evangelio, este texto se ha utilizado violentamente para destruir a una de las familias de aquella hilera. Una acción que ha empobrecido enormemente a quienes afirmaban que tenían el único derecho a la casa.

#### D. Enfoques sobre el cuarto evangelio

Una de las características del desarrollo de la crítica histórica fue el destronamiento del evangelio de Juan como documento histórico. Una vez que los especialistas comenzaron a ver la importancia del evangelio de Marcos y su utilización como una de las fuentes de Mt y Lc, se hizo claro que había poco material en el evangelio de Juan que perteneciera a la vida de Jesús. Esto condujo a que se leyera como un «evangelio espiritual», como ya lo había llamado Clemente de Alejandría en el siglo II (Eusebio, *Hist. Eccl.* 6.14.7). Era una reflexión religiosa, semifilosófica, helenista, y, tal vez, gnóstica sobre el significado de Jesús. Tenía poca o ninguna conexión con la biografía del hombre conocido como Jesús de Nazaret. Las principales influencias en la formación del evangelio eran tradiciones griegas, herméticas o gnósticas, por lo que se dedicó una enorme investigación al descubrimiento de las diferentes religiones que se reflejan en el evangelio (cf. los comentarios de Bauer y Bultmann, y la crítica de esta posición en Painter, *Quest* 52-61). Algunos descubrimientos arqueológicos importantes y el progresivo reconocimiento de que incluso Mc, el más antiguo de los evangelios, era un sutil y profundo tratado teológico, condujeron a que se mirara «de forma nueva» al cuarto evangelio. El cuarto evangelio no era el único evangelio «teológico», como tampoco era el único que utilizaba los lugares, las fiestas y los personajes del relato de un modo simbólico ahistórico. Todos los evangelios son «teológicos», cada uno a su modo, y se ha demostrado la exactitud de muchos nombres de lugar y descripciones de la Jerusalén de tiempos de Jesús que aparecen en

el evangelio. A partir de 1959, comenzando con un celebrado artículo de J. A. T. Robinson «<The New Look on the Fourth Gospel», *Twelve New Testament Studies*, SBT 34, SCM Press, Londres 1962, 94-106), se produjo un mayor aprecio del evangelio de Juan como documento cristiano que reflejaba acontecimientos reales de la vida de Jesús y la posterior experiencia de una comunidad cristiana que derivaba su cristianismo del contar y recontar aquella biografía.

Sin embargo, este renacimiento del interés por el cuarto evangelio como documento histórico no condujo a los especialistas a realizar un uso ingenuo del relato como si fuera un informe exacto de la vida, la enseñanza, la muerte y la resurrección de Jesús. El relato sobre Jesús que hallamos en este evangelio refleja, más bien, *la historia de una comunidad cristiana primitiva*. Durante las últimas tres décadas, los principales estudios del cuarto evangelio han intentado poner al descubierto los estadios del crecimiento en la fe de la comunidad joánica, despegando los diferentes estratos literarios que se encuentran en la forma actual del evangelio (d. los comentarios de Schnackenburg, Brown y Becker). En tiempos más recientes, algunas de las obras más creativas han sido realizadas por especialistas que han intentado desandar el itinerario de fe de los miembros de la misma comunidad joánica (d. Martin, *History and Theology*; Brown, *Community*). La comunidad empezó como un pequeño grupo de cristianos de Jerusalén, y sus miembros desarrollaron una comprensión cada vez más singular de Jesús conforme iban respondiendo a una variedad de experiencias, tanto religiosas como sociales. Se admitió en la comunidad a los extranjeros e incluso a quienes eran hostiles a las tradiciones de Israel (d. 4,1-42), lo que condujo a una fase en la que los miembros de la comunidad joánica ya no podían ser aceptados por sus compatriotas judíos. Por consiguiente, fueron expulsados de la sinagoga (d. 9,22; 12,42; 16,2). Liberada de esta tradición controladora, se desarrolló una posterior afirmación vigorosa de una comprensión sistemática y potencialmente peligrosa sobre Dios, el Cristo de Dios y su Iglesia. El evangelio de Juan emergió de este largo itinerario de fe y experiencia; es el resultado final de una larga y complicada historia literaria. Las peleas que encontramos reflejadas en las cartas de Juan muestran que se dieron cuenta de los peligros potenciales que se hallaban tras el mensaje del evangelio. Entonces había, al menos, dos tipos de cristianos joánicos: quienes se atenían a la perspectiva del redactor de la carta y aquellos contra quienes escribía: «Salieron de entre nosotros, pero no eran de los nuestros. Porque si hubieran sido de los nuestros, habrían permanecido con nosotros. Pero así ha quedado claro que no todos son de los nuestros» (IJn 2,19).

En esta perspectiva, se han producido en los estudios joánicos muchas contribuciones interesantes, clarificadoras y de gran ayuda. Sin embargo, tras la fundamental obra de R. A. Culpepper (*Anatomy*), la investigación contemporánea ha ido incrementando su atención en el impacto que sobre el lector tiene la totalidad del relato sobre Jesús tal como se nos cuenta en este evangelio particular. Durante la mayor parte del siglo xx, la

enorme cantidad de erudición se ha mostrado en el redescubrimiento de la religiones judía, griega y gnóstica que influyeron en la redacción del evangelio, en la disección del evangelio en una variedad de estratos literarios y en averiguar la historia de la comunidad. Es ya hora de centrarse en el poder del relato tal como lo tenemos en su forma final. Aunque debe proseguir la crítica histórica y de la tradición (d. Painter, *Quest; Schnelle, Antidocetic Christology*), el relato del evangelio de Juan debe apreciarse en su conjunto, en su unicidad, en su coherencia, sin diseccionarlo en sus partes constitutivas para dejarlo fragmentado sobre la mesa del estudioso.

#### E. *El enfoque adoptado en este comentario*

El siguiente comentario parte de la convicción de que es posible identificar una fuerte unidad narrativa a lo largo del cuarto evangelio. Sin embargo, aunque afirmamos esta unidad narrativa, no debemos perder nunca de vista el mundo que subyace en el texto. Las observaciones que he realizado sobre la utilización de la expresión «los judíos» no son más que un ejemplo crítico evidente de la importancia de este «mundo». No obstante, me concentraré en este mundo tal como se encuentra en el texto, intentando mostrar cómo se ha diseñado y contado el relato para influir en el mundo que afronta el texto. La investigación bíblica ha ido progresivamente apreciando más a fondo que en la interpretación de un texto antiguo hay involucrados más de dos «mundos». La investigación histórico-crítica ha dedicado casi dos siglos a redescubrir el *mundo que está tras el texto*, para que no se abusara del *mundo que está en el texto*. La crítica contemporánea presta más atención al *mundo frente al texto* (cf. Sandra M. Schneiders, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Harper, San Francisco 1991), pues hay un gran interés en aproximarse a cada documento, no obstante lo limitado y defectuoso que pueda ser, como una obra de arte. Este comentario es una contribución a este enfoque, desarrollado mediante su lectura del cuarto evangelio.

Los estudios contemporáneos sobre los evangelios están mostrando un creciente interés en lo que ha venido a denominarse crítica narrativa. Adaptando y aplicando las teorías narrativas desarrolladas por los especialistas de teoría literaria, los investigadores del AT fueron los primeros que se aprovecharon de las posibilidades de este enfoque, dada la enorme cantidad de textos narrativos que se encuentran en la páginas de la Biblia. Los estudiosos del NT no se retrasaron en seguirles (sobre el cuarto evangelio, cf. Culpepper, *Anatomy*; Moloney, *Belief in the Word* 1-22). Tras cada «relato» hay un *autor real* que tiene a una determinada persona o a un grupo de gente en mente cuando cuenta la historia. Por tanto, hay un supuesto *lector real*. Ninguna de estas figuras se encuentran en el mismo relato. Uno lo produce y el otro lo toma para leerlo o escucharlo. El autor construye un relato como medio para comunicar un mensaje a un desti-

natario. El cuarto evangelio es, efectivamente, uno de estos escritos, pero es algo más. El autor real, quienquiera que pudiera haber sido, ha muerto hace tiempo, como también los destinatarios originales del libro. Sin embargo, el evangelio sigue teniendo una enorme cantidad de lectores. Hay algo en este libro que ha provocado el interés de los lectores durante casi dos mil años.

Aunque el autor real y el lector (o lectores) real no juegan un papel activo en los acontecimientos del relato, dejan sus huellas en éste. Deliberadamente, los relatos han inventado argumentos y personajes que interactúan a lo largo del relato durante un determinado tiempo mediante una secuencia de acontecimientos. Un autor elabora ciertas características retóricas para mantener unidos el argumento y los personajes de modo que el lector no pierda el punto de vista del autor. Estas características retóricas se encuentran *en* el relato. Aunque los especialistas en teoría de la narrativa disputen la exactitud del esquema, podemos afirmar, en líneas generales, que la comunicación entre el autor real y el lector real, que están *fuera* del texto, tiene lugar mediante un autor implícito, un narrador, un narrante, y un lector implícito, que están *insertos* en el texto. Pese a lo oscuros que puedan ser los detalles sobre las situaciones concretas del autor real original y el lector real original, nosotros aún tenemos el texto a partir del que podemos averiguar muchas cosas. Este lenguaje puede sonar demasiado complicado, pero refleja la experiencia lectora de todos. Tanto si sabemos como si no quién fue el autor histórico y si un relato estaba o no dirigido específicamente al lector que lo tiene en mano, todo lector percibe la presencia de alguien que cuenta la historia, a quien a lo largo de nuestro comentario denominaremos «el narrador», y tras el narrador se oculta un autor que es quien dirige los asuntos. Una carta perdida que es recogida por un tercero desinteresado rápidamente dice al lector algo sobre la persona que la escribió. La retórica de la carta también revela cómo el autor entiende y se orienta hacia el lector. La persona que la ha encontrado no conoce al autor real ni al lector original, pero el lector real -la persona que recogió la carta del pavimento- es capaz de identificar la comunicación intentada mediante la carta. La persona que la encontró detecta en ella a un autor «implícito» y un lector «implícito». En efecto, una carta bella puede incluso conmover al «fiscón». Cuando esto ocurre, se establece una reciprocidad entre el lector «implícito» de la carta y su lector real. No tenemos por qué formar parte del proceso original de comunicación entre el escritor original de la carta y su lector original para conmovernos y dejarnos inspirar por el poder de las emociones que se expresan en la carta. La forma literaria de una carta es muy diferente de la, en ocasiones, compleja estructura literaria de un relato, sobre todo si éste se escribió hace unos dos mil años. Sin embargo, el proceso de comunicación entre un autor y un lector tiene lugar en ambos. Los enfoques narrativos contemporáneos que se aplican a los evangelios intentan adentrarse en el proceso de comunicación entre un autor y un lector a quienes no conocemos, y que hace tiempo que murieron, para que el lector con-

temporáneo se conmueva y se deje inspirar por las apasionadas convicciones del autor.

Aunque sin ignorar las cuestiones históricas que, inevitablemente, están «detrás» del texto del evangelio, este comentario se centra en las características literarias que se encuentran en el relato del cuarto evangelio. Se prestará una gran atención a la configuración literaria de cada sección del relato; al modo en que cada sección sigue lógicamente a lo que le precede y conduce directamente a lo que le sigue; a los roles de los varios personajes del relato; al desarrollo del tiempo; a los enigmas no resueltos que van surgiendo y que fuerzan al lector a mirar hacia delante en el relato para atarlos entre sí; a la coherencia del punto de vista subyacente de un autor que ha modelado y contado un relato de la vida de Jesús que carece de paralelos en cualquier otro escrito del cristianismo primitivo. Al igual que el lector que «fisgoneó» la carta encontrada en el pavimento y se conmovió por la sinceridad y el poder de las emociones comunicadas en ella, nosotros «fisgoneamos» en un relato antiguo sobre Jesús. Sin embargo, hace ya tiempo que se «fisgonea» en este relato particular que ha servido como inspiración para los cristianos de todas las condiciones durante dos mil años. Este comentario indagará, mediante las características literarias de la narración, en la comunicación que tiene lugar *en el relato* entre un autor y un lector.

Tenemos que permitir que nos seduzca la perspectiva del autor. Pero ¿qué autor? Es posible que un autor escriba un relato que comunica un punto de vista en el que no se refleja su propia situación, humor, personalidad o experiencia personal. Como correctamente ha observado George Steiner: «En el fondo puede que Aristófanes haya sido el más triste de los hombres -una sugerencia que en sí misma es una inversión romantizada-. Es posible que nuestra convicción de que alguna profunda turbación espiritual y sexual influyó en la composición de *Rey Leary Timón de Atenas* no sea más que una trivial racionalización. No tenemos la más mínima prueba de ello» (G. Steiner, *Real Presences. Is there anything in what we say?*, Faber & Faber, Londres 1989, 169). Por consiguiente, hay un autor *en el texto* del cuarto evangelio, al igual que lo había *en el texto* de la carta que hemos descrito anteriormente. Cualquiera que hubiera sido la perspectiva de un autor histórico, de carne y sangre, nosotros solamente podemos pretender averiguar el punto de vista teológico de un autor en el mismo texto. A este autor se denomina generalmente *autor implícito*. Este elemento de todo relato no es una persona histórica, independientemente de que el punto de vista pueda o no reflejar las opciones de esta figura del pasado a quien deberíamos llamar *autor real*. A diferencia de algunos relatos contemporáneos, podemos asumir (pero nunca probar), en general, que el autor real *de* y el autor implícito *en* los relatos del NT hablan con la misma voz. Resulta difícil imaginar que un libro tan apasionante como el cuarto evangelio no sea otra cosa que la comunicación de una creencia profunda y apasionada de una persona histórica en lo que Dios ha hecho en y mediante Jesús.

Al igual que el autor histórico del libro, que hace tiempo que murió y está más allá de nuestro conocimiento y control científico, los primeros lectores históricos están también fuera de nuestro control. No podemos estar seguros de la recepción que tuvo este ferviente relato sobre Jesús. La existencia posterior del evangelio demuestra que fue recibido, conservado y transmitido, pero los testimonios de las cartas joánicas indican que los lectores no siempre se ponían de acuerdo sobre lo que el autor quiso comunicar. En efecto, rápidamente estallaron en discusiones e incluso en divisiones sobre el significado cristológico y cristiano del evangelio. Era comprensible. La respuesta a un relato en cualquiera de los evangelios puede variar de un día para otro, pues depende de un indeterminado número de circunstancias. Somos perfectamente conscientes de las numerosas circunstancias que, para bien o para mal, afectan al proceso de lectura. Sin embargo, *dentro del relato* hay un lector al que se dirige el autor implícito, al igual que había un lector implícito identificable en la carta mencionada más arriba. Conforme el relato se va desplegando, el lector recibe progresivamente una información y experiencias tales que un lector no puede evitar. Este lector está configurado por los deseos del autor y emerge al mismo tiempo que el texto se va desplegando. Este lector no padece los caprichos que pueden afectar al proceso de lectura. Los especialistas hablan de una construcción literaria dentro del mismo relato cuyas respuestas están totalmente controladas por el autor implícito. A este «lector» se le llama, en general, *lector implícito*. Este lector implícito no es un personaje histórico. Desde el punto de vista histórico solamente nos encontramos con lectores reales. El lector implícito es producido por el relato que se va desplegando. Al indagar en el conocimiento y la experiencia del lector implícito conforme vamos abriendo cada página del texto, somos más capaces de apreciar el flujo temporal del relato y acrecentar nuestra comprensión del relato que se va desplegando. Stanley Fish ha descrito la utilización que hace un narratólogo del lector implícito en los siguientes términos:

El método se basa en una consideración del flujo *temporal* de la experiencia de la lectura y supone que el lector responde en los términos de ese flujo y no de la totalidad de las palabras. Es decir, en una expresión de cualquier extensión hay un punto en el que el lector ha asimilado solamente la primera palabra, luego la segunda, después la tercera, y así sucesivamente. El informe de lo que le ocurre al lector es siempre un informe de lo que le ha pasado *hasta ese punto* (S. Fish, *Is there a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*, Harvard University Press, Cambridge 1988, 26-27).

En cualquier estadio del relato que se va desplegando, el comentario solamente remitirá a aquella parte de la historia contada hasta ese momento. En cada página que se abre aprendemos bastante sobre Jesús y el Padre que le envió, pero queda aún mucho que aprender de aquellas partes de la historia que quedan por delante. Sólo cuando el autor termina claramente de contar el relato (cf. 20,30-31) puede descansar el lector. Pero el texto citado de Fish requiere un comentario ulterior, puesto que



no agota totalmente la experiencia de los lectores de textos antiguos y canónicos como el cuarto evangelio. El lector emerge gradualmente del relato que se despliega, configurado por el autor, conociendo solamente lo que ha leído hasta ese momento, y es capaz de retroceder para recordar los acontecimientos que ya han sido narrados. Pero es imposible que el lector de un evangelio cristiano no conozca o no tenga experiencia del relato de Jesús de Nazaret, así como de la vida y la praxis cristiana. La aplicación directa de la investigación literaria a los estudios de NT ha dado por supuesto, en ocasiones, la existencia de este lector «virginal», pero esto es poco realista. El autor del cuarto evangelio da por sentado que el lector ya conoce muchas cosas. El lector implícito, incluso, conoce la lengua griega. El lector del cuarto evangelio es capaz de comprender el doble significado que se oculta tras las palabras griegas (p. ej., 3,3-5.14; 8,28; 12,32) Y las sutiles ironías (p. ej., 9,18-29; 19,14-15); el vocabulario utilizado en la vida sacramental de la comunidad (6,51-58; 19,35) Y las referencias a la resurrección de Jesús, que se dan por comprendidas desde casi el comienzo del relato (cf. 2,22). Al lector se le presupone mucho más que un conocimiento del griego, sintácticamente correcto y sencillo, del texto del cuarto evangelio (cf. Barrett 5-11). El hecho de que no se expliquen ciertas categorías mesiánicas judías (p. ej., en 1,19-51), las costumbres religiosas (p. ej., 2,6; 5,9; 6,4; 7,2; 10,22) Y la geografía de Palestina, supone que todo esto se da por sabido. El lector conoce todo cuanto el autor no explica. Es posible atribuir al lector del cuarto evangelio un conocimiento de la historia de Jesús, pero su forma joánica se presenta para llevar al lector (u oyente) a que acepte un determinado punto de vista. El lector sabe que Jesús murió en la cruz, pero el autor de este evangelio insiste en que esta muerte es tanto un «levantamiento» (cf. 3,14; 8,28; 12,32) como una glorificación (11,4; 12,23). En efecto, en dos ocasiones el autor del cuarto evangelio no duda en contar al lector por qué está escribiendo el relato de este modo tan particular (19,35; 20,30-31).

No sería honesto no reconocer que cada palabra del evangelio está histórica y culturalmente condicionada. El hecho de que esté escrito en griego *koiné* es, a primera vista, un testimonio evidente de esta realidad. Es inevitable detectar que hay algo «extraño» y «exótico» en el texto bíblico que nos exige que luchemos con él. La historia y la cultura del siglo I juegan su parte correspondiente en la interpretación. El cuarto evangelio, al igual que todos los textos bíblicos que se nos han transmitido mediante la tradición judía y cristiana, es un texto difícil; una gran parte de esta dificultad procede de la extrañeza que produce cuando se lee en nuestro actual contexto cultural. Los lectores originales del evangelio constituyen un importante punto de referencia para seguir la interacción entre autor y lector en el texto. Adela Yarbro Collins ha insistido, correctamente, en que deberíamos

dar más peso al contexto histórico del texto. Este contexto no puede, ni tampoco debería, determinar todo el sentido posterior y el uso que se ha hecho del texto. Pero si... todo sentido está delimitado contextualmente, el contexto

y el sentido original tienen un cierto carácter normativo. Los teólogos bíblicos no son solamente los mediadores entre los géneros, sino que también son mediadores entre períodos históricos... Sea cual sea la tensión que pueda existir entre los métodos críticos literarios e históricos, lo cierto es que ambos enfoques son complementarios (A. Yarbro Collins, «Narrative, history and Gospel», *Sem43* [1988] 150,153).

Todo relato genera un lector conforme se va desplegando, pero sería un error pensar que hemos acabado la tarea de la interpretación una vez que hemos averiguado el flujo temporal de un relato mediante la experiencia de un lector emergente. Este uso de las técnicas literarias solamente nos dirá cómo un autor logra un efecto, pero hay otros elementos que deben tenerse en mente para una lectura crítica y profunda de un texto antiguo normativo. Hemos de respetar y estudiar *el mundo que está tras el texto* para comprender su extraña distancia con respecto a nuestro mundo y nuestras preocupaciones. Por tanto, tenemos que preguntarnos cómo el lector *en el texto*, que emerge conforme se va desplegando este antiguo relato sobre Jesús, habla con el conocimiento y la experiencia del lector *del texto* que vive en el siglo XXI. Ciertamente, existe un contexto que une a los lectores originales y a todos lectores posteriores del evangelio de Juan; nos referimos al contexto generado por la fe cristiana, a la comunidad de lectores creyentes. El secreto del valor permanente de un relato reside en la reciprocidad que se crea entre el lector implícito *en el texto* y el lector real *del texto*; el contexto común de la fe cristiana potencia esta reciprocidad. Un relato que habla de Jesús el Cristo debería atraer a los cristianos. Sin embargo, hay bibliotecas repletas de libros cristianos que no atraen. ¿Qué tiene el cuarto evangelio para que no haya cesado de leerse? Tiene que tener una comprensión y un respeto por el mundo que está tras el texto que configuró al lector que está *en el texto*, pero además tiene muchas más cosas. Cuando leo una buena novela por primera vez me convierto en el lector implícito. Me convierto en parte del relato, atrapado en sus personajes, acontecimientos, tiempos y lugares, conforme voy pasando las hojas. Esto es lo que ocurre cuando leemos un buen libro, pero en una obra clásica se produce una relación aún más profunda entre el lector en el texto y el lector del texto. La reciprocidad generada entre el lector implícito *en el texto* y el lector real *del texto* es lo que convierte a un texto determinado en un clásico. Como dijo David Tracy: «La auténtica revelación del texto clásico es su llamada de atención sobre la base de que en él ha encontrado su expresión un acontecimiento de conocimiento propio de los seres humanos finitos» (D. Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, Crossroad, Nueva York 1981, 102).

La práctica de la lectura y la comunidad de los lectores que ha producido la Biblia constituyen un ejemplo de lo anterior. El cuarto evangelio puede reivindicar su carácter de clásico cristiano. Puesto que lo seguimos leyendo después de casi dos mil años de lectura en una gran variedad de contextos, podemos estar seguros de que se ha existido una reciprocidad entre sus lectores implícitos y reales. El relato que despliega el cuarto

evangelio suscita problemas que el lector resolverá mediante la lectura continuada del relato sobre Jesús. ¿Hablaron estas soluciones a los miembros de la comunidad joánica, los lectores originales que fueron parte del mundo del relato de los evangelios, de una forma que ya no pueden hacerlo con el lector real contemporáneo? Ellos leían griego, o al menos comprendían lo que se les leía; captaban las sutilezas de las palabras con doble sentido y las ironías. Nada de esto puede darse por supuesto en la mayoría de los lectores contemporáneos del cuarto evangelio. ¿Siguen diciendo algo a los lectores reales de comienzos del tercer milenio las preguntas suscitadas y las repuestas ofrecidas por este relato sobre Jesús? ¿Es un clásico este texto? ¿Su pretensión continuada de ser leído se apoya en «la base de que en él ha encontrado su expresión un acontecimiento de conocimiento propio de seres humanos» (Tracy)? La *teoría* de narrativa distingue, correctamente, entre un lector implícito que emerge de la narración que se despliega, el lector pretendido, para quien se escribió originalmente el relato (es decir, para quien fue originalmente «deseado» por un autor real), y el lector real, todo aquel que donde quiera y cuando quiera toma el texto en sus manos. La *práctica* de la lectura no hace estas distinciones tan precisas. Tampoco las haremos en nuestro comentario. Nuestra experiencia lectora nos enseña que hay historias que nos dicen algo y otras no.

A nuestro comentario, que se fundamenta en una toma de conciencia del lector que emerge *en el texto*, le preocupa solamente el lector actual *del texto*. Intenta mostrar que los lectores del cambio del segundo al tercer milenio aún encuentran que su respuesta al evangelio, en diálogo con la experiencia de casi dos mil años de vida cristiana, resuena con la experiencia del lector implícito y los lectores originales de la comunidad joánica. Podemos encontrar (algo que, sin duda alguna, muchos lo percibirán también) que esta respuesta es fatua en nuestra cultura mundana. Pero no es esto lo único que podría ocurrir. En ocasiones, podemos tener otra respuesta que es independiente del lector implícito y que, por tanto, está fuera del control del autor. Es inevitable que nuestra respuesta, de empatía o antipatía, sea el resultado de nuestra posición privilegiada como receptores de una práctica cristiana de lectura de los evangelios durante casi dos mil años. Como el narrador de Honoré de Balzac informa a su lector implícito al comienzo de *Père Coriot*: «Puedes estar seguro de que este drama no es ficción ni novela. *Todo es verdad*, tan verdad que cualquiera puede reconocer los elementos de la tragedia en su propia familia, en su propio corazón tal vez» (Balzac, H. de, *Old Coriot*, Penguin Classics, Penguin Books, Harmondsworth 1951,28).

En la lectura del cuarto evangelio que sigue, mi objetivo es averiguar la experiencia del lector que emerge conforme se cuenta este relato particular sobre Jesús, sobre su enseñanza, muerte y resurrección. Dos mil años de historia cristiana son una evidente muestra de que generación tras generación los cristianos han «firmado el contrato de ficción» del cuarto evangelio; han llegado a ser <sup>11110</sup> con el autor implícito (cf. Seymour Chat-

man, *Story and Discourse, Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York 1978, 150). Deliberadamente, evitaré la jerga que se ha desarrollado en la crítica literaria y que hemos esbozado brevemente más arriba. Simplemente hablaré del «autor» y el «lector». Hay toda una distinción teórica entre varios elementos que se combinan para dar forma a una experiencia lectora satisfactoria, pero nuestro comentario intenta crear un encuentro de horizontes entre los mundos tras el texto, en el texto y frente al texto. Combinamos la investigación crítica tradicional y el enfoque literario contemporáneo para crear un espacio donde pueda nacer un lector cristiano satisfecho.

#### F. *La contribución teológica y el significado actual del cuarto evangelio*

La cristología y la teología de este evangelio suministraron la materia prima a partir de la que se forjaron las grandes doctrinas cristianas (cf. T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, MSSNTS 13, Cambridge University Press, Cambridge 1970). Las importantes cuestiones sobre Jesús, Dios y la vida cristiana se dejaron sin responder por el mismo Jesús y la Iglesia apostólica. Cuando el cristianismo llegó a formar parte del mundo y la cultura de la cuenca mediterránea e incluso más allá de ésta, estas cuestiones no resueltas emergieron con una urgencia cada vez mayor. ¿Quién era Jesús de Nazaret? ¿Cómo se relaciona con Dios? Si era el Hijo de Dios, ¿cuál era la naturaleza de su relación con Dios? ¿Era «del mismo ser» que el Padre? Si lo era, entonces era un ser divino. Pero si era un ser divino, ¿cómo podía ser entonces humano? Estas cuestiones atormentaban a la Iglesia cristiana naciente y, posteriormente, a la sociedad cristiana una vez que el Imperio abrazó la fe cristiana con la decisión de Constantino, en el año 313 d.C., de garantizar la tolerancia religiosa y devolver a los cristianos las propiedades que se les habían confiscado.

Todavía tuvieron que transcurrir cuatrocientos años antes de que los grandes concilios ecuménicos de Efeso (431 d.C.) y Calcedonia (451) formularan las respuestas cristianas a aquellas cuestiones, y fue el cuarto evangelio el que suministró el vocabulario que utilizaron en sus debates. Jesús era el Hijo del hombre, el Hijo de Dios y la Palabra de Dios; él y el Padre eran uno; él estaba en el Padre y el Padre en él. En efecto, el desafío por explicar lo humano y lo divino en Jesús se encuentra en el núcleo del cuarto evangelio y en todos los debates teológicos posteriores. Puede que Calcedonia llegara a formular un credo cristológico que todos aceptaron, pero no puso fin a este debate.

Este comentario indica el modo cómo el cuarto evangelio presenta al Dios de Israel como Padre y a Jesús como hijo en una *relación* totalmente determinante. La Iglesia posterior tomó una dirección diferente y utilizó el lenguaje joánico en sus debates sobre la *metafísica* del Hijo de Dios. Este desplazamiento del foco pedía al lenguaje del cuarto evangelio que respondiera a cuestiones que el relato joánico no planteaba. Como atestigüa

la historia de la teología, este desplazamiento generó entonces muchos problemas, que aún hoy permanecen. Una de las importantes contribuciones que la investigación bíblica contemporánea ha hecho a la teología puede verse en el retorno teológico a una mayor reflexión sobre la relación de Jesucristo con Dios y la creación.

El cuarto evangelio suscita también preguntas sobre Dios que no llega a resolver. Se cree firmemente en el Dios tradicional de Israel, pero resulta que Dios es ahora el Padre de Jesús y Jesús es un Hijo, que está unido en una unidad de voluntad y amor con el Padre. El AT ya había hablado del espíritu de Dios y el NT, especialmente Pablo y Lucas, hacía habitualmente referencias al Espíritu (p. ej., Rom 8; Lc 24,44-49; Hch 2,1-13). En el cuarto evangelio, el Paráclito, el Espíritu Santo, se convierte en un personaje a quien el Padre enviará tras la partida de Jesús. El Espíritu Paráclito será la presencia de Jesús en su ausencia, guiando, instruyendo y confortando a los cristianos y juzgando al mundo (cf. 14,15-17.25-26; 15,26-27; 16,7-11.12-15). Hay varios pasajes en el evangelio donde se hace intensa la interacción entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (p. ej., 14,1-31). Una vez más, estos diferentes «personajes del relato» se encuentran claramente en relación. Dios es el Padre del Hijo, es decir, de Jesucristo. El Padre envía y ama al Hijo como el Hijo ama al Padre. El don del Paráclito está íntimamente vinculado con la continuación del ministerio del Jesús ausente; el Paráclito es enviado tanto por el Padre como por Jesús, que ya ha partido.

Sin embargo, el cuarto evangelio nunca intenta resolver la naturaleza de esta relación. En él nos encontramos con el comienzo de la tradicional doctrina cristiana de la Trinidad. La doctrina cristiana de un Dios y tres Personas es un intento de explicar en términos filosóficos, a menudo *metafísicos*, lo que en el cuarto evangelio se describió como una serie de *relaciones*. La Iglesia primitiva debatió estas cuestiones con gran pasión, desplazando la discusión del ámbito de la relación al de la metafísica hasta que se dieron los primeros pasos en la formulación de una doctrina tradicional de la Trinidad en el concilio de Nicea de 325 d.e. Nicea formuló un credo trinitario, pero puso fin a su debate. Lo que dijimos anteriormente sobre el pensamiento cristológico contemporáneo, puede también aplicarse a lo que actualmente se escribe sobre la Trinidad. Sin abandonar su indagación filosófica, gran parte de la teología contemporánea se ha enriquecido por el retorno a la reflexión sobre las relaciones que existen en el seno y más allá de la divinidad.

Podríamos decir mucho más sobre la contribución teológica de este evangelio, pero lo dejaremos para el comentario: el efecto salvífico de la crucifixión de Jesús, la revelación única de Dios que acontece en Jesucristo, los sacramentos cristianos del bautismo y la eucaristía, la naturaleza comunitaria de la vida cristiana, la tensión entre una comprensión de la vida realizada y temporal y la vida eterna y el juicio, por mencionar los temas más importantes. Poco extraña que el cuarto evangelio haya sido uno de los don't más queridos a lo largo de los siglos de la historia cristiana.

No obstante, su fascinación supera a su contribución al pensamiento cristiano y a la formulación de las grandes doctrinas cristianas. Sobre todo, ha conquistado la mente y el corazón de sus lectores. Algunos pasajes han llegado a ser tan esenciales para los cristianos que han desarrollado una vida propia (d. 1,14; 3,16-17; 8,32; 10,30.38; 11,26-27; etc.). Conforme el comentario intenta extraer el impacto del evangelio sobre el lector, también intentará poner de relieve el poder narrativo del relato joánico. Pero hay algo tras el relato que genera este poder narrativo que nunca ha fracasado en interesar a sus lectores entusiastas. El cuarto evangelio deja constancia de que se trata del relato sobre Jesús de una comunidad que está en transición (d. supra, A. *The Johannine Literature*). Siendo ya incapaces de seguir viviendo su nueva fe en Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios en el mundo en que nació el cristianismo, los cristianos joánicos trasladaron su relato sobre Jesús a un nuevo mundo (d. 9,22; 12,42; 16,2). Al cruzar el puente de uno a otro mundo, inevitablemente, y quizá inconscientemente, produjeron un relato de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús que se ha dirigido a la perenne situación de todos los cristianos. Las llamadas a creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y que ha dado a conocer a Dios para que todos los que creen pudieran encontrar vida (d. 20,31; 17,3), se destinan a personas que están en un proceso de transición.

Indefectiblemente, la fe cristiana llama a las personas de todas las generaciones a la transición. Un seguidor de Jesús no puede quedarse fácilmente dentro de un «sistema cerrado» de creencias y compromisos religiosos, por muy extraordinario y bien sistematizado que sea. Los mundos nuevos son un permanente desafío para que el creyente cuente y viva el antiguo relato de forma nueva. El cuarto evangelio fue un paradigma de este proceso en la Iglesia primitiva. Gran parte del comentario que sigue advierte que el Jesús joánico exige reiteradamente «más» a quienes afirman que han llegado a creer en él y a comprenderlo, así como al Dios que ha dado a conocer. Es este «más» lo que hace que el corazón de los cristianos siga inquieto y da a este antiguo texto, no obstante todas sus rarezas, un poder por sí mismo.

### G. *La estructura del evangelio*

Aunque hay voces disidentes (d. Brodie 21-45), la vasta mayoría de intérpretes aceptan que el cuarto evangelio puede dividirse en cuatro grandes secciones: el prólogo (1,1-18), el ministerio de Jesús, a menudo llamado el libro de los signos (1,19-12,50), el relato de la última noche de Jesús con sus discípulos, la pasión y la resurrección (13,1-20,29) y una solemne conclusión (20,30-31). La investigación contemporánea, con su interés en la unidad literaria del relato tal como ha llegado hasta nosotros, pone en cuestión la extendida opinión, sostenida durante tanto tiempo, de que Jn 21 es un añadido al evangelio original. En nuestro comentario sostendremos que, efectivamente, se trata de un añadido. Más difícil de determinar resulta la

subdivisión detallada de las grandes secciones. La estructura que proponemos a continuación presupone el contenido detallado en el comentario, especialmente en las introducciones generales que se encuentran al comienzo de cada gran sección. Sin embargo, por razones de claridad no incluiré los bloques más pequeños del material que constituye mis subdivisiones. Bastará con que el lector aprecie el contenido del resumen del evangelio que determinará la estructura del comentario. Durante el desarrollo del comentario expondremos las razones por las que hemos articulado detalladamente cada sección de esta estructura general.

## ESQUEMA DE LA ESTRUCTURA DEL EVANGELIO

- I. EL PRÓLOGO (1,1-18)
- II. EL LIBRO DE LOS SIGNOS (1,19-12,50)
  - A. Los primeros días de Jesús (1,19-51)
  - B. De Caná a Caná (2,1-4,54)
    - i. El primer milagro en Caná (2,1-12)
    - ii. Jesús y «los judíos» (2,12-22)
    - iii. Comentario del narrador (2,23-25)
    - iv. Jesús y Nkodemio (3,1-21)
    - v. Jesús y Juan el Bautista (3,22-26)
    - vi. Jesús y la samaritana (4,1-15)
    - vii. Jesús y la samaritana (4,16-30)
    - viii. Comentarios de Jesús (4,31-38)
    - ix. Jesús y los samaritanos (4,39-42)
    - x. El segundo milagro en Caná (4,43-54)
  - C. Las fiestas de «los judíos» (5,1-10,42)
    - i. Jesús y el sabbath (5,1-47)
    - ii. Jesús y la pascua (6,1-71)
    - iii. Jesús y los tabernáculos, I (7,1-8,59)
    - iv. Jesús y los tabernáculos, II (9,1-10,21)
    - v. Jesús y la dedicación (10,22-42)
  - D. Jesús se dirige hacia «la hora» (11,1-12,50)
    - i. Una resurrección que llevará a la muerte (11,1-54)
    - ii. La hora ha llegado (11,55-12,36)
    - iii. Conclusión sobre el ministerio de Jesús (12,37-50)
- III. EL LIBRO DE LA GLORIA (13,1-20,31)
  - A. El último discurso (13,1-17,26)
    - i. Dando a conocer a Dios: el lavatorio y el bocado (13,1-38)
    - ii. Partida (14,1-31)
    - iii. Permanecer, amar y ser odiados (15,1-16,3)
    - iv. Partida (16,4-33)
    - v. Dando a conocer a Dios: la oración final de Jesús (17,1-26)
  - B. La pasión (18,1-19,42)
    - i. Jesús y sus enemigos en un huerto (18,1-11)
    - ii. Comparecencia de Jesús ante «los judíos» (18,12-27)
    - iii. Jesús ante Pilato (18,28-19,16a)
    - iv. La crucifixión de Jesús (19,16b-37)
    - v. Jesús IS (I'lll'rrac\o en Ull huerto por SllS nuevos amigos (19,38-42)

C. La resurrección (20,1-29)

- i. La escenas en la tumba (20,1-18)
  - a) Las visitas a la tumba vacía (20,1-10)
  - b) Jesús se aparece a María Magdalena (20,11-18)
- ii. Las escenas en la casa (20,19-29)
  - a) Jesús se aparece a los discípulos pero no a Tomás (20,19-23)
  - b) Jesús se aparece a los discípulos y a Tomás (20,24-29)

IV. CONCLUSIÓN DEL EVANGELIO (20,30-31)

V. EPÍLOGO: Otras apariciones del Resucitado (21,1-25)

- i. Jesús se aparece a sus discípulos junto al mar de Tiberíades (21,1-14)
- ii. Jesús, Pedro y el discípulo amado (21,15-24)
- iii. Segunda conclusión del evangelio (21,25)



*TRADUCCIÓN, INTERPRETACIÓN Y NOTAS*

# I. EL PRÓLOGO (1,1-18)

(a) 1. Al principio ya existía la Palabra y la Palabra se dirigía hacia Dios y lo que Dios era también lo era la Palabra. 2. Ya en el principio estaba él con Dios.

(b) 3. Todo fue hecho por ella y sin ella no se hizo nada. Lo que aconteció en ella era vida y la vida era la luz de los hombres.

(c) 5. La luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no la sofocaron.

## II

(a) 6. Vino un hombre, enviado por Dios, que se llamaba Juan. 7. Éste vino como testigo, para dar testimonio de la luz, a fin de que todos creyeran por él. 8. No era él la luz, sino testigo de la luz.

(b) 9. La luz verdadera que ilumina a todo hombre venía al mundo.

(c) 10. Estaba en el mundo, pero el mundo, aunque fue hecho por ella, no la conoció. 11. Vino a su propia casa y los suyos no la recibieron. 12. Pero a cuantos la recibieron, los que creyeron en su nombre, les dio poder para ser hijos de Dios; 13. éstos no han nacido de sangre ni de la voluntad de un hombre, sino de Dios.

(d) 14. Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros, la plenitud de un don que es verdad. Hemos visto su gloria, la gloria como del Hijo único del Padre.

## III

(a) 15. Juan dio testimonio de él y proclamó, «Éste es aquel de quien yo dije "El que viene detrás de mí está colocado por delante de mí, porque existía antes que yo"».

(b) 16. De su plenitud todos hemos recibido un don en lugar de un don.

(c) 17. Pues la ley se dio mediante Moisés; el don que es la verdad vino mediante Jesucristo. 18. A Dios nadie lo vio jamás; el Hijo único, que está vuelto hacia el Padre, nos lo ha dado a conocer.

## INTERPRETACIÓN

*Introducción.* La primera página del cuarto evangelio es uno de los pasajes más densos del NT, toda una síntesis de la cristología y la teología del autor. Ha habido muchos intentos de dilucidar la estructura literaria de este antiguo himno cristiano. La mayoría sigue un movimiento temporal: desde la preexistencia (vv. 1-2) hasta la creación (vv. 3-5), prosiguiendo después con la historia de la condición humana hasta el clímax de la encarnación (vv. 6-14). La parte final del himno trata de la recepción posterior del *Logos* encarnado (vv. 15-18) (d., por ejemplo, Lagrange 2-34). Otros autores han encontrado una estructura quiástica, es decir, los mismos temas se repiten en torno a una afirmación central: p. ej., A-B-C-B'-A'

(cf. R. A. Culpepper, «The Pivot» 1-31). Sin embargo, es posible que este himno cristiano siga alguno de los modelos clásicos de la poesía bíblica, sobre todo el uso del paralelismo. Encontramos un indicio de ello en la doble referencia a Juan el Bautista (w. 6-8.1S), que crea problemas a la mayoría de los intentos que tratan de encontrar una estructura literaria formal en Jn 1,1-18. Estos pasajes sobre el Bautista indican que el himno tiene tres secciones:

- I. La Palabra, que está en Dios, se convierte en la luz del mundo (w. 1-S).
- II. La encarnación de la Palabra (w. 6-14).
- III. El revelador: el Hijo único vuelto hacia el Padre (w. 1S-18).

Dentro de estas tres secciones hay una afirmación y una reafirmación del mismo mensaje. Como el movimiento de una ola que avanza y retrocede sobre la orilla del mar, cada sección lleva más lejos el mismo mensaje. En cada sección no aparecen todos y cada uno de los cuatro temas, sino que el himno los afirma y reafirma del siguiente modo:

- (a) la Palabra es anunciada o descrita (vv. 1-2 [I], 6-8 [H], 15 [III]),
- (b) la revelación traída por la Palabra está llegando al mundo (vv. 3-4 [I], 9 [H]).
- (c) la humanidad ¡-esponde (vv. 5 [I], 10-13 [H], 16 [III]),
- (d) Yse describe el objeto de la fe: el Hijo único del Padre (vv. 14 [H], 17-18 [III]).

El prólogo juega un importante papel en la retórica del cuarto evangelio. Jn 1,1-18 informa al lector de que Jesucristo es la encarnación de la Palabra preexistente y de que la vida, la luz y la filiación divina fluyen de una aceptación de la historia del Dios invisible revelada por la Palabra encarnada. Esta historia perfecciona el don anterior de la Ley que se dio a través de Moisés. Sin embargo, esta teología y cristología solamente se han *afirmado*. Al lector se le ha dicho *quién* es Jesús y *lo que* ha hecho, pero sigue sin responderse a una importante cuestión: *¿cómo* ha acontecido este acción de Dios en la historia humana? Sólo el relato joánico de Jesús puede responder a esta pregunta.

*La Palabra, que está en Dios, se convierte en la luz del mundo* (w. 1-S). Las primeras palabras del prólogo, «Al principio (*en archē*) ya existía la Palabra», establece un paralelismo entre la obertura del evangelio y el relato bíblico de los comienzos de la historia humana de Gn 1,1. Antes del *archē* de Gn 1,1 solamente se encontraban Dios, las aguas del caos y las tinieblas, pero el autor del cuarto evangelio anuncia que incluso entonces la Palabra «existía» (*ēn*). La utilización del imperfecto del verbo «ser, estar, existir» ubica a la Palabra fuera de los límites del tiempo y el espacio, pues ninguno de ellos existía *en archē* (Gn 1,1). La Palabra preexiste a la historia humana y esta Palabra no preexiste por sí misma sino en relación con Dios

(*pros ton theon*). La preposición *pros* significa más que lo que sugiere la preposición estática «con». Tiene un sentido de movimiento hacia la persona o cosa que sigue. Por tanto, la traducción debe ser «la Palabra estaba *dirigida* a Dios». Hay un dinamismo en la relación que debe expresarse de alguna manera. Pero aún hay más. El autor ha elegido la expresión griega *ho logos* para indicar, desde el principio, que se pronunciará una palabra que procede de la intimidad de Dios. La palabra existe para comunicar algo, y, de este modo, la revelación, que es uno de los temas dominantes del evangelio, aparece en el primer versículo.

Este versículo concluye con una descripción de las consecuencias de la intensa intimidad entre la Palabra y Dios. Aunque tradicionalmente se ha traducido como «y la Palabra era Dios», hay un peligro de que el lector contemporáneo pliegue en una sola entidad la Palabra y Dios: ambos son Dios. El autor se ha tomado la gran molestia de indicar que debe evitarse una identificación entre la Palabra y Dios. La frase griega (*kai teso en ho logos*) coloca el complemento (*theos*: Dios) antes del verbo «ser» sin ponerle un artículo. Es extremadamente difícil captar este matiz en español, pero el autor evita decir que la Palabra y Dios eran una y la misma cosa. La traducción «lo que Dios era también lo era la Palabra» indica que la Palabra y Dios mantienen su singularidad, no obstante la unidad que fluye de su intimidad.

El v. 2 repite, sustancialmente, lo que ya se ha dicho, pero «la Palabra» (v. 1) se indica mediante un pronombre personal, «éste» (*houtos*). El pronombre remite al anterior término masculino *logos* y a la posterior figura con una historia humana. ¿Quién podría ser este «él»? Es mucho lo que se dice en estos primeros versículos: la preexistencia de la Palabra, su relación íntima con Dios y los primeros indicios de una revelación final que tendrá lugar en la historia humana mediante el relato que la Palabra contará. *La Palabra ha sido descrita*. Lo que Barrett dijo del v. 1 puede aplicarse a los w. 1-2: «Juan pretende que todo su evangelio se lea a la luz de este versículo. Los hechos y las palabras de Jesús son los hechos y las palabras de Dios; si esto no es verdad, entonces el libro es una blasfemia» (Barrett, *Gospel156*).

Los w. 3-4 han provocado muchos problemas a la investigación; la mayoría están relacionados con la comprensión teológica que el intérprete hace de este pasaje. El uso del aoristo y el repentino desplazamiento desde la regular utilización del imperfecto del verbo «ser» remite a un punto temporal en el pasado cuando todas las cosas (*panta*) vinieron a la existencia (*egeneto*) mediante la Palabra y nada (*oude hen*) en la creación aconteció sin esta presencia mediadora. Hubo un momento en el pasado en el que tuvo lugar (*egeneto*) el acto revelador de la creación mediante la Palabra (*di'autou*). El tiempo del verbo cambia de nuevo al comenzar la nueva oración con *Iw gegonen*. El desplazamiento desde el aoristo del v. 3ab al perfecto (10 en el v. 3c indica que en el pasado tuvo lugar un acontecimiento, pero que su significado prosigue en el presente (*gegonen*). En los w. 3-4 en-

contramos la primera referencia que el evangelio hace a la encarnación. La Palabra irrumpió en la historia humana (perfecto) e hizo posible la continuidad de la vida. La aparición de la Palabra de vida trajo la luz. La vida, que es luz, irrumpió en la historia humana en un acontecimiento que sucedió en el pasado y cuyos efectos aún forman parte de la historia presente. La Palabra habla de la intimidad con Dios (vv. 1-2), dando así a conocer a Dios tanto en la creación (v. 3ab) como en la presencia de la misma Palabra en la historia humana (vv. 3c-4). Este conocimiento da la vida que la humanidad anhela, una vida que da el sentido y la dirección: la luz.

Podemos trazar una historia de la salvación desde la preexistencia de la Palabra hasta la irrupción de la vida y la luz en la historia humana mediante la presencia de una figura humana aún no identificada:

1. Una Palabra preexistente con Dios (*pros ton theon*).
2. Manifestación de Dios en la creación (*di'autou*), donde ya puede experimentarse la Palabra.
3. La Palabra en la historia humana como la vida que es la luz de la humanidad (*en autō*).

No obstante lo mucho que aún queda por decir sobre cómo sucedió esto, los vv. 3-4 afirman que la *revelación traída por la Palabra está llegando al mundo*.

El versículo final de esta primera sección está marcado por un nuevo cambio en el tiempo verbal: la luz brilla o resplandece (presente: *phainei*) en las tinieblas. Hay un estrecho nexo entre el v. 4 y el v. 5, pero mientras que el primero anuncia que la Palabra es luz en el mundo, el último indica que la luz sigue estando presente a pesar de la recepción hostil que se le ha dado. Aunque puede parecer contradictorio, tanto por la crucifixión al final de la historia de Jesús como por la experiencia constante de la presencia del mal en el mundo, la luz, que es la Palabra, sigue resplandeciendo. El autor introduce una forma del verbo *lambanein*, «recibir», que aparecerá regularmente a lo largo del evangelio para referirse a cómo la *humanidad responde* a la revelación de Dios que acontece en Jesús. Las tinieblas no han sofocado la luz (*ou katelaben*). Puede parecer que la *humanidad responde* negativamente a la presencia de la vida y la luz, pero no es este el caso. La luz sigue resplandeciendo en las tinieblas. Es aún muy pronto para que el prólogo haga más que una referencia a una respuesta humana hostil. Los posteriores detalles sobre aquel que tiene que ser aceptado con fe se desarrollarán en las dos secciones siguientes (cf. vv. 14, 17-18).

*La encarnación de la Palabra* (vv. 6-14). El elevado carácter poético de los vv. 1-5 desaparece momentáneamente en los vv. 6-8, donde se da una descripción más narrativa de la figura y la función de Juan el Bautista. Considerado por algunos como una adición secundaria al prólogo, estos versículos son esenciales en su estructura y mensaje tal como el texto se encuentra en su forma presente. Los indicios sobre la implicación de la

Palabra en los acontecimientos de la historia que hallamos en los vv. 3c-5, prosigue al entrar en la historia (*egeneto*) una figura histórica que tiene el nombre propio de «Juan». Juan no era un simple ser humano, pues había sido enviado por Dios (v. 6). Se trata de una afirmación importante, puesto que en el relato joánico, excepto a Jesús, a nadie más se presenta como enviado por Dios. Juan formaba parte de un plan divino: vino para dar testimonio de la luz, a fin de que otros pudieran llegar a creer mediante la presencia vivificante de la luz. El tema de la Palabra como luz prosigue a partir de los vv. 4b-5. Juan no era la luz; su función era dar testimonio de la luz. No debe, por tanto, haber confusiones. Juan el Bautista era una figura importante, pero no era la luz. No obstante, su aparición en los vv. 6-8 abre la segunda sección del prólogo (vv. 6-14) con una descripción de la Palabra como la única luz mediante la que los hombres pueden llegar a una fe vivificante. Ahora se ancla con toda firmeza el prólogo en la historia y, como los vv. 1-5, su segunda sección (vv. 6-14) se abre con una *descripción de la Palabra* y una cuidadosa separación entre la función del Bautista y la función de la Palabra.

La única luz auténtica (*to phos to alethimon*) que da luz vivificante a todos *está llegando al mundo* (v. 9). Las referencias a la encarnación, que ya se encuentran en los vv. 3c-4, se afirman ahora explícitamente. La referencia a la llegada de la Palabra al mundo no puede posponerse hasta el v. 14. Ha formado parte de la primera sección del prólogo (vv. 1-5) y retorna en el v. 9. La Palabra estaba en el mundo, pues su existencia se la debe a ella (v. 10b; d. 3ab), aunque el mundo no la ha conocido. A partir de esta afirmación general, el autor se mueve a una identificación más específica del lugar y las personas que no la recibirían: vino a su propio lugar (*eis ta idia*) ya los suyos (*hoi idioi*). Los escritos gnósticos hablan del lugar por el que el alma suspira, es decir, por su propio hogar, como *ta idia* (d. *OdS17,12; 26,1; Liturgia mandea* 114,4-5). Es posible que este vocabulario fuera familiar a muchos de los primeros lectores del cuarto evangelio, pero su sentido se vio radicalmente transformado. Para el cuarto evangelio, *ta idia* no es un lugar celestial ideal como sí lo era para los gnósticos. La Palabra entró en la historia humana solamente para ser rechazada por su propio pueblo. Algunos miembros de Israel no recibieron (*ou parelabon*) la Palabra. Una forma del verbo *lambanein* aparece de nuevo para describir el primer momento en la *respuesta de la humanidad*. A diferencia del v. 5, donde encontramos por primera vez este mensaje de una respuesta negativa, la respuesta negativa de aquellos a los que vino la Palabra (v. 11) se enfrenta con la descripción de la respuesta positiva de otros y los resultados que ésta produce (vv. 12-13).

En el v. 12 se ponen en paralelo los verbos «recibir» (*lambanein*) y «creer» (*pisteuein*): «A los que la reciben» (*hosoi de elabon auton*); a los que creyeron en su nombre (*lois pisteusousin eis lo onoma aulou*). Recibir la Palabra significa creer en su nombre. En el v. 5 y el v. 11, el rechazo de la Palabra se describió con el uso negativo del verbo «recibir». Efectivamente, hay un modo correcto y un modo erróneo de «recibir» la Palabra. El modo co-

rrecto de «recibirla» es «creer» en su nombre. En los términos del mismo prólogo, la Palabra aún no tiene nombre y carece de papel alguno en la historia humana. No obstante, los resultados de la fe en el nombre de la Palabra se describen en pasado: les dio (aoristo: *edoken autois*) poder para ser hijos de Dios. Este poder dado no es una promesa, sino un hecho logrado para quienes la reciben y creen. Por primera vez, sale a colación la comprensión joánica de la vida y de la vida eterna. No hay que esperar al final para ser hijos de Dios. La elección del infinitivo aoristo «llegar a ser» (*genesthai*) indica que la fe joánica y la, así llamada, escatología realizada exigen un compromiso constante. En una escatología tradicional, el creyente aguarda la resurrección y el final del tiempo para recibir los dones últimos de la vida y la vida eterna. En el cuarto evangelio se anticipan estos dones. Están disponibles para el creyente *ahora*, y, en consecuencia, se encuentran ya «realizados».

Se *llega a ser* hijo de Dios mediante un proceso de crecimiento, aunque esta filiación no puede explicarse mediante experiencia o entendimiento humanos, puesto que no es el resultado de una iniciativa humana (v. 13). Los antiguos entendían el nacimiento de un niño como el resultado de la coagulación mecánica de la sangre de la mujer provocada por su mezcla con el espermatozoides masculino. Pero los hijos de Dios no nacen «de la sangre». Los hijos también nacen como consecuencia de la concupiscencia humana, pero los hijos de Dios no nacen «de la carne». Hay ocasiones en las que los padres deciden tener un hijo y actúan en consecuencia, pero los hijos de Dios no nacen «de la voluntad de un ser humano». Los hijos de Dios son generados por Dios (*ek theou egenethesan*).

Muchos autores consideran que el v. 14 es el clímax del prólogo, el lugar donde se anuncia la encarnación de la Palabra. Pero la indicación de que la Palabra estaba llegando al mundo ya se encontraba en los vv. 3c-4 y en el v. 9. Ya se había establecido el hecho de su llegada al mundo. Ahora vuelve a afirmarse (v. 14a), pero el grueso del v. 14 describe como *aquel en el que uno debe creer: el Hijo único del Padre* (v. 14bcd). Así como el Bautista irrumpió en la historia humana (d. v. 6: *egeneto anthropos*), de igual modo entra la Palabra en la misma historia: la palabra se hizo carne (*sarx egeneto*). La Palabra preexistente, tan íntimamente asociada con Dios (vv. 1-2), ahora encarnada, puede ser la comunicación y revelación de Dios en la situación humana, que es donde ahora habita (v. 14b). Esta segunda afirmación, es decir, que la Palabra habita entre nosotros, introduce el mundo del lector en el himno. El verbo elegido para referirse a la morada de la Palabra entre nosotros (*eskēnōsen*) puede significar simplemente «habitar» o «vivir», y relacionarse así con la morada de la Sabiduría en Israel de la que nos habla Eclo 24,8: «mi Creador eligió el lugar para mi tienda. Me dijo: "Pon tu tienda (*kataskenosen*) en Jacob, y fija tu heredad en Israel"» (d. también 24,10). El verbo griego *skēnein* podría estar vinculado también al verbo hebreo *šakan*, que se aplica a la morada de Yahvé en Israel (Ex 25,8; 29,46; Zac 2,14), y la raíz de un importante término del judaísmo Rabbinico referido al descanso de la gloria (*kābōd*) de Yahvé sobre

el tabernáculo (cf. Ex 25,8; 40,35). Su morada «entre nosotros» remite a la experiencia de una comunidad creyente que puede afirmar además que ha contemplado su gloria (*tēn doxan autou*). Durante la existencia histórica de la Palabra, los creyentes, representados por el autor del evangelio, vieron la *doxa*. El AT habla frecuentemente de la manifestación visible de Yahvé al pueblo utilizando el término hebreo *kabōd*, que (extrañamente) los LXX tradujeron por *doxa* (cf., p. ej., Ex 33,22; Dt 5,21; 1 Re 8,11; Is 10,1; Hab 2,14). Dada la intimidad de la relación que existe entre la Palabra y Dios desde antes de todos los tiempos (cE. vv. 1-2), el autor puede ahora afirmar que la contemplación de la encarnación de la Palabra era ver la revelación de la divinidad en la historia humana.

Esta afirmación es posteriormente corroborada en el v. 14d. La gloria contemplada era «la gloria como del Hijo único del Padre». La relación anteriormente descrita entre la Palabra y Dios, se describe ahora como relación entre «Hijo» y «Padre». De este modo se expresa una relación fundamental del relato que está a punto de comenzar. Como en los vv. 1-2, sin embargo, el autor mantiene cuidadosamente la distinción entre el Hijo y el Padre. El creyente no ve la gloria del Padre en el Hijo, sino una gloria «como de» (*hōs*). La gloria que el Hijo tenía con el Padre antes de todos los tiempos (cE. 17,5) es desconocida y es incognoscible para situación humana (cE. v. 18). El autor afirma que lo que la historia humana puede ver de la divinidad se ha contemplado en la encarnación de la Palabra, el Hijo único del Padre. Se añade una descripción posterior. Aunque la última frase se traduce tradicionalmente como «lleno de gracia y verdad», que refleja el texto hebreo de Ex 34,6 (*hesed we'emet*), también es posible que la palabra griega *charis* del prólogo joánico retenga su sentido original de «don no solicitado». La traducción que hemos dado más arriba adopta este enfoque y traduce, en consecuencia, el nombre que sigue al conector «y» (*kai* epexegetico) como una explicación ulterior del don no solicitado. Lo que produce la siguiente traducción: «la plenitud de un don que es verdad» (cE. notas). La comunidad que está tras el relato que comienza con este prólogo ha contemplado la manifestación visible de Dios en la Palabra encarnada, en el Hijo único del Padre, la plenitud de un don que es verdad.

*El revelador: el Hijo único vuelto hacia el Padre* (vv. 15-18). La historia entra de nuevo en el himno al proclamar el Bautista sus primeras palabras de testimonio. La *primera descripción de la Palabra* (vv. 1-2) se recuerda cuando el discurso directo del Bautista proclama que aquel que está llegando (*erchomenos*: participio presente) sigue a Juan en cuanto a la secuencia temporal de los acontecimientos. Sin embargo, según el lugar en el plan de Dios existía (*gegonen*: perfecto de *ginomai*) antes que él. Con un retorno al imperfecto del verbo «ser» del v. 1, Juan explica cómo esto es así: «porque él *existía* antes que yo (*hoti protos mou ēn*)».

Ya se ha dicho suficiente sobre *la llegada de la Palabra al mundo* (cE. vv. 3c-4.9.14). El autor se desplaza inmediatamente al tratamiento final de *la recepción de los hombres y su respuesta al don de la Palabra*. Utilizando de nue-



va un vocabulario que podría haber sonado con sentido a muchos de los lectores y oyentes originales del evangelio, el autor explica que de su plenitud (*ek tou plērōmatos autou*) nosotros hemos recibido todo (v. 16). Una vez más, sin embargo, este vocabulario clásico se está utilizando de un modo alarmantemente novedoso. Para los gnósticos, el *plērōma* existía en las esferas celestiales; según el cuarto evangelio, los creyentes reciben esta plenitud dentro de su existencia humana. El término griego *charis* se ha traducido tradicionalmente por «gracia», y los especialistas se han preguntado sobre el significado de la preposición que une las dos apariciones de esta palabra en la expresión *charin anti charitos*. Si tomamos la expresión con un sentido teológico cristiano, resulta difícil comprender cómo una «gracia» puede establecerse contra otra «gracia», pero podría tratarse de dos «dones», en el sentido de que uno perfecciona al otro (cE. notas).

El v. 17 explica inmediatamente estos dos dones y la relación que existe entre ambos. En la historia humana Dios ha hecho solamente dos únicos dones. En primer lugar, dio la ley mediante Moisés (*dia MtJüsetJs edothē*). Sin embargo, ahora ha otorgado otro don, que ya se mencionó en el v. 14 («la plenitud de un don que es verdad») y en el v. 16 («un don en lugar de otro don»): el don que es la verdad (v. 17b: *hē charis kai hē alētheia*). Vuelven a aparecer los dos sustantivos del v. 14, en esta ocasión con un artículo determinado, unidos de nuevo mediante un *kai* epexegetico. El don que es la verdad supera y perfecciona al primer don otorgado mediante Moisés (cE. v. 17a) y aconteció (*egeneto*) mediante Jesucristo (*dia Iēsou Christou*). No se trata de una valoración negativa del primer don; en la perspectiva cristiana se respeta el don Dios concedido mediante Moisés, pero se insiste en que aquel primer don se ha perfeccionado ahora con el don de la verdad que aconteció en y mediante el acontecimiento de Jesucristo. Al final de la sección central del prólogo (vv. 16-14), *el objeto de la fe cristiana se ha descrito como el Hijo único del Padre* (v. 14). Este Hijo (v. 14), la Palabra encarnada (vv. 1-2.14), *ha sido descrito ahora* en los siguientes términos: él es la perfección de los dones de Dios y tiene un nombre, Jesucristo (v. 17). Hay otro punto posterior que el autor debe tratar antes de regresar al relato. Puesto que el relato está a punto de comenzar, debe añadirse una descripción de lo que Jesús ha hecho. No obstante lo mucho que la comunidad cristiana pudiera proclamar el haber visto la revelación de la gloria de Dios en el Hijo (v. 14), lo cierto es que nadie ha visto jamás a Dios (v. 15a). Sólo hay un personaje histórico que ha contado la historia de las relaciones de Dios con el mundo (*exēgēsato*: cE. notas): el Unigénito. A lo largo del relato que está a punto de ser contado, la atención del Hijo estará inquebrantablemente centrada en el Padre. Como en la relación preexistente entre la Palabra y Dios, así también el Hijo, Jesucristo, está constantemente «vuelto hacia el Padre» (*ho tñ eis ton kolpon tou patras*. Cf. notas). El lector encuentra a continuación el término *ai* (v. 19). Los acontecimientos que van a ser contados están unidos con el prólogo. En efecto, el relato debe explicar el prólogo, así como el prólogo se escribió para que se entendiera el relato.

*Conclusión a 1,1-18.* El prólogo del cuarto evangelio es uno de los pasajes más célebres del NT. El símbolo joánico del águila se fundamenta en él. Pero lo más importante es que expresa la principal fe cristológica del cristianismo: la Palabra preexistía a la creación y estaba junto a Dios; la creación se hizo mediante la Palabra; la filiación divina es posible para los creyentes; Jesucristo es la encarnación de Dios, la Palabra hecha carne; él comparte la divinidad con Dios, aun cuando haya adquirido la condición humana totalmente; Jesús es la revelación única, de una vez por todas, de Dios en la historia humana; la perfección del anterior don de la ley a Moisés acontece en y mediante Jesucristo. A pesar de esta intensa concentración en la cristología que ha marcado la utilización del prólogo a lo largo de toda la historia cristiana, en el núcleo de este pasaje se encuentra una teología. Lo que el prólogo dice sobre Jesús depende totalmente de lo que el autor quiere decir sobre cómo se da a conocer a Dios en y mediante Jesucristo.

Producto de una experiencia que mira con respeto a sus orígenes judíos, el prólogo tiene que comprenderse a la luz de la comprensión tradicional del Dios del Génesis y el Dios del Sinaí. El nexos obvio entre Gn 1 y el comienzo del prólogo establece el escenario. Antes de que hubiera algo, Dios existía. Jn 1,1 afirma que también existía la Palabra. La función de la Palabra, como la de cualquier palabra, es ser proferida. La Palabra que estaba vuelta hacia Dios da a conocer a Dios y esta revelación tiene consecuencias para la creación y las tinieblas de la situación humana. Ahora ya es posible llegar a ser hijos de Dios. No es que Dios no hubiera mostrado nunca ninguna preocupación por la ambigüedad de la situación humana. En los tiempos antiguos él se dio a conocer; reveló su gloria (Ex 19,16-25) mediante el don de la ley en el Sinaí a través de Moisés (Ex 20,2-26). El prólogo afirma que los cristianos tienen acceso a la perfección de este primer don. Pueden ver la revelación de la gloria de Dios en su Hijo Jesucristo. Dios ha hecho un doble don. El primero, la ley otorgada mediante Moisés, ha sido perfeccionado con la plenitud de sus dones en y mediante Jesucristo. Sólo el Hijo ha visto a Dios, y el relato de su vida nos contará la historia de la acción amorosa de Dios en el seno de la historia humana.

#### NOTAS

1. *La Palabra:* Mucho ha sido lo que se ha discutido sobre el trasfondo de la utilización de la frase *ha lagos* en el prólogo del cuarto evangelio. Esta expresión se encuentra en la literatura religiosa antigua, desde Herodoto hasta Filón, en el mundo greco-helenista, y en los diversos sistemas gnósticos. Tiene muchos paralelos con la *sophia* del judaísmo helenista y por toda la Biblia hebrea, sobre todo con la palabra de Yahvé proclamada por los profetas. La literatura rabínica y targúmica evitaba frecuentemente la utilización del nombre y presencia de Dios sustituyéndolo por el término arameo *menra*: «la palabra». Con la expresión «la palabra de Dios» la tradición cristiana prejoánica se refería al mensaje cristiano de salvación (cf. Lc H,11; Hch 13,5; 1 Tes 2,13; 2 Tim 2,9; Ap 1,9; etc.). Es difícil decidir ca-

tegóricamente si alguna de estas influencias determinó la utilización de la frase *ha lagos*, pero -como ocurre frecuentemente en este evangelio- su utilización resultaría familiar a sus lectores y oyentes. Lo que sí está claro es que la utilización joánica del término *lagos* está determinada por la verdad universal de que la palabra es esencialmente un instrumento de comunicación.

*hacia Dios*: Se ha negado frecuentemente que en el griego *koiné* del NT la preposición *pros* seguida por un acusativo mantuviera esta idea de «movimiento hacia». Sin embargo, por mucho que el griego de este tiempo hubiera perdido algunos de estos matices, la proximidad del contexto general debe determinar lo que es posible; cf. E. Delebecque, *Saint-Jean* 143.

*lo que Dios era también lo era la Palabra*: Desde el punto de vista sintáctico, la frase *kai theos en ha lagos*, al colocar el complemento *sin* artículo antes del verbo «ser» y seguir con el sujeto *con* artículo, mantiene una distinción entre *ha lagos* y *ha theos* en el v. 1b, pero indica que su intimidad hace a uno lo que es el otro. Como Dios es divino también la Palabra es divina, pero la Palabra no se identifica con Dios.

3-4. *todo fue hecho*: El verbo griego *ginomai* es versátil, por lo que tiene muchos posibles significados. Mi lectura del v. 3ab interpreta el término *panta* como una referencia a la creación y el aoristo de *ginomai* (*egeneto*) como el acto de la creación. Este sentido se aplica tanto a la utilización de *egeneto* en el v. 3a como en 3b. En el v. 3c cambia el tiempo al aparecer el perfecto del mismo verbo, *gegonen*. En este caso ya no se refiere al acto de la creación sino a un acto que «tuvo lugar» o «aconteció» en el pasado y continúa en el presente: la presencia de la vida y de la luz en la historia humana que «tuvo lugar» o «aconteció» mediante la Palabra. La mayoría de los especialistas, que son reacios a admitir que pudiera presentarse tan pronto en el prólogo el tema de la llegada de la Palabra al mundo, interpretan esta presencia de la vida y la luz en términos de las tradiciones sapienciales de las Escrituras judías, o hablan, más vagamente, de la promesa que lo que aún tenía que llegar.

*sin ella no se hizo nada*: En los vv. 3-4 nos encontramos con un notable problema textual. Como los manuscritos más antiguos se escribían con letras mayúsculas sin dejar espacio entre las palabras y sin signos de puntuación, resulta difícil determinar con certeza dónde se encontraba la separación principal. A lo largo de los años se han sugerido una gran cantidad de posibilidades, que siguen estando representadas en las traducciones modernas. Mi traducción coloca la separación después de «y sin ella no se hizo nada». El cambio del tiempo verbal en las palabras siguientes (d. nota supra) conduce a las palabras del actual v. 4 sin ninguna separación: «Lo que aconteció en ella era vida». Para un estudio detallado de este problema textual, cf. E. L. Miller, *Salvation-History* 79-86.

*la vida era la luz de los hombres*: Como la expresión *ha lagos*, los importantes símbolos joánicos de la «luz» y la «vida» están bien representados en la literatura pagana, judía, cristiana primitiva y gnóstica. Actualmente se sostiene ampliamente que esta terminología se introdujo en la tradición joánica a partir de las tradiciones bíblica y judía (d. H. Preisker, «Jüdische Apokalyptik» 673-678), pero, al igual que ocurría con *ha lagos*, estas expresiones resultarían familiares a lectores y oyentes de numerosos contextos religiosos, nacionales y sociales.

5. *las tinieblas no la sofocaron*: El símbolo de «las tinieblas» (*hē skotia*), el evidente equivalente de «la luz», determina el significado del verbo *katalambanein* en el v. 5. El verbo puede significar «asir intelectualmente», por lo que varios intérpretes han comprendido este pasaje en el sentido de que las tinieblas no pudieron comprender la luz. Pero las tinieblas no pueden ubicarse en la mente y el corazón

de la humanidad, incapaz de aceptar la luz y la verdad traídas por la Palabra. Esta interpretación sería extraña a la teología joánica de la revelación y del juicio consiguiente (d. 3,11-21.31-36; 12,44-50). El ser humano es libre de aceptar o rechazar la luz. Las tinieblas, por tanto, son un poder maligno que milita en contra de la luz. En esta perspectiva, hemos de dar al verbo su otro posible significado de «sofocar» (BAGD 412-413). Las tinieblas no han sofocado la luz, que sigue resplandeciendo en medio de la oscuridad.

6-8. *Vino un hombre, enviado por Dios*: Se ha señalado frecuentemente que las secciones del prólogo dedicadas al Bautista son deslavazadas. A pesar del amplio desacuerdo sobre otros detalles, todos los especialistas que intentan reconstruir un himno prejoánico omiten los w. 6-8 y el v. 15 por considerarlos torpes añadidos joánicos. Muchos autores piensan que estas adiciones son resultado del intento del autor joánico por afirmar la superioridad de Jesús sobre el Bautista en una comunidad cristiana que podría haber dado un fuerte culto al último (d. v. 8). Para un estudio de esta cuestión, d. M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos 67-119*.

*vino un hombre*: Se presenta a Juan el Bautista con el aoristo del verbo *ginomai*. Abruptamente, la oración introduce los acontecimientos de un determinado tiempo y lugar: *egeneto anthropos*, «apareció un hombre». Aparte de la indicación que aquí se hace sobre el Bautista como «enviado por Dios», el único otro personaje del relato que se describe de este modo es Jesús (cf. 1,14; 6,46; 7,29; 9,16.33; 16,27; 17,8). Cualquiera que sea el significado que atribuyamos a las afirmaciones negativas del v. 8, el evangelio joánico no puede considerarse como un documento antibautista.

*para dar testimonio de la luz*: La asociación del Bautista con el testimonio (*eis martyrian, hina martyreῖē*) crea el marco idóneo para el papel que representará en el relato evangélico. Nunca se le presenta como el precursor mesiánico. Su única función es dar testimonio de Jesús.

9. *la luz verdadera... venía al mundo*: Esta oración es susceptible de, al menos, dos traducciones. Al igual que la anterior, podría referirse al Bautista: «Él era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene al mundo». Sobre la traducción que adoptamos nosotros, d. P. Borgen, «Logos was the True Light» 95-110. El adjetivo «verdadero» (*alethinon*) se utiliza en el cuarto evangelio para indicar lo que es auténtico y genuino, en contra de todos los falsos pretendientes. En esta perspectiva, entre las muchas «luces» posibles solamente había una «luz verdadera».

10. *estaba en el mundo*: La utilización joánica del término «el mundo» (*ha kosmos*) es susceptible, por lo menos, de tres interpretaciones, que están presentes en esta oración; v. 10a: la realidad creada (d. 11,9; 17,5.24; 21,25); v. 10b: el ámbito en el que tiene lugar la revelación salvífica de Dios en y mediante Jesucristo (cf. 1,29; 3,16; 4,42; 6,51; 8,12; 9,5); v. 10e: un lugar donde reina el poder de la tiniebla como príncipe de este mundo (d. 7,7; 12,31; 14,17.22.27.30; 15,18-19; 16,8.11.20.33; 17,6.9.14-16). Cf. N. H. Cassem, «A Grammatical and Contextual Inventory» 81-91.

*el mundo no la conoció*: La forma negativa del verbo *ginoskein*, que aparece aquí por primera vez (*ouk egno*), se utiliza en todo el evangelio para indicar un rechazo deliberado del mundo hostil a aceptar la revelación traída por la Palabra (d. 3,10; 8,27.43.55; 10,6.38; 16,3; 17,23.25a).

11. *vino a su Tropa casa*: El aoristo *elthen* remite al momento en el pasado cuando la Palabra llegó al mundo. Como a lo largo del prólogo y del evangelio, se uti-

liza una forma negativa del verbo *lambanein* para referirse al rechazo de la Palabra que vino a los suyos (*ou parelabon*). Para un estudio y una documentación exhaustiva de la utilización de *ta idia* y *hoy idioi* en la mística helenista y en el gnosticismo, d. Schnackenburg, *Gospell*:259-260.

12. *a cuantos la recibieron... los que creyeron en su nombre*: Un uso positivo del verbo *lambanein* (*elabon*) nos habla de la recepción de la Palabra, que se coloca en paralelo con el verbo *pisteuein* (*tois pisteusousin*). Según la comprensión joánica de la respuesta cristiana hay una estrecha relación entre «recibir» la Palabra y «creer». Su significado se desarrollará posteriormente en el relato evangélico (d., especialmente, 2,1-4,52).

*hijos de Dios*: En el evangelio joánico nunca se llama a los creyentes *hijos de Dios* (*huioi tou theou*). Sólo Jesús es «el Hijo de Dios». La noción teológica de filiación se expresa mediante la frase «hijos de Dios» (*tekna tou theou*).

*les dio poder para ser*: El uso del aoristo *edoken* indica que no es una mera posibilidad, sino que ya se ha dado el poder de llegar a ser hijos de Dios, aun cuando el infinitivo aoristo *genesthai* muestra que se requiere un compromiso permanente.

13. *éstos no han nacido*: Hay cierto apoyo textual en las tradiciones patrísticas primitivas y en los manuscritos minúsculos griegos para traducir esta frase en singular: «él, que no ha nacido» (*ho ouk... egennēthē*). Algunos especialistas importantes la interpretan como una referencia a la tradición de la concepción virginal. Cf. 1. de la Potterie, «Il parto verginale del Verbo incarnato» 127-174. Nuestra traducción sigue la lectura de la principal tradición de los manuscritos unciales griegos y de la mayoría de los especialistas, leyendo el plural (*hoy ouk... enennēthesan*) como una referencia a «hijos de Dios» como resultado de la iniciativa divina. Cf. J. W. Pryor, «Of the Virgin Birth» 296-318; Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos* 238-247.

*no de sangre*: Probablemente hemos de interpretar la utilización del plural inusual «de sangres» (*ex haimaton*) como una referencia a la mezcla de las «sangres» de la mujer y del varón. Cf. Bernard, *Commentary* 1:18.

*de la voluntad de un hombre*: Esta traducción, aparentemente exclusiva, interpreta la frase griega *ek thelematos andros*, que refleja el mundo patriarcal del siglo 1, en el que se consideraba al varón como el iniciador determinante del proceso que conducía al nacimiento de un niño.

14. *la palabra se hizo carne*: Hay un estrecho paralelismo entre la proclamación de la llegada del Bautista en el v. 6: *egeneto anthropos*, y la llegada de la Palabra en el v. 14: *ho logos sarx egeneto*.

*la plenitud de un don que es verdad*: El adjetivo griego *plērēs* no puede declinarse cuando va seguido de un genitivo (d. BAGD 669-670); lo traducimos como un sustantivo (d. BDF § 263): «la plenitud». Esta «plenitud» se describe posteriormente mediante los dos genitivos que siguen: *charitos kai aletheias*. La traducción da a *charis* su significado normal de «bondad, manifestación de buena voluntad, don, favor inesperado» (d. LSJ 1978-1979). Esta expresión sólo aparece en el evangelio joánico en el prólogo. Muchas interpretaciones y traducciones han sido excesivamente influidas por el importante uso teológico que Pablo hizo del término para hablar del amor gratuito de Dios a una humanidad indigna y pecadora. Cualquiera que sea su significado en la literatura paulina, hemos de permitir que el cuarto evangelio tenga su propia concepción del término. El segundo sustantivo (*alētheias*), unido a *charitos* mediante *kai* y en el mismo caso (genitivo), es un ejemplo de un *kai* epexegetico o de *endiadis*, es decir, el segundo sustantivo no es algo añadido al

primero, sino que lo explica: un don que es verdad (BDF § 442.9, 16). Esto da como resultado la traducción que hemos dado anteriormente: «la plenitud de un don que es verdad». Cf. 1. de la Potterie, «*Charis paulinienne et charisjohannique*» 265-282; Edwards, «*Charin anti charitos* (John 1.16)» 3-15.

15. *el que viene*: La expresión «el que viene» (*ho erchomenos*) puede tener connotaciones mesiánicas en otros pasajes del NT. Pero esta posibilidad no parece que pueda aplicarse en este caso. Cf. Arens, E., *The ELTHON Sayings in the Synoptic Tradition: A Historico-Critical Investigation*, OBO 10, Vandenhoeck & Ruprecht, Cotinga 1976, 288-300.

16. *Y de su plenitud todos hemos recibido*: El término griego *hoti* con el que comienza esta oración es interpretado por muchos Padres de la Iglesia y algunos especialistas contemporáneos como indicación de que el Bautista aún seguía hablando. Algunos amanuenses percibieron la dificultad y sustituyeron *hoti* por *kai*. Aunque resulta tosco, *hoti* puede entenderse como «y», De este modo se entiende mucho mejor. Cf. Schnackenburg, *Gospell:275-276*. La expresión que traducimos como «plenitud» (*pleroma*) remite a la palabra *plērēs* del v. 14. Sin embargo, se trata de un sustantivo ampliamente utilizado en los sistemas gnósticos, sobre todo en el gnosticismo valentiniano, para referirse a la «plenitud» celestial que el iniciado anhela. Cf. C. Dellings, «*plērēs* ktl, TDNT6:300-301»; K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion* (T&T Clark, Edimburgo 1983) 320-322. Como con el uso de *ta idia* (cf. v. 11), la palabra sería familiar a un extenso público, pero su significado se cambia radicalmente. En nuestro texto, la comunidad creyente «recibe» la plenitud de algo dado en el contexto de los acontecimientos humanos. De nuevo aparece la palabra *lambanein* para describir el modo en que los creyentes se encuentran con la revelación de la Palabra (cf. también v. 5.11.12).

*un don en lugar de un don*: El enigma de la contraposición de dos «gracias» diferentes (*kai charin anti charitos*) se ha mitigado, en general, traduciendo la proposición *anti* como «sobre», interpretándola así en el sentido de «gracia sobre gracia» y generando la idea de una sobreabundancia de gracia. Ahora bien, se ha puesto en cuestión la evidencia de este significado de *anti* (cf. Edwards, «*Charin anti charitos*» 5-6). Ymi anterior traducción de *charis* como «don» posibilita una traducción diferente que permite mantener el significado común de *anti*: «un don en lugar de un don» (cf. BACD 73).

17. *la ley*: En la descripción de los dos «dones» diferentes, el primer verbo es el aoristo pasivo del verbo *didomi*, indicando así que la ley dada mediante Moisés (*dia Moïseos*) es un don de Dios. El segundo verbo, *egeneto*, remite al uso del mismo verbo en el v. 14 (*kai ho logos sarx egeneto*) e indica que llega mediante la encarnación de la Palabra, a la que, por primera vez en el prólogo, se la da un nombre reconocible e históricamente identificable (*dia Iēsou Christou*). Ambos son un don de Dios. Una no puede «sustituir» a la otra. Una prolonga y perfecciona la gracia inagotable de Dios. El don de la ley se perfecciona con el don de la encarnación.

*El don que es la verdad*: Para describir lo que tuvo lugar en Jesucristo, el don posterior, el autor utiliza de nuevo un *kai* epexeagético o *endiadés*. Los dos sustantivos, en el mismo caso, unidos mediante *kai*, son una repetición del v. 14e, pero en esta ocasión los sustantivos tienen el artículo determinado: *hē charis kai hē aletheia*, «el don que es la verdad». El término *aletheia* se utiliza ampliamente en las religiones griega y gnóstica. Sin embargo, la utilización joánica está estrechamente vinculada con la idea de la revelación auténtica de Dios. Cf. 1. de la Potterie, *La Vérité 1:23-36*. Podríamos captar todo el significado de! v. 17b parafraseándolo en los siguientes

términos: la plenitud de un don que es la revelación definitiva de Dios en la historia humana y que tuvo lugar en Jesucristo.

18. *a Dios nadie lo vio jamás*: La fuerte afirmación de que nadie ha visto jamás a Dios (*theon oudeis horaken popote*) es un rechazo polémico de todas las pretensiones, tal vez judías y gnósticas, de que los grandes santos de Israel o el mensajero-salvador gnóstico podían haber visto a Dios. Cf. W. Carter, «The Prologue and John's Gospel» 43-48; C. H. Talbert, «The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity», *NTS* 22 (1975-1976) 418-443.

*el Hijo único*: Hay testimonios muy buenos en los que encontramos la lectura «el Dios único» (*monogenes theos*) en lugar de «el Hijo único» (*monogenes huios*), entre los que se incluyen  $\mathfrak{P}^{66}$ ,  $\mathfrak{P}^{75}$  y los códices Sinaítico, Vaticano y el de Efrén Rescripto. En contra, a pesar de su apoyo textual en cierto modo más débil, parece que una referencia a Jesucristo como «el Dios único» sería, en cierto modo, torpe en este contexto y en el conjunto de la cristología y la teología del cuarto evangelio (cf. 3,16.18; 1 Jn 4,9). La confusión podría proceder de un error de transcripción en las formas abreviadas de *theos* y *huios*. Cf. Brown, *El evangelio* 1:190-191.

*que está vuelto hacia el Padre*: Con toda razón se traza frecuentemente un paralelismo entre el v. 1, *ho logos ên pros ton theon*, y el v. 18, *ho ôn eis ton kolpon tou patros*. Sin embargo, existe una importante diferencia entre las dos afirmaciones sobre la relación íntima entre la Palabra y Dios (v. 1) y Jesucristo y el Padre (v. 18). El autor lo ha plasmado mediante la expresión *eis ton kolpon*. Esta expresión no indica una inhabitación o un retorno al estatus preexistente de la Palabra, como muchos afirman. El término griego *kolpon* indica el regazo, el seno o el pecho, es decir, una parte exterior del cuerpo (cf. 13,23). Jesús está vuelto hacia el Padre en todas las ocasiones durante el relato que va a contarse. El participio presente *ho ôn* deja evidentemente claro el aspecto durativo de esta unidad. El prólogo no concluye con palabras sobre la vida del Hijo en el Padre fuera del tiempo. Jesucristo, el Hijo único de Dios, durante toda su existencia histórica, estuvo vuelto hacia el seno del padre.

*él nos lo ha dado a conocer*: El significado principal de la última palabra del prólogo (*exêgêsato*) procede de un verbo que está ampliamente representado en la literatura de las religiones helenistas y que significa básicamente «contar extensamente», «relatar totalmente», «recontar un relato» (cf. Barrett, *Gospel* 170; LSI 593). La utilización de este verbo en Jn 1,18 produce dificultades sintácticas puesto que no tiene complemento. Pese a su dificultad, concluye el himno introductorio y conduce al relato en prosa de la vida de Jesús, que nos cuenta el proceder de Dios con el mundo mediante el don de Jesucristo (cf. vv. 14-17). El complemento del verbo (Dios) debe ser proporcionado por el lector: «El ha contado la historia de Dios». El *kai* que sigue inmediatamente introduce al lector en esa historia. Cf. Delebecque, *Saint Jean* 63; Robert, «Le mot finale du prologue johannique» 279-288.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Ashton, J., «The Transformation of Wisdom: A Study of the Prologue of John's Gospel», *NTS* 32 (1986) 161-186.

Barrett, C. K., «The Prologue of St John's Gospel», *New Testament Essays*, S.P.C.K., Londres 1972, 27-48.

- Borgen, P., «Lagos was the True Light: Contributions to the Interpretation of the Prologue of John», en Borgen, P., *Logos was the True Light and Other Essays on the Gospel of John*, Relief 9, Tapir, Trondheim 1983, 95-110.
- Carter, W., «The Prologue and John's Gospel: Function, Symbol and Definitive Word», *JSNT* 39 (1990) 35-58.
- Cassem, N. H., «A Grammatical and Contextual Inventory of the use of *kosmos* in the Johannine Corpus with some Implications for a Johannine Cosmic Theology», *NTS* 19 (1972-1973) 81-91.
- Culpepper, R. A., «The Pivot of John's Prologue», *NTS* 27 (1981) 1-31.
- Edwards, R. B., «*Charin anti charitos* (John 1,16): Grace and Law in the Johannine Prologue», *JSNT* 32 (1988) 3-15.
- Fennema, D. A., «John 1,18: God the only Son», *NTS* 31 (1985) 124-135.
- Hayward, C. T. R., «The Holy Name of the God of Moses and the Prologue of St John's Gospel», *NTS* 25 (1978-1979) 16-32.
- Hofius, O., «"Der in des Vaters Schoss ist" Joh 1,18», *ZNW* 80 (1990) 163-171.
- Hooeker, M. D., «The Johannine Prologue and the Messianic Secret», *NTS* 21 (1974-1975) 40-58.
- Käsemann, E., «Structure and Purpose of the Prologue to John's Gospel», en Ernst Käsemann, *New Testament Questions of Today*, SCM Press, Londres 1969, 138-167.
- Lacan, M.-F., «Le Prologue de saint Jean: Ses themes, sa structure, son mouvement», *LumVie* 33 (1957) 91-110.
- Miller, E. L., *Salvation-History in the Prologue of John: The Significance of John 1,3-4*, NT-Sup 60, E. J Brill, Leiden 1989.
- Moloney, F. J., *Belief in the Word* 23-52.
- Panimolle, S., *Il dono della Lege e la grazia della verita* (Gv 1,17), Teologia Oggi 21, Editrice A.v.E., Roma 1973.
- Potterie, I. de la, «"C'est lui qui a ouvert la voie". La finale du prologue johannique», *Bib* 69 (1988) 340-370; «*Charis* paulinienne et *charis* johannique», en E. E. Ellis y E. Griisser (eds.), *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, 252-282; «Il parto verginale del Verbo incarnato: "Non ex sanguinibus... sed ex Deo natus est" (Gv 1,13)», *Marianum* 45 (1983) 127-174; «Structure du Prologue du Saint-Jean», *NTS* 30 (1984) 354-381.
- Preisker, H., «Jüdische Apokalyptik und hellenistischer Synkretismus im Johannes-Evangelium, dargelegt an dem Begriff "Licht"», *TLZ* 77 (1952) 673-678.
- Pryor, J. W., «Of the Virgin Birth or the Birth of Christians?», *NT* 28 (1985) 296-318.
- Robert, R., «Le mot final du prologue johannique: A propos d'un article récent», *RevThom* 89 (1989) 279-288.
- Theobald, M., *Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh*, NTA n. s. 20, Aschendorff, Münster 1988.
- Tobin, T. H., «The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation», *CBQ* 52 (1990) 252-269.



## **n. EL LIBRO DE LOS SIGNOS (1,19-12,50)**

### **A. LOS PRIMEROS DÍAS DE JESÚS (1,19-51)**

(a) *El primer día:* 19. Y éste es el testimonio que dio Juan cuando los judíos enviaron a sacerdotes y levitas desde Jerusalén para preguntarle, «¿Quién eres?». 20. Confesó y no negó, sino que confesó, «No soy el Mesías». 21. Y ellos le preguntaron, «¿Quién eres entonces? ¿Eres Elías?». El dijo, «No». «¿Eres el profeta?». Respondió: «No». 22. Entonces le dijeron: «¿Quién eres? Danos una respuesta para aquellos que nos han enviado. ¿Qué dices de ti mismo?». Él dijo, «Soy la voz del que clama en el desierto, "Allanad el camino del Señor"», como dijo el profeta Isaías.

24. Habían sido enviados por los fariseos. 25. Le preguntaron, «¿Por qué bautizas entonces si no eres el Mesías, ni Elías ni el profeta?». 26. Juan les respondió: «Yo bautizo con agua. Entre vosotros hay uno a quien no conocéis, 27. aquel que viene detrás de mí; yo no soy digno de desatarle la correa de su sandalia». 28. Esto ocurría en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan estaba bautizando.

(b) *El segundo día:* 29. Al día siguiente, vio a Jesús que venía hacia él y dijo, «¡Aquí está el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo! 30. Éste es aquel de quien dije, "Detrás de mí viene uno que ha sido colocado delante de mí porque existía antes que yo". 31. Yo no lo conocía; pero vine a bautizar con agua por esta razón, es decir, para que pudiera revelarse a Israel». 32. Y Juan dio testimonio, «Vi al Espíritu descender desde el cielo como una paloma y posarse sobre él. 33. Yo no lo conocía, pero aquel que me envió a bautizar con agua me dijo, "Aquel sobre quien veas descender y posarse al Espíritu es el que bautiza con el Espíritu Santo". 34. Y yo mismo lo he visto y he dado testimonio de que él es el Hijo de Dios».

(c) *El tercer día:* 35. Al día siguiente, Juan se encontraba en aquel mismo lugar con dos de sus discípulos, 36. y cuando vio a Jesús pasar por allí exclamó, «¡Mirad, aquí está el Cordero de Dios!». 37. Los dos discípulos le oyeron decir esto y siguieron a Jesús. 38. Cuando Jesús se volvió y vio que le seguían les dijo, «¿Qué buscáis?». Ellos le dijeron: «Rabbi» (que significa maestro), «¿dónde vives?». 39. Ellos dijo, «Venid y lo veréis». Se fueron y vieron dónde vivía y pasaron aquel día con él. Eran como las cuatro de la tarde. 40. Uno de los dos que escucharon lo que Juan había dicho y lo siguieron era Andrés, el hermano de Simón Pedro. 41. Encontró en primer lugar a su hermano Simón y le dijo, «Hemos encontrado al Mesías» (que significa Ungido). 42. Llevó a Simón hasta Jesús, que lo miró y le dijo, «Tú eres Simón, hijo de Juan. En adelante te llamarás Cefas (que significa Pedro).

(d) *El cuarto día:* 43. Al siguiente día, Jesús decidió ir a Galilea. Encontró a Felipe y le dijo, «Sígueme». 44. Felipe era de Betsaida, el pueblo de Andrés y Pedro. 45. Felipe encontró a Natanael y le dijo, «Hemos encontrado a aquel sobre quien escribieron Moisés en la ley y también los profetas, a Jesús, el hijo de José, de Nazaret». 46. Natanael dijo, «¿Puede salir algo bueno de Nazaret?».

Felipe le dijo, «Ven y lo verás». 47. Cuando Jesús vio que Natanael venía hacia donde estaba, dijo sobre él: «¡Aquí está verdaderamente un israelita en quien no hay engaño!». 48. Natanaelle preguntó, «¿De qué me conoces?». Jesús respondió, «Te vi bajo la higuera antes de que Felipe te llamara». 49. Natanael replicó, «Rabbi, ¡tú eres el Hijo de Dios! ¡Tú eres el rey de Israel!». 50. Jesús respondió, «¿Crees porque te dije que te había visto bajo la higuera? Verás cosas más grandes que éstas». 51. Y le dijo, «En verdad, en verdad os digo que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción.* Como ha mostrado la presentación de la estructura literaria general del evangelio, este relato puede proporcionar una experiencia lectora esquiva, pero las estrategias retóricas del autor están, en general, claramente señaladas. La repetición de lo dicho sobre Juan el Bautista en 1,1-18 (d. w. 6-8 y 15) era un buen ejemplo de esta técnica. El comienzo del propio relato tiene la misma característica. La descripción de los acontecimientos sobre una delegación enviada al Bautista desde Jerusalén, ocupa el primer día del relato (w. 19-28). Posteriormente, se destacan los tres días siguientes: «al siguiente día» (v. 29: *tē epaurion*); «de nuevo, al siguiente día» (v. 35: *tē epaurion palin*); «al siguiente día» (v. 43: *tē epaurion*). El cuarto día concluye con la primera gran autorrevelación de Jesús en el v. 51, y 2,1 regresa al tema de los «días»: «Al tercer día (*tē hēmera tē tritē*) había una boda en Caná de Galilea». Los especialistas han advertido frecuentemente la presencia de estos «días». Muchos los han relacionado con los siete días de la creación (cf., por ejemplo, Boismard, *Du Baptême à Cana* 14-15; Saxby, «The time-Scheme» 9-13), mientras que otros apenas le otorgan significado alguno a la utilización de los «días» (d. Schnackenburg, *Gospell*:297.308.313; Léon-Dufour, *Lecture* 1:150-151 n. 1).

El trasfondo fundamental de estos días, que concluyen en 2,11 con la revelación de la *doxa* de Jesús a los discípulos, es la descripción del don de la Ley en Ex 19. Tras la declaración del pueblo de que estaba dispuesto a hacer lo que Yahvé había ordenado (d. Ex 19,7-9), Yahvé dice a Moisés: «Ve con el pueblo y conságralo hoy y mañana... y prepáralo para el tercer día, porque el tercer día (LXX: *tē tritē hēmera*) bajará Yahvé sobre el monte Sinaí a la vista de todo el pueblo» (19,10-11). Obedientemente, Moisés dice al pueblo: «Estad preparados para el tercer día» (v. 15). Comienza, entonces, la descripción del don de la Ley: «Al amanecer del tercer día (LXX: *tē tritē hēmera*), hubo truenos y relámpagos; una densa nube (TM: *kābēd*) cubría la montaña». La gloria de Dios se revela «el tercer día». Este relato bíblico fue el fundamento de la celebración litúrgica judía de Pentecostés, que se describe en los targumes, la literatura rabínica, y, sobre todo, en la *Mekilta sobre el Éxodo* (cf. notas). En la antigua celebración de Pentecostés, que conmemoraba la donación de la Ley en el Sinaí, se mantenían los tres días de Ex 19, pero les precedían cuatro días de preparación remota. Estos cuatro días de más para la preparación de la revelación

de Dios y el don de la Ley culminan en el día cuarto, que es al mismo tiempo el último día de la preparación y el primero de los tres días que llevan a la celebración según el relato bíblico de Ex 19. El día tercero se revelaba la *doxa* de Dios. (Sobre el nexo entre el Sinaí, el término hebreo *kābōd* y el uso joánico de la *doxa*, d. Moloney, *Belief in the World* 47-59). Este esquema temporal estructura el orden de los acontecimientos recogidos en Jn 1,19-2,12. Hay, en efecto, cuatro días de preparación:

*Primer día* (vv. 19-28): El Bautista remite a uno a quien los enviados desde Jerusalén no conocen.

*Segundo día* (vv. 29-34): El Bautista da testimonio de Jesús como el Corde de Dios y el Hijo de Dios.

*Tercer día* (vv. 35-42): Algunos discípulos del Bautista «siguen» a Jesús, quien dice a Simón que se llamará Cefas.

*Cuarto día* (vv. 43-51): Este último día de la preparación general, que es, simultáneamente, el primero de los tres días de Ex 19, tiene un carácter diferente. Jesús toma la iniciativa llamando a un discípulo y revelándose a sí mismo. Llama a Felipe y se revela a Natanael y a otros discípulos.

Estos días llegan a su clímax en 2,1-12, que se abre con las mismas palabras que Ex 19,16 (LXX), «el tercer día», y concluye con una indicación de que así como la *doxa* de Dios se reveló en el Sinaí (d. LXX Ex 19,16), los discípulos contemplan la *doxa* de Jesús Gn 2,11). La *Mekilta* (19,10) comenta: «Aquél era el sexto día de la semana en el que se dio la Torá».

Este trasfondo indica que deberíamos leer 1,19-2,12 como una unidad, pero hay indicaciones en el texto de que 2,1-12 tiene estrechos nexos con 4,46-54. Los dos pasajes describen un milagro que tuvo lugar en Caná de Galilea y al contar el segundo relato sobre Caná, el autor se toma la molestia de evocar 2,1-12 (d. 4,46.54). Los vínculos más específicos entre los dos relatos de milagro indican que 2,1-4,54 constituyen una unidad literaria que podría titularse «de Caná a Caná». Aún más; existe un importante nexo entre 1,19-51 y 2,1-12. Leído sobre el trasfondo de la celebración judía de Pentecostés, los primeros días de Jesús (1,19-51) no pueden comprenderse totalmente sin la revelación de la *doxa* (2,1-12). El prólogo afirma que «la ley fue dada por medio de Moisés, pero el don, que es la verdad, se dio mediante Jesucristo» (1,17). En este momento se está realizando esta afirmación, en cuanto que la celebración del don de la Ley en Pentecostés se perfecciona en la revelación de la *doxa* de Jesús y la incipiente fe de los primeros discípulos. Pero no debemos ignorar los evidentes vínculos con 4,46-54. El primer milagro de Caná funciona como un puente. Prepara el camino para un segundo relato de un milagro en Caná y sirve como introducción al relato que se desarrolla entre 2,1 y 4,54; también funciona como conclusión a 1,19-2,12. Los primeros intentos de articular una comprensión de Jesús en 1,19-51 conducirán a una promesa desconcertante que deja atónitos a los discípulos (cf. 1,50-51). El relato de 1,19-51 suscitará una serie de cuestiones que exigirán una respuesta; 2,1-4,54 suministrará una parte importante de la respuesta a algunas de estas cuestiones.

*Primer día:* 1,19-28. Los principales temas del prólogo, el testimonio del Bautista (d. w. 6-8.15) y la cuestión sobre la identidad de Jesús (*passim*), prosiguen en los primeros días de Jesús. El nexos entre el prólogo y el relato se pone de manifiesto mediante la primera palabra del relato, «y». También se presentan los principales personajes del relato sobre Jesús, aunque solamente a través de sus representantes. «Los judíos» enviaron sacerdotes y levitas para determinar la identidad del Bautista. El prólogo indica el papel que Dios había designado al Bautista y a Jesús, pero «los judíos» no lo sabían. La cuestión que plantean planeará sobre el resto del relato: «¿Quién eres tú?». Desde la primera línea del relato se produce una tensión entre «los judíos» y los agentes de Dios en la historia humana, Jesucristo, su Hijo, la Palabra encarnada (cf. w. 14-18), y su testigo, Juan el Bautista (d. w. 6-8.15).

El Bautista introduce el tema mesiánico en forma de interrogación negando que él fuera el Mesías (v. 20). La introducción pleonástica a estas primeras palabras del Bautista, «confesó y no negó, sino que confesó», indica que la confesión correcta del mesianismo será importante para la correcta comprensión de la identidad del Bautista y de Jesús. Sus interlocutores sugieren que si no es el Mesías, podría ser uno de los precursores esperados, como Elías (d. Mal 4,5; Eclo 48,10-11) o el profeta que marcaría el comienzo de la era mesiánica (d. Dt 18,15.18; IQS 9,11; 4QFlor). El hecho de que el Bautista lo negara con radicalidad (v. 21: *ouk eimi*) es una preparación remota para Jesús, que es el que sólo puede decir «Yo soy» (*ego eimi*) (d. E. D. Freed, «*Ego eimin* in John 1,20 and 4,25» 288-289). Pero es necesario dar una respuesta a «los judíos» de Jerusalén (v. 22), por lo que el Bautista explicará su misión en los términos de Is 40,3, El uso exclusivo de este pasaje, seleccionado de entre una amplia colección de textos veterotestamentarios que la tradición utilizaba para explicar el papel del Bautista (d. Mc 1,2-3; Mt 3,2-3; Lc 3,4-5), mantiene la concentración del autor en el Bautista como testigo. Él da testimonio de un momento futuro: la llegada del «Señor» (v. 23). Los criterios de la expectación mesiánica se eclipsan al señalar el Bautista hacia delante, es decir, hacia «el Señor».

Hay poca evidencia de que en el judaísmo del siglo I se realizara un bautismo de índole mesiánica, pero los enviados desde Jerusalén por los fariseos, según se les identifica posteriormente, le preguntan por qué estaba bautizando. Este dato puede tener ciertas conexiones con las prácticas bautismales de los sectarios de Qumrán (d. IQS 4,20-22), y la asociación de su actividad con el Mesías, Elías y el profeta (w. 24-25; d. v. 21) indica que la discusión se ve aún determinada por el contexto general de la expectación mesiánica judía. A los representantes del mundo judío se les recomienda que no saquen conclusiones a partir de *sus* criterios, pues el Bautista solamente bautiza con agua; hay uno entre ellos, que no conocen, a quien el Bautista no puede desatar la correa de la sandalia (w. 26-27). La llegada de esta figura (v. 23; cf. 1,6-8.15), a quien el mundo de IJudaísmo (sacerdotes, levitas, «los judíos», los fariseos, los «de Jerusalén»)

no conoce (cf. v. 26), pertenece al futuro y está más allá de los criterios de la expectación mesiánica judía.

El primer día de la historia de Jesús ha transcurrido sin mencionar su presencia. Concluye formalmente en el v. 28 con una indicación sobre el lugar donde Juan estaba bautizando: en Betania, al otro lado del Jordán. Los personajes que hajugado un papel tan activo durante este primer día, los representantes del judaísmo, desaparecen de la escena. No hay otro pasaje más en 1,19-51 en el que a un día se le de una conclusión tan formal como a éste. Ya ha comenzado la preparación para la llegada futura del Señor, aquel cuyas sandalias no era digno de desatar una figura tan importante como Juan el Bautista.

*Segundo día:* 1,29-34. Este día está dominado por Juan el Bautista, quien prosigue dando testimonio de Dios, cumpliendo así la promesa del prólogo (vv. 29.30.32.34; CE. Moma D. Hooker, «John the Baptist» 354-358). El único otro personaje que se presenta vagamente en el relato es Jesús, que «se dirige hacia» el Bautista (*erchomenon pros auton*). Jesús no realiza ningún papel activo, sino que actúa como el catalizador que desencadena el testimonio de los vv. 29-34. El Bautista da testimonio, pero no se describe o se identifica a los destinatarios. La información suministrada por el prólogo se desarrolla posteriormente cuando el Bautista identifica a Jesús con el preexistente (v. 30; cE. vv. 1.15), el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (v. 29), aquél sobre quien ha descendido el Espíritu (v. 32), como cumplimiento de una promesa divina (v. 33a), y el que bautiza con Espíritu Santo (v. 33b): el Hijo de Dios (v. 34). El hecho de que no se narre la escena del bautismo, que tiene su explicación en cuanto que la misión del Bautista es posibilitar, la revelación de Jesús a Israel (v. 31), da relevancia al testimonio de Juan. El no conocía a Jesús (vv. 31a.33a), pero Dios, que había enviado a Juan (cf. v. 6), le había revelado la verdad acerca de Jesús (v. 33). Esta revelación ha tenido lugar en el acontecimiento no narrado del bautismo de Jesús. El Espíritu había descendido como una paloma desde el cielo y se había posado sobre él (v. 32; cf. Is 11,2; Mc 1,10; Mt 3,16; Lc 3,22). La presentación joánica del Espíritu se desarrollará conforme vaya desplegándose el evangelio. El Espíritu de Dios ha entrado en la historia humana descendiendo y posándose sobre Jesús, tal como se lo había anunciado al Bautista. El Bautista da testimonio apoyándose en lo que ha visto (v. 34).

Jesús aparece en el relato ya como adulto, que es bautizado por Juan y sobre quien da testimonio un testigo enviado por Dios. Jesús es el Cordero de Dios y el Hijo de Dios, aquel sobre quien permanece el Espíritu y quien bautiza con el Espíritu Santo. La respuesta del Bautista a quienes les interrogan el primer día (vv. 19-28) se clarifica ulteriormente. Jesús es «el Señor» (v. 23), aquel que ha de venir, a quien Israel no conoce (v. 26). Ninguna expectación mesiánica contenía lo que Dios hace en y mediante Jesucristo, el Hijo encarnado del Padre (vv. 14-18). Tiene su origen en Dios e introduce al Espíritu Santo en la historia humana. Estas afirmacio-

nes no pueden *probarse*. Hemos de aceptar el testimonio del Bautista, pero las preguntas no desaparecen. No es suficiente afirmar *que Jesús* es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, aquel que trae el Espíritu Santo, el Hijo de Dios. Este segundo día de preparación para el don de la *doxa* da más información a los lectores del relato, pero no a los otros personajes *en el relato*, sobre *quién* es Jesús y *qué* hace Jesús. La cuestión de *cómo* acontece todo esto se hace más urgente.

*Tercer día:* 1,35-42. Al iniciarse el siguiente día se presenta a otro grupo de personajes: dos discípulos del Bautista. Juan «está» (*heistekei*) con ellos (v. 35). Jesús permanece a cierta distancia, pero está en movimiento, camina (*peripatounti*). El Bautista señala a Jesús y repite a sus discípulos el testimonio de las palabras proclamadas en los vv. 29-34: «He aquí el Cordero de Dios» (v. 36). La respuesta inicial de los discípulos es alentadora. Responden al testimonio del Bautista dejando su posición estática (d. v. 35: *heistekei*) para convertirse en «seguidores» de Jesús (v. 37: *ēkolouthēsan tō Iēsou*). Se produce un movimiento que *se aparta* del Bautista y *se dirige hacia Jesús*. El movimiento prosigue al romper Jesús su propio movimiento para «volverse» y «mirar» a quienes lo seguían. Les hace una pregunta que hace alusión a una respuesta a las cuestiones suscitadas por el prólogo y el relato hasta ahora: «¿Qué buscáis?» (v. 38a). La respuesta de los primeros seguidores es decepcionante. Utilizan un término respetuoso, «Rabbi», que posteriormente explicará el narrador, subrayando así el hecho de que los seguidores no han comprendido la revelación dada por Juan sobre Jesús como el Cordero de Dios (d. v. 36). *Rabbi* significa «maestro». A partir de esta forma de entender a Jesús, hacen una pregunta legítima. Al igual que todos los rabinos judíos, Jesús debe tener un lugar donde congrega a sus discípulos para enseñarles. Es esta comprensión sobre Jesús la que origina su pregunta, «¿Dónde vives?» (v. 38b). Su respuesta es limitada y precipitada, sobre todo tras los vv. 29-34 y las palabras que el Bautista dirige a sus discípulos en el v. 36.

Los discípulos responden posteriormente a la invitación de Jesús, «venid y lo veréis». Lo acompañan, ven dónde vivía y se quedan con él desde las cuatro de la tarde hasta el final del día (v. 39). Deberíamos tomar estos detalles en su sentido literal. Nada se nos dice de lo que se compartió y no hay indicios que nos lleven a realizar una lectura simbólica de la invitación de Jesús y del tiempo que pasaron con él. Sin embargo, la escena se ha montado para presentar la respuesta de estos primeros discípulos, uno de los cuales es explícitamente nombrado como Andrés, el hermano de Simón Pedro. No se identifica al segundo discípulo. Andrés informa a su hermano Simón, «Hemos encontrado al Mesías», y -al igual que en el anterior reconocimiento de Jesús como «Rabbi»- el narrador añade un comentario para explicar que la expresión significa «el Ungido». A pesar de lo extraordinaria que pudiera parecer la afirmación de haber encontrado al Mesías, no cumple con las exigencias del reconocimiento correcto de Jesús tal como se ha descrito en el prólogo (vv. 1-18) y en el testimonio del

Bautista durante el segundo día de preparación para el don de la *doxa* (w. 29-34). La afirmación es cierta, pero ¿comprende Andrés el estatus mesiánico de Jesús de forma satisfactoria? Hay indicios de que no es así. Andrés había dicho a Simón «hemos encontrado» (*heureka-men*) y esto no es cierto (v. 41). El Bautista señaló a sus discípulos la presencia de Jesús y ellos lo siguieron (w. 36-37). Jesús los invitó para que fueran y vieran, e hicieron lo que se les había dicho (v. 39). La iniciativa para estar con Jesús y comprenderlo no les pertenece. Se ha contado, por tanto, una mentira; un dato que será posteriormente subrayado mediante las palabras que Jesús dirige a Simón. Cuando Andrés llevó a Simón hasta Jesús, éste se le quedó mirando y le habló (*emblemsas autij ho Iēsous eipen*). Jesús es quien toma totalmente la iniciativa. Le dice a Simón su identidad, su procedencia (hijo de Juan) y quién será en el futuro (Cefas). De nuevo, el narrador añade un comentario indicando un futuro que el lector del evangelio puede saber que se ha verificado: aquel que una vez se llamó Simón, hijo de Juan, se convertiría en Cefas, Pedro. Las palabras dirigidas a Simón indican a los discípulos que para comprender más adecuadamente a Jesús hace falta mucho más que hallar en este rabbí el cumplimiento de sus expectativas mesiánicas.

*Cuarto día:* 1,43-51. El primero de los tres días dedicados a una preparación intensiva para el don de la *doxa* (cf. Ex 19,10-15) tiene su propia entidad. Como indican las primeras palabras, Jesús se encontrará en el centro de la acción. Decidió (*ēthelēsen*) partir para Galilea, encontró (*heuriskei*) a Felipe y le dijo (*legei*): «Sígueme» (*akolouthēi moi*). Este discípulo sigue a Jesús porque Jesús lo llama. Felipe, como también Andrés y Pedro (cf. Mc 1,16-20; Lc 5,1-11), es de Betsaida de Galilea. Este grupo de discípulos viaja hacia Galilea. Felipe comunica su forma de entender a Jesús a otro potencial discípulo, Natanael, pero repite la mentira de Andrés: «Hemos encontrado...». La única persona a quien encontró Felipe fue Natanael (v. 45a), pero él fue encontrado y llamado por Jesús. De nuevo se expresan las esperanzas tradicionales en la descripción que Felipe hace de Jesús como «aquel sobre quien escribieron Moisés, en la Ley, y también los profetas» (v. 45b). Como ocurre en la confesión de Andrés (cf. v. 41), en cierto sentido estas palabras son verdaderas, pero Felipe, como Andrés, no entiende plenamente su significado joánico. Describe a Jesús como «Jesús de Nazaret, el hijo de José» (v. 45c), pero una comprensión propia de Jesús como el cumplimiento de la expectación veterotestamentaria eclipsaría las promesas del AT; Jesús es el Hijo de Dios, el Cordero de Dios. No puede entenderse como alguien que es «de Nazaret» ni como hijo «de José». En efecto, tal vez citando un refrán de aquella época (cf. K. Dewey, «Paroimiai in the Gospel of John», *Sem* 17 [1980] 90-91), la pregunta de Natanael remite exactamente a esa debilidad en la comprensión de Jesús: «¿Puede algo bueno salir de Nazaret?» (v. 46a). Hay aquí una profunda ironía. La Iglesia primitiva reconoció que Jesús procedía «de Nazaret», pero el relato joánico insiste en que el creyente mira más allá de sus orígenes históri-

coso En esta perspectiva, Natanael plantea una buena pregunta. Sin embargo, el bien supremo es aquél a quien la tradición cristiana conoce como «Jesús de Nazaret» (d. Duke, *Irony* 24-25). No obstante, el error de Felipe, que intenta comprender a Jesús con las categorías de su procedencia física y geográfica (d. v. 45: «de José», «de Nazaret»), persiste. Felipe repite la invitación anterior de Jesús a los primeros discípulos al pedir a Natanael que fuera y viera (v. 46b; d. v. 39).

Natanael no se hace creyente al ver a Jesús; Jesús lo ha visto primero. Jesús lo saluda diciendo que es un israelita sin astucia (cf. Sal 32,2; Is 53,9), a diferencia del astuto Jacob (d. Gn 27,35-36) (v. 47). Natanael, que omite todo saludo honorífico o respetuoso, pregunta directamente a Jesús de qué lo conoce (*opten me ginoseis*). La cuestión de los orígenes sigue estando presente: ¿cuáles son los orígenes del conocimiento de Jesús? Jesús le dice que lo había visto bajo la higuera antes de que Felipe lo llamara (v. 48). Se ha especulado muchísimo sobre la imagen de la higuera: la comodidad de la casa (cf. 1 Re 4,25; Miq 4,4; Zac 3,10), la dedicación de Natanael al estudio de la Ley, y la higuera como símbolo del bien y del mal (d. Hann, «Die Jüngerberufung» 187-188; Koester, «Messianic Exegesis» 23-24). Algunos de estos aspectos o bien todos ellos podrían estar involucrados en la utilización de la imagen, pero este asunto no debe distraernos del objetivo principal del pasaje: Jesús ha mostrado un conocimiento de las cosas que lo caracteriza como un hacedor de milagros. Esto hace que Natanael salude a Jesús en los siguientes términos: «Rabbi, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel» (v. 49). Estas palabras constituyen un clímax en la serie de confesiones sobre Jesús que arranca con los primeros discípulos (d. w. 41.45), pero, como aquellas, no dan en el blanco. Los términos que Natanael utiliza para dirigirse a Jesús pueden entenderse como expresiones de la esperanza mesiánica del siglo I. Se adhiere a los primeros discípulos al dirigirse a Jesús como «Rabbi» (d. v. 38). El título «rey de Israel» está relacionado con las tradiciones mesiánicas davídicas y la expresión «Hijo de Dios», sobre la base de 2 Sm 7,14 y Sal 2,7, formaba parte de la extendida expectación mesiánica de tipo monárquico. (Cf. B. J. Byrne, «*Sons of God – Seed of Abraham*»: A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background, AnBib 83, Biblical Institute Press, Roma 1979, 9-78, especialmente 16-18 y 59-62). Por muy exaltadas que nos parezcan estas confesiones, están lógicamente determinadas por la propia cultura, religión e historia de Natanael.

Varios especialistas, considerando que la confesión de Natanael es una expresión de fe plenamente joánica, piensan que los w. 50-51 constituyen un añadido a este cuarto día. Inicialmente, las palabras de Jesús se dirigen solamente a Natanael: «¿Crees porque te (*soi*) dije que te (*soi*) vi bajo la higuera? Verás (*opsē*) cosas mayores que éstas» (v. 50). Ésta es la primera vez que aparece el verbo *pisteuein* desde el prólogo. Jesús pone en cuestión la razón por la que Natanael cree en él e indica que la visión de cosas más grandes seguirá a una forma diferente de fe. Natanael ha creído sobre la base del asombro que le había provocado que Jesús lo hubiera visto bajo



la higuera, pero para ver cosas más grandes se requiere algo más. ¿Cuáles son estas cosas más grandes? ¿Qué más necesita el creyente para poder verlas? La respuesta a la primera de estas cuestiones se encuentra en el v. 51 y la respuesta a la segunda se halla en el centro de la sección titulada «De Caná a Caná» (2,1-4,54). Jesús reprendió solamente a Natanael (v. 50), pero en sus palabras posteriores (v. 51a) promete a todos los discípulos la visión de cosas más grandes: «En verdad, en verdad os digo (*humín*): veréis (*opsesthe*) el cielo abierto y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» (v. 51bc).

Es necesario superar la expectación de «los judíos» (w. 19-28) y de los discípulos. Es necesario tener una fe mucho más grande para poder ver cosas más grandes. En una concepción cosmológica en la que Dios se encuentra «arriba» y la tierra «abajo», la apertura de los cielos, sobre todo cuando se utiliza para su descripción la voz pasiva (*aneijgota*), promete una comunicación entre Dios y la historia humana (d. Gn 7,11; Is 64,1; 24,18; Ez 1,1; Mc 1,10; Mt 3,16; Lc 3,21; Ap 4,1). Se crea el escenario para una «visión» que remite al relato del sueño de Jacob:

Entonces tuvo un sueño: Veía una escalinata que, apoyándose en tierra, tocaba con su vértice el cielo. Por ella subían y bajaban los ángeles del Señor... Al despertar Jacob de su sueño, dijo: Ciertamente el Señor está en este lugar, y yo no lo sabía. Y todo tembloroso añadió: ¡Qué terrible es este lugar! ¡Nada menos que la casa de Dios y la puerta del cielo! (Gn 28,12.16-17).

Siguiendo una interpretación judía (d. Moloney, *Son o/Man* 26-30), Jesús aleja el movimiento de la escalinata. Los ángeles suben y bajan por el Hijo del hombre. El Hijo del hombre se convierte en «este lugar», «la puerta del cielo», donde puede encontrarse con toda seguridad la revelación de Dios. Las «cosas más grandes», que resultarán de la fe más grande, se relacionan con la visión de lo celestial en el Hijo del hombre.

A lo largo de los tres primeros días de la preparación remota para la donación de la *doxa* hay varios personajes, que desconocen el prólogo (w. 1-8) y el testimonio de Juan el Bautista (w. 29-34), que suscitan la cuestión del Mesías esperado. El Bautista no consentirá que lo amolden a estas categorías (w. 19-28). Tras oír que Jesús era el Cordero de Dios, los discípulos del Bautista abandonan a su anterior maestro y se unen a Jesús. Sin embargo, por mucho que se muevan geográficamente, estos primeros discípulos no pueden ir más allá de sus propias expectativas mesiánicas (w. 35-42). El último día, el primero de los tres días de preparación inmediata para la donación de la *doxa*, Jesús llama a un discípulo que comete el mismo error (w. 43-45), aunque lo hubiera caracterizado por su falta de astucia (w. 46-49). Las últimas palabras de Jesús en este día cuarto (w. 50-51) se caracterizan por el vigor con que subrayan la necesidad de trascender las expectativas mesiánicas contemporáneas. No es suficiente una fe basada en los milagros, sino que se requiere algo más. Esta fe más grande capacitará a todos los discípulos para ver la revelación de lo divino en Jesús, el Hijo del hombre. La ubicación de estos «días» en el marco de la ce-

lebración de Pentecostés y la conmemoración del don de la *doxa* al «tercer día», suscitan la esperanza de que, tal vez, la visión de las «cosas más grandes» no esté demasiado lejos. Esta expectativa se nutre mediante las palabras que siguen al, 19-51: «y al tercer día... (*kai tē hēmera tē tritē*)» (2,1).

## NOTAS

19. *Y éste es el testimonio que dio Juan*: El uso sistemático del término *martyria* para referirse a la función del Bautista nos indica que el autor se separa de la tradición sinóptica. El Bautista no es un "precursor", sino un «testigo». Esta idea se desarrolla en el v. 21. «Los judíos» enviaron a sacerdotes y levitas desde Jerusalén: Sobre «los judíos», cf. las observaciones realizadas en la Introducción.

¿Quién eres?: Aunque se le pregunta a Juan el Bautista, la cuestión *su tis ei* «¿quién eres?» podría considerarse como un *leitmotiv* del cuarto evangelio. La respuesta a esta pregunta determinará el éxito o el fracaso de todos los que se encuentran con el Jesús joánico.

20. *Confesó y no negó, sino que confesó*: La introducción pleonástica al rechazo por parte de Juan de todo papel mesiánico, *homologesen kai ouk ernēsato kai hom(-)logesen*, evoca la situación de la comunidad joánica, cuya inflexible confesión de Jesús como el Mesías le estaba llevando a la exclusión de la sinagoga (cf. Introducción). Los únicos otros lugares en el cuarto evangelio donde aparece el verbo *hōmologeîn* son 9,22 y 12,42, en donde están en juego ciertas formas de exclusión de la sinagoga.

24. *Habían sido enviados por los fariseos*: Hay varios pasajes en el evangelio en donde se utilizan las expresiones «los judíos» y «los fariseos» sin distinción alguna, como es el caso presente (véase v. 19; cf., por ejemplo, 9,13.18.40). Para algunos autores se trata de un indicio de la existencia de las diferentes fuentes que subyacen en el cuarto evangelio (cf. U. C. von Wahlde, «The Terms for Religious Authorities in the Fourth Gospel: A Key to Literary Strata?» *JBL* 98 [1979] 251-253). Independientemente de cuál haya podido ser la prehistoria del texto, en su forma actual puede interpretarse considerando «los fariseos» como una especificación posterior de «los judíos». Ambos grupos tienen el mismo problema: se oponen a las pretensiones de Jesús.

27. *no soy digno de desatarle la correa de su sandalia*: La tarea de desatar la correa de la sandalia correspondía al último de los siervos y esclavos que tenía el rango más bajo en estajerarquía.

28. *Esto ocurría en Betania*: En los antiguos manuscritos se le da diversos nombres a esta localización. La confusión se creó por el intento de distinguir este lugar de la localidad más famosa de «Betania» que estaba justo en las afueras de Jerusalén. Cf. Barrett, *Gospel 1175*.

29. *Al día siguiente*: Sobre los textos y la discusión de los «días» preparatorios para la celebración de Pentecostés, cf. J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte*, LD 65, Cerf, París 1971, 146-170 (para los targumes); Serra, *Contributi* 75-86 (para la literatura rabínica), y Potin, *La fête juive* 314-317; Serra, *Contributi* 91-110 (para la *Mekilta*). Sobre el texto (en hebreo e inglés) de la *Mekilta*, cf. J. Lauterbach (ed.), *Mekilta de Rabbi Ismael*, 3 vols., Jewish Publication Society of America, Filadelfia 1961.

*El Cordero de Dios que quita el pecado del mundo:* Durante generaciones, los especialistas han luchado ferrozmente para clarificar el trasfondo y el significado de esta expresión. Hay que afrontar algunos asuntos. Lo más importante de todo es que el elemento crucial es «de Dios». De acuerdo con el pensamiento bíblico, solamente Dios quita o perdona los pecados. La utilización del verbo *airein*, «quitar», tiene aquí los dos significados. El rol de Jesús como Cordero de Dios procede de su procedencia divina. Él es aquel mediante el que Dios quitará el pecado del mundo. Pero, ¿por qué se utiliza la expresión «el Cordero»? Algunos autores lo relacionan con el Siervo Sufriente de Is 53; otros con el cordero triunfante del Apocalipsis (d. Ap 7,17; 17,14); otros con una tradición judía en la que aparece un cordero que conduce al rebaño del pueblo de Dios; y una gran mayoría lo relaciona con el cordero pascual. (Para un estudio detallado, d. Brown, *El evangelio* 1:238-244). Aunque es innegable el nexo con la Pascua (cf. 19,14), probablemente se entendería mucho mejor en relación con la más extensa práctica ritual de Israel. Mediante la utilización del cordero para los ritos sacrificiales de comunión y para la reconciliación tras el pecado cometido, el pueblo de Israel establecía o renovaba su unión con Dios y entre ellos mismos. Jesús es el cordero, pero no es una ofrenda cultual. Él es «de Dios». El modo tradicional de obtener el perdón y la comunión ha sido trascendido mediante el Cordero de Dios. Jesús no es una víctima ritual, sino aquel mediante el que Dios entra en la historia humana ofreciéndole la reconciliación. Como ocurre frecuentemente en el cuarto evangelio, se utiliza un símbolo antiguo de una forma nueva. Cf. Forestell, *The Word of the Cross* 157-166.

32. *Vi al Espíritu descender desde el cielo como una paloma:* Sobre la utilización de la paloma en la escena del bautismo de Jesús tanto en la tradición sinóptica como en la joánica, d. F. L. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern: Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, FTS 4, Joseph Knecht, Frandort 1970. Sobre la posibilidad del cumplimiento de la profecía mesiánica de Is 11,2 mediante el descenso del Espíritu, d. W. J. Bittner, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium: Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund*, WUNT 2<sup>a</sup> ser. 26, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1987, 245-246.

34. *El Hijo de Dios:* Parte de la tradición manuscrita (P<sup>5</sup>, Sinaítico, Vetus Latina y algunas traducciones siríacas) lee «el elegido de Dios». Pero es mucho más fuerte la tradición textual donde se encuentra «Hijo de Dios», y la lectura «el Hijo», en lugar del «Elegido», está más en armonía con el vocabulario y la teología joánica. Sin embargo, algunos autores se han decantado por «el Elegido», precisamente por estas mismas razones, considerándola como la *lectio difficilior*. Cf. la discusión que apoya la lectura «el Hijo de Dios» en F. M. Braun, *Jean le Théologien II: Les grandes traditions d'Israel, L'accord des Ecritures d'après le Quatrième Évangile*, EBib, Gabalda, París 1964, 71-73.

35. *se encontraba con dos de sus discípulos:* Ésta es la primera vez que se menciona a unos discípulos del Bautista. No se supone que hubieran escuchado sus palabras en los vv. 29-34. Escuchan de labios del Bautista que Jesús es el Cordero de Dios en el v. 35 y se dirigen hacia Jesús sobre la base de este testimonio.

37. *siguieron a Jesús:* El vocabulario del «seguimiento» (*akolouthēin*) se relaciona con el discipulado en todos los evangelios canónicos. Este término tiene, por lo menos, dos significados: un «seguimiento» espiritual, mediante el que los discípulos aprenden y se configuran con aquél a quien siguen, y un «seguimiento» físico; es decir, los discípulos andan el mismo sendero que el maestro. Los dos sentidos se encuentran implicados en las tradiciones evangélicas. Cf. G. Schneider, *EDNT* 1:49-54.

38. *Rabbí (que significa maestro)*: Se ha dicho frecuentemente que las interpretaciones entre paréntesis que el autor añade para explicar términos arameos o hebreos en el cuarto evangelio son un indicio de que sus destinatarios originarios no conocían estas lenguas (d. Lindars, *Gospell13*). Aunque en parte puede ser cierto, también es una técnica que el autor utiliza para subrayar el punto de vista teológico y cristológico del evangelio. En este ocasión los discípulos llaman «Rabbí» a Jesús. Este título se queda muy corto con respecto a la comprensión que el autor del cuarto evangelio tiene de Jesús. El añadido de la explicación en griego del término *Rabbí*, «que significa maestro», no es solamente una traducción sino también un comentario sobre la pobre calidad de la comprensión inicial que sobre Jesús tienen los primeros discípulos.

39. *Éran como las cuatro de la tarde*: Esta traducción de la expresión griega «era como la hora décima» no le otorga ningún valor simbólico. Cf. Schnackenburg, *Gospell:309*.

40. *Uno de los dos que escucharon lo que Juan había dicho y lo siguieron era Andrés*: Aunque se identifica a Andrés, no se nos da ninguna información sobre quién podría haber sido el otro ex discípulo del Bautista. Muchos especialistas interpretan este silencio como una referencia a un ex discípulo del Bautista que deseaba permanecer oculto, iniciándose así la presencia de un personaje anónimo en el relato, que, finalmente, llegará a conocerse como *el discípulo amado*. Para un estudio más reciente d. Charlesworth, *The Beloved Disciple* 326-336. Muchos autores están en desacuerdo con esta interpretación, pues consideran que se trata de un asunto irrelevante. Sobre el debate suscitado, d. F. Neirynck, «The Anonymous Disciple in John 1», *ETL* 6 (1990) 5-37.

41. *Encontró en primer lugar*: En respuesta a la crítica de que no hay siete días que se correspondan con la semana de la creación, Boismard (*Moïse ou Jésus: Essai de Christologie Johannique*, BETL 84, University Press, Lovaina 1988, 79-81) lee *proti* en lugar de *protos*, generando así un «día» más en este punto del relato. El texto diría entonces «al día siguiente encontró a su hermano» en lugar de «encontró en primer lugar a su hermano». Hay escaso apoyo textual para esta lectura, que no deja de ser mera especulación.

*Hemos encontrado*: La afirmación de los primeros discípulos de que habían encontrado a Jesús y de que habían tomado una decisión sobre su persona y su función es una mentira flagrante. Los comentaristas raramente se dan cuenta de este aspecto. La afirmación teológica que se hace mediante esta mentira es que el verdadero discipulado surge de la iniciativa de Jesús. Así es como se comprende tanto en la tradición sinóptica como en la joánica. Según el evangelio joánico, el auténtico discipulado implica comprender correctamente quién es Jesús. Los primeros discípulos se equivocan en los dos aspectos.

*El Mesías (que significa Ungido)*: Sobre la explicación de «el Mesías» como «el Ungido», d. la nota sobre el v. 38.

42. *En adelante te llamarás Cejas (que significa Pedro)*: Dada la abundante presencia de Simón Pedro en las tradiciones evangélicas y su indiscutible papel como el «el elegido» de los Doce y los otros discípulos, es bastante probable que el autor del cuarto evangelio jugara en esta promesa con el conocimiento que los lectores tenían del personaje Cefas/Pedro. Jesús promete una cosa a Simón que los lectores saben que fue cierta. Efectivamente, Simón llegó a ser Cefas/Pedro. Al igual que en los vv. 38 Y41, la adición de la explicación en griego del nombre arameo *Ceras* no

sólo responde a la necesidad de unos lectores que no eran judíos, sino que también subraya los intereses narrativos del autor. Los lectores saben que lo que Jesús había dicho que ocurriría había efectivamente acontecido.

43. *Jesús decidió... encontró...*: El cuarto día es diferente de los tres días anteriores en cuanto que está fuertemente marcado por la iniciativa de Jesús. Esta interpretación añade el nombre «Jesús» como sujeto del verbo *ēthelēsen*. Este verbo carece de sujeto, pero la forma verbal «dijo» tiene a *Jesús* como sujeto. Por ello, supongo que *Jesús* es el sujeto de los dos verbos. No obstante, algunos especialistas piensan que fue Felipe quien decidió ir a Galilea. Mi lectura indica que nos encontramos en el primero de los tres días que conducirán a la celebración del don de la *doxa*.

44. *Felipe era de Betsaida, la ciudad de Andrés y Pedro*: La ciudad de Betsaida se encuentra al nordeste del lago de Galilea y cerca de la frontera con la Decápolis. Los nombres de estos primeros discípulos son griegos (cf. Mc 1,16-20; Lc 5,1-11), y son a estos discípulos a los que se acercarán los griegos posteriormente en el evangelio (cf. 12,20-22).

45. *Felipe encontró a Natanael y le dijo, «Hemos encontrado...»*: Cf. la nota sobre el v. 41. En este caso la *mentira* es particularmente obvia por el juego de palabras en torno al verbo *encontrar*. Él *encontró* a Felipe... Felipe *encontró* a Natanael... «Hemos encontrado».

46. *¿Puede salir algo bueno de Nazaret?*: El carácter proverbial de esta pregunta sugiere que podría tratarse de un dicho bastante común. Sin embargo, excepto en Jn 1,46, no hay pruebas de que existiera un proverbio semejante.

47. *un israelita en quien no hay engaño*: Se describe a Natanael como una persona que es honestamente sincera (a diferencia de Jacob en Gn 27,35-36), que no dice mentiras (cf. Sal 32,2; Is 53,9) ni se prostituye con dioses falsos (Ap 14,5). Posee la dignidad para reconocer todo lo que se había prometido en las Escrituras (cf. v. 45).

48. *Te vi bajo la higuera antes de que Felipe te llamara*: Esta visión previa de Natanael no puede denominarse milagro en el sentido joánico de «signo», pero origina una respuesta en Natanael que reconoce que está sucediendo algo milagroso. Hahn, en «Die Jüngerberufung» 187, con su gran conocimiento de los milagros en Juan, dice acertadamente que se trata de «das wunderbare Wissen Jesu» («el conocimiento milagroso de Jesús»). Es este contexto de lo «milagroso» el que genera la respuesta de Natanael en el v. 49.

49. *Rabbi, ¡tú eres el Hijo de Dios! ¡Tú eres el rey de Israel!*: Muchos comentaristas interpretan la confesión de Natanael como la confesión de fe definitiva y correcta a la que se llega desde los primeros discípulos. Cf., por ejemplo, Hahn, «Die Jüngerberufung» 189; Barrett, *Cospel* 185-186; Schnackenburg, *Cospel* 1:317-319; Pancaro, *The Law in the Fourth Cospel* 288-304. Esta interpretación entiende el título «Hijo de Dios» como una correcta confesión cristológica del Jesús joánico. Sin embargo, nosotros sostenemos que se trata de una expresión de las esperanzas mesiánicas judías y que, por tanto, no satisface la visión joánica, que trasciende aquellas esperanzas. Nuestra interpretación tiene en cuenta el contexto más amplio de las respuestas de los discípulos que no alcanzan las confesiones cristológicas autl'liticarnellte joánicas y el contexto inmediato de los títulos circundantes dt' «rabbi» y «rey de Israel». Nos introduce en las palabras de Jesús del v. 50,

que no están de acuerdo con lo que se ha dicho en el v. 40. A menudo, este problema se resuelve afirmando que los vv. 50-51 se añadieron a un pasaje que originalmente concluía con la confesión del v. 49. Cf., por ejemplo, Boismard, *Du Baptême à Cana* 105; Brown, *El evangelio* 1:268; Fortna, *Cospel 01 Signs* 179-189; Jun, *Christologie und Wunder* 153-159. Cf. el estudio de esta discusión en Neyrey, «The Jacob Allusions» 586-589.

50. *¿Crees porque te dije que te había visto bajo la higuera?:* Es la primera indicación en el evangelio de la dificultad que tiene Jesús en aceptar la fe generada por sus milagros. Esta compleja cuestión está condicionada en su mayor parte por el debate contemporáneo sobre la existencia de una fuente de signos, es decir, un corpus de relatos de milagros, parecidos a los sinópticos, que se utilizó para la elaboración del cuarto evangelio. Discutiremos este asunto con más detalles en las notas sobre 2,23-25. Los milagros no son nunca un fin en sí mismos, sino que el creyente tiene que mirar más allá del hecho milagroso para comprender con mayor profundidad lo que Dios está haciendo en y mediante el hacedor del milagro. Sin embargo, como 20,30-31 indica, el autor ha optado por contar relatos de milagros («signos») para que los lectores pudieran llegar a creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y así tuvieran vida en su nombre.

*Verás cosas más grandes que estas:* Se insinúa que aquello que se verá resultará de algo que trasciende lo que los discípulos pueden ver por propia iniciativa.

51. *En verdad, en verdad os digo:* El doble «amén» introductorio se encuentra solamente en el cuarto evangelio. En los sinópticos encontramos con frecuencia un solo «amén», especialmente en Mateo (treinta y una veces). El doble «amén» aparece en el cuarto evangelio veintisiete veces. En general, introduce una afirmación relevante que está íntimamente conectada con lo que se dice anteriormente. Cf. I. de la Potterie, *La Vérité* 1:57-58.

*los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre:* Para una discusión exhaustiva de las investigaciones sobre este pasaje en el que aparece por primera vez el título Hijo del hombre en el cuarto evangelio, cf. Moloney, *Son 01 Man* 23-41, especialmente las conclusiones en pp. 33-41.

## PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Barrosse, T., «The Seven Days of the New Creation in Sto John's Gospel», *CBQ* 23 (1959) 507-516.
- Boismard, M. E., *Du Baptême à Cana (lean 1,19-2,11)*, LD 19, Cerf, París 1956.
- Burge, G. M., *The Anointed Community* 50-62.
- Freed, E. D., «Ego eimiin John 1,20 and 4,25», *CBQ* 41 (1979) 288-291.
- Hahn, F., «Die Jüngerberufung Joh 1,35-51», en Gnllka, J. (ed.), *Neues Testament und Kirche: Für Rudolf Schnackenburg*, Herder, Friburgo 1974, 172-190.
- Hooker, M. D., «John the Baptist and the Johannine Prologue», *NTS* 16 (1970) 354-358.
- Koester, C., «Messianic Exegesis and the Call of Nathanael (John 1,45-51)>>», *JSNT* 39 (1990) 23-24.
- Kuhn, H.J., *Christologie und Wunder: Untersuchungen zu Joh 1,35-51*, BU 18, Pustet, Ratisbona 1988.
- Moloney, F.J., *Belie Jin the Word* 53-76; *Son of Man* 23-41.

- Neyrey, J. H., «The Jacob Allusions in John 1,51», *CBQ* 44 (1982) 586-605.
- Olson, B., *Structure and Meaning in the Fourth Gospel: A Text Linguistic Analysis of John 2,1-11 and 4,1-42*, CB, NT ser. 6, Gleerup, Lund 1974, 70-73, 102-104, 276.
- Rad, G. von y G. Kittel, «*dokeō*» *ktl.*, *TDNT* 2:232-235.
- Rowland, C. C., «John 1.51, Jewish Apocalyptic and Targumic Tradition», *NTS* 30 (1984) 498-507.
- Saxby, H., «The Time-Scheme in the Gospel of John», *ExpTim* 104 (1992) 9-13.
- Schenke, L., «Die literarische Entstehungsgeschichte von Joh 1,19-51», *BN* 46 (1989) 24-57.
- Serra, A. M., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2:1-12 e 19:25-27*, SPFTM 31, Herder, Roma 1977, 45-89, 259-301; «Le tradizioni della teofanía sinaítica nel Targum dello Pseudo Jonathan Es. 19,24 e Gíov. 1,19-2,12», *Mar* 33 (1971) 1-39.
- Trudinger, L. P., «The Seven Days of the New Creation in St John's Gospel: Some Further Reflections», *EvQ* 44 (1972) 154-158.

## B. DESDE CANÁ HASTA CANÁ (2,1-4,54)

*Introducción a 2,1-4,54.* Las palabras que abren el relato del primer milagro en Caná, «Y al tercer día» (2,1), indican que el tema de los «días», que caracteriza a 1,19-51, está llegando a su conclusión. En la celebración judía de Pentecostés, según el relato de Ex 19,16, la gloria de Dios se revelaba al tercer día en la donación de la Ley (cf. 2,11) tras cuatro días de preparación (d. 1,19.29.35.43). Sin embargo, hay algunos elementos en 2,1-12 que separan este relato de milagro de 1,19-51. Se produce un cambio de lugar. En 1,43, Jesús decidió ir a Galilea, y en 2,1 ya se encuentra allí. Junto a los discípulos de Jesús (v. 2) hay otros personajes que entran en el relato, a saber, la madre de Jesús (v. 1) y varios invitados a la fiesta de la boda: sirvientes (v. 5), el maestra sala (v. 8), el novio (v. 9) y los hermanos de Jesús (v. 12). Se produce un cambio de forma literaria pues la narración se mueve desde la respuesta inicial de «los judíos» y los primeros discípulos al Bautista y a Jesús (1,19-51) hasta llegar a un relato de milagro (2,1-12). El elemento más significativo que nos indica que 2,1-12 constituye al mismo tiempo la conclusión de los «días» y el inicio de un estadio posterior es el retorno de Jesús a Caná de Galilea en 4,43-54. El narrador se esfuerza por vincular el segundo milagro de Caná (4,43-54) con el relato de la primera visita de Jesús a este lugar. El relato del segundo milagro de Caná comienza con las siguientes palabras «Entonces Jesús vino de nuevo a Caná de Galilea donde había convertido el agua en vino» (4,46). Varios elementos estructurales de 4,43-45 tienen su correspondencia en 2,1-12. Al concluir el segundo relato de milagro comenta el narrador «Éste fue el segundo signo que hizo Jesús después de venir de Judea a Galilea» (v. 54). Estos comentarios hacen resaltar un nuevo estadio en el despliegue de la estructura del evangelio como un todo. Informa de un viaje realizado desde Caná hasta Caná.

Una vez reconocida la estructuración literaria entre los dos relatos de Caná (2,1-12 y 4,43-54), los encuentros sobre los que nos informan en 2,13-4,42 asumen un papel identificable en el marco del punto de vista del autor. Nos movemos sistemáticamente a través de una serie de episodios que recogen los encuentros entre Jesús y otras personas: Jesús y «los judíos» se encuentran en la purificación del templo (2,12-22). Tras un *comentario* del narrador (2,23-25), Jesús se encuentra con otros dos personajes pertenecientes al mundo de Israel: Nicodemo (3,1-21) y Juan el Bautista (3,22-36). Después, Jesús se mueve al mundo que está alejado de las fronteras de Israel tanto geográfica como espiritualmente. En ausencia de los discípulos (cf. 4,8), tiene dos momentos de encuentro con la samaritana (4,1-15 y 4,16-30). **El** retorno de los discípulos (cf. 4,27) permite a Jesús *hacer un comentario* sobre los acontecimientos que estaban sucediendo en torno a los discípulos inconscientes (4,31-38). Estos episodios concluyen con la acogida de Jesús por parte de los samaritanos (4,39-42). Cada uno de estos encuentros entre Jesús y los otros, judíos y no judíos, expresa la autorrevelación de Jesús y la respuestas de los otros a esta revelación. En dos ocasiones el relato se ralentiza y el narrador (2,23-25) y Jesús (4,31-38) comentan lo que está sucediendo.

Esta visión de conjunto de 2,1-4,54 sugiere que la sección, titulada de Caná a Caná, puede estructurarse del siguiente modo:

- i. **El** primer milagro en Caná (2,1-12)
- ii. Jesús y «los judíos» (2,13-22)
- iii. *Comentario* (2,23-25)
- iv. Jesús y Nicodemo (3,1-21)
- v. Jesús y Juan el Bautista (3,22-36)
- vi. Jesús y la samaritana (4,1-15)
- vii. Jesús y la samaritana (4,16-30)
- viii. *Comentario* (4,31-38)
- ix. Jesús y los samaritanos (4,39-42)
- x. **El** segundo milagro en Caná (4,43-54)

Este esquema muestra la estructura literaria creada mediante el uso de los relatos de Caná y el esmerado ensamblaje de los materiales utilizados. Los encuentros entre Jesús y los personajes procedentes de Israel siguen al primer milagro en Caná; los encuentros paralelos entre Jesús y los personajes de Samaría conducen al segundo milagro realizado en Caná. Los dos comentarios, uno del narrador que sigue al encuentro entre Jesús y «los judíos», y el otro antes del encuentro entre Jesús y los samaritanos, están también colocados simétricamente en el relato.

Los primeros días de Jesús concluyeron con una promesa de que los discípulos verían cosas más grandes, pero esta promesa estaba vinculada a la exigencia de que su fe superara a la que habían manifestado durante



aquellos días. No bastaba con creer que Jesús era el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas, ni tampoco con llegar a creer en él por su conocimiento milagroso de cosas que tendrían que estarle ocultas. La fe más grande les conducirá a contemplar la revelación de lo divino en Jesús, el Hijo del hombre. Todo esto nos indica que la historia que sigue a continuación nos contará cómo Dios se da a conocer en y mediante Jesús. Sin embargo, debe implicar también la respuesta a esta revelación. De ambos asuntos se tratará en la sección titulada de Caná a Caná, pero se prestará una mayor atención a la forma en que los diferentes personajes de dentro y fuera de Israel responden a la persona y la palabra de Jesús.

## LA RESPUESTA A JESÚS DENTRO DE ISRAEL (2,1-3,36)

### i. EL PRIMER MILAGRO EN CANÁ: LA FE EN LA PALABRA DE JESÚS (2,1-12)

1. Tres días después hubo una boda en Caná de Galilea y la madre de Jesús estaba allí. 2. Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos.

3. Cuando el vino se terminó, la madre de Jesús le dijo: «No tienen vino». 4. Y Jesús le dijo: «Mujer, ¿qué tienes que ver conmigo? Mi hora no ha llegado aún». 5. Su madre dijo a los sirvientes: «Haced lo que él os diga».

6. Había allí seis tinajas de piedra, de las que utilizaban los judíos para sus ritos de purificación, de unos ochenta o cien litros cada una. 7. Jesús dijo a los que servían: «Llenad las tinajas de agua». Y las llenaron hasta arriba. 8. Una vez llenas, Jesús les dijo: «Sacad un poco ahora y llevádselo al maestra sala. Ellos cumplieron sus órdenes. 9. Cuando el maestra sala probó el agua convertida en vino sin saber su procedencia (los sirvientes que habían sacado el agua sí lo sabían) llamó al novio 10. y le dijo: «Todo el mundo sirve al principio el vino bueno y cuando ya están todos bebidos, el inferior; pero tú has reservado el vino bueno hasta ahora».

11. Esto, el primero de sus signos, lo hizo Jesús en Caná de Galilea y manifestó su gloria; y sus discípulos creyeron en él.

12. Después, bajó a Cafarnaún, acompañado de su madre y sus hermanos y sus discípulos; y se quedaron allí unos cuantos días.

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 2,1-12.* La acción de la narración está estructurada por el movimiento de los personajes en el relato, Jesús, su madre y los discípulos (w. 1-2, v. 12). En el v. 12, los hermanos de Jesús, que reaparecerán posteriormente (cf. 7,1-10), se unen al movimiento. Dentro de esta estructura literaria, en la que los personajes se mueven de un lado a otro, hay dos intercambios que llevan a la acción: uno es iniciado por la madre de Jesús (vv. 3-5) y el otro por el mismo Jesús (w. 7-10). Finalmente, el narrador

hace un comentario sobre el significado del acontecimiento (v. 11). El relato tiene la siguiente estructura:

- (a) Vv. 1-2: Se establece el tiempo, el lugar y la razón por que la se han congregado (*eklēthē*) los personajes nombrados (la madre de Jesús, Jesús y los discípulos). Todos ellos están «allí» (v. 1: *ekei*).
- (b) Vv. 3-5: La madre de Jesús habla con él y responde a su reproche diciendo a los sirvientes que hicieran lo que él les dijera.
- (c) Vv. 6-10: La acción principal del relato -el llenar las tinajas, el reconocimiento del buen vino por el maestresala, su reacción y las palabras que dirige al novio- es provocada por lo que Jesús dice a los sirvientes, que hacen lo que él les había dicho.
- (d) V. 11: El narrador hace un comentario sobre la manifestación de la gloria de Jesús y la fe de los discípulos.
- (e) V. 12: El relato concluye cuando los personajes de los vv. 1-2, que han viajado (cf. 2: *eklēthē*) para estar «allí» (cf. v. 1: *ekei*), en Caná, se marchan (v. 12: *katebē*) a otro lugar (v. 12: *ekei*), es decir, a Cafarnaún.

El relato es rico en simbolismo joánico y anticipa muchos de los temas que se desarrollarán a lo largo de la narración. El milagro y sus consecuencias tienen lugar después de una discusión sobre «la hora» (2,4; cf. 2,41.23; 5,25.28; 7,30; 8,20; 12,23.27; 13,1; 17,1; 19,27). Es el primero de una serie de acontecimientos que se describen cada uno como un «signo» (*semeion*: cf. 2,23; 3,2; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18.37. Cf. 20,30-31). El tema del agua volverá a aparecer en los capítulos 2, 4, 5, 7, 9 Y 19, Y la revelación de la *doxa* es un tema importante a lo largo del evangelio (cf. *doxa* en 1,14; 5,41-44; 7,18; 11,4.40; 12,43; 17,5.22-24, Y *doxazein* en 8,54; 11,4; 12,23.28; 13,31-32; 17,1-5). «En cualquier parte del cuarto evangelio nos vemos constantemente confrontados por esta profusión de alusiones con entrada propia» (Hoskyns, *Fourth Gospel* 67).

*Introducción* (vv. 1-2). Las palabras «al tercer día» evocan el momento de la revelación de Dios en el Sinaí (v. 1a). Los cuatro días de 1,19-51 miran hacia este «tercer día» (cf. Ex 19,16). El contexto de una boda también evoca las imágenes de la era mesiánica y la plenitud mesiánica, caracterizada por el vino y la abundancia de alimentos exquisitos (cf. Os 2,19-20; Is 25,6-8; Jr 2,2; Cantar de los Cantares). El primer personaje que se nos presenta es la madre de Jesús (v. 1b). La elección de este personaje indica que puede tener un papel importante que jugar en el relato que sigue. En la celebración le acompañan su hijo y los discípulos (v. 2). La escena se nos presenta de este modo: un grupo de gente encabezado por la madre de Jesús se ha reunido (*eklethe*) para la celebración de una boda «al tercer día».

*Acción iniciada por la madre de Jesús* (vv. 3-5). La madre atrae la atención de Jesús sobre un hecho que el narrador ya ha comentado: no quedaba vino (v. 3). Fue el primer personaje presentado e inicia la acción con su

afirmación. Se encuentra con una doble respuesta cortante de Jesús. Jesús le pregunta, «Mujer, ¿qué tienes que ver conmigo?» (v. 4b: *ti emoi hai soi;*). Ha habido muchos intentos de suavizar esta réplica, pero en todo caso no es el tipo de respuesta que esperamos que un hijo de a una madre. La expresión es «brusca y traza una línea cortante entre Jesús y su madre» (Barrett, *Gospel191*). El narrador no la presentó con su nombre sino como «madre» (v. 1). Jesús la llama «mujer», y su pregunta establece una distancia entre su madre y él mismo. Luego hace una afirmación que indica que la vida de Jesús está marcada por una secuencia de acontecimientos que le conducen a una «hora»: «Aún no ha llegado mi hora» (v. 4c). Es la primera referencia a un tema que se desarrollará según se va desplegando el relato. El prólogo concluye con la insistencia en que la Palabra que se hizo carne es el Hijo (1,14-18) y el testimonio del Bautista lo repite (1,29-34). Jesús es el Hijo de Dios y la biografía del hijo estará determinada por su relación con el Padre. Sin embargo, la hora de Jesús es un acontecimiento que tendrá lugar en la esfera humana, una parte de la historia de Jesús que «aún no» ha sucedido. Esto provoca una tensión. El relato que apenas está empezando se dirige hacia el futuro, es decir, hacia la finalización de «la hora» de Jesús. La pregunta inicial de Jesús y sus palabras sobre «la hora» indican que existe una distancia entre él mismo y su madre y que «la ley que sigue en su acción le es impuesta por otro» (Schnackenburg, *Gospel1:329*). Entre Jesús y Dios existe un mundo al que no pertenece la madre de Jesús. Sus palabras en el v. 4 informan claramente a su madre de que ésta es la situación. Se trata de un reproche cortés que mantiene a la madre en su lugar.

Si la respuesta de Jesús a su madre es sorprendente, también lo es la forma en que reacciona. Sin embargo, pese al reproche, y hallándose fuera del mundo interno de las relaciones entre Jesús y el Padre, dice a los sirvientes que hicieran *lo que él les dijera* (v. 5: *ho ti an legē humin poiesate*). Por mucho que la interpretación de esta escena se haya visto influida por las tradiciones marianas de las iglesias cristianas, no hay nada en el relato que explique cómo puede rechazar el reproche de su hijo, indicando claramente que no conoce o comprende el designio de Dios para su Hijo. No obstante, ella dice a los servidores, mediante una orden cuyas palabras están muy medidas, que hicieran *cuanto él les dijera*. El prólogo proclama que Jesús es *ellogos* de Dios, pero este nuevo personaje, la madre de Jesús, no lo sabe. Yaún así, con una confianza incondicional en la eficacia de su palabra (*ho ti an legē*), da instrucciones a los servidores. Es la primera persona de la narración que muestra, en el nivel de la acción del relato, que responder correctamente a la presencia de Jesús consiste en confiar en su palabra. Su breve aparición al comienzo de este relato de milagro actúa como el gatillo que desencadena una serie de acontecimientos que conducen hasta el milagro (w. 8-10), a la manifestación de la *doxa* de Jesús y la fe de los discípulos (v. 11). Justo después de la reacción de los enviados de «los judíos» (w. 19-28), las confesiones de fe iniciales de los primeros discípulos (w. 35-49) y la promesa de Jesús de que una fe mayor conduci-

ría a una visión de cosas más grandes, la madre de Jesús es la primera que muestra lo que significa realmente tener fe. Ella confía incondicionalmente, incluso ante el aparente rechazo y reproche, en la eficacia de la palabra de Jesús.

*Acción iniciada por Jesús* (vv. 6-10). El narrador crea el escenario para la siguiente sección con una notable descripción de unas tinajas (v. 6). Hay seis, una menos para lograr el número perfecto de «siete». Probablemente, se trata de un indicio de que un don anterior necesita ser perfeccionado (cf. 1,16-17). Los textos judíos tardíos comentan que la piedra era muy útil para la purificación puesto que no contraía ninguna impureza. Se trata de tinajas muy grandes, con capacidad para unos ochenta y nueve litros. De tal cantidad de agua saldrá una buena cantidad de vino. El problema planteado por la madre está a punto de resolverse. El agua de las tinajas, utilizada para los rituales judíos de purificación, se transformará en un «signo» (v. 11: *semeiIn*); en él y a través de él se revelará la *doxa*.

La madre de Jesús había dicho a los sirvientes que hicieran lo que él les dijese (*legē*). Jesús les dice (*legei*) lo que tienen que hacer (v. 7a). Ellos obedecen sin rechistar. El mandato de la madre se ejecuta perfectamente: Jesús les dice que llenen las tinajas de agua y los sirvientes las llenaron hasta el borde. No se nos cuenta cómo se transformó el agua en vino. Jesús da un segundo conjunto de instrucciones, de nuevo en discurso directo (v. 8: *legei*), para que sacaran de las tinajas y llevaran lo que habían sacado al maestresala. Una vez más, hacen exactamente lo que se les dice. La orden de la madre, es decir, que hicieran *lo que* Jesús les dijera, se está realizando a la perfección. El maestresala prueba el agua convertida en vino. No conoce el origen del vino (*pothen estin*), pero los sirvientes sí. Ellos habían echado el agua y saben que el vino es el resultado de una cadena de respuestas o reacciones a una serie de «palabras»: la palabra de la madre sobre la palabra de su hijo (v. 5) y las dos palabras de Jesús (vv. 7-8). La importancia de aceptar la «palabra» de Jesús es un tema crucial.

Se llama al novio y se le pide que explique la extraña aparición del vino excelente precisamente cuando la celebración está terminando (vv. 9c-10). Al novio solamente se le habla; no juega ningún papel activo en el relato. Las palabras del maestresala implican que el novio es responsable de esta considerable cantidad de vino excelente. La siguiente vez que aparece un novio en el relato evangélico (cf. 3,29) será en las palabras de Juan el Bautista, que presenta a Jesús como el novio y a sí mismo como el amigo del novio. En un nivel del relato, el maestresala da una lección al novio sobre cómo actuar con sentido común, pero en otro nivel, el encuentro suscita la pregunta por el origen de aquella abundancia suministrada por el novio. «Parece que el maestresala no es totalmente consciente de las existencias de vino, ni de su escasez ni del agua sacada. Sólo afirma que el vino es excelente (*halos*) y que las acciones del novio no son las propias de la gente normal» (B. Olsson, *Structure and Meaning* 62). En el v. 4 se le dijo a la madre de Jesús que la hora no había llegado aún. El maestresala

parece pensar que sí, pues dice al novio, que ha suministrado el vino, que ha conservado el vino nuevo *hasta ahora* (*heos arti*). Pero Jesús dijo al comienzo del relato que aún no había llegado la hora (v. 4: *oupo hēkei*). A pesar de lo extraordinario que puede haber sido el don del vino, el relato más amplio sobre Jesús nos hace ir más allá de este relato particular. Se trata de un momento importante, pero no es el momento final de la revelación de Jesús.

*El comentario del narrador* (v. 11). La tensión entre el «todavía no» de la hora de Jesús (ef. v. 4) y el «ahora» del relato del milagro (cf. v. 10), está presente en el comentario del narrador de que en ello, en el comienzo de sus signos (v. 11: *archen ton semeion*), se manifestó la *doxa* de Jesús y los discípulos creyeron en él. Se trata de un «comienzo». El prólogo anunció que la *doxa* se contempló en la encarnación del *logos* en la persona de Jesucristo, y que esto fue la plenitud del don de Dios que perfeccionaba el don anterior de la Ley. Esto mismo es lo que ahora está sucediendo en el relato. «La transformación del agua en vino... es el primer acto de la Palabra en el mundo y un tipo de la transformación que acontecerá. Tal vez se trata de la gracia más allá de la gracia, el vino mesiánico del ser que sustituye al vino inferior de la Torá, que es apropiado solamente para llegar a ser» (Alter, «John» 449). Los discípulos, que esperaban meter a Jesús en los límites de sus propias expectativas mesiánicas en 1,35-51, llegan a creer cuando Jesús manifiesta su *gloria*. La promesa, implicada en los días de la preparación para la celebración judía de la donación de la Ley en la fiesta de Pentecostés, se cumple en la revelación de la *doxa* de Jesús «al tercer día» (v. 11, cf. v. 1). Sin embargo, así como Israel tuvo que afrontar una historia de fidelidad, mediocridad e infidelidad *tras* el don de la Ley, de igual modo los discípulos se encuentra solamente en el umbral de su experiencia de la revelación de Dios en y mediante Jesús. La fe incondicional de la madre de Jesús en la palabra de su hijo inició una serie de acontecimientos que condujeron a la revelación de la gloria de Dios. Lo que Jesús *dijo* se hizo y su gloria se manifestó como consecuencia de una aceptación incondicional de su palabra. Pero habrá una «hora» en el futuro cuando esta revelación llegue a su consumación final. La madre de Jesús, la mujer, regresará en aquella «hora» (cf. 19,25-27).

*Conclusión* (v. 12). Los actores principales, Jesús, su madre y sus discípulos se vuelven a reunir y los hermanos de Jesús se añaden al grupo. Cuando vuelvan a aparecer estos hermanos en 7,1-10, el lector recordará que han estado con Jesús desde sus primeros momentos y desde la primera manifestación de su gloria. El grupo parte de Caná para quedarse en Cafarnaún «durante unos cuantos días» (v. 12). Este comentario conclusivo mantiene al relato en movimiento. Un grupo que se reunió en Caná en el v. 1 (*ekei*) parte de Caná en el v. 12 para quedarse en otro lugar (*ekei*) durante un breve período de tiempo. Las observaciones del narrador sobre los personajes, el espacio y el tiempo se apartan de Caná para avanzar en el relato.

1-12. *La forma literaria de un relato de milagro*. Bultmann describió este pasaje como un típico relato de milagro (Bultmann, *Gospell15*). En su *Historia de la tradición sinóptica* (Sígueme, Salamanca 2000) sostiene que los relatos de milagro tienen la siguiente forma:

- (a) Se describe un problema con cierto detalle para indicar la gravedad de la situación.
- (b) Se hace una petición.
- (c) Se realiza el milagro, que se acompaña con una descripción de la forma en que se ha hecho.
- (d) Se describe el resultado satisfactorio del milagro.
- (e) Se describe el asombro de todos los que lo vieron u oyeron hablar de él.

El milagro de Caná tiene contactos con esta tradición, pero no puede describirse como «típico relato de milagro». Se despliega del siguiente modo:

1. *Problema*: «No hay vino» (v. 3a).
2. *Petición*: «La madre de Jesús le dijo: "No tienen vino"» (v.3b).
3. *Reproche*: «Mujer, ¿qué tienes que ver conmigo? Aún no ha llegado mi hora» (v. 4).
4. *Reacción*: «Su madre dijo a los sirvientes: "Haced lo que él os diga" (*ho ti an legē humin poiesate*)» (v. 5).
5. *Consecuencia*: Un milagro que conduce a otros (a los discípulos) a la fe» (vv. 6-11).

Aquellas partes del relato donde la madre de Jesús juega un papel importante alteran la forma tradicional del relato de milagro. Ella advierte que hay un problema (v. 3a), pero sus palabras generan un reproche que, a su vez, conduce a las palabras que la madre de Jesús dice a sus sirvientes: «Haced lo que él os diga» (v. 5). El elemento final del relato es también, en cierto modo, extraño. No se nos cuenta la admiración o el efecto que el milagro tuvo sobre los invitados. La consecuencia del milagro es la manifestación de la gloria de Jesús y la fe de los discípulos (v. 11). Es indudable que el autor ha compuesto este relato de milagro utilizando las fuentes procedentes de la tradición joánica. En 1,51 se planteó la cuestión de cuál era la respuesta adecuada a Jesús. Cuando el relato llega a 2,12 se le ha dado una respuesta inicial.

1. *había una boda*: Se han hecho muchos intentos por descubrir un relato de milagro prejoánico (cf. Fortna, *Signs* 29-38; idem, *Predecesor* 48-58), que tal vez tuviera su origen en una celebración dionisiaca (cf. Bauer, *Johannesevangelium* 47; Bultmann, *Gospell18-119*). Cualquiera que fueran sus orígenes, la forma actual de 2,1-12 pone de manifiesto una esmerada organización del material tanto desde una perspectiva literaria como teológica.

*estaba allí la madre de Jesús*: Unas reflexiones exageradamente marianas, especialmente desde la tradición católica, han llevado a una exégesis de este pasaje que, paradójicamente, minimiza el papel realizado por la madre de Jesús (cf. Zappella, «Gv 2,1-12» 59-78). Debe hallarse un equilibrio, puesto que el texto indica que su papel es crucial para una correcta lectura del pasaje. El hecho de que ella sea la primera persona que se presenta en el relato, incluso con anterioridad a Je-

sús, es una señal de que lo que dice y hace es determinante para el relato (cf. Smitmans, *Das Weinwunder* 54-63).

2. *con sus discípulos*: Se ha sugerido en ocasiones que es posible que Jesús y sus discípulos no hubieran sido invitados, por lo que se produjo la falta de vino (Derrrett, «Water into Wine» 80-97). Pero no hay indicios para esta interpretación en el texto.

3. *Cuando faltó el vino*: Algunos manuscritos antiguos, entre los que se incluyen la primera mano del Sinaítico y la Vetus Latina, tienen una lectura más larga en el v. 3a: «No tenían vino, pues el vino previsto para la fiesta se había acabado». La lectura más breve, «cuando se acabó el vino», está atestiguada en los dos Papiros Bodmer y hemos de aceptarla como la original (cf. Olson, *Structure and Meaning* 33-34).

4. *¿qué tienes que ver conmigo?*: La interpretación de la frase *ti emoi kai soi* es notoriamente difícil. ¿Es una afirmación o una pregunta? Una vez decidido, ¿qué significado tiene en este contexto? Para una visión sobre el debate académico, cf. Michaud, «Le signe de Cana» 247-253. Esta frase se utiliza ampliamente en el AT (cf. Lagrange, *Évangile* 56) y aparece en la tradición sinóptica (cf. Maynard, «TI EMOI KA! SOI» 583-584). Como C. H. Gilbin ha mostrado («Suggestion, Negative Response» 197-211), forma parte de una técnica narrativa joánica que, siguiendo una costumbre semítica, consiste en «expresar un acuerdo para disentir, de tal modo que la parte que comunica su disentimiento expresa una preocupación... para no verse «involucrada» en las preocupaciones específicas del destinatario» (p. 203). No obstante, no puede eliminarse de estas palabras cierta aspereza (cf. Maynard, «TI EMOI KA! SOI» 584-585).

*Aún no ha llegado mi hora*: La «hora» de Jesús se despliega gradualmente a lo largo del evangelio. «Aún no» es tiempo para la mayor parte del ministerio de Jesús (cf. 2,4; 7,4.30; 8,20). Sin embargo, aunque su primera asociación es con una boda, al final se le relaciona con la violencia (cf. 7,20; 8,20). Hacia el final del ministerio público, conforme la amenaza de un final violento para Jesús se aproxima mediante el «levantamiento» sobre una cruz, «llega» la «hora» de la violencia y se relaciona con la glorificación de Jesús (cf. 12,23.27). Este tema prosigue en la sección final del evangelio (cf. 13,31) y se explica posteriormente como la hora que Jesús tiene que pasar para regresar al Padre (cf. 13,1.32; 17,5) Y la hora que crea una nueva familia de Jesús (19,27).

5. *Haced lo que él os diga*: A pesar de los muchos comentarios en los que se afirma que Jesús responde a la petición de su madre (cf. Lagrange, *Évangile* 57; Schnackenburg, *Gospel*:331), el texto no dice esto. Desde una posición «exterior» a la unidad que existe entre el Padre y el Hijo, que determina la «hora» de Jesús, ella muestra su apertura a confiar en «todo aquello» que la palabra de Jesús pudiera provocar. El relato no ha proporcionado a la madre de Jesús un mínimo de información que le permitiera dar tales órdenes a los sirvientes. Su orden confiada depende totalmente de una fe que aún tiene que verificarse. «Tal vez no haya otro pasaje donde se muestre tanta confianza» (Westcott, *Gospel* 37).

Es posible que el relato del don de la Ley en el Sinaí (Ex 19,24) y la posterior reflexión judía sobre ese relato fundacional puedan estar aún presentes en el relato. En tres ocasiones, el pueblo de Israel, al recibir la Ley de manos de Moisés, se compromete como pueblo de Dios gritando: «Haremos cuanto el Señor ha dicho» (Ex 19,8. Cf. también Ex 24,3.7). Así como otrora los *debarim* (palabras) de la Ley dieron vida a un pueblo, aquí la madre de Jesús confía en que el *dabar* (la palabra) de su hijo realizará lo mismo (cf. Serra, *Contributi* 139-181).

6. *seis tinajas*: Puede verse un conjunto de documentos rabínicos tardíos que indican la utilidad de la piedra para fines de purificación en Str-B 2:406. Sobre la equivalencia de la cantidad de *metretas duo ē treis* como ochenta y ocho litros, cf. Barrett, *Cospel* 192. No hay necesidad de vincular la purificación que aquí se menciona con ninguna fiesta en particular, ni tampoco con rituales previos o posteriores a la comida. Los aspectos que determinan el significado de la descripción de las tinajas se encuentran en su relación con los ritos «de los judíos» y en el número «seis». Estos detalles dan un aire judío a la fiesta de bodas celebrada en Caná.

7. *Jesús les dijo*: La importancia de la «palabra» de Jesús emerge cuando comienza a hablar. El relato depende de una serie de encuentros en los que nunca hay más de dos personajes actuando en el escenario al mismo tiempo (cf. Martin, *History and Theology* 3-16,49-57) Y donde todo cuanto acontece es el resultado de una «palabra» (cf. vv. 3.4.5.7-8.10). Cf. Olson, *Structure and Meaning* 86-88.

9. *su procedencia*: El prólogo ha indicado ya la importancia de la pregunta por los orígenes de Jesús. A lo largo de los primeros días de Jesús, los representantes de «los judíos» y los primeros discípulos se quedan cortos en su intento de comprender al Bautista y a Jesús porque no entienden la importancia de los orígenes de Jesús. Este tema regresa en el desconocimiento del maestresala sobre la procedencia de! vino. «Los orígenes del don, como los orígenes del donante, les están ocultos» (*Gnilka, Johannes evangelium* 23 [traducción del autor]). La sugerencia de que el vino pudiera tener nexos con las celebraciones eucarísticas de la Iglesia primitiva tiene poco fundamento en el texto (Cf. Cullmann, *The Early Church* 66-71; Suggit, «John 2,1-11» 141-158).

*el maestresala llamó al novio*: Hay, al menos, dos niveles de lectura que intervienen en la identificación de *ho nymphios* («el novio») como Jesús. Una lectura superficial nos informa de lo que cualquier maestresala hubiera hecho al encontrar que aquel vino excelente se había mantenido hasta tan tarde en aquella celebración. El hecho de que nunca hable e! novio, sino que simplemente escuche la fanfarronada de! maestresala introduce la ironía (cf. Duke, *irony* 83-84). El que provee el vino, cuyos orígenes desconoce e! maestresala (cf. v. 9), es aleccionado por un personaje que responde a los acontecimiento de forma totalmente «terrenal». Como indica e! siguiente comentario del narrador, e! «signo» suministra mucho más que un buen vino. Para la interpretación patrística del novio como Jesús, cf. Smitmans, *Das Weinwunder* 207-217.

11. *el primero de sus signos*: La indicación de que éste es e! *archē tōn sēmeiōn* ha llevado a muchos autores a considerar el milagro de Caná como e! primer milagro de la Fuente de los Signos (cf. Bultmann, *Gospel* 118; Gnilka, *Johannesevangelium* 22). Cualquiera que fuese su trasfondo, habrá que sostener que esta numeración es más una indicación de la relación de este pasaje con 4,46-54 que el vestigio desgarrado de una fuente anterior.

*(él) manifestó su gloria*: El verbo *phaneroun* se utiliza extensamente en e! cuarto evangelio (cf. 1,31; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6; 21,1 [dos veces] .14). Está estrechamente relacionado con la idea joánica de la revelación de Dios, mediante Jesús (cf. Schnackenburg, *Cospel* 1:335-337; Bitner, *Jesu Zeichen* 97-98). Este es el único lugar donde se utiliza con el término *doxa* (*ephanerisēsen tēn doxan autou*). La solemnidad del vocabulario evoca la revelación de la gloria de Yahvé manifestada «al tercer día» en el Sinaí (Ex 19,16), que es superada por la manifestación de la *doxade Jesús* «e! tercer día» en Caná (In 2,1). Para una exhaustiva discusión sobre la conexión con e! Sinaí, cf. Olsson, *Structure and Meaning* 69-73; Theobald, *Die Fleischwerdung* 290-292.



Los biblistas que aplican conceptos procedentes de la antropología al texto joánico minimizan los nexos con la tradición sinaítica, dando a *doxa* su significado social de «honra» en una sociedad configurada por una antropología basada en las ideas de «honra y vergüenza». Para una aplicación de este paradigma a Jn 2,1-11, d. Collins, «The Question of *Doxa*» 100-109. Nuestro comentario, por lo general, relacionará el sustantivo *doxa* y el verbo *doxazein* con la tradición del Sinaí, que está íntimamente vinculada con la idea joánica central de que lo que Dios dio a Israel en el Sinaí fue un primer don y que este don ha sido perfeccionado por el don que acontece mediante Jesucristo (cf. 1,17; 1,19-2,12; 2,11). Cf. las observaciones del antropólogo j. K. Chance, «The Anthropology of Honor and Shame: Culture, Values, and Practice», *Sem* 68 (1994) 139-149. Chance critica la falta de rigor en la aplicación que de estas categorías hacen los biblistas y concluye diciendo que «hay muchos más elementos en la cultura mediterránea que la honra y la vergüenza» y se pregunta si los biblistas «reconocen las posibilidades de heterogeneidad en las sociedades que estudian» (148). Un elemento crucial en las tradiciones neotestamentarias es el vínculo que éstas tienen con el AT. En el cuarto evangelio, la Torá y Jesucristo están profundamente relacionados. Cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*.

12. *Después bajó a Cafarnaún*: Este versículo ha sido objeto de una gran controversia puesto que «resulta difícil tratar este versículo como un auténtico elemento de conexión entre Caná y la siguiente escena en Jerusalén, dado que el viaje a Cafarnaún se desvía bastante del camino hacia Jerusalén» (Brown, *El evangelio* 1:302. Cf. Dodd, *Tradition* 235). Quienes defienden la teoría de la Fuente de Signos afirman que en la fuente este versículo llevaba directamente al segundo relato de milagro en 4,46-54 (d. Bultmann, *Gospel* 114 n. 4; Fortna, *Signs* 102-103; Boismard, *Moïse ou Jésus* 44-46). Sin embargo, por muy inapropiado que pueda ser el movimiento geográfico, en categorías literarias, los ejes narrativos de personaje, espacio y tiempo se reúnen de este modo para llevar al siguiente acontecimiento en la vida de Jesús (cf. Schnackenburg, *Gospel* 1:342-343).

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Boismard, M. E., *Du Baptême à Cana*.
- Brown, R. E., «The "Mother of Jesus" in the Fourth Gospel», en Marinus deJonge (ed.), *L'Évangile de Jean: Sources, rédaction, théologie*, BETL 44, University Press, Louvain 1977, 307-310.
- Collins, M. S., «The Question of *Doxa*: A Socioliterary Reading of the Wedding at Cana», *BTB* 25 (1995) 100-109; «Cana (jn 2,1-12) - The first of his signs or the key to his signs?», *IthQ* 47 (1980) 79-95; «Mary in the Fourth Gospel - a decade of Johannine Studies», *LS* 3 (1970) 99-142.
- Cullmann, O., *Early Christian Worship*, SBT 10, SCM Press, Londres 1953.
- Derrett, J. D. M., «Water into Wine», *BZ* 7 (1963) 80-97.
- Ceoltrain, P., «Les naces à Cana: Jean 2,1-12: Analyse des structures narratives», *FV* 73 (1974) 83-90.
- (;iblin, C. H., «Suggestion, Negative Response, and Positive Action in Sto John's Gospel (john 2,1-11; 4,46-54; 7,2-14; 11,1-44)», *NTS* 26 (1979-1980) 197-211.
- Grassi, J. A., «The Wedding at Cana (john n,I-II): A Pentecostal Meditation?», *NT* (1972) 131-136.
- Maynard, A. H., «TI EMOI KAI SOI», *NTS* 31 (1985) 582-586.

- Michaud, J. P., «Le signe de Caba dans son contexte johannique», *LTP* 18 (1962) 239-285; 19 (1963) 257-283.
- Moloney, F. J., *BelieJ in the Word* 77-92; «From Cana to Cana Gn 2,1-4,54) and the Fourth Evangelist's Concept of Correct (and Incorrect) Faith», en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica* 1978. *Jl. Papers in The Gospels. Sixth International Congress on Biblical Studies. Oxford 3-7 April 1978, JSNTSup* 2, JSOT Press, Sheffield 1980, 185-213; *Mary: Woman and Mother*, The Liturgical Press, Collegeville 1989, 31-50.
- Olsson, B., *Structure and Meaning* 18-114.
- Serra, A. M., *Contributi* 29-257.
- Smitmans, A., *Das Weinwunder von Kana: Die Auslegung con Jo 2,1-11 bei den Viïtern und heute*, BGBE 6, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga 1966.
- Suggit, J. N., «John 2,1-11: The sign of greater things to come», *Neot21* (1987) 141-158.
- Vanhoye, A., «Interrogation johannique et l'exégese de Cana», *Bib* 55 (1974) 157-177.
- Zappella, M., «Gv 2,1-12: La figura della madre di Gesù nel conflitto delle interpretazioni. Rassegna bibliografica (1970-1988)», *Quaderni Monfortani* 5 (1987) 59-78.

## ü. JESÚS Y «LOS JUDÍOS» (2,13-22)

13. Se acercaba la Pascua de los judíos y Jesús subió a Jerusalén.

14. Y encontró en el templo a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y también estaban allí, sentados detrás de sus mesas, los cambistas de dinero.

15. y haciendo un látigo con cuerdas echó a todos fuera del templo, con sus ovejas y bueyes; tiró al suelo las monedas de los cambistas y volcó sus mesas. 16. Ya los vendedores de palomas les dijo: «Quitad esto de aquí. No convirtáis la casa de mi Padre en un mercado». 17. Sus discípulos recordaron lo que estaba escrito: «El celo por tu casa me consumirá».

18. Los judíos entonces le dijeron: «¿Qué señal nos ofreces para hacer esto?». 19. Jesús les respondió: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré». 20. Los judíos le contestaron: «Han sido necesarios cuarenta y seis años para edificar este templo, ¿y piensas tú reconstruirlo en tres días?».

21. Pero él se refería al templo de su cuerpo. 22. Por eso, cuando Jesús resucitó de entre los muertos, los discípulos recordaron lo que había dicho, y creyeron en la Escritura y en las palabras que él había pronunciado.

(23. Durante su estancia en Jerusalén con motivo de la fiesta de pascua, muchos creyeron en su nombre, al ver los signos que hacía. 24. Pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos 25. y no necesitaba que lo informasen sobre ellos, porque él sabía muy bien lo que hay en el hombre.)

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 2,13-22.* El relato de la purificación del templo están bien representado en la tradición sinóptica (cf. Mc 11,15-17; Mt 21,12-13; Lc 19,45-46). El autor del cuarto evangelio ha utilizado una versión singular de la tradición contándolo al comienzo en lugar de al final del relato sobre

Jesús. Cualquiera que halla podido ser la prehistoria del uso joánico del relato, éste ha sido cuidadosamente elaborado. El narrador suministra una obvia introducción (v. 13) y una conclusión que sirve para finalizar este episodio y conducir al relato de Nicodemo (vv. 23-25). Los vv. 23-25 se incluyen dentro de esta estructura. Estos versículos concluyen el episodio de la purificación del templo, pero también miran hacia el relato de la visita de Nicodemo a Jesús (3,1-21). Merecen que los tratemos separadamente por su papel como comentario sobre las respuestas que se dan a Jesús (cf. Topel, «A Note» 216-217). El relato en cuanto tal se abre con la descripción de las acciones de Jesús (vv. 14-17), puestas de relieve por sus palabras (d. v. 16), seguidas por la reacción de «los judíos», que también se presenta mediante el discurso directo (cf. vv. 18-20), y un comentario conclusivo sobre la acción por parte del narrador (vv. 21-22). Tomando en consideración todos estos elementos, el relato presenta la siguiente estructura:

- (a) V. 13: Se crea el escenario. Se establecen el tiempo, el lugar y la razón por la que Jesús se desplaza desde Galilea a Jerusalén.
- (b) Vv. 14-17: Se describe la acción de Jesús, su motivación y la respuesta de los discípulos.
- (c) Vv. 18-20: A la acción le sigue un intercambio verbal. Esta sección está dominada por el discurso directo: «"Los judíos" dijeron» (v. 18); «Jesús respondió» (v. 19); «"Los judíos" dijeron» (v. 20).
- (d) Vv. 21-22: El comentario del narrador informa al lector del auténtico significado de las palabras de Jesús y del carácter limitado de la fe de los discípulos.
- (e) Vv. 23-25: Un pasaje conclusivo pone fin al relato de la estancia de Jesús en Jerusalén y abre, al mismo tiempo, el siguiente episodio al comentar los límites de la fe que se basa en signos.

Hay una fuerte concentración en el contexto judío de todo cuanto acontece en esta escena. La fiesta judía de la Pascua es el motivo por el que Jesús va a Jerusalén y se hace presente en el templo. Por primera vez en el relato, «los judíos» se convierten en protagonistas activos. Siguiendo el modelo de la confianza incuestionable en la palabra de Jesús provisto por su madre, una mujer judía que participa en una celebración judía en una ciudad judía, la respuesta de «los judíos» a Jesús tiene lugar en la ciudad de Jerusalén durante una fiesta judía. La estructura literaria de este pasaje tiene estrechos vínculos con 2,1-12. Ambos tienen una introducción (vv. 1-2.13), una combinación de diálogo y acción (vv. 3-10 [diálogo-acción-diálogo], 14-20 [acción-diálogo]) y unos comentarios conclusivos del narrador (vv. 11-12.21-25). Mientras que 2,1-12 se describe como un «signo» por parte del narrador (v. 11), 2,13-25 es puesto de relieve por la petición de un «signo» (v. 18) y concluye con la noticia de que muchos se acercaban a Jesús en Jerusalén por los «signos» que hacía (v. 23).

*Introducción* (v. 13). Tras la pausa en Cafarnaú (cf. 2,12), Jesús «subió» (*anebē*) a Jerusalén. El motivo de este viaje es la fiesta judía de la Pascua, que se celebraba los días 14 y 15 del mes de nisán (marzo-abril). Antes de

la destrucción del templo (70 d.C.), la visita anual a Jerusalén para la celebración de la Pascua era un acontecimiento importante para la ciudad. Esta fiesta procedía de la combinación de fiestas más antiguas relacionadas con el Exodo que «se convirtieron no solamente en símbolos poderosos de la esperanza y la redención, sino también en experiencias religiosas esenciales de la vida de Israel y del pueblo que se identificaba con el Israel bíblico» (Bokser, «Unleavened Bread» 755-756).

*Acción de Jesús en el templo* (vv. 14-17). Jesús descubre a los mercaderes en la zona del templo (v. 14: *kai heuren en tij hieri*), que estaban vendiendo bueyes, ovejas y palomas, necesarios para el culto. También cambiaban moneda romana en moneda tiria para que la gente pudiera pagar el impuesto del templo con monedas que no llevaran ninguna efigie (d. Beasly-Murray, *John* 38). Estas actividades, que aunque no eran dignas de elogio no eran intrínsecamente malas (d. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, Cambridge University Press, Cambridge 1917, 1st ser., 82-89), se desorganizan totalmente cuando Jesús echa fuera con un látigo hecho con cuerdas a los animales que iban a venderse, desparrama las monedas y vuelca las mesas de los cambistas. Jesús no habla, pero todos los verbos de los vv. 14-15 tienen a Jesús por sujeto y las acciones descritas se suceden vertiginosamente. La acción crea la oportunidad para que Jesús hable (d. v. 16). La palabra con que se dice «templo», *hieron* (vv. 14.15), se utiliza en esta descripción de la acción agresiva de Jesús para referirse al templo en su conjunto.

A diferencia de los bueyes y las ovejas, los pajaros enjaulados no pueden ser echados y escabullirse. Por eso Jesús dice a los vendedores de palomas «Quitad esto de aquí», y prosigue dirigiéndose a los judíos para decirles el motivo por el que actúa de este modo. Las palabras de Jesús se dirigen contra el abuso del *hieron*. El templo nunca debería ser un *oikos emporiou*. Para Jesús no se trata meramente de un edificio donde la gente se reúne (*to hieron*), que se ha degenerado convirtiéndose en un mercado (*oikos emporiou*), sino que es «la casa de mi Padre» (*ton oikon tou patros mou*). El contraste entre las dos utilizaciones de la palabra «casa» (*oikos*) recuerda a Zac 14,21b: «y aquel día no habrá ya traficantes en la casa del Señor de los ejércitos» (d. Dodd, *Interpretación* 349). Al *hieron* se le llama ahora *oikos*. No es solamente un espacio donde la gente se reúne para dar culto a Dios (*hieron*), sino un lugar entre hombres y mujeres donde el Dios de Israel, a quien Jesús llama «mi Padre», tiene su morada (*oikos*). Los evangelios sinópticos presentan a Jesús citando Is 56,7, afirmando así que el templo es «mi casa» (d. Mc 11,17; Mt 21,13; Lc 19,46). La cristología joánica no adopta este foco centrado en Jesús. Al oponerse Jesús al abuso del templo por parte de Israel va más allá de sí mismo para justificar tal oposición. Israel se relaciona con Dios a través de su templo, pero Jesús dice a sus destinatarios que su templo le pertenece a él de una forma especial; es la casa de su Padre. El *hieron* ha degenerado en un *oikos emporiou*, pero el enviado del Padre lo ha reclamado como *ton oikon tou patros mou*.

La primera reacción a la afirmación de Jesús procede de los discípulos (v. 17). Aceptan lo que dice, interpretándolo mediante el recuerdo (*emnesthesan hoy mathetai*) del Sal 68(69),10 (LXX). Sin embargo, hay un importante cambio en el tiempo del verbo que encontramos en el salmo. El texto griego del Sal 68 (LXX) explica el sufrimiento y abuso de la persona dedicada a la oración en el templo utilizando el aoristo: «El celo por tu casa me *ha consumido* (*kataphagetai*)>>. Los discípulos citan el salmo con el verbo en futuro: «El celo por tu casa me *devorará* (*katephagen*)>>. En esta fase del relato solamente pueden sospechar que estas acciones realizadas por Jesús acabarán finalmente en un combate a vida o muerte. En este sentido aciertan, pero ponen a Jesús al lado de las figuras del pasado cuyo compromiso por honrar a Dios les costó la vida: Pinjás, Elías o Matatías (cf. Nm 25,11; 1 Re 19,10; Eclo 48,1; 1 Mac 2,24-26). Esta acción de Jesús *conducirá* a un destino semejante (cf. Hoskyns, *Fourth Gospel* 194). Hay un importante elemento de verdad en el reconocimiento de los discípulos del futuro de Jesús; se escucha un eco de la pasión. Sin embargo, los discípulos no se comprometen con la principal reivindicación de Jesús, a saber, que el *hieron* de «los judíos» es, de hecho, el *oikos* del Padre de Jesús.

*Jesús y «los judíos»* (vv. 18-20): Mientras que los discípulos toman las acciones de Jesús en su sentido literal y (a través del Sal 68,10 [LXX]) muestran su admiración y preocupación por el futuro de una persona que se comporta de este modo, «los judíos» buscan una justificación más que explique las acciones de Jesús (v. 18). El narrador los introduce por primera vez en este relato con una solemne construcción pleonástica, que traducida literalmente dice: «Por tanto, "los judíos" respondieron y dijeron» (v. 18a: *apekrithēsan oun hoy Ioudaioi kai eipan aut(j)*). Exigen a Jesús que les diera un «signo» (*semeion*), una prueba milagrosa que garantizara la fe. La introducción a la respuesta de Jesús repite la solemne construcción pleonástica que introdujo el discurso directo de «los judíos»; traducida literalmente dice: «Jesús replicó y les dijo» (v. 19a: *apekrithe Iesous kai eipen autois*). El autor utiliza estas introducciones solemnes para atraer la atención del lector sobre las *palabras* que se dicen. La respuesta de Jesús se destaca mediante la utilización de una tercera palabra con la que se describe el templo: «Destruid este templo (*ton naon*) y en tres días lo levantaré» (v. 19b). Al hablar Jesús de un *naos* que será destruido y levantado en tres días se está refiriendo a algo más que a un edificio. Estas palabras deben desconcertar a «los judíos», pero la luz brillará en la tiniebla (cf. 1,5) Yaunque los suyos no lo aceptarían, a los que le recibieron y creyeron en su nombre les daría la autoridad para llegar a ser hijos de Dios (cf. 1,11-13). En el episodio inmediatamente anterior (2,1-12), la madre de Jesús creyó en su palabra. ¿Cómo responderán «los judíos» a su desconcertante palabra? Jesús no está hablando de la destrucción del templo de Jerusalén ni de levantar un templo de piedra (*to hieron*), sino de un acontecimiento fútil con el que, muy poco tiempo después de su destrucción, levantará el templo (*ho nr. UJs*).

Ésta es la «palabra de Jesús» que exige asentimiento, pero la réplica de «los judíos» muestra su incapacidad para distinguir entre un *naos*, que Jesús levantará después de tres días, y un *hieron* hecho de piedra. Los dos términos pueden referirse al edificio del templo, pero Jesús los ha distinguido. «Los judíos» los consideran idénticos; al dar su significado elemental a las palabras de Jesús, las *malinterpretan*. En lugar de ver a Jesús como el *naos*, «las aplican (las palabras de Jesús) literalmente al templo visible de piedra que se levanta ante sus ojos» (Schnackenburg, *Gospell*:350). «Los judíos», a diferencia de la madre de Jesús, no están dispuestos a aceptar la palabra de Jesús. Utilizando la misma palabra que Jesús (*ho naos*), hablan de los cuarenta y seis años que transcurrieron durante su edificación. Identifican el *hieron* con el *naos*. Jesús ha replicado en discurso directo (en el v. 19) y «los judíos» toman las palabras de Jesús echándoselas en cara al rechazar el *semeion* que les ofrece como garantía para creer en la autoridad de sus acciones y palabras (cf. v. 18). Añadiendo insolentemente el pronombre «tú» (*su*) a las palabras de Jesús, las utilizan para hacer una pregunta burlona:

Jesús

Y en tres días

lo levantaré

(*kai en trisin hēmerais*

*egerō auton*)

«Los judíos»

¿Y tú en tres días

lo levantarás?

(*kai su en trisin hēmerais*

*egerēis auton?*)

La madre de Jesús aceptó su palabra al decir a los sirvientes que hicieran lo que él les dijera (2,5), pero «los judíos» rechazan formalmente aceptar su palabra. La primera aparición de «los judíos» en el cuarto evangelio los presenta en una situación de incredulidad, es decir, rechazando la palabra de Jesús.

*El comentario del narrador* (vv. 21-22): El narrador, como en 2,11, se retira del relato para ofrecer una correcta comprensión de las palabras de Jesús (v. 21; cf. v. 19) y comentar la respuesta inicial de los discípulos (v. 22; cf. v. 17). Inconscientemente, los discípulos han visto las acciones de Jesús como preparación del terreno para el conflicto y la muerte (v. 17), pero las palabras de Jesús a «los judíos» han indicado que tiene autoridad para levantar «el templo» después de tres días (v. 19). El narrador explica que el templo que será destruido y levantado después de tres días no es el *hieron* de piedra, sino el *naos* de su cuerpo (v. 21). Jesucristo es el don que sustituye a un don anterior (cf. 1,17). La transformación del agua procedente de las seis tinajas utilizadas para purificación de los judíos en un vino excelente fue un primer «signo» (cf. 2,11) de la plenitud de los dones de Dios que perfecciona el don anterior hecho a Israel. El narrador informa ahora al lector de que aún se verán transformaciones más asombrosas. El uso constante del tiempo futuro en los verbos de los vv. 17 Y 19-20 augura que la pasión de Jesús por los senderos de su Padre le llevará a consumirse y que tras un breve período de tiempo levantará el templo de su cuerpo (v. 21). La presencia de Dios en el templo se perfeccionará mediante la revelación que acontecerá en la destrucción y resurrección del

templo del cuerpo de Jesús. En una época en la que ya no habrá templo en Jerusalén, los lectores creyentes del cuarto evangelio experimentarán la presencia de Jesús crucificado y resucitado como su «templo».

El narrador concluye sus reflexiones sobre este acontecimiento dirigiendo su mirada más allá del tiempo narrativo hacia la experiencia futura de los discípulos. En el v. 17, los discípulos «recordaron» la palabra de la Escritura que hablaba de la pasión de una persona santa por la casa de Dios, pero en el v. 22 se hace evidente que este «recuerdo» es insuficiente, pues no llega a comprender correctamente la pasión de Jesús por los senderos de su Padre. El narrador advierte que habrá un tiempo, «cuando Jesús resucitó de entre los muertos», en el que los discípulos «recordarán» (*emnesthesan*) más profundamente, creerán y comprenderán correctamente la palabra de la Escritura y la palabra de Jesús. El relato remite a la resurrección de Jesús como resolución de la fe limitada de los discípulos. En la muerte y resurrección de Jesús ocurrirá algo que transformará a los discípulos. Éstos creerán en la Escritura y en la palabra que Jesús dijo (*episteusan tē graphē kai tō logō han eipen ha Iēsous*). Este comentario final del narrador es una indicación más de la naturaleza de la fe genuinamente joánica: hay que creer en la palabra de Jesús.

La madre de Jesús encaminó en esta dirección (cf. 2,5), pero «los judíos» rechazaron la palabra de Jesús (d. w. 19-20). Si las confesiones cristológicas tradicionales utilizadas desde casi los primeros días del ministerio de Jesús (w. 35-51) no reflejaban la fe auténtica (d. w. 38.41.45.49), ¿qué más se necesitaba? De la respuesta de la madre de Jesús y «los judíos» a la palabra de Jesús emerge una respuesta (2,1-5.19-20).

## NOTAS

13. *La Pascua de los judíos*: La Pascua «de los judíos» se menciona en pasajes que estructuran la acción (2,13.23). A lo largo del evangelio se hace frecuente referencia a las fiestas, un aspecto que ha suscitado un considerable debate acerca de su significado para la teología y la estructura del cuarto evangelio en su conjunto. La asociación de la fiesta de la Pascua con el suceso de la purificación del templo no tiene una conexión literaria o teológica con el uso sistemático de las fiestas «de los judíos» en los capítulos 2-10 o la Pascua final que sirve como marco temporal para los capítulos 11-20. Aquí sirve para mantener la atención centrada en las prácticas tradicionales de Israel y «los judíos», que juegan un papel fundamental en 2,13-25. Brown, acertadamente, considera las tres Pascuas del cuarto evangelio como «el contexto para un relato particular» y no como «indicadores para dividir el evangelio» (*El evangelio* 1:162).

Se ha comentado frecuentemente que existe una estrecha relación literaria entre los relatos de 2,1-12 y 2,13-25. ef., por ejemplo, Koester, «Hearing, Seeing and Believing» 327-348.

*Jesús subió a Jerusalén*: Es difícil estar seguros del tiempo o de los detalles precisos de este suceso en la vida del Jesús histórico. Lo más probable es que tuviera lugar hacia el final de su ministerio y fuera de una de las razones por las que se tomó la decisión de eliminarlo (cf. Brown, *El evangelio* 1:308-309). El cuarto evangelio lo

coloca al comienzo como una excelente introducción literaria al tema del conflicto entre Jesús y «los judíos», formando así parte de una serie de respuestas procedentes del ámbito de Israel.

La utilización del verbo *anabainein*, «subir» (a Jerusalén), refleja la ubicación de la ciudad en las montañas de Judea. Sin embargo, el verbo llegó a usarse (como es nuestro caso) como término técnico para referirse a la peregrinación a la capital y su templo (cf. Barrett, *Gospel 197*).

14. *En el templo*: Se da por supuesto que la celebración de la Pascua estaba centrada en el templo, junto a otros muchos autores, Brown, *El evangelio* 1:305, afirma que *hieron* significa el patio exterior del templo, mientras que *naos* se refiere al santuario. De hecho, *hieron* se refiere al templo en su totalidad (cf. BAGD 372). Éste es el significado que el autor tiene en mente en los vv. 14-15, lo que explica el malentendido que se producirá en los vv. 19-21.

15. *echó a todos*: Como afirman la mayoría de los comentaristas, el término *pan-tas* del v. 15 incluye a todos los seres humanos conjuntamente con los vendedores y cambistas, más que solamente los animales (cf. H. K. Moulton, «*pan-tas in John 2,15*», *BT 18* [1967] 126-127).

*fuera del templo*: Derrett («*The Zeal of the House*» 79-94) sugiere que Jesús está cumpliendo la promesa del Siervo de Is 59,14-20. El Mesías viene para comprobar que el templo es un lugar adecuado al que todas las naciones pueden acceder. Pero hay pocos contactos literarios y la cristología del Siervo-Mesías es un tanto extraña a la teología joánica.

16. *la casa de mi Padre*: Un elemento esencial para la interpretación anterior es la creencia judía de que el Dios de Israel moraba en el templo (cf. R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Longman & Todd, Darton, Londres 1961, 325-330), en la montaña del templo.

*dijo a los vendedores de palomas*: Parece que Jesús se dirige solamente a los vendedores de palomas. Sin embargo, en las palabras de Jesús hay, casi con toda certeza, dos partes. Se dirige a los vendedores de palomas diciéndoles que sacaran sus jaulas, puesto que no se puede expulsar a los pájaros. Luego se dirige a un grupo más amplio de destinatarios no identificados con sus palabras sobre el templo. Esta segunda parte es exigida por la entrada de «los judíos» en el v. 18 pidiéndole una señal que justificara su autoridad para actuar de ese modo. Ellos han estado presentes a lo largo de todo el episodio, aun cuando no se les mencionara en los vv. 14-16.

17. *Sus discípulos recordaron*: Los discípulos aparecen en el relato de forma inesperada, puesto que no se había dicho que viajaran desde Cafarnaún (v. 12) a Jerusalén (v. 13). «*El celo por tu casa*»: El Sal 68 se utiliza también en el NT en la argumentación apologética de la Pasión (cf. Rom 11,9; 15,13; Mt 27,48; Jn 15,25; 19,28-29; Hch 1,20). Para una valoración del uso joánico del salmo, cf. B. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of Old Testament Quotations*, SCM Press, Londres 1961, 104-108.

*me consumirá*: Encontramos variantes en las tradiciones textuales. El tiempo del verbo en los LXX se cambia en ocasiones al futuro para acomodar el uso joánico del salmo, y el tiempo en Jn 2,17 se cambia también en ocasiones al aoristo para acomodar al texto de los LXX (cf. Bernard, *Commentary* 192).

18. *¿Qué señal?*: La utilización del término *sēmeion* por «los judíos» inmediatamente después de que el narrador hubiera usado la misma palabra para referirse al milagro de Caná (cf. 2,11) nos advierte en contra de una interpretación homo-



génea de la palabra en el cuarto evangelio. A diferencia del narrador, que utiliza «signo» para hablar de la revelación visible de la *doxa* (2,11), «los judíos» piden aquí que se verifique un acto profético de celo (d. Lagrange, *Évangile* 67-68). En el cuarto evangelio, Jesús nunca realiza «signos» como pruebas milagrosas para garantizar la fe (cf. Brown, *El evangelio* 1:306).

19. *Jesús les respondió*: A pesar del rechazo a suministrar un «signo» para garantizar su autoridad profética, la respuesta de Jesús a «los judíos» debe entenderse como promesa de un «signo». Sin embargo, transforma sus expectativas postponiendo el tiempo en el que se dará así como el carácter del signo.

*Destruid este templo*: Como *hieron*, utilizado en los vv. 14-16 para indicar la totalidad del templo, también la palabra *naos*, que se utiliza aquí, puede referirse a toda la zona del templo (d. BAGD 533-534). El posterior malentendido de los judíos (d. v. 20) depende del hecho de que los términos *pueden* significar lo mismo. Ellos dan por supuesto que es así. Sin embargo, Jesús distingue entre el *hieron* del edificio del templo y el *naos* de su cuerpo.

*Destruid este templo... y lo levantaré*: Los verbos «destruir» (*luein*) y «levantar» (*egeirein*) pueden aplicarse de igual modo tanto a la demolición y reconstrucción de un edificio como a la destrucción y resurrección del cuerpo de Jesús (d. Schnackenburg, *Gospel*:349).

*en tres días*: La utilización de la expresión «al tercer día» en 2,1 se vincula con Ex 19,16 y no es *principalmente* una referencia a la tradición de la resurrección «al tercer día» (cf. 1 Cor 15,4; Mt 16,21; 17,23; 20,19; Lc 9,22; 18,33; 24,7.46). Se trata de una expresión convencional que significa un breve período de tiempo. Como bellamente lo expresa Lindars, «Aun cuando el templo sea destruido, lo construiré en un santiamén» (Lindars, *Gospel*143). Es posible que la comunidad joánica no estuviera familiarizada con el vocabulario sobre la resurrección «al tercer día». Nunca aparece en Jn 20-21. Sin embargo, los lectores perciben correctamente la conexión con la tradición de la resurrección, tal como afirman casi con total unanimidad los comentaristas. Tanto si está como si no está implicado el vocabulario tradicional sobre la resurrección, es evidente que la promesa de la resurrección es la «señal» que verificará la afirmación que Jesús había hecho de que el templo era la casa de su Padre. Dodd, *Interpretación* 350, refiriéndose a 6,30, sostiene que la «señal» de un templo destruido y restaurado ha tenido ya lugar en la expulsión de los animales destinados al sacrificio. Tal interpretación elimina la tensión narrativa creada por la estrecha relación que se encuentra entre las palabras de Jesús en el v. 19 y la referencia explícita a la resurrección en el v. 22.

20. *cuarenta y seis años*: Puesto que el período de los cuarenta años no se atiene a los hechos (d. Barrett, *Gospel*200), a la cantidad se le han dado varias interpretaciones simbólicas: la edad de Jesús, el valor numérico del nombre «Adán», especulación numérica de tipo gnóstico, etc. Este número exacto de años no tiene por qué perturbar al lector. El asunto es que la atención de «los judíos» se limita a la construcción de un edificio y no entiende que Jesús se refería a sí mismo. Cf. Brown, *El evangelio* 1:306-307; Barrett, *Gospel*200-201.

21. *Pero él hablaba*: La utilización enfática del narrador del pronombre *ekeinos*, «éste», para abrir su comentario, separa la promesa hecha por Jesús sobre la destrucción y la resurrección del templo, que el narrador comparte, del malentendido de «los judíos» en el v. 20. Por tanto, se produce un fuerte contraste entre la respuesta «de sentido común» de «los judíos» (v. 20) y el punto de vista que el narrador ha expresado en el v. 21.

*el templo de su cuerpo*: En la expresión «el templo de su cuerpo» (*peri tou naou tou siJmatos autou*), el genitivo debe entenderse tanto como aposición (el templo, es decir, su cuerpo) como explicación (el templo que es su cuerpo). Cf. Bultmann, *Gospel* 127 n. 5. Se ha argumentado que la expresión «el templo de su cuerpo» (*tou sōmatos autou*) se refiere a la experiencia eucarística de la comunidad (d. Cullmann, *Early Christian Worship* 71-74; Derrett, «Fresh Light» 52-58). Ahora bien, el pasaje eucarístico más explícito del evangelio (6,51-58) utiliza la palabra *sarx* (recordando 1,14) en lugar de *siJma*.

22. *sus discípulos recordaron*: La posterior mención de los discípulos, su «recuerdo», el acento dado a lo que había dicho y la expresión *tē graphē*, vinculan estrechamente este versículo con el v. 17. A pesar de lo positivo que pudiera parecer la comprensión de los discípulos de las acciones de Jesús mediante el recuerdo de Sal 68,10 de los LXX (TM 69,9), el v. 22 indica que no han comprendido totalmente su pasión por Dios. No entendieron la Escritura con ocasión de la purificación del templo, sino después, en un tiempo que está por delante del lector de este relato, cuando llegaron a creer en la Escritura y en la palabra de Jesús sobre el levantamiento o la resurrección de un cuerpo destruido.

*creyeron en la Escritura y en la palabra*: Nuestra interpretación considera al Jesús resucitado y exaltado como la perfección de la antigua promesa y la presencia del «templo», aun cuando ya hubiera dejado de existir el templo de piedra de Jerusalén (d. Schnackenburg, *Gospel*:356-357). Esta interpretación cristológica se comprende a menudo de forma exagerada, a través de la idea paulina del cuerpo de Cristo, en sentido eclesiológico: el templo reconstruido es la Iglesia cristiana (d. Westcott, *Gospel*42; Dodd, *Interpretación* 350-351; van den Bussche, *Jean* 156-159). Atendiendo a la teología joánica en su conjunto, podemos decir que hay una evidencia insuficiente para justificar esta interpretación.

## PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Barrett, C. K., «The House of Prayer and the Den of Thieves», en E. E. Ellis y E. Grasser (eds.), *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, 13-20.
- Bokser, B. M., «Unleavened Bread and Passover, Feasts of», *ABD* 6:755-765.
- Campbell, R. J., «Evidence for the Historicity of the Fourth Gospel in John 2,13-22», *StEv* 7 (1982) 101-120.
- Derrett, J. D. M., «Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin», *NTS* 26 (1979-1980) 36-60; «The Zeal of the House and the Cleansing of the Temple», *DRev* 95 (1977) 79-94.
- Hiers, R. H., «Purification of the Temple: Preparation for the Kingdom of God», *JBL* 90 (1971) 82-90.
- Koester, C., «Hearing, Seeing and Believing in the Gospel of John», *Bib* 70 (1989) 327-348.
- Moloney, F. J., *Believing in the Word* 93-104; «Reading John 2,13-22: The Purification of the Temple», *RE* 97 (1990) 432-452.
- Neirynck, F., «L'expulsion des vendeurs du Temple (2,13-22)», *ETL* 53 (1977) 446-449.
- Topel, L. J., «A Note on the Methodology of Structural Analysis in Jn 2,23-3,21», *CBQ* 33 (1971) 2111-220.
- Trocme, E., «L'expulsion des marchands du Temple», *NTS* 15 (1968-1969) 1-22.

23. Durante la fiesta de la Pascua, entre la multitud de los que participaba en ella, en Jerusalén, muchos creyeron en su nombre, al ver los signos que hacía. 24. Pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos, 25. y no necesitaba que lo informasen sobre los hombres, porque él sabía muy bien lo que hay en el hombre.

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción.* Al llegar a su fin los primeros días de su ministerio, Jesús prometió una visión más grande, pero comentó que sólo sería posible para aquellos cuya fe fuera superior a la de los primeros discípulos (1,49-51). El narrador regresa a este tema en 2,23-25. Se dirige directamente al lector con un comentario sobre la calidad de la fe provocada por la contemplación de los signos que Jesús hizo en Jerusalén. Este pasaje sirve como conclusión a los acontecimientos y diálogos que tuvieron lugar en el templo (vv. 13-22) y también conduce al siguiente ejemplo de fe en el ámbito de Israel: Nicodemo (3,1-21).

*Muchos creen pero Jesús no responde* (vv. 23-24). En el v. 23 se produce un retorno al v. 13: Jesús se encuentra en Jerusalén para la celebración de la pascua. Se pone fin al relato de los acontecimientos iniciado en el v. 13. Aunque no se ha recogido ninguna actividad milagrosa, mucha gente comienza a creer en Jesús (*polloi episteusan eís to onoma autou*) porque vieron los signos (*ta semeía*). Hay indicios de un movimiento de masas en torno a Jesús, pero poco fundamento que lo justifique. El carácter extraño de esta descripción indica que el narrador pretende decirnos algo realmente importante. La respuesta inicial de Natanael a Jesús (1,49-51) dejó claro que no bastaba con los signos. El signo en Caná produjo fe (2,11), pero no fue deseado, sino que se dio como consecuencia de la fe incondicional en la eficacia de la palabra de Jesús (2,5). «Los judíos» pedían un signo y se les dio uno (d. 2,18-20), pero no los llevó a la fe porque no era lo que esperaban.

El narrador utiliza dos veces el verbo *pisteuein*. Su primera utilización describe la insuficiente fe en Jesús que se fundamentaba en los signos que había hecho en Jerusalén (v. 23). Posteriormente, se utiliza el mismo verbo, en una oración negativa, para describir la respuesta de Jesús a esta fe (*ouk episteuen auton autois*). El prólogo anunció la reciprocidad entre Jesús y el creyente (cf. 1,12-13), pero esta repetición intencionada del mismo verbo, primero en una oración afirmativa y luego en una negativa, muestra que aquí no se da esa reciprocidad. Quienes se acercan a Jesús como resultado de los milagros no experimentan el mismo compromiso confiado de Jesús hacia ellos. La reciprocidad prometida en 1,12-13 está ausente. En ninguna otra parte se presenta tan nítidamente la naturaleza dinámica de la noción joánica de fe.

*La razón de la respuesta de Jesús* (v. 25). La falta de disposición de Jesús a confiar en quienes creen por los signos procede del hecho de que los conocía a todos (*día to auton ginoskein pantas*). Aparte del narrador, podemos aceptar esta observación confidencial. El prólogo (ef. especialmente 1,3-4.10) enseña que la Palabra que se hizo carne en Jesucristo se halla tras las creación de todas las cosas. Jesús sabe, por tanto, que la fe basada en los signos no es una respuesta suficiente a la plenitud del don de Dios que él trae a la historia humana. Por mucho que fuera necesario que se diera testimonio de Jesús (ef. 1,6-8.15.29-34), él no necesitaba que se le diera testimonio acerca de la condición humana, pues conocía lo que hay en el hombre.

## NOTAS

23. *durante la fiesta de la Pascua entre la multitud que participa en ella*: La traducción simple de *en tē pascha en tē heortē* como «durante la fiesta de la Pascua» (NRSV, BJ, LB), debería traducirse más extensamente por «en la fiesta de la Pascua, entre la multitud que participaba en ella» (J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, SCM Press, Londres 1971, 71-73. Cf. también Barrett, *Cospel* 202). Esta sugerencia subraya la presencia de una multitud de judíos que estaban celebrando una fiesta judía, continuando así la concentración en el contexto geográfico y religioso de los episodios comprendidos entre 2,1 y 4,54.

*los signos que hacía*: La referencia a los «signos» hechos en Jerusalén crea dificultades en el fluido desarrollo de la narración. El relato no ha recogido ninguno de los «signos» que se hubieran realizado en Jerusalén, y estos «signos» dan al traste con el recuento de los dos milagros de Caná (cf. 2,11; 4,54). Podría tratarse de una huella de un estadio antiguo en la historia del evangelio; algunos autores verían en ello una antigua e importante reacción del evangelista contra la perspectiva teológica de la Fuente de los Signos (cf. infra). Algunos narratólogos lo llamarían «anacronía» (cf. G. Genette, *Narrative Discourse: An Essay in Meted*, Cornell University Press, Ithaca 1980, 35-47). La narración da por supuesto que se produjeron, pero los signos no ocupan la atención principal de esta reflexión. Sirven al objetivo del autor pues le da la ocasión para hacer una reflexión oportuna sobre la respuesta de Jesús a quienes se le acercan motivados por los signos. Cf. las adecuadas observaciones de Schnackenburg, *Cospel* 1:342.

*los signos*: A raíz del movimiento de la Historia de las Religiones de Alemania, bajo la influencia de los antiguos comentarios de Julius Wellhausen (1905) y Walter Bauer (1933), y a la luz de los nuevos descubrimientos de documentos gnósticos, Rudolf Bultmann (1941) defendió que el cuarto evangelio era el producto de, al menos, cuatro elementos principales. El evangelista utilizó una colección de milagros de tipo sinóptico, a la que llamó «Fuente de los Signos». Esta colección refleja una antigua comprensión cristológica positiva de Jesús como hacedor de milagros. Una fuente posterior procede de una colección de discursos de revelación proto-gnósticos que se cristianizaron para presentar a Jesús como el único Revelador. La obra principal del evangelista, que puede considerarse como el tercer elemento en el desarrollo del evangelio, consistió en unir estas dos fuentes básicas con sus conflictivas cristologías. El evangelista produjo un evangelio que presentaba a Jesús como la revelación de Dios, llamando a los lectores a que aceptaran al Revelador (*que él es el Revelador más que lo que tenía que revelar*), y, de este modo,

a que tuvieran una vida auténtica. Para lograr este objetivo, el evangelista introdujo una visión crítica de la teología y la cristología de la Fuente de los Signos. Jn 2,23-25 es un testimonio de la mano del evangelista que corrige la tendencia teológica de esta fuente. Este evangelio radical fue editado por el llamado redactor eclesiástico. El estadio final del evangelio introdujo elementos más conservadores tales como una escatología temporal y las referencias explícitas a los sacramentos de la Iglesia primitiva. La teoría de Bultmann se complicó aún más por su sugerencia (no seguida por la mayoría de los que ampliamente aceptaban su teoría de la fuente) de que el texto canónico no reflejaba *el orden original* del evangelio. Continuando y desarrollando aún más una propuesta de Bernard (*Commentary* 1928), su comentario sigue un supuesto orden original, una reorganización del evangelio canónico. Aunque esta teoría de la fuente puede sonar un tanto fantástica al que no es especialista, el hecho es que ha influido poderosamente en numerosos estudiosos (entre quienes se encuentran H. Becker, S. Schulz, H. Strathmann, W. Wilkens, G. Richter, J. Becker, J. Gnilk y E. Haenchen), y M. E. Boismard llegó a formular una teoría incluso más compleja del desarrollo del cuarto evangelio. La presencia de una Fuente de Signos, aunque no siempre se le llama por este nombre, es ampliamente aceptada por un extenso número de los comentaristas más relevantes (incluyendo a R. E. Brown, R. Schnackenburg y B. Lindars) y ha sido el objeto de estudio de algunas monografías muy influyentes (p. ej., W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel*; R. T. Fortna, *The Gospel of Signs; The Fourth Gospel and Its Predecessor*, S. Temple, *The Core of the Fourth Gospel*; H. M. Teeple, *The Literary Origin*; G. Reim, *Alttestamentlichen Hintergrund* 206-246.269-282; U. C. van Wahlde, *The Earliest Version*). Para una exhaustiva presentación y crítica de la teoría de Bultmann, cf. D. M. Smith, *Composition and Order*, y para una reciente crítica, bastante convincente, de la teoría de la Fuente de los Signos, cf. U. Schnelle, *Antidocetic Christology* 150-164. Un estudio de esta investigación para descubrir las fuentes del evangelio puede encontrarse en R. Kysar, «The Fourth Gospel: A Report on Recent Research» 2389-2480.

24. *él no se confiaba a ellos*: En la expresión *pisteuein auton autois* se hace un uso reflexivo del verbo *pisteuein* que no se encuentra en ninguna otra parte del NT. Sin embargo, sí aparece en la literatura extraneotestamentaria (cf. Barrett, *Gospel* 202). El doble uso del verbo *pisteuein* crea el impacto deseado sobre el lector y deja claro el objetivo del autor, pero resulta difícil hablar de la «fe» de Jesús en los otros. Por ello el autor se decide por el uso del reflexivo, que se traduce satisfactoriamente por «confiarse a ellos». Sin embargo, la traducción pierde la sutileza del juego de palabras (*episteusan... ouk episteuen*). También es significativo el cambio temporal del aoristo al imperfecto. «Se produce... un contraste de tiempos». El primer verbo indica una acción definida y terminada, «el segundo un curso habitual de la acción» (Westcott, *Gospel* 45). *creyeron en su nombre... él no se confiaría a ellos*: El cuarto evangelio no utiliza nunca el sustantivo *pistis*, pero el verbo *pisteuein* aparece noventa y ocho veces. Este hecho indica la naturaleza dinámica y activa de la comprensión joánica de la fe en Jesús. Cuando a este dato se añade el frecuente uso que hace el autor de la preposición *eis* tras el verbo *pisteuein*, este dinamismo se hace aún más intenso. Sin embargo, como ya muestra 2,23, debemos tener cuidado en no interpretar toda utilización de *pisteuein eis* como expresión de la correcta fe joánica.

*los conocía a todos*: La crítica dirigida a todos los que se acercaron a Jesús en Jerusalén por los signos que hacía no es un condena. No significa que no puedan seguir avanzando en su viaje de fe. Cf. Hodges, «Problem Passages» 139-152; Hahn, «Die Jüde[n] ill. Johannesevangelium» 432-434.

25. *él mismo sabía lo que había en cada persona... había una persona*: Esta incómoda traducción intenta mostrar el nexo que se hace en el texto griego original entre la introducción (2,23-25) y el episodio de Nicodemo (3,1-21): "dar testimonio de ellos (*peri tou anthropou*)... él sabía lo que había en cada persona (*en tō anthrōpō*)... Había una persona (*en de anthrōpos*)». Cf. Moloney, *Son of Man* 46-47. La incomodidad está provocada por el hecho de que el término griego *anthropos* significa «ser humano» (como en 2,25), pero en ocasiones se utiliza con el sentido de «varón» (como en 3,1). La ambigüedad es similar a la que se da en español entre «el hombre», referido al ser humano, y «un hombre», en referencia a un varón. El griego posee un término específico para referirse al varón, *anēr*, pero los autores de NT utilizan *anēr* y *anthropos* de manera intercambiable. En nuestro caso, el desplazamiento de lo general a lo específico no empaña el vínculo entre 2,23-25 y 3,1-21.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

*Jn 2,23-25*

- Hodges, Z. C., «Problem Passages in the Gospel of John. Part 2: Untrustworthy Believers – John 2,23-25», *BiblSac* 135 (1978) 139-152.  
Moloney, F. J., *Belief in the Word* 104-106.  
Potter, I. de la, «Ad dialogum Jesu cum Nicodemo (2,23-3,21). *Analysis litteraria*», VD 47 (1969) 141-150.  
Topel, L. J., «A Note» 211-220.

#### *Las fuentes del cuarto evangelio*

- Bauer, W., *Johannesevangelium*.  
Becker, H., *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1956.  
Becker, J., *Johannes*.  
Bernard, J. H., *StJohn*.  
Boismard, M. E. Y. A. Lamouille, *L'Évangile de Jean*.  
Bultmann, R., «Die Bedeutung» 100-146; *John*.  
Fortna, R. T., *The Fourth Gospel and Its Predecessor, The Gospel of Signs*.  
Gnilka, J., *Johannesevangelium*.  
Haenchen, E., *John 1-2*.  
Nicol, W., *The Semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction*, NTSup 23, E. J. Brill, Leiden 1972.  
Reim, G., *Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund* 206-246, 269-282.  
Richter, G., *Studien zum Johannesevangelium*, edición de Hainz, J., BU 13, Pustet, Ratisbona 1977.  
Schnelle, U., *Antidocetic Christology* 150-164.  
Shulz, S., *Das Evangelium des Johannes*, NTD 4, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1963.  
Teeple, H. M., *The Literary Origin of the Gospel of John*, Religion and Ethics Institute, Evanston 1974.  
Temple, S., *The Core of the Fourth Gospel*, Mowbrays, Londres 1975.  
Wahlde, U. C. von, *The Earliest Version of John's Gospel*.  
Wellhausen, J., *Das Evangelium Johannis*, Georg Reimer, Berlín 1908.  
Wilkins, W., *Zeichen und Werke: ein Beitrag zur Theologie des 4. Evangeliums in Erzählung und Redestoff*, ATANT 55, Zwingli Verlag, Zürich 1969.

1. Había una persona, uno de los fariseos, llamado Nicodemo, un gobernante de los judíos. 2a. Fue a Jesús de noche y le dijo: 2b. «Rabbi, sabemos que eres un maestro enviado por Dios, pues nadie puede realizar los signos que tú haces si Dios no está con él».

3. Jesús le respondió: «En verdad, en verdad te digo que nadie puede ver el reino de Dios sin nacer de nuevo, de lo alto». 4. Nicodemo le dijo: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Se puede entrar una segunda vez en el seno materno y volver a nacer?». 5. Jesús respondió: «En verdad, en verdad te digo, nadie puede entrar en el reino de Dios sin nacer del agua y del Espíritu. 6. Pues lo que nace de la carne es carne y lo que nace del Espíritu es espíritu. 7. No te sorprendas porque te haya dicho que tienes que nacer de nuevo. 8. El viento sopla donde quiere, tú oyes su sonido pero no sabes de dónde viene ni a dónde va; así le sucede a todo el que ha nacido del Espíritu».

9. Nicodemo le dijo: «¿Cómo puede ser eso?». 10. Jesús le respondió: «¿Eres un maestro de Israel y aún no entiendes esto? 11. En verdad, en verdad te digo que hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto; pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio. 12. Si te he hablado de cosas terrenales y no me crees, ¿cómo puedes creer si te hablo de las celestiales?

13. Nadie ha subido al cielo, sino aquel que ha bajado de él, el Hijo del hombre. 14. Y así como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así debe ser levantado el Hijo del hombre, 15. para que todo el que crea en él tenga vida eterna».

16. Pues Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo único para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna. 17. Dios envió al Hijo al mundo no para condenar al mundo, sino para que el mundo se salvara mediante él. 18. Aquellos que creen en él no están condenados; quienes no creen ya están condenados, porque no han creído en el nombre del Hijo único de Dios. 19. Éste es el juicio, que la luz vino al mundo y los hombres prefirieron la tiniebla a la luz, porque sus obras eran malas. 20. Todos los que hacen mal odian la luz y no se acercan a la luz para que no se vean sus acciones. 21. Pero quienes hacen lo que es verdad se acercan a la luz, para que pueda verse claramente que sus acciones se han hecho según Dios.

#### INTERPRETACIÓN

*El lugar de 3,1-21 en el contexto de 3,1-36.* El relato dedicado a Nicodemo y a la aparición final de Juan el Bautista sigue a la reflexión sobre la fe de muchos que llegaron a creer en Jesús por los signos que hacía (2,23-25). La observación final del narrador (2,25: «pues sabía lo que había en cada persona») y la introducción de Nicodemo en el relato (3,1: «Había una persona, uno de los fariseos») están estrechamente relacionados. Algunos de los elementos de la estructura literaria de 3,1-36 también indican que las presentaciones de Nicodemo y Juan el Bautista están estrechamente relacionadas (cf. Rensberger, *Johannine Faith* 58-61). Los dos informes forman un díptico pues ambos contienen un relato en el que Nicodemo, en

el primero (w. 1-10), y luego el Bautista (w. 22-30) juegan un papel fundamental. Los dos personajes están firmemente situados dentro del ámbito del judaísmo. A Nicodemo se le describe como «uno de los fariseos... un gobernante de los judíos» (v. 1) y «un maestro de Israel» (v. 10). Se encuentra con Jesús en la ciudad de Jerusalén, puesto que no se ha producido ningún cambio de lugar desde la llegada de Jesús a la ciudad (d. 2,13). Aunque el Bautista ejerce probablemente su ministerio en un emplazamiento samaritano (d. Boismard, «Aenon» 218-229), su relación con Israel es tradicional y la discusión que conduce a las palabras sobre su relación con Jesús se desarrolla «entre los discípulos de Juan y un judío acerca de la purificación» (v. 25). A las secciones narrativas le sigue un material en forma de discursos (w. 12-21,31-36), que desarrollan sus argumentos en dos fases. Ambos se abren con la afirmación de que Jesús es el único revelador de la divinidad (w. 12-15,31-35), y luego avanzan hacia la consecuencia lógica de esta afirmación: la salvación o la condenación surgen de la aceptación o rechazo de esta revelación (w. 16-21,35). Cualquiera que haya sido la tradición que subyace en 3,1-36, su estrecha relación con 2,23-25 y su unidad interna muestran que prosigue una serie de encuentros entre Jesús y personajes que proceden del ámbito de Israel.

*Introducción a 3,1-21.* Como ocurría en 2,1-12 y 13-22, las palabras de Jesús y las respuestas de Nicodemo a esas palabras determinan el relato en 3,1-10. En los w. 11-12 las otras palabras de Jesús se abren con el doble uso de «amén» (d. 1,51). Se han interpretado como conclusión a la discusión con Nicodemo, pues Jesús las introduce hablando directamente con él (v. 11a: «te digo [singular]: *lego soi*»), pero en la misma oración se dirige a una audiencia plural (v. 11b: «vosotros [plural] no aceptáis: *ou lambanete*»). El uso del plural desemboca en el v. 12 y desaparece el discurso dirigido a Nicodemo. Los w. 11-12 forman un «pasaje puente» que al mismo tiempo que concluyen los w. 1-12 abren los w. 11-21. En el mejor de los casos, Nicodemo permanece en el trasfondo, escuchando el breve discurso de Jesús (w. 11-21). El discurso se dirige al lector y comenta, con autoridad, el encuentro entre Jesús y Nicodemo. El pasaje se despliega como sigue:

- (a) *Vv. 1-2a:* La escena es colocada por la noche y se presenta a dos personajes: Jesús y Nicodemo.
- (b) *Vv. 2b-11/12:* El diálogo entre Jesús y Nicodemo:
  - i. *V. 2b:* Nicodemo se dirige a Jesús; expresa su opinión sobre él.
  - ii. *Vv. 3-8:* Jesús enseña sobre el renacimiento en el Espíritu; el malentendido de Nicodemo (v. 4) da pie al desarrollo posterior de la enseñanza de Jesús.
  - iii. *Vv. 9-10:* Las palabras finales de Nicodemo muestran su incapacidad para comprender la enseñanza de Jesús. Jesús responde directamente a Nicodemo.
  - iv. *Vv. 11-12:* Pasaje puente: Jesús se dirige inicialmente a Nicodemo y así pone punto final a este encuentro, y luego se dirige a una audiencia más extensa abriendo así el discurso de los w. 11-21.



- (c) Vv. 11/12-21: El discurso de Jesús
- i. Vv. 11-12: Pasaje puente: Palabras de Jesús, conclusión de los vv. 1-12 Yapertura de los vv. 11-21.
  - n. Vv. 13-15: La revelación de la divinidad en el Hijo del hombre, que viene del cielo.
  - iii. Vv. 16-21: La salvación o condenación que surge de la aceptación o rechazo de esta revelación.

*Introducción (vv. 1-2a).* El contexto judío para el encuentro entre Jesús y Nicodemo está garantizado por la presencia continuada de Jesús en Jerusalén (cf. 2,13) y la descripción del hombre llamado Nicodemo como «un fariseo... un gobernante de los judíos». Es un nuevo personaje en el relato y se encuentra con Jesús «por la noche». La Palabra es «vida y luz» (1,4), y la luz estaba llegando al mundo (1,9). La luz brilla en la tiniebla y la tiniebla no la sofoca (1,5). El movimiento de Nicodemo, un dirigente de «los judíos», hacia Jesús, viniendo de la tiniebla de la noche hasta la luz, es un movimiento significativo hacia la fe y la aceptación del que es enviado para dar a conocer a Dios (d. 1,11-14).

*El diálogo entre Jesús y Nicodemo (vv. 2b-12).* Sin embargo, las palabras que Nicodemo le dirige indican que este movimiento hacia Jesús es comparable al de tantos otros que, en Jerusalén, se acercaron a él y creyeron en su nombre por los signos que había hecho (2,23-25): «Rabbi, sabemos que eres un maestro enviado por Dios, pues nadie puede realizar los signos que tú haces si Dios no está con él» (Jn 3,2b). Casi todos los elementos de la intervención de Nicodemo se encuentran en una confesión anterior y parcial de fe en Jesús. Los primeros discípulos llamaron a Jesús «Rabbi» (1,38), Y tras un breve tiempo junto a él llegaron a decir, con toda seguridad, «hemos encontrado» (1,41.45). Natanael creyó que era Rabbi, Hijo de Dios y Rey de Israel, apoyándose en el conocimiento milagroso de Jesús (1,49), Y muchos de los que estaban en Jerusalén se acercaron a él por los signos que hacía (2,23). Nicodemo se une a estos primeros y débiles creyentes en Jesús, aunque va más allá de éstos al aceptar que Jesús es un maestro enviado por Dios y que los signos que hacía indicaban que Dios estaba con él, todo un reconocimiento de la dignidad que estaba reservada para las grandes figuras de Israel (cf. LXX Ex 3,12 [Moisés]; Jr 1,18 Ueremías]).

Las personas que son como Nicodemo se han identificado con las definiciones que conocen con bastante exactitud. Quieren que alguien nuevo confirme una idea que ya tienen metida en su cabeza quienes lo saben todo. La revelación se ha convertido para ellos, de forma casi inconsciente, en una especie de tecnología (Bishop, «Encounters» 2:292).

No obstante lo parcial que fuera la primera respuesta de Nicodemo a Jesús, con ella se produce un progreso desde la manifiesta hostilidad que «los judíos» mostraron a Jesús al rechazar su palabra (2,18-20). No hay conflicto ni rechazo por parte de este dirigente de «los judíos», sino sola-

mente un acercamiento a Jesús que no puede ir más allá de los límites de las «definiciones» que él «conoce con bastante exactitud». El intercambio que sigue se desarrolla a partir de la comprensión limitada -pero positiva- que Nicodemo tiene de Jesús.

Jesús intenta construir a partir de esta comprensión limitada. Sin explicación alguna, afirma: «Nadie puede ver el reino de Dios sin nacer *aniJthen* (de nuevo/de lo alto)>> (v. 3). Jesús juega con el doble significado de *anōthen* en su exigencia de renacimiento para que una persona pudiera «ver» (*idein*) el reino de Dios. Israel estaba familiarizado con la idea de que Dios era rey, pero la exigencia de Jesús, es decir, la necesidad de nacer de nuevo/de lo alto para *ver* el reino de Dios, desafía a Nicodemo para que amplíe su concepción de lo que ese reino podría ser. Se acercó a Jesús como Rabbí, hacedor de milagros y maestro (v. 2), pero se encuentra confrontado con una afirmación que va más lejos de su comprensión. Se repliega, entonces, sobre lo ya sabido y hace una pregunta en la que muestra que no ha captado el significado completo de los dos posibles sentidos de *aniJthen* ni tampoco es capaz de salir fuera del mundo que controla y comprende: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Se puede entrar *deuteron* (una segunda vez) en el seno materno y volver a nacer?» (v. 4). Jesús ha utilizado una palabra (*anōthen*) que tiene dos significados. Uno se apoya en un eje temporal-horizontal «<de nuevo>» y otro en un eje espacial-vertical «<de lo alto>». Sólo si damos a *aniJthen* los *dos sentidos* podemos entender las primeras palabras que Jesús dirige a Nicodemo sobre su enfoque inicial (v. 3). Sólo podemos *ver* el reino de Dios como consecuencia de una experiencia que combina tanto lo horizontal como lo vertical, pero Nicodemo elimina el sentido «de lo alto» al utilizar una palabra (*deuteron*) que sólo tiene un significado temporal: «una segunda vez» (v. 4). Las palabras que Jesús dirige a Nicodemo exigen un nacimiento que combina tanto la experiencia horizontal del tiempo como la experiencia vertical de la irrupción de Dios «desde lo alto». La respuesta de Nicodemo se limita a lo horizontal, es decir, a la experiencia de un «segundo» nacimiento físico del seno materno, lo que es claramente imposible.

El «malentendido» de Nicodemo permite que Jesús avance en su explicación (v. 5). Repite el contenido del v. 3, sustituyendo *aniJthen* con expresiones que explican lo que se entiende por «de nuevo» (del agua) y «de lo alto» (y del Espíritu). También desarrolla su palabra sobre la «visión» del reino de Dios con el tema de la «entrada» en el reino: «En verdad, en verdad te digo que nadie puede entrar (*eiselthein*) en el reino de Dios si no nace *del agua y del Espíritu*» (v. 5). Para entrar en el reino de Dios se requiere una experiencia humana «de agua» y una experiencia espiritual «del Espíritu». Para la visión y la entrada en el reino es esencial un don que procede «de lo alto». Esto concuerda con todo lo que se ha dicho hasta el momento; creer en Jesús no es el resultado de una respuesta humana. El nacimiento a una nueva situación, en la que los creyentes llegan a ser los hijos de Dios como consecuencia de la iniciativa divina, se ha anunciado ya en el prólogo como resultado de creer en y recibir a Jesús

(1,12-13). Pero también se da una experiencia histórica, un renacimiento «del agua» relacionado con el don del Espíritu. En 1,29.34, el Bautista decía al lector que su bautismo era «con agua» (2,31). El Bautista daba testimonio de uno que se encontraba entre ellos, a quien no conocían, que bautizaría «con el Espíritu Santo» (1,33). El renacimiento de lo alto está así caracterizado por la continuidad del ritual de un bautismo «de agua», que se perfecciona posteriormente con el bautismo del Espíritu traído por Jesús. Nicodemo, que no ha leído ni tampoco ha escuchado el testimonio que el Bautista ha dado de Jesús, tiene que luchar por el momento con el significado de las palabras de Jesús. Está desconcertado, pero las promesas del prólogo y las profecías de Juan Bautista se están cumpliendo en estas palabras.

Ver y entrar en el reino de Dios son las consecuencias de un ritual de agua que acompaña al don del Espíritu. Los comentaristas observan, con todo acierto, que la expresión «el reino de Dios» llega a este evangelio a partir de la tradición cristiana anterior. En esta tradición, Jesús habla frecuentemente del reino como una realidad presente (cf., por ejemplo, Mc 1,15; 9,1; Mt 5,10; 6,10.33; Lc 9,2.11; 17,21; Rom 14,17), pero la imagen del «reino de Dios» es, fundamentalmente, escatológica. Este lenguaje escatológico se ha adaptado con el objetivo de que se correspondiera con la comprensión que el cuarto evangelio tiene de una escatología realizada de la experiencia cristiana. El reino de Dios se refiere a una comunidad de creyentes, a un grupo de cristianos que profesan e intentan vivir la comprensión joánica de Jesús. Los lectores originales de este evangelio eran conscientes de que se había producido un paso de una situación anterior de estilo de vida y de fe, en torno al templo o a la sinagoga, a una comunidad vinculada por la fe y la praxis cristiana. El resultado de un don *de lo alto*, del Espíritu, naciendo *de nuevo*, «del agua», capacitaba para ver y *entraren* el reino de Dios. Desde sus comienzos, el don del Espíritu «desde lo alto», que hizo posible este paso, se acompañó con un ritual de renacimiento solemnizado mediante un bautismo de agua (vv. 3.5).

Jesús hace un comentario sobre la incapacidad de Nicodemo para captar su enseñanza: «Lo que nace de la carne es carne y lo que nace del Espíritu es espíritu» (v. 6). Nacer de la carne significa contentarse con lo que uno puede observar y controlar. Vivir en la «carne» significa hacer juicios sobre la base de lo que uno puede sentir (cf. 7,24; 8,15). El nacimiento en el Espíritu conduce a un modo diferente de ver y comprender, pero Jesús se vuelve directamente hacia Nicodemo alentándole a que no se sorprenda de sus palabras (v. 7: *mē thaumasēs hoti eipon soi*) sobre que el renacimiento acontece mediante un don «de lo alto» (*anothen*). El malentendido debería terminar; por ello, para guiar a Nicodemo, Jesús recurre a una breve parábola sobre «el viento/el Espíritu» (v. 8). La misma palabra griega (*to pneuma*) puede utilizarse tanto en sentido de «el viento» como con el significado de «el Espíritu». Jugando con ella, Jesús inicia una reflexión sobre la experiencia cotidiana del «viento». El viento (*to pneuma*) es un misterio; podemos experimentarlo; forma parte de la vida. Pero nadie

puede afirmar que haya descubierto y explicado de dónde viene y a dónde va (cf. Ec11,5; Eclo 16,21, donde se trata del mismo tema). Sobre la base de esta verdad observable sobre el viento (*to pneuma*), Jesús afirma que también sucede lo mismo a quienes nacen del Espíritu (*to pneuma*). «El Espíritu, como el viento, está más allá de todo control y comprensión por parte del hombre: sopla en este mundo desde otro» (Barret, *Gospel211*). Nunca podemos determinar su origen ni de su destino. Nicodemo podría superar su respuesta limitada si reconociera que es convocado al ámbito de Dios, donde quienes nacen del Espíritu tienen su origen y destino en el misterio de Dios.

Nicodemo sigue perplejo. No responde a la enseñanza de Jesús con la negación o el rechazo. Sin embargo, su confesión estupefacta refleja su incapacidad para salir de sus propias categorías y adentrarse en la vida misteriosa en el Espíritu que Jesús le ofrece; «¿Cómo puede ser esto?» (v. 9). En su respuesta se percibe debilidad y Jesús le reprende recordándole que es «un maestro de Israel» (v. 10a). Tenía que haber sido capaz de captar algún significado en la enseñanza de Jesús. La idea de una vida «en el Espíritu» que trasciende el espíritu y la comprensión humana no era nueva en Israel. Formaba parte de su tradición religiosa (cf. Ex 15,8; Is 40,7; 44,3; 59,21; Ez 11,19-20; 36,26-27; JI 28,29; Job 34,14; Sal 18,15; 51,10; Sab 9,16-18; 1QS 3,13-4,26); Jesús se referirá brevemente a esta enseñanza como «cosas terrenas» (v. 12: *ta epigeia*).

*El pasaje puente* (vv. 11-12). Jesús responde a Nicodemo (v. 11a: *amēn, amēn lego soi*) con un discurso realizado por una persona en singular (*lego*) a un solo oyente (*soi*), pero, inmediatamente, se multiplican tanto los que hablan como quienes escuchan: «Hablamos de lo que sabemos (*hoti ho oidamen laloumen*) y damos testimonio de lo que hemos visto (*kai ho heōrakamen martyroumen*); pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio (*tēn martyrian hēmōn ou lambanete*)>>. Este desplazamiento de la discusión frente a frente entre Jesús y Nicodemo comienza el pasaje puente que va desde el relato de los vv. 1-10 hasta el discurso de los vv. 13-21. Jesús y un representante del judaísmo han compartido una discusión, pero ahora percibimos la presencia de dos grupos más amplios: la comunidad de Jesús se dirige a Israel. Jesús hace un comentario sobre lo acontecido hasta este momento (v. 11). Las respuestas de Nicodemo en el desarrollo de la discusión han mostrado que es incapaz de aceptar la voz autorizada de Jesús (cE. vv. 2.4.9), que ha afirmado verdades incuestionables que no ha recibido de oídas (cE. vv. 3.5.6.8). Jesús habla de lo que conoce y Nicodemo es incapaz de aceptar estas verdades. No obstante, aunque dirigidas inicialmente a Nicodemo (*lego soi*), estas palabras proceden ahora de un Jesús-comunidad (*laloumen, martyroumen*) que proclama las palabras de Jesús al mundo de «los judíos», que no las aceptarán (*ou lambanete*). Lo que se ha dicho hasta entonces procede de la mejor tradición de Israel, pero a estas verdades se les describe como «cosas terrenales» (v. 12a: *ta epigeia*). Si Nicodemo, que es un dirigente de «los judíos» y un maestro de Israel, es incapaz de

creer en estas cosas, cuanto más difícil será que «los judíos» crean en la revelación posterior de Jesús de «las cosas celestiales» (v. 12b: *ta epourania*). Sin embargo, Jesús no se desalienta. Ha compartido la riqueza de *ta epigeia* con Nicodemo en los w. 1-10; ahora comenzará a hablar de *ta epourania* en los w. 13-21. Los w. 11-12 no pretenden tanto mostrar que el judaísmo es erróneo, sino, más bien, decir a quienes podrían sentirse satisfechos acomodándose a las tradiciones religiosas de Israel (las cosas terrenales) que la salvación requería algo más (las cosas celestiales). Hay algo nuevo que es posible por la revelación que procede de lo alto. Lo que sigue es una síntesis del mensaje del evangelio sobre Jesús como el «revelador celestial» (w. 13-15) y la salvación o condenación consiguientes que surgen de la aceptación o el rechazo de esta revelación (w. 16-21).

*La revelación de las cosas celestiales* (vv. 13-15). Jesús afirma el carácter único de la revelación del Hijo del hombre mediante una fuerte negación (*oudeis*) de cualquier posibilidad de que los grandes reveladores de Israel hubieran estado en el cielo, viendo los secretos celestiales, y hubieran regresado para revelarlas. Nadie ha subido jamás a los cielos (v. 13a). Solamente existe uno que puede revelar con plena autoridad las cosas celestiales: el Hijo del hombre que ha bajado del cielo (v. 13b). Éste es el fundamento de las palabras que anteriormente había dirigido a Nicodemo. Él conoce lo que está diciendo y ha visto aquello sobre lo que da testimonio (v. 11). Jesús proclama lo que ya se había dicho en el prólogo: «Nadie ha visto nunca a Dios; el Hijo único, que está vuelto hacia el Padre, lo ha dado a conocer» (1,18). Esta segunda referencia al Hijo del hombre alcanza también a la promesa anterior que se hizo a los primeros discípulos: una fe más grande producirá una visión mayor. Verán la revelación de lo celestial en el Hijo del hombre (1,51). Sólo Jesús, la palabra hecha carne (1,14), el Hijo de Dios (1,18), el Hijo del hombre (1,51; 3,13), revela las cosas celestiales.

Pero ¿cómo acontecerá esta revelación? Unidos mediante la utilización de la expresión «el Hijo del hombre», los w. 13-14 se encuentran íntimamente vinculados. Mientras que el v. 13 afirma *que* Jesús es el único revelador de Dios, el v. 14 cuenta *cómo* tendrá lugar esta revelación. Así como Moisés levantó (*hyprIsen*) la serpiente sobre un poste, de igual modo tiene que ser levantado (*hyprJthenai dei*) el Hijo del hombre. Como un pueblo en éxodo, que sufre por su pecado, miró fijamente a la serpiente levantada para recuperar la salud (cf. Nm 21,8-9), así vendrá la vida eterna a aquel que crea al mirar al Hijo del hombre elevado (v. 15). Vuelve así a expresarse uno de los temas centrales del evangelio: los maravillosos dones que Dios había hecho al pueblo elegido, Israel, son llevados a la perfección por el don del Hijo (cf. 1,17). Inmediatamente después de la utilización de las palabras con doble significado *anrJthen* y *pneuma*, aparece por primera vez (cf. 8,28; 12,32) el verbo *hyprōthēnai* que tiene también un doble sentido. Se refiere al mismo tiempo tanto al levantamiento físico, tal como hizo Moisés con la serpiente sobre el palo, como a la exaltación. La muer-

te de Jesús suministra el conocimiento de fondo esencial para comprender el choque entre la luz y la tiniebla (1,5), el rechazo de la Palabra por «su propio pueblo» (1,11), la hora de Jesús que «aún no» había llegado (2,4) y los primeros estruendos de un conflicto final en el primer encuentro entre Jesús y «los judíos» (2,13-22). Ahora se indica el modo en que Jesús morirá (cf. 12,33; 18,32): será «levantado». La primera utilización de este verbo de doble significado indica que la crucifixión de Jesús será también su exaltación. Por ahora simplemente se afirma, pero también se ha abordado otro mensaje central del cuarto evangelio: Jesús es la revelación de Dios (v. 13), Y esta revelación alcanzará su punto álgido en el «levantamiento/ exaltación» de Jesús sobre una cruz (v. 14). Creer en esta revelación trae consigo la vida eterna (v. 15). La introducción de la promesa de la vida eterna (v. 15) conduce al desarrollo del tema de la salvación en los vv. 16-21.

*Salvación y condenación* (vv. 16-21). En los vv. 16-17 emerge otro de los importantes temas de este evangelio. El amor salvífico de Dios se encuentra tras el misterio del «levantamiento» del Hijo, que es «enviado» para traer la posibilidad de la vida eterna y la salvación del mundo. El mensaje de los vv. 13-15 persiste al indicar Jesús la inmensidad del don amoroso que Dios ha hecho del Hijo para la vida del mundo. El Hijo fue enviado para salvar al mundo, no para juzgarlo. A pesar del fuerte contexto judío del encuentro con Nicodemo que precedió a este breve discurso, en las palabras de Jesús aparece un elemento de carácter universal. «Tanto amó Dios al mundo» (v. 16); «Dios envió al Hijo al mundo» (v. 17). Esto nos recuerda la promesa del prólogo (cf. 1,12-13) Y nos prepara para el relato, que será introducido en breve, dedicado a los encuentros con los samaritanos y con un gentil (4,1-54). Pero el don amoroso del Hijo para la salvación del mundo suscita la cuestión del juicio. A pesar del don que Dios hace del Hijo para la salvación -y no para el juicio- del mundo (vv. 16-17), tiene lugar un juicio. Éste procede de la aceptación o rechazo de la revelación única de Dios que acontece en el Hijo. Regresa el vocabulario del prólogo al hablar Jesús de la «vida», la «luz» y las «tinieblas» (vv. 18-21; cf. 1,4-8). La fe conduce a la liberación de la condenación ya la vida, pero su rechazo produce condenación y muerte (v. 18). Ni el Hijo ni el Padre actúan como jueces. El rechazo a creer trae consigo la propia condenación, que se muestra en las malas acciones y en la presencia de las tinieblas (vv. 18-19). *Ahora* es el tiempo del juicio, es decir, el momento en el que el creyente se encuentra ante la revelación del Padre en el Hijo. La escatología joánica realizada subraya la importancia de la respuesta del creyente, no la acción soberana de Dios.

No obstante, la decisión del creyente a favor o en contra de la revelación de Dios en el Hijo no puede limitarse a un momento de verdad y luz que determina todo al verse ante la irrupción, de una vez por todas, de la Palabra de Dios. El discurso de Jesús concluye con unas palabras sobre las situaciones del creyente y el no creyente que surgen de una antigua pre-

paración para aceptar o rechazar la revelación de Dios (w. 20-21). Obrar el mal resulta de amar y optar por las tinieblas, de ocultar la propia ambigüedad en la oscuridad (v. 20), así como una vida de obras buenas hace que uno llegue a la luz. No se trata de que uno viva en la luz, disfrutando de la beatitud de esta situación. Para involucrarse más profundamente en la luz y formar parte de la revelación progresiva de esa luz, se requiere un compromiso permanente expresado en las buenas obras: «para que se vea que todo lo que él hace está inspirado por Dios» (v. 21b).

*Conclusión a 3,1-21.* Sólo Jesús da a conocer a Dios (w. 13-15) y el juicio surge de la aceptación o el rechazo de esta revelación (w. 16-21). A la luz de este discurso de Jesús, hemos de entender que con sus dudas y, especialmente, con su deseo de mantener la aceptación de Jesús dentro de los límites de su propia forma de entender las cosas y su experiencia (d. w. 2.4.9), Nicodemo no responde a la exigencia establecida por Jesús de la necesidad de una fe más grande que produjera una visión superior (d. 1,50-51). La fe de Nicodemo no se ajusta a los criterios trazados en los w. 11-21, pero no está todo perdido. Este «gobernante de los judíos» (v. 1) y «maestro de Israel» (v. 10) demuestra una apertura inicial a Jesús. A diferencia de «los judíos» en los w. 13-22, Nicodemo no rechaza nunca la palabra de Jesús (cf. w. 18-20). Sus dificultades proceden de su incapacidad para ir más allá de lo que puede medir, controlar y comprender. No podía entender que el único camino para aceptar plenamente a Jesús era admitir que ofrecía un don que procedía «de lo alto» (v. 3). Nicodemo regresará en dos ocasiones más en episodios posteriores y seguirá un itinerario de fe conforme el relato se va desplegando (d. 7,50-52; 19,38-42). Sin embargo, en esta fase de su historia, siguiendo la ausencia de fe entre «los judíos» que rechazaron la palabra de Jesús (2,13-22), Nicodemo constituye el ejemplo de un personaje que demuestra una *fe parcial*. La comprensión que Nicodemo tiene de Jesús no es errónea, pero no permite verse conducido por el don del Espíritu «de lo alto» (v. 3: *anóthen*) hacia la aceptación de las «cosas celestiales» (v. 12: *ta epourania*).

#### NOTAS

1. *Había una persona, uno de los fariseos, llamado Nicodemo:* Sin lugar a dudas, en cuanto resultado final de una larga tradición narrativa preevangélica (d. Boismard y Lamouille, *Jean* 112-117), 3,1-36 se fue comprendiendo progresivamente como una unidad literaria cuidadosamente articulada. Para un estudio de los intentos realizados con el objetivo de encontrar las huellas de este proceso de unificación, d. H. Thyen, «Aus der Literatur zum Johannesevangelium», *TRu* 44 (1979) 110-118.

A lo largo del cuarto evangelio se intercambian frecuentemente los términos «los fariseos» y «los judíos» (d., su aparición ya en 1,19.24). El término griego *archōn* («dirigente», «príncipe») se aplica en este evangelio solamente a los dirigentes de «los judíos» (cf. 3,1; 7,26.48; 12,42) y al «príncipe de este mundo» (d. 12,31; 14,30; J(í.1) 1). Conforme se va desplegando el relato, se va progresivamente

mostrando que los dirigentes de «los judíos» son los representantes históricos del príncipe de este mundo.

2. *Rabbí, sabemos que eres un maestro enviado por Dios*: Se utiliza el plural para indicar el carácter representativo de Nicodemo. Jesús no está hablando solamente con Nicodemo, sino también con Israel. La proposición «sabemos», expresada con toda seguridad, no es solamente una opinión personal sino una declaración doctrinal (cf. Gaeta, *Il dialogo* 45). Esta afirmación de Nicodemo determina la forma dialógica del relato (cf. Dodd, «Dialogue Form» 60-67) y establece los criterios de la comprensión correcta e incorrecta de Jesús (cf. Neyrey, «John III» 118-119). Mientras que la mayor parte de la confesión de Nicodemo se admite como expresión de las categorías judías del siglo I, algunos autores han visto en su descripción de Jesús como maestro *enviado por Dios* la expresión de una perspectiva joánica. Ahora bien, no tiene por qué ser así, pues la frase «expresaba la reverencia general que el judaísmo» sentía por los grandes israelitas (Bernard, *Commentary* 1:101; Barrett, *Cospel* 205).

3. *En verdad, en verdad te digo*: El doble «amén» joánico juega un importante papel en 3,1-21. Como ocurre siempre, lleva adelante la discusión introduciendo una nueva idea que está estrechamente relacionada con lo dicho anteriormente. Aparece en el v. 3 para abrir la respuesta de Jesús a la confesión de Nicodemo. En el v. 5 introduce la expansión realizada por Jesús sobre lo dicho en el v. 3. En el v. 11 abre las palabras con las que Jesús concluye los vv. 1-10 y abre los vv. 13-21. Por consiguiente, esta triple utilización de la expresión es un importante indicio literario de la unidad de 3,1-21.

*nadie puede ver*: Las palabras de Jesús (*ou dynatai*) recogen y repiten la expresión de Nicodemo en el v. 2: «nadie puede hacer estos signos» (*oudeis dynatai*). Jesús, en efecto, la repite, pero desarrolla y profundiza la afirmación superficial de Nicodemo.

*sin nacer de nuevo, de lo alto*: Varios comentaristas sostienen que *gennēthē* debe traducirse por «ser engendrado» (p. ej., Brown, *El evangelio* 1:324-325; Beasley-Murray, *John* 45). Sin embargo, es mucho mejor traducirlo por «nacer», para mantener las posibilidades espaciales y temporales de la construcción *gennēthē anōthen*: *renacer de lo alto*. Difícilmente puede ajustarse bien a este sentido la traducción «reengendrado». Muchos comentaristas afirman que la utilización que Jesús hace de *anōthen* solamente significa «de lo alto» y que Nicodemo lo interpreta de forma totalmente errónea al emplear el término *deuteron* (v. 4). Ahora bien, las dimensiones espacial y temporal de la palabra son exigidas por su expansión en la locución «del agua (de nuevo) y del Espíritu (de lo alto)» que hallamos en el v. 5. «*Anōthen* es susceptible de dos significados y en este caso es probable que tenga los dos» (Barrett, *Cospel* 205).

4. *¿Cómo puede una persona?*: Aparece de nuevo el término griego *anthropos*, que significa «ser humano». Es posible que el autor quiera decir «un hombre», puesto que Nicodemo es varón y pregunta sobre sí mismo, que ya es adulto y se le está enseñando sobre la necesidad de nacer de nuevo.

*entrar una segunda vez*: El uso de *deuteron* que hace Nicodemo indica que elige solamente el sentido temporal de *anōthen*. La técnica joánica del malentendido exige que -en esta ocasión- estén implicados tanto lo temporal como lo espiritual. En este punto es donde la explicación, ampliamente aceptada, de Bultmann sobre la técnica joánica del malentendido resulta imprecisa (Bultmann, *Cospel* 135 n. 1). Bultmann afirma que el correcto sentido de la palabra es un problema de ver, pero



pensando «que su significado se agota por la referencia a las cosas terrenas». Como puede verse en este caso, los asuntos terrenales aún tienen un papel que jugar en la comprensión correcta de *anthen*, pero no agotan el significado de la palabra. Deben mantenerse, por tanto, lo terrenal y lo espiritual.

5. *entrar en el reino de Dios*: Sobre el contacto joánico con la tradición anterior en la utilización de la expresión «reino de Dios», cf. Lindars, «John and the Synoptic Gospels» 287-294. Frecuentemente, los verbos *idein* (v. 3) y *eiselthen* (v. 5) en relación con «el reino de Dios» se describen con idéntico significado, al igual que «ver» significa experimentar (p. ej., Strachan, *Fourth Gospel* 130; Barrett, *Gospel* 207). A los verbos se les debe dar todo el peso de una experiencia física e histórica: renacer en el agua y el Espíritu capacita para *ver* y *entrar* en la comunidad cristiana. Se implica una experiencia ritual que marca la entrada en una comunidad. La mayoría de los comentaristas afirman que para este evangelio el término tradicional «el reino de Dios» se identifica con «vida eterna» (cf. Lagrange, *Évangile* 74; Bernard, *Commentary* 1:101-102; Bultmann, *Cospel* 152 n. 2; Lightfoot, *St John's Cospel* 130-131; Vellanickal, *Divine Sonship* 208-213) o con «el ámbito celestial en las alturas al que conduce el mensajero o enviado divino» (Schnackenburg, *Gospel* 1:366-367). Westcott (*Cospel* 48-50) sostenía que se refería a la comunidad de los creyentes. Esta sugerencia regresa de varios modos, pero no ha conseguido un gran apoyo. Cf. las propuestas de Leroy, *Rätsel und Mißverständniss* 129-136; Rossetto, «Nascere dell'acqua» 56-58; Rensberger, *johannine Faith* 55-56, 58, 66-70; Onuki, *Gemeinde und Welt* 63-64. Unos enfoques estructuralistas recientes han subrayado que «el ámbito del reino no es otra cosa sino la comunidad joánica de fe» (Patte, «Jesus' Pronouncement» 41). Cf. también Michel, «Nicodeme» 231-236; Gaeta, *Il dialogo* 49.

*nacer del agua y del Espíritu*: El diálogo restante (vv. 5-8) se concentra en el «espíritu»; el «agua» no vuelve a mencionarse. ¿Fue esta referencia al «agua» añadida por unos amanuenses posteriores para darle un carácter más eclesial a un texto «espiritual» (Bultmann, *Gospel* 138 n. 3)? Es probable que se añadiese al texto en algún momento de la historia de la comunidad joánica. La forma más antigua de este texto hablaría de la necesidad de renacer del Espíritu para entrar en la comunidad. Sin embargo, la ruptura de la comunidad con la sinagoga y el incremento de la consciencia de su singularidad llevaron a que se introdujera la referencia al agua, haciendo así una referencia explícita al ritual del bautismo de agua como signo público que marcaba *externamente* la experiencia *interna* y el compromiso de fe de la comunidad joánica. Cf. 1. de la Potterie, «Naitre de l'eau» 351-374.

6. *Lo que nace de la carne*: La interpretación del uso de *sarx* en el cuarto evangelio debe determinarse por su contexto joánico y no por las otras utilizaciones que del término se hacen en el NT. La mayor parte de sus usos se refiere a la carne de Jesús (1,14; 6,51.52.53.54.55.56), y tiene, por tanto, un sentido positivo. Dios se revela en la manifestación física de Jesús. En otras ocasiones se refiere a la carne de los seres humanos (1,13; 3,6; 8,15; 17,2). Cada uno de estos usos debe interpretarse según el contexto donde aparece. En general, se refieren al ser humano (1,13; 3,6; 17,2). Entre 1,13 y 3,6 existe un estrecho vínculo. En ambos pasajes no se emite ningún juicio sobre lo que nace de la carne, excepto para decir que se trata de la carne física. El uso más peyorativo de *sarx* en el cuarto evangelio se utiliza para condenar un juicio que procede de una valoración humana y superficial de lo que se ha visto, oído y experimentado (8,15; cf. 7,24).

7. *No te sorprendas*: Hay una ligera irregularidad en la sintaxis de esta orden. Después de *me* esperaríamos la forma del imperativo presente del verbo, prohi-

biendo que continuara sorprendiéndose. En su lugar, encontramos el subjuntivo aoristo. Lo que hace que el imperativo tenga un carácter más expresivo y absoluto (d. Bauer, *Johannesevangelium* 55; ZGB 80).

8. *El viento sopla donde quiere*: La interpretación que hemos dado anteriormente lee el v. 8abc en referencia al viento natural y solamente el v. 8d como aplicación de este fenómeno relacionado con el viento del Espíritu. Algunos comentaristas sostienen que el v. 8abc tiene un doble significado, viento y Espíritu, basándose especialmente en la utilización de la palabra *phone*. El «sonido» del viento puede referirse también a la «voz» del Espíritu. La interpretación que hemos elegido insiste en el carácter parabólico del dicho, cuya aplicación se produce solamente al terminar el ejemplo extraño de la naturaleza.

9. *¿Cómo puede ser eso?*: Se mantiene la coherencia de la incapacidad que tiene Nicodemo para asir la palabra y la persona de Jesús. Expresa una comprensión limitada de él (v. 2); interpreta incorrectamente las palabras de Jesús (v. 4); se queda atónitamente perplejo (v. 9). No hay en ello malicia ni un rechazo abierto. «El *pōs* de esta pregunta es típico del punto de vista que procede del "sentido común"» (Bultmann, *Gospel* 143 n. 2).

10. *¿Eres tú un maestro de Israel?*: La utilización del artículo determinado (*ho didaskalos*) no pretende caracterizar a Nicodemo como el *único* maestro de Israel. Tiene un carácter retórico e indica que se trata de un maestro importante, pero no el único (d. Bultmann, *Gospel* 144 n. 2). Sobre la ironía implícita en la pregunta de Jesús, d. Duke, *Irony* 45-46.

11. *En verdad, en verdad te digo*: Aparece de nuevo la utilización joánica del doble *amén* que marca un nuevo momento importante del relato, pero relacionándolo estrechamente con todo lo anterior. Cf. nota sobre el v. 3.

Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre quién es el que habla en este discurso. En nuestra interpretación consideramos que se trata de Jesús. Para un resumen del debate, en el que también se llega a la conclusión de que Jesús es quien habla, d. Brown, *El evangelio* 1:326-327.

12. *cosas terrenales... cosas celestiales*: La lógica del relato exige que las «cosas terrenales» (*ta epigeia*) que Jesús ha dicho se refieran a los vv. 1-10. Dado el significado de las palabras de Jesús sobre el renacimiento en el Espíritu, podemos preguntarnos cómo es posible que estas cuestiones se consideren «cosas terrenales». La posición adoptada en nuestro comentario, según la cual, aunque se admita que pudieran pertenecer al contexto joánico, en realidad se trataba de una cristianización de una rica veta del pensamiento de Israel, goza del apoyo de la mayoría de los comentaristas (d. Barrett, *Gospel* 202-203; Blank, *Krisis* 62-63). La discusión entre Jesús y Nicodemo (vv. 1-10) refleja los debates que prosiguieron entre la comunidad joánica y los miembros de la sinagoga.

*Si te he hablado*: Jesús ha hablado en plural en el v. 11 («hablamos de lo que sabemos...»), pero regresa al singular en el v. 12. Este cambio puede reflejar la existencia de unas fuentes diferentes, pero es posible que mientras que el debate sobre el significado de *ta epigeia* haya formado parte del conflicto entre la comunidad y la sinagoga (v. 11), la revelación de *ta epourania* proceda solamente de Jesús, por lo que, de este modo, se retorna a la utilización del singular «yo». Cf. nota anterior.

13. *Nadie ha subido al cielo*: Muchos autores interpretan el nexo entre el motivo de la ascensión (v. 13a) y el Hijo del hombre (v. 13b) en relación con la idea

gnóstica de la ascensión del hombre primordial o con la idea lucana de la ascensión de Jesús. Algunos piensan que recoge los dos. En contra de esto nos encontramos con la utilización del paralelo entre la acción de Moisés con la serpiente en el v. 14. No hay indicio alguno en el AT de que la serpiente subiera, sino que permanece fijada para que pueda ser vista. El trasfondo del v. 13 se encuentra en la especulación judía contemporánea relativa a la ascensión de personajes reveladores de Israel, como Moisés, Abrahán, Isaías, Henoc y otros grandes santos (cf. *Tg. Onq.*, *Tg. Psjon.* y *Tg. Fragmentario* sobre Dt 30,11-14; *Tg. Si.* 68,19; *Mart. Is.* 2,9; 3,7-10; 1 *Hen* 71; 2 *Bar* 2,1-8; 3 *Bar.* *VidAd* 25-28; 2 *Hen* 1; *T. Abr.*, Rec. A 10,15; Rec. B 8-12). Mediante *oudeis* (cf. 1,18) se niegan categóricamente todas estas ascensiones revelatorias al cielo con el objetivo de que el visionario transportado pudiera regresar para dar a conocer a Dios. Para un estudio sobre estos personajes que ascienden al cielo, cf. Talbert, «The Myth of a Descending-Ascending Redeemer» 418-443; Moloney, *Son of Man* 53-55.

*sino que el ha bajado del cielo:* En contra de la negación de que los personajes propuestos hubieran subido al cielo para convertirse en reveladores, se encuentra la afirmación positiva del único revelador, el Hijo del hombre que *ha bajado del cielo*. Deliberadamente se oponen entre sí *anabebeken* en el v. 13a y *katabas* en el v. 13b. El revelador no es el que ha subido, sino el único que bajó. Jesús procede «del cielo», él es el enviado del Padre. Para un exhaustivo estudio de estas cuestiones, cf. Moloney, *Son of Man* 51-60.

*(que está en el cielo):* Los escribas antiguos, atraídos por la referencia a la ascensión, añadieron «que está en el cielo» al actual v. 13 (cf., por ejemplo, la primera mano del Alejandrino, Koridethi y algunas versiones latinas y siríacas). Aunque está ampliamente representada en los textos egipcios (P<sup>66,75</sup>, Sinaítico, Vaticano, Regius, evangelios Freer y las versiones capta y etiópica), los mejores testigos la excluyen. Debería, por tanto, excluirse como una adición muy antigua.

14. *como Moisés levantó la serpiente:* Debe mantenerse con toda firmeza el trasfondo del paralelismo (Nm 21,8-9) entre Moisés en el desierto y el Hijo del hombre. Hay una estrecha relación entre lo que Moisés hizo con la serpiente y lo que tiene que ocurrirle al Hijo del hombre (*kathōs Mōūsēs hysposen ton opsin... houtōs hyspōthēnai dei ton huion tou anthropou*). El paralelismo se extiende hasta al v. 15. Así como los israelitas miraron a la serpiente levantada para recuperar la salud, de igual modo el que cree que la revelación de Dios (v. 13) acontece en una cruz (v. 14) tendrá la vida eterna (v. 15).

*así debe ser levantado el Hijo del hombre:* Al igual que en la utilización de *anothen*, en donde se requería tanto el significado físico de «de nuevo» como el más espiritual de «de arriba» para comprender adecuadamente el pasaje, así también ocurre con el uso de *hypsōthenai*. En la interpretación del v. 14 están involucrados el levantamiento físico de Jesús sobre un palo, como hizo Moisés con la serpiente, y el sentido teológico de «exaltación». Sin embargo, aún queda por determinar el posible significado de la relación entre «levantamiento» y «exaltación». Tras lo dicho en 1,5 y 2,4.18-22, y la convicción cristiana de que Jesús murió en una cruz, el «levantamiento» se relaciona con su muerte, pero aún queda por desarrollar el nexo entre la muerte y la gloria. Conforme la narración se va desplegando, éste nexo se convertirá en el *leitmotiv* del relato de la pasión.

16. *que dio a su Hijo único:* En la utilización del verbo *didomi* se observa en ocasiones un vínculo entre la cruz y el «don» del Hijo (p. ej., Brown, *El evangelio* 1:329). Pero los evangelios emplean el verbo *paradidomi* para referirse a la cruz (cf.

Mc 9,31; 10,33; 14,21.41; Mt 17,22; 20,18; 26,2.24.25; Lc 18,32; 22,22; 24,7). Sin embargo, aparece en Gal1,4. El contexto más amplio de los vv. 13-15, que conduce al v. 16, nos presenta, con toda certeza, el mensaje del amor de Dios y la cruz como el don del Hijo (d. Brown, *El Evangelio* 1:345).

17. *para que el mundo se salvara*: El vocabulario de los vv. 11-17 es típico de la literatura gnóstica tardía. El Hijo habla de lo que ha visto (v. 11); la revelación de las cosas terrenales y celestiales (v. 12); el descenso del Hijo del hombre (v. 13); el «levantamiento» del Hijo del hombre (v. 14); el Padre envía al Hijo para salvar al mundo (v. 16), no para juzgarlo (v. 17). «Más que cualquier otro, este pasaje apoya la teoría bultmanniana de la adaptación de una fuente pregnóstica... Resulta más razonable pensar que Juan presenta lo que básicamente es una doctrina judía y cristiana en los términos que se espera que sean más comprensibles para una audiencia gentil que estaba familiarizada con las ideas de las aspiraciones religiosas helenistas (Lindars, *Gospel1147-148*). Este pasaje es otro ejemplo excelente de la nueva utilización que hace el autor del vocabulario y las ideas del relato tradicional.

18. *no están condenados... están ya condenados*: Por primera vez en la narración aparecen las expresiones joánicas *krinein* y *krisis* (vv. 18-19). La asociación de una escatología realizada con una teología del *autojuicio* es una de las contribuciones que realiza el cuarto evangelio al pensamiento cristiano. No hay que esperar al final de los tiempos (escatología tradicional) para que regrese el Hijo del hombre y lleve a cabo el juicio final (d. Mt 25,31-46). Uno se juzga a sí mismo mediante la aceptación o el rechazo de la revelación de Dios en y a través de Jesucristo y por las buenas y malas acciones que surgen de esta decisión. Cf. Blank, *Krisis* 41-52, 75-108; Dodd, *Interpretación* 248-249.

19-21. *Éste es el juicio, que la luz vino al mundo*: Estos versículos sugieren una cierta predestinación. La luz viene al mundo de ciertas personas y no al de otras (v. 19). En consecuencia, algunos hacen el mal y permanecen en la oscuridad (v. 20), y otros hacen el bien, viven en la luz y se ven sus buenas obras (v. 21). Como intenta mostrar la interpretación anterior, ésta no es la única forma en que puede interpretarse este pasaje. Cf., además, Blank, *Crisis* 75-108; Stemberger, *La simbología del bien y del mal* 26-33.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Bassler, J. M., «Mixed Signals: Nicodemus in the Fourth Gospel», *JB1108* (1989) 635-646.

Bishop, J., «Encounters in the New Testament», en Kenneth R R Gros Louis (ed.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, 2 vols., Abingdon, Nashville 1982, 2:285-294.

Cosgrove, C. H., «The Place where Jesus is: Allusions to Baptism and Eucharist in the Fourth Gospel», *NTS* 35 (1989) 522-539.

Dodd, C. H., «Dialogue Form in the Gospels», *BJRL* 37 (1954-1955) 54-67.

Gaeta, G., *11 dialogo con Nicodemo*, Paideia, Brescia 1974.

Jonge, M. de, «Nicodemus and Jesús: Some Observations on Misunderstanding and Understanding in the Fourth Gospel» *BJRL* 53 (1970-1971) 337-359.

Kysar, R., «The Making of Metaphor: Another Reading of John 3:1-15», en F. F. Segovia (ed.), «¿What is John? Readers and Readings of the Fourth Gospel, Scholars, Atlanta 1996, 21-41.

- Lindars, B., «John and the Synoptic Gospels: A Test Case», *NTS* 27 (1980-1981) 287-294.
- Michel, M., «Nicodème et le non-lieu de vérité», *RevSR* 55 (1981) 227-236.
- Moloney, F. J., *Believin the Word* 106-121; *Son o/Man* 42-67; «When is John Talking about Sacraments?», *ABR* 30 (1982) 10-33.
- Neyrey, J. H., «John III - A Debate over Johannine Epistemology and Christology», *NT22* (1981) 115-127.
- Patte, D., «Jesus' Pronouncement about Entering the Kingdom like a Child: A Structural Exegesis», *Sem* 29 (1983) 3-42.
- Potterie, I. de la, «Naitre de l'eau et naitre de l'Esprit», *ScEc* 14 (1962) 351-474.
- Rossetto, G., "Nascere dall'alto: Gv 3,3-8», en Pius-Ramon Tragan (ed.), *Segni e Sacramenti nel Vangelo di Giovanni*, Studia Anselmiana 66, Editrice Anselmiana, Roma 1977, 45-71.
- Suggit, J. N., «Nicodemus - The True Jew», *Neot* 14 (1981) 90-110.
- Talbert, C. H., «The Myth of a Descending-Ascending Redeemer in Mediterranean Antiquity», *NTS* 22 (1975) 418-443.

#### v. JESÚS Y JUAN EL BAUTISTA (3,22-36)

22. Después de esto, Jesús fue con sus discípulos a la región de Judea. Estuvo allí algún tiempo con ellos y bautizaba. 23. Juan estaba también bautizando en Ainón, cerca de Salín, porque allí había mucha agua. Y la gente acudía a bautizarse. 24. Esto ocurrió antes de que Juan fuese encarcelado.

25. Se suscitó una discusión entre los discípulos de Juan y un judío acerca de la purificación. 26. Se acercaron a Juan y le dijeron: "Rabbi, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán, de quien diste testimonio, está bautizando y todos se dirigen a él».

27. Juan respondió: «Nadie puede recibir nada a menos que le haya sido dado por el cielo». 28. Vosotros mismos sois testigos de que dije: «Yo no soy el Cristo, sino que he sido enviado delante de él". 29. La novia pertenece al novio. El amigo del novio, que está junto a él y lo escucha, se alegra mucho al oír la voz del novio. Por eso mi alegría se ha colmado. 30. Es necesario que él crezca y yo disminuya».

31. El que viene de lo alto está sobre todo; el que es de la tierra pertenece a la tierra y habla de cosas terrenas. El que viene del cielo está por encima de todo. 32. El da testimonio de lo que ha visto y oído; sin embargo, nadie acepta su testimonio. 33. El que acepta su testimonio certifica que Dios es veraz. 34. Él, a quien Dios ha enviado, habla las palabras de Dios, pues no da el Espíritu con medida. 35. El Padre ama al Hijo y ha puesto todo en su mano.

36. El que cree en el Hijo tiene vida eterna; el que no obedece al Hijo no verá la vida, pues la ira de Dios pesa sobre él.

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción a 3,22-36.* Hay claros indicios de que este pasaje se ha compuesto a partir de varias tradiciones anteriores. El comienzo (w. 22-24) y el final (w. 31-36) carecen de una conexión lógica. Sin embargo, in-

dependientemente de cuáles fueran sus orígenes, el pasaje sirve perfectamente bien para centrarse en la principal preocupación del autor: presentar narrativamente la correcta relación que debe existir entre Jesús y Juan el Bautista. Tanto Jesús como Juan bautizan, pero en diferentes lugares. Esta actividad se desarrolla antes de que Juan fuera encarcelado. No obstante su carácter embarazoso, el tiempo, los dos lugares, los personajes en cuestión y su actividad bautismal se presentan en los vv. 22-24. En este marco, la discusión sobre la «purificación» entre los discípulos del Bautista y «un judío» lleva a los primeros a preguntarle a su maestro sobre los bautismos de Jesús (vv. 25-30). Al igual que en los encuentros de Jesús con «los judíos» (d. 2,23-25) Y Nicodemo (d. 3,11-21), el testimonio que el Bautista da de Jesús se concluye con una reflexión sobre los acontecimientos narrados (d. vv. 31-36). ¿Quién habla en los vv. 31-36? ¿Juan el Bautista, Jesús o el narrador? Aún no se ha dado una respuesta definitiva a esta pregunta. Considerada como una reflexión final del narrador, 3,22-36 se despliega del siguiente modo:

- (a) Vv. 22-24: Introducción. Se introducen el tiempo, los dos lugares y la actividad bautismal de los principales personajes del relato (Jesús y Juan el Bautista).
- (b) Vv. 25-30: Juan el Bautista da testimonio
  - i. Vv. 25-26: Una afirmación de los discípulos del Bautista suscita la pregunta sobre la naturaleza de la relación entre Jesús y el Bautista.
  - ii. Vv. 27-30: La respuesta del Bautista, su testimonio definitivo sobre Jesús.
- (c) Vv. 31-36: El comentario-discurso del narrador
  - 1. Vv. 31-35: La revelación de lo celestial en el Hijo, que viene del cielo.
  - n. V. 36: La salvación o condenación que surge de la aceptación o el rechazo de esta revelación.

El relato repite la estructura de 3,1-21. En ambos hay una introducción (vv. 1-2a.22-24) a una discusión (vv. 2b-12.25-30) que conduce a un discurso (vv. 11-21.31-36). Aparece una característica interesante de 2,1-3,36. Tanto 2,1-12 y 2,13-25 eran estructuralmente similares, como lo son 3,1-21 y 3,22-36. Estos pasajes se unen además por el hecho de que tratan de la respuesta de los judíos a Jesús: la madre de Jesús (2,1-12), «los judíos» (2,13-25), Nicodemo (3,1-21) y Juan el Bautista (3,22-36). Cualquiera que haya sido la prehistoria de los materiales narrativos y discursivos utilizados para crear 2,1-3,36, el hecho es que esta parte del relato tiene su propia unidad literaria y temática.

*Introducción* (vv. 22-24). Hay una ruptura con respecto a la escena precedente marcada por una expresión que se utiliza frecuentemente en el cuarto evangelio para indicar un nueva fase en el relato: «después de esto» (*meta tauta*). Jesús y sus discípulos se desplazan desde la ciudad de Jerusa-

lén hacia el espacio geográfico más amplio del «país de Judea». En este nuevo lugar, Jesús y sus discípulos permanecieron juntos, y Jesús bautizaba. El imperfecto del verbo «bautizar» (*ebaptizen*) indica que se trataba de una actividad habitual (v. 22). Juan también estaba bautizando en otro lugar diferente, en Ainón, cerca de Salín. No sabemos con certeza donde estaba localizada Ainón, pero el hecho de que se describa como un lugar donde había agua abundante ha conducido a que algunos autores sugieran una localización samaritana (cf. Boismard, «Aenon près de Salem» 218-229). El imperfecto pasivo del verbo «bautizar» reaparece para describir que la gente venía a Juan y eran bautizados (*ebaptizonto*) (v. 23). Se ha localizado a dos personajes en lugares diferentes y se nos ha dicho que los dos bautizaban. En estas observaciones introductorias no hay ningún indicio de que existiera una diferencia cualitativa entre los dos bautismos. El centro de atención lo ocupan quienes bautizan, no los méritos respectivos de sus ritos bautismales. En una última nota introductoria se le informa al lector de que todo esto aconteció antes de que se apresara a Juan (v. 24). La descripción de los personajes, el tiempo, el lugar y sus actividades paralelas crean el escenario para el breve relato que sigue a continuación (vv. 25-30).

*Los dos bautistas* (vv. 25-26). Dos personajes significativos están practicando el bautismo (vv. 22-24) y se suscita una discusión entre «un judío» y los discípulos del Bautista. Se nos habla del debate «sobre la purificación» (*peri katharismou*) en término bastantes genéricos (d. 2,6), pero en este contexto debe relacionarse con los vv. 22-24. Existe un problema no resuelto entre los discípulos del Bautista y «un judío» acerca de los bautismos administrados por Jesús y Juan (v. 25). Solamente esta interpretación de la discusión relativa a la «purificación» da sentido a la pregunta que los discípulos plantean a su maestro: «Rabí, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán, de quien diste testimonio, está bautizando y todos se dirigen a él» (v. 26). Se trata de un planteamiento retórico sutil. En un debate sobre los méritos respectivos de quienes bautizan, se pide a uno de ellos que dé su opinión. Los discípulos recuerdan el papel que Juan ha desempeñado en la narración dando testimonio de Jesús (d. 1,6-8.15.19-34). En lo que puede tratarse de un pequeño fragmento de un dato histórico, recuerdan la época en la que Jesús se encontraba con Juan al otro lado del Jordán (d. Murphy-O'Connor, «John the Baptist and Jesús» 367-376). Ahora los dos se han separado (vv. 22-23), Ya los discípulos les preocupa no sólo que Jesús hubiera asumido un ministerio bautismal paralelo al de Juan, sino que además «todos se dirigieran hacia él».

*El testimonio definitivo del Bautista sobre Jesús* (vv. 27-30). Se podría haber esperado que el Bautista defendiera su función, pero, tras 1,6-8.15.19-34, no será esto lo que ocurrirá, puesto que la única función de Juan es dar testimonio de Jesús. Juan no responde a la pregunta que sus discípulos le hacen sobre el bautismo, sino que desplaza la discusión al ámbito de la revelación. Tallo Juan el Bautista como Jesucristo reciben su autoridad de Dios

(cf. 1,1-2; 3,13-14.16-17 Uesús]; 1,6.33[el Bautista]). Lo que determina los respectivos papeles de Jesús y Juan el Bautista no es el rito del Bautismo, sino «lo que le es dado desde el cielo» (v. 27). En el encuentro inmediatamente anterior entre Jesús y Nicodemo, Jesús le instruyó sobre el origen celestial de lo que tenía que ofrecer así como de lo que había visto y oído (cf. w. 3.5.7-8.11-12). El Bautista acepta este punto de vista y, así, es capaz de retornar a su anterior testimonio sobre Jesús (cf. 1,19-28): él no es el Cristo, sino el que ha sido enviado antes que él (v. 28). Aunque no es el ungido de Dios, el Bautista ha sido «enviado por Dios» (1,6) y su testimonio sobre Jesús está en correspondencia con la voluntad de Dios. El testimonio de Juan posee una autoridad incuestionable, pero él no es el Cristo.

Tras fijar su rol como enviado por Dios, pero no en cuanto el Cristo, el Bautista describe su relación con el Cristo. La utilización que hace el Bautista de la imagen nupcial procede de dos fuentes. Las Escrituras hablan frecuentemente de Israel como la esposa de Dios (cf. Is 62,4-5; Jr 2,2; Ez 16,8; 23,4; Os 2,21) y la Iglesia cristiana la siguió utilizando para presentarse a sí misma como la esposa de Cristo (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,25-27.31-32; Ap 21,2; 22,17). Este trasfondo es suficiente para que el Bautista afirmara que «el cabeza del nuevo Israel no era él sino Cristo» (Barrett, *Gospel* 222-223); ahora bien, la imagen del amigo del novio que está junto a él y le escucha (*akouon autou*) y se alegra intensamente con su voz (*tēn ponon*) (v. 29), procede de la práctica matrimonial de la época. Comparándose con el amigo del novio que le acompaña hasta el momento de tomar en posesión de la novia, se coloca en una posición subordinada «escuchando» la «voz» del novio. Esta escucha ha acontecido y por ello el Bautista puede anunciar, mediante el tiempo presente, que su alegría se ve ahora colmada (*peplērotai*). Lleno de alegría, está preparado para disminuir al entrar Jesús en escena (w. 29-30). Esta descripción de la importancia decreciente del Bautista y la centralidad de Jesús refleja lo que ocurre en el relato a partir de este momento, pero estas palabras del Bautista dicen mucho más. En 2,5, la madre de Jesús fue la primera persona del relato que creyó incondicionalmente y confió en la palabra de Jesús. Aunque no se utiliza la expresión *logos* o palabras afines, éstas encuentran su paralelo en el término *phōnē* del v. 29. Juan el Bautista demuestra una apertura a la palabra de Jesús aun cuando ello signifique que tiene que desaparecer de la escena. Lo que conduce a un comentario del narrador (w. 31-36) que tiene su paralelo en los w. 11-21.

*El comentario del narrador: la revelación de lo celestial* (vv. 31-35). Jesús es el revelador con autoridad cuya revelación no es aceptada (w. 31-31; cf. w. 11-12). Puesto que es el revelador, su singularidad y autenticidad proceden «de lo alto» (v. 31; cf. v. 13). La vida que procede de la revelación traída por el Hijo no puede ser suministrada por ninguna persona o institución que pertenezca a «la tierra». De aquí que emerja la cuestión de los orígenes cuando el que viene «de lo alto» trae una revelación de la verdad que excede las limitadas verdades que el mundo y su conocimiento pue-



den ofrecer. Dios da a conocer «la palabra» mediante la palabra hablada del enviado, vertiendo el Espíritu Santo sin reserva alguna (vv. 33-34; cf. v. 17). Tras esta revelación autoritativa del Hijo se encuentra el amor que une al Padre y al Hijo, que lleva al Padre a entregar al Hijo para que dé a conocer a Dios (v. 35; cf. v. 16).

*El comentario del narrador: salvación y condenación* (v. 36). En los vv. 11-21 se le da el mismo espacio al tema de la revelación traída por el Hijo del hombre (vv. 11-15) y la salvación o condenación que surgen de su aceptación o su rechazo (vv. 16-21). En los vv. 31-36, el narrador se concentra en el tema de la revelación (vv. 31-35), pero concluye con los temas de la muerte y el juicio en el v. 36. La fe produce vida eterna, mientras que la ira de Dios es el resultado del rechazo a esta revelación (v. 36; cf. vv. 20-21).

*Conclusión a 3,22-36.* Este episodio llega al final de un tríptico formado por los encuentros entre Jesús y los personajes procedentes del mundo del judaísmo: «los judíos», Nicodemo y Juan el Bautista. «La palabra» ha sido el tema central del conjunto. Según el prólogo (1,1-18), la revelación salvífica de Dios acontece en la encarnación de «la Palabra», Jesucristo (1,14-18). En el relato, por consiguiente, la «palabra de Jesús» ha sido el lugar donde los personajes se encuentran con lo que Dios está haciendo en y mediante Jesús. De acuerdo con este criterio, «los judíos» demuestran una total falta de fe, mientras que la fe de Nicodemo está limitada por su determinación de comprender a Jesús según sus propias categorías. Finalmente, Juan el Bautista se ve a sí mismo como el amigo del novio, alegrándose de escuchar su voz. Muestra una apertura a la palabra de Jesús con el coste que ello conlleva: «Es necesario que él crezca y yo disminuya» (v. 30). Nos viene a la mente la experiencia anterior de la madre de Jesús. Dijo a los sirvientes que hicieran lo que él les ordenara a pesar de haber sido reprendida con aspereza por su hijo (2,4-5). Juan el Bautista, al igual que la madre de Jesús, ha sido presentado como un ejemplo de una *fe auténtica*, pues se abre a la palabra de Jesús (3,29).

*Conclusión a 2,13-3,36.* El relato de 2,13-3,36 articula un punto de vista sobre cómo debería responderse a Jesús y los frutos de esta respuesta. Utilizando como criterio «la palabra» de Jesús, el relato advierte la posibilidad de la incredulidad (2,13-22: «los judíos»), la fe parcial (3,1-21: Nicodemo) y la auténtica fe joánica (3,22-36: Juan el Bautista) *dentro del mundo del judaísmo*. El narrador comenta la limitación que conlleva la fe generada por los signos milagrosos de Jesús (2,23-25). En estrecha relación con estos modelos de fe encontramos el mensaje joánico sobre la importancia de creer en la revelación de Dios en y mediante la palabra de Jesús para la vida y la salvación (cf. especialmente 3,11-21.31-36). La concentración sobre los personajes *dentro del mundo del judaísmo* indica que la teología joánica de la revelación y la salvación no ha excluido a Israel. Por mucho que se **intensifiquen** la dureza de los encuentros entre Jesús y «los judíos» con-

forme el relato va avanzando, estos encuentros que abren el ministerio público de Jesús han *mostrado* (2,13-3,36) lo que ya se *dijo* en el prólogo (1,16-18). El don primero de la Ley se ha perfeccionado mediante el don de la revelación de Dios en la palabra de Jesucristo. Puesto que la comunidad joánica tenía sus raíces en el judaísmo, el cristianismo joánico era el fruto de la auténtica fe entre los judíos (Martyn, *History and Theology*; Brown, *La comunidad*). Jn 2,13-3,36 indica que siempre es posible esta fe en Israel. El relato se dirige ahora «al mundo que está allende las fronteras del judaísmo» (Barrett, *Gospel220*).

## NOTAS

22. *a la región de Judea*: Los críticos advierten una aparente contradicción entre 3,1-21, donde Jesús está en Jerusalén, y su viaje *eis tēn Ioudaian gēn*. A menudo se interpreta como un resto desgarbado de una fuente. Sin embargo, la lectura de la frase griega que hemos adoptado en la interpretación indica que Jesús se desplazó desde la ciudad judea de Jerusalén a los entornos de la región. Para una discusión más extensa de esta dificultad, que apoya la posición que nosotros hemos adoptado, d. Westcott, *Gospel57*; Bultmann, *Gospel170* n. 3.

23. *Ainón, cerca de Salín*: Para un estudio sobre las posibles localizaciones, d. Brown, *El evangelio* 1:350. Sobre su ubicación en Samaría, al igual que Boismard (d. supra), d. Murphy-O'Connor, «John the Baptist and Jesús» 363-366. Para una interpretación simbólica del nombre del lugar y de la escena en su conjunto, d. Krieger, «Fiktive Orte» 121-123. Ahora bien, no es necesario llegar hasta este punto. Al igual que el argumento presentado a favor de una localización samaritana para Ainón, esta localización geográfica sirve también para el desarrollo narrativo. La mención de un emplazamiento samaritano es un indicio de que el centro de atención sobre el pueblo judío en lugares judíos está llegando a su fin y se despeja el camino para la siguiente presencia de Jesús en Samaría (d. 4,4).

24. *antes de que Juan fuese encarcelado*: Sobre las reconstrucciones del posible trasfondo de esta relación entre Jesús y Juan el Bautista, d. Murphy-O'Connor, «John the Baptist and Jesús» 359-374; Légasse, «Le Baptême administré par Jesús» 17-25; Witherington, «Jesús and the Baptist» 225-244. Reconstruyendo los diversos elementos de los evangelios, incluido el cuarto, podemos hacer un listado de los sucesos esenciales tal como sigue: una relación inicial entre los dos hombres (¿parientes?) al otro lado del Jordán (Jn 3,26); separación tal vez provocada por la creciente hostilidad entre el Bautista y los dirigentes políticos y religiosos; el Bautista prosigue su ministerio en Samaría (políticamente distante de sus adversarios) mientras que Jesús bautiza en Judea (3,22-23); encarcelación de Juan (3,24); comienza el ministerio de Jesús; ejecución del Bautista; Jesús emerge como personaje con estrechas conexiones con el Bautista, recién ejecutado, pero yendo más allá que él en sus pretensiones sobre el reino de Dios, lo que suscitará las cuestiones posteriores sobre su identidad.

25. *Se suscitó una discusión entre los discípulos de Juan y un judío*: Hay cierta confusión textual con la expresión *meta Ioudaiou*. Algunos manuscritos presentan la lectura *meta tōn Ioudaion*, lo que tendría sentido, aunque no sería admisible porque precisamente representa la *lectio facilior*. Existe también una lectura extendida

(pero no atestiguada) que interpreta *meta Iēsou*, que también tendría sentido en el contexto. Schnackenburg (*Cospel* 1:413-414) propone una buena sugerencia: «el judío» podría proceder de Judea, donde Jesús estaba bautizando. Lo que conduciría lógicamente a la pregunta del v. 26. La presencia del «judío» también mantiene el centro de atención del relato en el mundo del judaísmo.

*acerca de la purificación:* Fuera del contexto, no hay razón para vincular «purificación» y bautismo. La discusión entre los discípulos del Bautista y «un judío» podría haber girado en torno a cualquiera de las innumerables cuestiones sobre la pureza ritual. La focalización sobre el bautismo en los vv. 22-23 y la cuestión que los discípulos plantean a Juan (v. 26) remiten al bautismo. Las prácticas lustrales de los sectarios de Qumrán estaban relacionadas con la purificación (d. IQS 3,1-9; 5,13-14; CD 10,10-13. Sobre la compleja cuestión de la pureza en Qumrán, d. García Martínez y Barrera, *The People* 139-157).

26. *aquél está bautizando:* No hay el más mínimo interés en la cuestión de los méritos relativos a los dos bautismos. El acento recae totalmente en los dos agentes que bautizan. Desde un punto de vista histórico, el bautismo administrado por Jesús sería comparable al de Juan. Cf. Légasse, «Le Baptême administré par Jésus» 25-29; Murphy-O'Connor, «John the Baptist and Jesus» 367-374. Barrett sugiere (*Cospel* 221) que es probable que la discusión surgiera porque el Bautista no se preocupaba en su ministerio bautismal de observar los detalles de las abluciones judías.

*todos se dirigen a él:* A menudo, se advierte que el *pantes* es una exageración, posiblemente producida por el enfado. Sin embargo, desde el punto de vista literario, el v. 26, «y todos se dirigen a él», contrarresta las indicaciones que sobre el éxito ministerial del Bautista se hacen en el v. 23: «Y la gente acudía a bautizarse». El término *pantes* crea la impresión de que la misión de Juan, una vez exitosa, está decayendo dramáticamente.

27. *Juan respondió:* El carácter solemne de la respuesta del Bautista está señalado por la utilización del pleonasma *apekrithē kai eipen* con que se introduce sus palabras.

*Nadie:* La afirmación del v. 27 es de tipo general. Es una declaración sobre la fuente de la verdad fundamental de cualquiera (*ou dynatai anthrosopos lambanein*), y no se aplica, como algunos sostienen (p. ej., Becker, *Evangelium* 1:154), solamente al Bautista. Sobre la base de esta afirmación general, el Bautista desarrollará su declaración sobre la relación entre él y Jesús.

28. *Yo no soy el Cristo:* Como ocurre a lo largo del cuarto evangelio, el Bautista actúa como el testigo singular de Jesús (d. 1,6-8.15.19-34). Muchos autores han afirmado que uno de los objetivos del cuarto evangelio es subordinar a Juan el Bautista a Jesús. Inicialmente sugerida por Baldensperger, esta posición fue posteriormente desarrollada y sostenida por Bultmann (*Cospel* 167-172) y otros autores, que consideraron las inserciones sobre el Bautista en el prólogo (1,6-8.15) como un material antibautista que se añadió a un himno original que le era favorable. Según Bultmann, el himno original procedía de círculos mandeos y alababa la figura del Bautista. En los círculos joánicos se cristianizó y se utilizó como un himno para honrar a Jesucristo, el Logos encarnado. Pero el hecho es que el evangelio actual no nos da impresión alguna de que tenga un sesgo antibautista. El Bautista juega un papel positivo dondequiera que aparezca activamente en el relato (1,6-8. 15.19-34; 3,22-29), y Jesús lo valorará posteriormente de forma positiva (5,33-36).

Cualquiera que haya sido la naturaleza del material sobre el Bautista en su forma y contexto preevangélico, el hecho es que fue hábilmente introducido en el evangelio actual. Cf. Hooker, «John the Baptist» 354-358; *Stowasser, Johannes der Täufer*.

29. *el amigo del novio*: Para una colección de documentos judíos tardíos sobre las costumbres matrimoniales y el amigo del novio, d. Str-B 1:45-46,500-504. Cf. especialmente *Tosefta Ketubot* 1,4 (J. Neusner, *The Tosefta Translated from the Hebrew: Third Division Nashim (The Order of Women I*, Ktav, Nueva York 1979, 61). Cf. también van Selms, «The Best Man and the Bride» 65-75; Boismard, «L'ami de l'époux» 289-295.

*la voz del novio*: Dada la importancia de la expresión *logos*, el verbo *legein* y los términos afines, resulta extraño que el autor utilice la palabra *phoneen* la descripción que de sí mismo hace el Bautista como aquel que está junto al novio y le escucha, alegrándose al escuchar su voz. Nunca podemos estar seguros de la razón por la que un autor elige ciertas palabras, pero «es altamente probable que estemos aquí tocando una tradición precanónica» (Dodd, *Tradition* 287). La tradición decía ya lo que el autor real deseaba comunicar, por lo que dejó estas palabras del Bautista en la forma en que llegaron a él. Cf. la nota sobre el v. 36.

Los comentaradores prestan poca atención a la afirmación culminante de los vv. 20-30. Infante, «L'amico dello sposo» 12-14, la considera fundamental, pero se centra en la alegría del Bautista. A la luz de la atención dada a esta cuestión a lo largo de 2,1-3,36, la interpretación sugiere que el elemento crucial en la respuesta del Bautista es su apertura a la voz (la palabra) de Jesús, con todas sus implicaciones. Su respuesta es paralela a la de la madre de Jesús (2,1-12).

30. *Es necesario que él crezca y yo disminuya*: La utilización que hace el Bautista de las palabras «crecer» (*auxanein*) y «disminuir» (*elattousthai*) cobra una gran importancia en la interpretación que de todo el pasaje se hizo en el período patrístico. Los verbos se aplicaron a la imagen del crecimiento y la disminución del sol. Sobre la base de esta imagen, los Padres dijeron que Juan señalaba a un punto crucial en el que lo antiguo daba paso a lo nuevo. Para un estudio, d. Schnackenburg, *Gospell:417-418*.

Agustín ofrece una excelente interpretación de este pasaje: *Ego sum in audiendo, ille in dicendo; ego sum i!luminandus, ille lumen; ego sum aure, ille Verbum* («Yo estoy en el lugar del que escucha, él en el del que habla; yo soy el requiere ser iluminado, él es la luz; yo soy el oído, él la Palabra». *In Iohannis Evangelium* 13,12; CCSL 36,137).

Muchos comentaradores consideran las primeras secciones del cuarto evangelio como la superación de Israel. Esto es cierto en la medida en que por «superación» no entendamos la «sustitución» de Israel. Hay que tomar buena nota de que dos judíos, la madre de Jesús y Juan el Bautista, son presentados como modelos de fe. Ninguno de ellos se convierte en modelo de una fe auténticamente joánica mediante el rechazo de su judaísmo. Ambos aceptan incondicionalmente la palabra de Jesús (cf. 2,5; 3,29-30).

31. *El que viene de lo alto*: Se han puesto de relieve frecuentemente los numerosos paralelismos entre 3,11-21 y 31-36. Cf. Brown, *El evangelio* 1:358-359; Segalla, *Giovanni* 185-187; Moloney, *Son of Man* 44-45. A pesar de los paralelismos, hay también importantes diferencias. En los vv. 13-15, se utiliza el título cristológico «el Hijo del hombre»: él es el único revelador que tiene que ser elevado sobre una cruz. En los vv. 31-34, Jesús es presentado como el enviado de lo alto que «habla»

(v. 31), «da testimonio" (v. 32), da un testimonio auténtico (v. 33) y «habla las palabras de Dios" (v. 34). Es probable que los vv. 31-36 se centraran antiguamente en Jesús como el enviado de Dios (vv. 31-35) y sobre el juicio entendido como «vida eterna" o «la ira de Dios" (v. 36). Los vv. 11-21 son el producto de una reflexión joánica posterior sobre los temas básicos de la revelación y el juicio consiguiente, pero desarrollada en los términos del levantamiento del Hijo del hombre sobre la cruz como la revelación del amor de Dios (vv. 11-16) y sobre el juicio como consecuencia de preferir la tiniebla a la luz, a la que se odia y, por tanto, no se acerca (vv. 17-21). CE. Moloney, *Son of Man* 50-51, y, especialmente, Boismard y Lamouille, *Jean* 113-117. Sobre el significado del mantenimiento de esta forma más antigua de una reflexión sobre los temas de la revelación y el juicio, d. la nota al v. 36.

Numerosos especialistas se han percatado de la estructura literaria simétrica de 3,1-6, aunque no siguen totalmente la posición que adoptamos en nuestro comentario. Cf. Ibuki, «*kai tēn ponēn autou akoueis*» 9-33; Thyen, «Aus der Literatur" 112; Klaiber, «Der irdische" 211-213, 232-233; Wilson, «Integrity» 38-40.

*El que viene de lo alto... el que es de la tierra:* Algunos especialistas interpretan «de lo alto" como una referencia a Jesús y «el que es de la tierra" como referencia al Bautista (cE. Barrett, *Cospel* 224-225; Klaiber, «Der irdische" 205-233). Esta propuesta interpreta, en general, los vv. 31-36 como una continuación de las palabras del Bautista (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 63-65; Barrett, *Cospel* 224; Wilson, «Te Integrity" 36-38). Algunos creen que quien habla es Jesús (p. ej., Schnackenburg, *Cospel* 1:380-381). Sin embargo, esta propuesta es posible si colocamos los vv. 31-36 tras el v. 12, produciendo así la secuencia v. 12, vv. 31-36 y vv. 13-21 (Schnackenburg, «Die situationsgelosten Redestücke" 88-99). Nuestra interpretación lo considera como una reflexión final del narrador. Mientras que la expresión «el que viene de lo alto" se refiere claramente a Jesús, la expresión «el que es de la tierra" tienen una aplicación más general. Describe a todos aquellos que (como «los judíos" y Nicodemo) son incapaces de trascender las cosas de este mundo (*epigeia*) y, por consiguiente, no pueden aceptar la revelación de lo celestial (*epourania*) que acontece en Jesús.

32. *Él da testimonio de lo que ha visto y oído; sin embargo, nadie acepta su testimonio:* La traducción «sin embargo" se debe a la interpretación de un *kai* en sentido adversativo (d. Schnackenburg, *Cospel* 1:384). Jesús revela a partir de un acceso directo a Dios, pero esta pretensión es rechazada (cE. vv. 11-12).

33. *el que acepta su testimonio:* De nuevo se utiliza el verbo *lambanein* para expresar la aceptación de la fe.

34. *no da el Espíritu con medida:* Existe una disputa ya antigua sobre quién es el que da el Espíritu: ¿el Padre de Jesús? Jesús? CE. el estudio en Brown, *El evangelio* 1:362-363. Las dos respuestas son posibles. Puesto que el cuarto evangelio es fundamentalmente más teológico que cristológico (cE. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* 1230-1231 [ed. española D, nosotros optamos por Dios, pero la diferencia 110 es tau considerable. CE. también Loader, *Christology* 25-26).

35. *¡Pwre ama al Hijo:* Es la primera vez que se menciona la relación amorosa que existe entre el Padre y el Hijo. La afirmación de esta relación, y sus consecuencias, es decir, que el Padre ha puesto todo (*panta*) en sus manos, constituye la base de la autoridad que manifiesta Jesús en sus palabras y acciones. En el cuarto evangelio, las palabras y acciones de Jesús surgen de esta relación.

36. *la ira de Dios*: La utilización de la expresión «la ira de Dios» (*hē orgē tou theou*) indica que estas palabras sobre el juicio proceden de una antigua tradición. El AT suministra este vocabulario sobre la ira, que parece en la predicación del Bautista cuando habla del juicio venidero (cf. Mt 3,7; Lc 3,7). El pasaje anterior (vv. 18-21) refleja un desarrollo tardío del tema del juicio en el que se utilizan expresiones típicamente joánicas: juicio y juzgar (*crisis* y *krinein*), luz (*Phos*) y oscuridad (*skotia*), creer en el nombre (*eis to onoma*) del Hijo único de Dios (*monogenous huiou tou theou*) y la visión patente de las buenas obras (*hina phanerōthē*). La utilización de la expresión más tradicional de los temas de la revelación y el juicio en los vv. 31-36 se concentra más intensamente en el Jesús como *aquel que habla la palabra del Padre* (vv. 32-34). De este modo, el autor pone fin intencionadamente a 2,1-3,36, la sección en la que se describen las respuestas a Jesús en el seno del judaísmo. A lo largo de estos episodios el centro de interés lo han ocupado las respuestas de los diferentes protagonistas a la *palabra de Jesús*.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Baldensperger, W., *Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck*, j. C. Mohr (Paul Siebeck), Friburgo 1898.
- Boismard, M. E., «L'ami de l'époux (Jn III,29)», en A. Barucq, j. Duplacy, A. George y H. de Lubac (eds.), *A la Reencontré de Dieu: Mémorial Albert Gelin, Xavier Mappus, Le Puy 1961*, 289-295.
- García Martínez, F. y j. T. Barrera, *Los hombres del mar Muerto. Sus escritos, creencias y prácticas*, Trotta, Madrid 1992.
- Ibuki, Y., «*kai tēn phonen autou akoueis*: Gedankenaufbau und Hintergrund des 3. Kapitels des Johannesevangeliums», *Bulletin of Seikei University* 14 (1978) 9-33.
- Infante, R., «L'amico dello sposo, figura del ministero di Giovanni Battista nel Quarto Vangelo», *RivB* 31 (1983) 3-19.
- Klaiber, W., «Der irdische und der himmlische Zeuge: eine Auslegung von Joh 3,22-36», *NTS* 36 (1990) 205-233.
- Krieger, N., «Fiktive Orte der Johannes-Taufe», *ZNW* 45 (1953-1954) 121-123.
- Légasse, S., «Le Baptême administré par Jésus (Jn 2,22-26; 4,1-3) et l'origine du baptême chrétien», *BLE* 78 (1977) 3-30.
- Loader, W. R. G., «The Central Structure of Johannine Theology», *NTS* 30 (1984) 188-216.
- Moloney, F. j., *Believin the Word 121-131*.
- Murphy-O'Connor, j., «John the Baptist and Jesus: History and Hypotheses», *NTS* 36 (1990) 359-374.
- Schnackenburg, R., «Die situationsgelosten Redestücke in John 3», *ZNW* 49 (1958) 88-99.
- Selms, A. van, «The Best Man and the Bride - from Sumer to Sto John», *JNES* 9 (1950) 65-75.
- Stowasser, M., *Johannes der Tiiufer im Vierten Evangelium*, OBS 12, Osterreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuberg 1992.
- Thyen, H., «Aus der Literatur zum Johannesevangelium», *TRu* 44 (1979) 97-134.
- Wilson, j., «The Integrity of John 3,22-26», *JNTIO* (1981) 34-41.
- Witherington, B., «Jesus and the Baptist - Two of a Kind?», en Lull, D. (ed.), *SBL 1988 Seminar Papers*, Scholars Press, Atlanta 1988, 225-244.

El lugar de 4, 1-54 dentro de 2,1-4,54. Tras el primer milagro de Caná (2,1-12) se produjo una fuerte concentración en la respuesta del pueblo judío a la palabra de Jesús (2,13-3,36). Su madre mostró una aceptación incuestionable de la palabra de Jesús y este acto de fe condujo al primero de sus signos, a la manifestación de su gloria, la perfección del primer don de la gloria en el Sinaí (2,1-12). El criterio para la aceptación de la palabra de Jesús se estableció tras la crítica que dirigió a la limitada fe de los primeros discípulos (1,35-51). Sobre la base de este criterio, los personajes procedentes del judaísmo manifestaron la falta de fe («los judíos»), una fe limitada (Nicodemo) y la auténtica fe joánica en la palabra de Jesús (Juan el Bautista). Los episodios que siguen (4,1-42) tienen lugar en Samaría.

La concentración en Samaría es intensificada por el hecho de que los encuentros entre Jesús y los samaritanos tienen lugar *en un solo lugar*, excepto un leve desplazamiento que se produce al final del pasaje (v. 40). Incluso Jesús dirige su palabra a los discípulos en el mismo lugar. La *secuencia temporal* del relato es lineal. Los discípulos van a comprar alimentos (v. 8). Jesús habla con la samaritana. Cuando los discípulos regresan, ella retorna al pueblo (v. 28) y sus paisanos comienzan a dirigirse a donde se encontraba Jesús (v. 30). Mientras están en camino, Jesús habla con los discípulos (vv. 31-38). Llegan los samaritanos, lo invitan a que se quedara con ellos (v. 40) y, finalmente, llegan a creer en él. Después de pasar dos días con ellos, parte para Galilea (v. 43). A excepción de un breve discurso que Jesús dirige a sus discípulos (vv. 31-38), *todos los personajes* que se encuentran con Jesús son samaritanos: la mujer (4,1-15.16-30) y sus paisanos (vv. 39-42). En el v. 42, Jesús parte para Galilea y se encuentra con un *basilikos*, un funcionario real (vv. 43-54). No es samaritano, pero podría ser un gentil. El encuentro de la samaritana con Jesús puede dividirse en dos momentos (vv. 1-15 y 16-30). Por tanto, 4,1-54 está formado por cuatro episodios. En tres episodios se nos presentan las respuestas que dan los que pertenecían a Israel a la palabra de Jesús (vv. 1-15, 16-30, 39-42), Y concluyen con el relato del segundo milagro realizado en Caná (vv. 43-54). El breve discurso que Jesús dirige a sus atónitos discípulos (vv. 31-38) colimenta su actividad entre los samaritanos y remite a su futuro compromiso ilusionero en un ámbito no judío (vv. 39-42).

Resulta sorprendente la repetición de la sucesión de acontecimientos en 2,1-3,36. El ámbito judío atestigua el milagro de Caná, la incredulidad («los judíos»), un comentario del narrador, la fe limitada (Nicodemo) y la auténtica fe en la palabra de Jesús (Juan el Bautista) (2,1-3,36). Aún tenemos que reflexionar sobre la naturaleza de las respuestas de los representantes del ámbito extraisraelita (la samaritana y sus paisanos), pero encontramos tres respuestas a Jesús con un comentario realizado por él que precede a su encuentro final con los samaritanos. Así como las respuestas judías a Jesús *comenzaron* con el primer milagro de Caná (2,1-12), las respuestas de los samaritanos *concluyen* con el segundo milagro realizado en

Caná (4,43-54). Cuando estos episodios llegan a su final, se recuerda al lector que «este segundo signo lo hizo Jesús al volver de Judea a Galilea» (v. 54). Esta sección del relato ha realizado un círculo completo.

## VI. JESÚS Y LA SAMARITANA: I (4,1-15)

1. Cuando Jesús supo que los fariseos se habían enterado que hacía y bautizaba más discípulos que Juan 2. -aunque no era Jesús quien bautizaba, sino solamente sus discípulos- 3. dejó Judea y volvió a Galilea. 4. Pero tenía que pasar a través de Samaría. 5. Llegó a un pueblo samaritano llamado Sicar, que estaba cerca del campo que Jacob dio a su hijo José. 6. El pozo de Jacob estaba también allí, y Jesús, fatigado por el viaje, se sentó junto al pozo. Era cerca de mediodía.

7. Vino una mujer de Samaría a sacar agua y Jesús le dijo: «Dame de beber». 8. Sus discípulos se habían ido al pueblo a comprar alimentos. 9. La samaritana dijo a Jesús: «Cómo es que tú, que eres judío, me pides a mí, que soy samaritana, que te dé de beber?». Pues los judíos no usan nada en común con los samaritanos.

10. Jesús le respondió: «Si conocieras el don de Dios y quién es el que te pide de beber, serías tú quien le pedirías a él y él te daría agua viva». 11. La mujer le dijo: «Señor, no tienes con qué sacarla, y el pozo es hondo. ¿De dónde, pues, tienes esa agua viva? 12. ¿Acaso eres más grande que nuestro padre Jacob que nos dio este pozo y de él bebieron él, sus hijos y sus rebaños?». 13. Jesús le respondió: «Todo el que bebe de esta agua vuelve a tener sed, 14. pero quien beba del agua que yo daré nunca más tendrá sed. El agua que yo daré se convertirá en él en una fuente de agua que brota para vida eterna».

15. La mujer le dijo: «Señor, dame de esa agua para que nunca más tenga sed ni tenga que venir aquí para sacarla».

### INTERPRETACIÓN

*Introducción a 4,1-15.* Jesús abandona Judea para dirigirse a Galilea a través de Samaría. Se nos dan los motivos por los que Jesús parte de Judea (v. 1) y se para en Samaría (v. 4). Se nos suministra también (w. 5-6) el tiempo y el lugar de los encuentros que ocuparán los vv. 7-42. Esta detallada introducción crea el escenario para todos los episodios samaritanos que siguen. Una vez creado, acontece el primero de los dos momentos entre Jesús y un samaritano. Jesús inicia un diálogo con la mujer mediante el uso de un imperativo (v. 7: *dos moi*). No volverá a dirigirse a ella de este modo hasta que el diálogo cambie de dirección en el v. 16, donde aparece un triple imperativo (*hypage phōnēson... elthe enthade*). En los vv. 7-15, Jesús y la samaritana tienen una serie de malentendidos sobre la sed, los pozos, el don del agua y la vida. Estos temas desaparecen en los vv. 16-30, en los que se discute la cuestión sobre la persona de Jesús y el lugar y la naturaleza del culto verdadero. El primer momento del encuentro de Jesús con la samaritana (w. 1-15) se estructura del siguiente modo:



(a) Vv. 1-6: Introducción general y escenario para 4,1-42.

(b) Vv. 7-15: Discusión entre Jesús y la samaritana.

- i. Vv. 7-9: Encuentro inicial que prepara el terreno para la primera discusión. Jesús pide agua. La mujer responde sorprendiéndose con cierta sorna.
- ii. Vv. 10-14: Jesús domina la discusión y la desplaza del agua común al don de Dios que él puede dar. La mujer se queda perpleja.
- iii. V. 15: La mujer rechaza las palabras de Jesús, incapaz de ir más allá en la discusión que del trayecto diario al pozo para coger el agua.

En la primera parte de la discusión se produce una auténtica lucha de voluntades. El mandato de Jesús suscita una respuesta arrogante por parte de la mujer (w. 7-9), pero él consigue recuperar la autoridad hablando de un don (cf. vv. 10-14) que la mujer no entiende en modo alguno (v. 15).

*Introducción* (vv. 1-6). El motivo por el que Jesús parte de Judea para dirigirse a Galilea es que los fariseos se habían enterado de que Jesús estaba haciendo y bautizando más discípulos que Juan (w. 1.3), pero no logramos entender la razón por la que este conocimiento le llevó a huir de Judea. No hay razón alguna para que Jesús temiera a los fariseos simplemente por el éxito de su ministerio bautismal. El problema real se encuentra en el difícil v. 2. A menudo se ha pensado que se trata de un añadido al evangelio original, dada su aparente contradicción con 3,22 y 4,1, pero lo que está en juego es la proliferación de quienes bautizan. Tanto desde el punto de vista histórico, como también para el cuarto evangelio, la relevancia de Jesús no procedía de su ministerio bautismal. El es el que da a conocer a Dios (cf. 1,14.18; 3,11-21.31-36). Él bautizó (3,22; 4,1), pero este ministerio es continuado por los discípulos, no por Jesús (v. 2). Jesús no debe ser conocido ni recordado como alguien que bautizó, no obstante la importancia que este rito pudiera tener en la comunidad de sus seguidores. El narrador, que nos habló de este ministerio de Jesús en 3,22, añade ahora un comentario que lo aparta de tal ministerio. No es Jesús quien bautiza, sino sus discípulos. Los fariseos tienen una buena razón para proceder en contra de la amenaza religiosa que supone la extensión del movimiento de Jesús. Una vez hubo solamente un bautizador, Juan (1,28); después, dos, Juan y Jesús (3,22-23); ahora nos encontramos con una gran cantidad, y todos ellos son discípulos de Jesús (4,2). Hay, por tanto, una proliferación de bautizadores; el objetivo de la actividad bautismal de los discípulos de Jesús es atraer a más gente hacia su maestro. Cuando Jesús se entera de que los fariseos lo saben, se retira de Judea para encaminarse hacia Galilea.

Había dos caminos para hacer el viaje en dirección sur-norte desde Judea hasta Galilea: a través de Samaría o a través de Transjordania. La primera era la ruta más corta y gozaba de una mayor seguridad bajo la administración unificada de los romanos que la que había tenido en tiempos anteriores. Sin embargo, aún estaba llena de peligros (cf. Josefo, *Ant.*

20.118; Bell. 2.232). El narrador nos dice que Jesús estaba obligado a ir por ella: él *tenía* que pasar a través de Samaría (v. 4: *edei de auton dierchesthai dia tēs Samareias*). Este dato no es verdadero desde un punto de vista geográfico e incluso podría no haber sido una decisión inteligente. El motivo por el que Jesús tiene que viajar a través de Samaría reside en una cierta obligación bajo la que Jesús tiene que llevar a cabo su historia. Aunque no está claro, en esta fase, por qué tiene que ser esto así, la presencia de Jesús en Samaría es el resultado de la necesidad divina. Él *debe* ir hacia el mundo que está más allá de las fronteras de Israel.

Aunque los especialistas no se ponen de acuerdo sobre la localización exacta de Sicar, la descripción que hace el narrador de su ubicación «cerca del campo que Jacob dio a su hijo José» (v. 5) introduce los temas bíblicos y judíos del don que Jacob hizo del agua (cf. Gn 48,22; cf. también Gn 33,19; Jos 24,32). Esto aportará un importante trasfondo a la discusión que Jesús establece con la mujer sobre los pozos y el don del agua (w. 7-15). Precisamente es junto al pozo de Jacob donde Jesús se sienta, fatigado por el viaje, a la hora sexta, es decir, a mediodía (v. 6). Tras los w. 4-6 hay mucha enjundia. Al mediodía, Jesús descansa junto a un pozo durante su largo viaje. Sin embargo, la localización samaritana y el hecho de que se trate del pozo de Jacob introduce los temas de un don y el refresco ofrecidos por un pozo que trasciende la simple lógica de una parada junto a un pozo durante un largo trayecto.

*Jesús pide agua a la mujer* (vv. 7-9). En la escena aparece una mujer samaritana. Hay dos razones por las que Jesús no debería hablar con ella: es una mujer y además es samaritana (v. 7a: *gynē ex tēs Samareias*). Sin embargo, Jesús inicia la discusión con un imperativo: «¡Dame de beber!» (v. 7b). Los discípulos han abandonado ya el escenario, pues se habían ido al pueblo a comprar alimentos (v. 8), y así no presencian este encuentro escandaloso. Se trata de una salida oportuna; cuando regresen, la mujer huirá (d. v. 28). La respuesta de la mujer pone de relieve la irregularidad del encuentro. También tiene un matiz de sorna (v. 9a). Solamente aquí se le llama a Jesús *Ioudaios* en todo el cuarto evangelio. Desde un punto de vista samaritano, la mujer inicia su intervención de forma insultante (*pos su Ioudaios*). Pregunta cómo es posible que un judío pidiera de beber a un samaritano, y el narrador añade una clarificación: «pues los judíos no se tratan con los samaritanos» (v. 9b). En este primer momento del encuentro emergen tres elementos. Jesús está preparado para relacionarse con la samaritana (v. 7) y se introduce el tema del agua (w. 7.9). El tercer elemento se encuentra en la cuádruple insistencia en la parte samaritana del encuentro (w. 7.9 [tres veces]), mediante la que se subraya que el mundo de los samaritanos no es el mundo del judaísmo (cf. Eclo 50,25-26; Josefo, *Ant.* 9,288-290; 10,p184).

*Jesús promete agua viva, el don de Dios* (vv. 10-14). Jesús no responde a la pregunta de la mujer. Anuncia que si ella conociera dos verdades, el don de Dios (*tēn dorean theou*) y «quién es el que te habla» (*tis estin /w legōn soi*),

solamente necesitaría pedir al que le está hablando y le daría «agua viva» (v. 10). Los dos elementos que forman el v. 10a sirven de base para todo el coloquio entre Jesús y la mujer. La primera parte de la discusión se concentrará en el agua viva, el don de Dios (vv. 10-15: *tēn darean theou; cE. v. 14*), y la segunda tratará de aquel que está hablando (vv. 16-30: *ti estin ho legan soi; d. v. 26*).

El genitivo de la frase *tēn darean theou* es objetivo: indica que Jesús promete un don que tiene su origen en Dios. Pero la expresión «agua viva» (*hydar zan*) es susceptible de dos significados. Por una parte, puede significar el agua que brota de un arroyo o un manantial, en oposición a las tranquilas aguas de un depósito o un estanque. Pero la expresión tiene también una larga historia en la tradición bíblica y otras tradiciones religiosas antiguas, que remite a un significado que va más allá de la realidad física del agua (d. Barrett, *Gospel233-234*, para ejemplos procedentes del judaísmo, el cristianismo y el helenismo). El don de Dios que le daría aquel que le habla es la revelación vivificadora de las cosas celestiales, que solamente Jesús da a conocer. Sólo él puede dar a conocer a Dios (1,18; 3,13), ofreciendo, de este modo, la posibilidad de la vida eterna a quienes nacen de nuevo del agua y el Espíritu (3,5). Fruto del amor salvífica de Dios, el don de Jesús ofrece la posibilidad de la vida eterna a la humanidad (3,16). Pero la mujer elige el significado físico de la expresión «agua viva». Dada la profundidad del pozo y el hecho de que Jesús carece de cubo, ella le pregunta, de forma más respetuosa, «*kyrie... pothen oun echeis to hydar to zan*» (v. 11). El título sarcástico de «unjudío» (v. 9) es sustituido por el de «señor» (*kyrie*), y la pregunta «de dónde» (*pothen*) es correcta puesto que se está pensando en pozos y agua común. Pero, irónicamente, está preguntando más de lo que advierte. La mujer solamente puede explicar el origen del agua según la tradición de Jacob que conoce: el agua del pozo tiene su origen en el don hecho por el patriarca Jacob. Él, su familia y sus rebaños bebieron de él y quedaron satisfechos. La mujer da por supuesto que Jacob fue quien dio este don y que nadie puede superarlo.

Con toda seguridad, el origen del pozo dado por Jacob no puede ser igualado por este judío: «¿Acaso eres más grande que nuestro padre Jacob?» (v. 12). No solamente es incapaz de ir más allá de la interpretación física de la expresión «agua viva», sino que está encerrada en los esquemas de sus propias tradiciones. «En efecto, su réplica en los vv. 11-12 es una defensa del agua ancestral» (*Okure, johannine Approach 99*). No puede imaginar que Jesús pudiera ser más grande que Jacob. Aunque recibirá un tratamiento más detallado en los vv. 16-30, la pregunta *tis estin* está ya en la incapacidad de la mujer para aceptar que Jesús pudiera ser más grande que el patriarca Jacob. No muestra ninguna apertura ni aceptación de la promesa que hace Jesús del don de Dios. Su incapacidad para aceptar la palabra de Jesús se hace más evidente en la promesa que hace posteriormente en los vv. 13-14 y en la réplica con que ella responde en el v. 15. En el v. 10, Jesús habló a la mujer «si tú [singular] supieras») de un don de Dios. El desarrollo que Jesús hace de esta promesa en los vv. 13-14

se dirige a una audiencia universal; Jesús se **identifica** aquí Collo aquel que otorga el don. Iniciando sus palabras con ulla referencia al agua común, Jesús advierte que todo (*pas ho*) el que bebe del agua de aquel pozo volverá, finalmente, a tener sed otra vez (v. 13). A continuación promete que quien (*has d'an*) beba del agua que él dará nunca volverá a tener sed, porque el don que Jesús da será una fuente de agua que manará hasta la vida eterna (v. 14). No solamente supera el don de Jesús *el agua de este pozo*, sino que este don será para todos los que quieran tomarlo. Se relaciona con algún momento futuro de la historia de Jesús. Éllo «dará» (*dōsō*) y «se convertirá en ellos» (*genesetai*) en una fuente que brotará hasta la vida eterna» (v. 14). No es *este momento* el que determina el don que Jesús tiene que dar, sino algún momento en el futuro en el que dará el don del agua que brotará hasta la vida eterna. La promesa de Jesús trasciende a esta persona, este lugar, esta agua, este pozo y este tiempo.

*La respuesta de la mujer* (v. 15). La respuesta de la mujer tiene su paralelo en la que dan los judíos en 2,20. Toma las palabras de Jesús sobre el don del agua y la fuente del v. 14 y se las apropia (d. Q'Day, *Revelation 64-66*). Sin embargo, al hacerlo transforma la palabra de Jesús sobre la promesa de un don futuro de agua que brota hasta la vida eterna en sus propias categorías y la refiere a este pozo, este lugar y esta agua que satisface su sed: «Señor, dame esa agua (*touto to hydōr*), para que nunca más tenga sed ni tenga que seguir viniendo aquí (*mēde dierchomai enthade*) para sacar el agua» (v. 15). Desaparece toda referencia al don futuro del agua que producirá vida eterna. El contraste entre las palabras de Jesús y la respuesta de la mujer es evidente:

#### Palabras de Jesús

(Quien beba) del agua que daré nunca más tendrá sed  
*eh tou hydatos hou ego doso  
autō ou mē dipsesē*  
(El agua...) se convertirá en ellos  
en una fuente de agua que brota  
para vida eterna.  
*genesetai en autō  
pegē hydatos hallomenou  
eis zōēn aionion.*

#### Palabras de la mujer

Dame de esa agua,  
para que nunca más tenga sed  
*dos moi touto to hydōr  
hina mē dipso*  
ni tenga que seguir viniendo  
aquí para sacarla.  
  
*mēde dierchomai  
enthade antlein.*

Las palabras de Jesús se malinterpretan dándoles un sentido físico y egoísta. Así como «los judíos» rechazaron las palabras de Jesús en 2,20, de igual modo lo hace la samaritana en 4,15. En la conclusión de este primer momento de su encuentro con Jesús, también se le presenta como no creyente. Sin embargo, hay un contraste entre «los judíos» y la samaritana. Es posible que la respuesta final de los dos personajes («los judíos» y la samaritana) sea la misma, pero en la mujer no encontramos la hostilidad de «los judíos». En efecto, hay signos de un incremento de respeto, pues al principio se dirige a Jesús como «un judío» (v. 9), pero, posteriormente,

se dirige a él como «señor» (w. 11-15). «Los judíos» desaparecieron del relato Iras 2,13-22, pero regresarán, de forma manifiestamente hostil, en 5,16-18. La samaritana se mantiene en el relato. El hecho de que rechace la palabra de Jesús en los w. 7-15 no es el final de su intervención. Finalmente, se preguntará si Jesús era el Cristo (cE w. 25, 29b) Yllevará a otros sallaritanos hasta Jesús (v. 29a).

## NOTAS

J. *Cuando Jesús supo*: En los testimonios antiguos encontramos por igual la lectura *ho kyrios* «el Señor»: Papiro Bodmer, Alejandrino, etc.) como *ho Iesous* («Jesús»: Sinaítico, Bezae, Koridethi, etc.) en la primera aparición de Jesús en el v. 1. Es difícil decidirse sobre cuál sería el texto original. Es posible que originalmente no hubiera ningún nombre, por lo que tanto «Jesús» como «el Señor» serían se-  
"IIIHlarios (cf. Brown, *El evangelio* 1:366). Aunque con cierta vacilación, optamos (n nuestra interpretación por *ho Iēsous*, suponiendo que se utilizó *ho kyrios* para evitar la poco estilística reduplicación del nombre *Iesous* en la misma oración (d. Loisard y Lamouille, *jean* 128).

2. *aunque no era Jesús quien bautizaba*: Sin lugar a dudas, el actual 4,1-6 tiene una larga historia, y el v. 2 es expresión de una parte tardía de ella. Hay muchos indicios del carácter secundario de los w. 1-3 tal como ahora los encontramos. Se trata de una oración larga y rígida fruto de la introducción del v. 2 que se abre con *kaitoige* (aunque), un *hapax legomenon* en el NT, Yutiliza el nombre «Jesús» sin artículo. Un especialista tan cauteloso como Dodd (*Tradition* 237,285-286) ha sostenido, con toda razón, que la misma persona no puede haber escrito 3,22 y 4,2. Sin embargo, alguien es el responsable del texto tal como ahora lo tenemos. Deberíamos hacer todo lo posible para captar la intención del texto tal como ha llegado a nosotros antes de abandonar esta búsqueda admitiendo que el autor perdió el (0111101 de sus fuentes para llegar a la conclusión de que este pasaje es un pastiche incomprensible. Para un estudio completo y crítico de las teorías sobre las fuentes y la redacción, que defiende la unidad del texto tal como ahora se encuentra, d. Leidig, *Jesu Gespriich* 1-77.

, De acuerdo con las indicaciones que se han dado en la interpretación, Loisy, *Evangile* 177, afirma que los w. 1-3 se han organizado del modo que actualmente presentan para intensificar la dignidad de Jesús.

3. *dejó Judea*: Se ha objetado frecuentemente que la huida de Judea hacia Galilea para escapar a la atención de los fariseos carece de sentido, pues también habría fariseos en Galilea. Pero el cuarto evangelio presenta de forma muy singular a los fariseos en estrecha relación con la presentación que hace de «los judíos»; por tanto, puede no reflejar con exactitud la extendida presencia de este grupo en el siglo primero. Se les ve como funcionarios judíos que residían en Jerusalén (d. 1,24; 7,32[dos veces].45-48; 8,13; 9,13.15; 11,46-47.57; 12,19.42). Cf. Haenchen, *John* 1:218.

4. *Jero tenía que pasar a través de Samaría*: No todos los especialistas aceptarían 'III' *edei* se interpretara como indicación de que Jesús responde a una obligación divina. Con frecuencia se cita a Josefa, *Autobiografía* 269, en contra de esta posición. Sin embargo, el pasaje de Josefo simplemente afirma que «para un viaje rá-

pido era esencial (*edei*) tomar esa ruta». En *Antigüedades* 20:118> relaciona el trayecto más corto a Jerusalén con la celebración de las grandes fiestas que se realizaban en la ciudad. Ahora bien, estos datos no pueden aplicarse ajn 4,4, puesto que no hay indicios de que fuera necesario hacer un viaje rápido y, por otra parte, el viaje de Jesús no parte de Jerusalén. Para un resumen de la historia de la interpretación de *edei* y una conclusión que apoya la posición que hemos adoptado, d. Okure, *Johannine Approach* 83-86.

Nuestra interpretación considera los encuentros con los samaritanos como expresión de la presencia de Jesús en un mundo no judío, puesto que los samaritanos eran un pueblo con mezcla de sangre (cf. 2 Re 17,24-42). No aceptaron un culto centrado en Jerusalén y habían roto con los judíos que regresaron de Babilonia (d. las diferentes pero igualmente hostiles observaciones de Nehemías 13 y Josefa, *Ant.* 11,297-347). Esta situación había empeorado en tiempos de Jesús. Para un estudio de esta realidad, d. Jeremias, *Jerusalem* 352-358; Cross, «Aspects of Samaritan and Jewish History» 201-211.

5. *llamado Sicar*: Para un estudio de las varias localizaciones propuestas, d. Briend, «Puits» 386-398.

*el campo que Jacob dio a su hijo José*: En Gn 48,22 leemos: «Yo, por mi parte, te doy una porción más que a tus hermanos», pero la palabra utilizada para «porción» es *shekern*, y el autor la entiende como la ciudad de Siquén, como también hizo la traducción de los LXX (d. Barrett, *Gospel*231).

*Jacob*: Los comentaristas ignoran, en gran medida, el trasfondo de las tradiciones sobre Jacob. Como resulta evidente de la interpretación que hemos dado anteriormente, las tradiciones sobre Jacob son importantes para mi forma de entender el texto. Los vínculos más notables con la tradición joánica se encuentran en los targumes sobre Gn 28-29 y Nm 21,16-18, y en *Pirque de Rabbi Eliezer* 35-36. Cf. Jaubert, «La Symbolique» 1:63-73; Díaz «Palestinian Targum» 76-77; Olsson, *Structure and Meaning* 168-173; Neyrey, «Jacob Traditions» 421-425; Léon-Dufour, *Lecture* 347-349; Perkins, *NCBSJ* 546,

6. *se sentó junto al pozo*: La detallada proposición «se sentó junto al pozo» (*ekathezeto houtōs epi tē pēgē*) expresa un genuino acomodarse para reposar. En el NT se utiliza el verbo *kathozomai* con un sentido durativo (Bernard, *Commentary* 1:135).

*Era cerca de mediodía (la hora sexta)*: No podemos estar seguros de la enumeración de las horas que encontramos en el cuarto evangelio, pero todos los especialistas están de acuerdo en que la proposición *hōra ēn hīs hektē* significa mediodía. Culpepper (*Anatomy* 219) sostiene que la mejor forma para calcular las horas del día en el cuarto evangelio (d. 1,39; 4,52; 19,14) es seguir el sistema romano, que comenzaba a mediodía. Si esto es así, entonces 4,6 indicaría las seis de la tarde.

7. *una mujer de Samaría*: La descripción de la mujer como *gynē ek tēs Samareias* se interpreta frecuentemente como indicación de que la mujer representa a todos los samaritanos. El objetivo de 4,7-30 es mostrar la respuesta de esta mujer a la palabra de Jesús (d. Okure, *Johannine Approach* 111 n. 63, 129-131). El pasaje en su conjunto (es decir, los vv. 1-42) está dirigido a la respuesta de los samaritanos en cuanto representantes del mundo que está más allá de las fronteras de Israel, pero esto se clarifica solamente al final del pasaje, cuando los samaritanos llegan a hacer una confesión de fe en Jesús (d. v. 42).

*Dame de beber*: Muchos comentaristas ven aquí una evocación de las escenas líricas del AT (d. Gn 24,10-19 [el criado de Isaac y Rebeca]; Gn 29,1-11 [Jacob y Ra-

quel]; Ex 2,15b-21 [Moisés y Séfora]). Cf., por ejemplo, Dagonet, *Selon Saint Jean* 47-53; Duke, *Irony* 101-103; Carmichael, «Marriage» 332-346; Eslinger, «The Wo-  
oing» 167-183. Con respecto a la interpretación, especialmente a la luz de la in-  
fluencia de las tradiciones sobre Jacob, podemos decir que no hay base suficiente  
que apoye este vínculo. Para un resumen de esta discusión y un argumento a favor  
de la posición que adoptamos nosotros, d. Okure, *Johannine Approach* 87-88.

8. *Sus discípulos se habían ido*: Pueden plantearse una serie de cuestiones críti-  
cas. ¿Por qué es necesario que vayan todos los discípulos al pueblo a comprar ali-  
mentos, dejando solo a Jesús? ¿Por qué viene la mujer al pozo en la hora más ca-  
lurosa del día? Estas cuestiones no dejan mucho margen de maniobra al autor  
para que construya su drama. Pero se trata de cuestiones que se hacen irrelevan-  
tes o, en el mejor de los casos, pinturescas, cuando apreciamos completamente el  
objetivo literario y teológico del autor. Cf. O'Day, *Revelation* 50-53.

9. *Pues los judíos no usan nada en común con los samaritanos*: El verbo *synkraomai*  
es traducido, por lo general, como «tener relaciones o trato con». Daube, *The New*  
*Testament* 373-382, ha presentado buenos argumentos para la traducción que no-  
sotros hemos adoptado. No todos los autores estarían de acuerdo (d. Haenchen,  
*John* 1:219-220, y el compromiso sugerido por Lindars, *Gospel* 181). Sobre la hosti-  
lidad entre los judíos y los samaritanos, d. Str-B 2:438.

10. *Si conocieras el don de Dios... y quién es el que te está diciendo*: Para un desarro-  
llo exhaustivo del argumento según el cual el encuentro entre Jesús y la mujer pro-  
gresiva a lo largo de los ejes de los vv. 7-15 «el don de Dios») y los vv. 16-26 «<quién  
(S el que te está diciendo»)' d. Okure, *Johannine Approach* 92. Ya en 1929 fue prop-  
P"(stO por Schmidt, «Die Komposition» 150. Por razones que desarrollaremos  
posteriormente, hemos de extender hasta el v. 30 la segunda parte del encuentro  
(llre Jesús y la mujer.

La discusión sobre el significado de la frase «el don de Dios» y su relación con  
el «agua viva» no tiene fin. La cuestión principal es la siguiente: ¿Se refiere al don  
d( Jesús o al don del Espíritu? Para un argumento a favor del Espíritu, d. Braun,  
..t\voir soif et boire» 249-251. La investigación más reciente tiende a adoptar una  
posición intermedia. Por ejemplo, Beasley-Murray (*John* 60) recurre a 6,35.51 y  
7,37-39 para afirmar que se trata de la «vida a través del Espíritu», mientras que  
(lsson (*Structure and Meaning* 212-218) concluye que se refiere a la revelación de  
Jesús, que da la vida mediante la acción del Espíritu. Gran parte de esta discusión  
depende de la enseñanza posterior sobre el Paráclito; la interpretación está más  
estrechamente vinculada al contexto inmediato de este pasaje. Para un estudio so-  
luc el debate y un argumento a favor de la posición cristológica que nosotros  
adoptamos, d. Okure, *Johannine Approach* 96-97.

*el don de Dios*: Hay que excluir una interpretación sacramental de este pasaje.  
Sobre esto, d. Cullmann, *Early Christian Worship* 80-84.

11. *Sñor*: La utilización de la expresión *kyrie* indica que la mujer está aumen-  
tando su respeto hacia Jesús. Se trata de un primer paso (d. v. 15) que conduce a  
su sospecha final de que Jesús podría ser el Mesías (vv. 25.29) (d. Friedrich, *Chi* 2  
1: 35).

*el pozo es hondo*: En el v. 10 Jesús habló de «quién es el que te está diciendo», y,  
d,sl'IC'S, «él te habría dado agua viva». La mujer cambia el orden en los vv. 11-12,  
al hablar primero del agua y posteriormente preguntar a Jesús sobre cómo se re-  
laciona (sta agua con Jacob (cf. Léon-Dufour, *Lecture* 355).

12. *¿Acaso eres más grande que nuestro padre Jacob?:* La pregunta de la mujer, que se inicia con *mē*, aguarda una respuesta negativa. Es impensable que alguien pudiera ser más grande que Jacob. La cuestión es que el don de Jesús supera el don de Jacob. Se trata de un aspecto importante para decidir lo que significa la expresión «el don de Dios» (v. 10). El centro de atención lo ocupa totalmente Jesús; el Espíritu no entra en esta comparación entre los dones de Jacob y de Jesús. Sobre Jacob como «padre» de los samaritanos, d. Olsson, *Structure and Meaning* 139-141. La mujer permanece «fuera» del mundo de Jesús y es incapaz de comprender o aceptar lo que está diciendo (cf. O'Day, *Revelation* 61-62).

*Y con sus hijos y sus rebaños:* Se dice frecuentemente que no hay ninguna tradición conocida que hable de la presencia de Jacob, sus hijos y su rebaño o su séquito (*thremmata* es un *hapax legomenon*; puede también significar esclavos) junto al pozo. Las tradiciones judías, especialmente tal como aparecen reflejadas en los targumes sobre Gn 28-29, contribuyen, en parte, a suministrar el trasfondo necesario.

13. *Todo el que bebe de esta agua:* El desplazamiento del «don de Dios» y el «agua viva» que la samaritana podría recibir en el v. 10 a la posibilidad universal del don de la «vida eterna» en el v. 14 se hace posible mediante la afirmación de una verdad universal que dice Jesús con respecto al beber agua de este pozo. Todo el que bebe (*pas ho pinon*) el agua común volverá finalmente a tener sed de nuevo. Se trata de una verdad universal que no admite disputa.

14. *pero quien beba:* Sobre la base de lo que se ha dicho acerca de todo el que bebe el agua común, Jesús hace otra afirmación universal, pero un sutil cambio en la forma verbal se añade al impacto de sus palabras. El cambio del participio del v. 13 (*pas ho pinon*) al subjuntivo aoristo del v. 14 (*hos d>an piē*) remite a una bebida universal y definitiva que acaba con la necesidad continua de regresar a la fuente del agua (d. Barrett, *Gospel* 234). El agua que Jesús dará tocará las profundidades del espíritu humano, resolviendo sus deseos e inquietudes de una vez por todas (d. Lenglet, «Jésus de passage» 497-498).

*del agua:* La imagen del «agua» como don espiritual está ampliamente extendida en las religiones antiguas (d. Bauer, *Johannesevangelium* 68-69). Aunque de forma un tanto diferente, tiene fuertes vínculos con las tradiciones sapienciales (d. Bernard, *Commentary* 1:140-142).

*una fuente de agua:* Se han utilizado dos palabras para «pozo» y «fuente»: *phrear* (vv. 11.12) y *pegē* (vv. 6.14). Es posible que Jesús pudiera estar usando la palabra correcta para el agua que da vida, que procede de un *pegē* (vv. 6.11), mientras que la mujer se refiere al agua muerta de un *phrear* (vv. 11.12). Sin embargo, el cambio de expresión podría ser solamente estilístico.

*que brota:* Implícitamente se está diciendo algo más que «brotar», pues se utiliza el verbo *hallesthai*, que, en general, se refiere al movimiento rápido y a saltos de los seres humanos. Por lo que sabemos solamente en esta ocasión se usa para describir el movimiento del agua. Probablemente, este verbo es otro de los nexos con la tradición judía que hablaba del don que hizo Jacob de un pozo cuyas aguas se desbordan. Los targumes utilizan el término arameo *salaq*, que significa «subir», «llenar» (d. Olsson, *Structure and Meaning* 182).

*para vida eterna:* La expresión joánica *eis ton aiona* (cf. 6,51.58; 8,35.51-52; 10,28; 11,26; 12,34; 13,8; 14,16) no es una promesa de una dicha eterna tras la muerte. Promete una plenitud de vida que comienza ya (cf. Schnackenburg, *Gospel*:430-431).

15. Algunos autores interpretan positivamente la respuesta de la mujer, es decir como una disposición por parte de ella a abandonar el pozo de Jacob y a acep-



tar el agua suministrada por Jesús. Cf., por ejemplo, Olsson, *Structure and Meaning* 182-183; Carmichael, «Marriage» 337-343; Léon-Dufour, *Lecture* 1:419. Sin embargo, el contexto exige que la mujer sea juzgada de acuerdo con su aceptación o rechazo de la palabra de Jesús. Según este criterio, «el primer round de la conversación termina en un fracaso total. La mujer se mantiene sensata e incrédula» (Boers, *Neither on this Mountain* 169).

El rechazo paralelo, aunque no idéntico, de la palabra de Jesús por «los judíos» (2,20) y la samaritana (4,15), refleja la experiencia de la comunidad joánica. Expulsados de la sinagoga (cf. 9,22; 12,42; 16,2), los miembros de la comunidad joánica han experimentado un judaísmo postbíblico que lucha por afirmar su propia identidad. Parte de esta lucha reside en el rechazo de la proclamación que hace la comunidad de que Jesús había dado a conocer a Dios. Esta creciente hostilidad se refleja en Jn 2,13-20. Sin embargo, el episodio de la samaritana refleja la experiencia misionera de la comunidad. La proclamación inicial de la palabra de Jesús podría encontrarse frecuentemente con la perplejidad, la ignorancia y el rechazo, pero no con la hostilidad y la exclusión final de los misioneros de la comunidad joánica. En la misión (¿samaritana?) la labor continúa. Esto se refleja en Jn 4,7-15 y en la continuación del diálogo de Jesús con la mujer en los vv. 16-30 (cf. Schnackenburg, *Gospel*:419; Leroy, *Rätsel und Mi(3)verständnis* 97-99).

Lightfoot (*Gospel*121-122) pone de relieve la existencia de varios indicios a lo largo de los vv. 1-15 que remiten a la pasión de Jesús: el cansancio (cf. 19,1-2), el deseo de agua (19,28) y la «hora sexta» (19,14). Cf. también Hudry-Clergeon, «De Judée en Galilée» 821-823.

Los intentos de estructurar Jn de forma quiástica (cf. Roustang, «Les moments» 352; Hudry-Clergeon, «De Judée en Galilée» 830; Cahill, «Narrative Art» 42) se centran excesivamente en Jn 4 como unidad literaria y, por tanto, no tienen en cuenta la importante relación narrativa y teológica que este capítulo tiene con Jn 2-3.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

*Presentamos también aquí la bibliografía sobre jn 4, 1-42.*

Bligh, J., «Jesus in Samaria», *Heyj3* (1962) 329-346.

Boers, H., «Discourse Structure and Macro-Structure in the Interpretation of Texts: John 4,1-42 as an Example», en P. Achtemeier (ed.), *Society of Biblical Literature 1980 Seminar Papers*, Scholars, Chico (California) 1980, 159-182; *Neither on This Mountain Nor in Jerusalem*, SBLMS 35, Scholars, Atlanta 1988.

Braun, F.-M., «Avoir soif et boire Un 4,10-14; 7,37-39»>>, en A. Descamps y A. de Halleux (eds.), *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Duculot, Gembloux 1970, 247-258.

Briend, J., «Puits de Jacob», *SDB* 9, cols. 386-398.

Cahill, P.J., «Narrative Art in John IV», *Religious Studies Bulletin* 2 (1982) 41-48.

Carmichael, C. M., «Marriage and the Samaritan Woman», *NTS* 26 (1979-1980) 332-346.

Cross, F. M., «Aspects of Samaritan and Jewish History in Late Persian and Hellenistic Times», *HTR* 59 (1966) 201-211.

Dagollet, Ph., *Selon Saint Jean: Une Femme de Samarie*, Cerf, París 1979.

Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone, Londres 1956.

- Díaz, J. R., «Palestinian Targum and New Testament», *NT6* (1963) 75-80.
- Eslinger, L. M., «The Wooing of the Woman at the Well: Jesus, the Reader and Reader-Response Criticism», *Literature and Theology* 1 (1987) 167-183.
- Friedrich, G., *Chi è Gesù? Il messaggio del quarto evangelista nella pericopa delta samaritana*, Biblioteca Minima di Cultura Religiosa) Paideia, Brescia 1975.
- Hudry-Clergeon, Ch., «De Judée en Galilée: Etude de Jean 4,1-45», *NRT* 103 (1981) 818-830.
- Jaubert, A., «La Symbolique des Puits de Jacob. Jean 4,12», en *L'Homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, 3 vals., Théologie 56, Aubier, Lyon 1963-1964.
- Jeremias, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977.
- Leidig, E., *Jesu Cesprach mit der Samaritanerin und weitere Gesprache im Johannesevangelium*, ThDiss 153, Reinhardt, F., Basilea 1981.
- Lenglet, A., «Jésus de passage parmi les Samaritans», *Bib* 66 (1985) 493-503.
- Moloney, F. J., *Belief in the Word 132-145*.
- Neyrey, J. H., «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4,10-26», *CBQ* 41 (1979) 419-437.
- O'Day, G. R., «Narrative Mode and Theological Claim: A Study in the Fourth Gospel», *JBL* 105 (1986) 657-668; *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*, Fortress, Filadelfia 1986, 49-66.
- Okure, T., *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4,1-42*, WUNT 2<sup>a</sup> ser. 32, Mohr, J. C. (Paul Siebeck), Tubinga 1988, 79-131.
- Olsson, B., *Structure and Meaning 115-217*.
- Painter, J., «Inclined to God» 346-368.
- pazdan, M. M., «Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship», *BTB* 17 (1987) 145-148.
- Roustang, F., «Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine», *RSR* 46 (1958) 344-378.
- Schneiders, S. M., *The Revelatory Text*, Harper, San Francisco 1994, 180-199.

## vii. JESÚS Y LA SAMARITANA: II (4,16-30)

16. Jesús le dijo: «Ve, llama a tu marido y regresa». 17. La mujer le respondió: «No tengo marido». Jesús le dijo: «Tienes razón al decir "no tengo marido"; 18. pues has tenido cinco maridos, y el que ahora tienes no es tu marido. Lo que has dicho es cierto». 19. La mujer respondió: «Señor, veo que eres un profeta».

20. Nuestros antepasados dieron culto en esta montaña, pero vosotros decís que el lugar donde se debe dar culto está en Jerusalén». 21. Jesús le dijo: «Mujer, créeme, llega la hora en que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén. 22. Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos, pues la salvación viene de los judíos. 23. Pero llega la hora, y ya está aquí, en la que los adoradores verdaderos darán culto al Padre en espíritu y en verdad, porque así es como el Padre quiere que se le adore. 24. Dios es espíritu, y los que le adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad». 25. La mujer le dijo: «Sé que el Mesías, es decir, el Cristo, está a punto de llegar; cuando él venga nos explicará todas las cosas». 26. Entonces Jesús le dijo: «"Yo soy" es el que está hablando contigo».

27. En este momento, llegaron sus discípulos. Se quedaron mudos de asombro al ver que estaba hablando con una mujer, pero ninguno se atrevió a preguntarle «¿Qué quieres?» o «¿Por qué hablas con ella?». 28. La mujer, dejando su cántaro, regresó al pueblo. Dijo a la gente: 29. «Venid a ver a un hombre que me ha contado todo lo que he hecho. ¿No será el Cristo?» 30. Salieron del pueblo y se fueron a su encuentro.

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 4,16-30.* La primera parte del encuentro entre Jesús y la samaritana (vv. 7-15) desarrolló el tema afirmado en el v. 10a: «el don de Dios» (*tēn dorean tou theou*). El segundo momento desarrolla el tema del v. 10b: «quién es el que te dice» (*tis estin ho legan soi*). Se produce una ligera transición desde el v. 15, en donde ella pide no tener más que «venir aquí» (*dierchōmai enthade*) y la orden de Jesús, en el v. 16, en donde le dice que llame a su marido y «venga aquí» (*elthe enthade*). Los imperativos del v. 16 marcan el comienzo de la sección y la mayoría de los especialistas ven su conclusión en el v. 26. En éste, recogiendo las palabras del v. 10b, Jesús dice a la mujer: «Soy yo, el que está hablando contigo» (*ego eimi ho lalon soi*). Pero este planteamiento deja descolgados a los vv. 27-30 tanto del encuentro entre Jesús y la mujer (vv. 16-26) como de lo que sigue (vv. 31-38). Por tanto, es mucho mejor considerar la perplejidad silenciosa de los discípulos (v. 27) y la que mantiene la mujer en su regreso al pueblo (vv. 28-29) como continuación del tema de la identidad de Jesús (d. v. 10b). La sección termina cuando los samaritanos se disponen a ir al lugar donde se encontraba Jesús (v. 30). Llegarán junto a Jesús mientras él les habla a sus discípulos en los vv. 31-38.

Hay claros indicios de que la estructura literaria de los vv. 16-30, el segundo encuentro de Jesús con la samaritana, es igual que la del primero (vv. 7-15), aunque el tema se desplaza del don de agua viva (cf. v. 10a) al de la identidad de Jesús (cf. v. 10b). Se desarrolla del siguiente modo:

- (a) Vv. 16-19: La iniciativa de Jesús reabre una discusión que se había entrecortado. La respuesta de la mujer suscita el tema de la identidad de Jesús.
- (b) Vv. 20-26: Jesús toma la iniciativa y cambia el tema de la profecía por el del culto verdadero, lo que conduce a que la mujer avance en el conocimiento de Jesús. Sospecha que podría ser el Mesías durante tanto tiempo esperado. En respuesta a esta confesión, Jesús se revela diciendo *egō eimi* («Yo soy»).
- (c) Vv. 27-30: Cuando los discípulos regresan, la mujer se va. Pero lo que dice a sus paisanos muestra que no ha sido capaz de comprender el significado completo de la autorrevelación de Jesús. Los samaritanos se ponen en camino para comprobar lo que la mujer les había dicho.

Los dos momentos del encuentro de Jesús con la samaritana (vv. 7-15 y 16-30) están caracterizados por los siguientes paralelismos:

1. Se establece una relación, que es iniciada por una orden de Jesús (vv. 7-9//vv. 16-20).
2. Las palabras de Jesús trascienden la base aparente de la relación (v. 10//v. 21-24).
3. La mujer da una respuesta a medias a las palabras de Jesús (vv. 11-12//v.25).
4. Intervención final de Jesús (vv. 13-14/Iv. 26).
5. La respuesta conclusiva de la mujer (v. 15//vv. 28-29).

A pesar de los vínculos literarios, hay una diferencia importante entre los vv. 7-15 y los vv. 16-30. En el v. 15, la samaritana rechaza la palabra de Jesús, mientras que en los vv. 25 y 29 sugiere que Jesús podría ajustarse a su idea del Mesías-Cristo. Solamente carece de paralelo en los vv. 7-15 la observación final del narrador sobre el movimiento de los samaritanos en dirección a Jesús. Esta observación servirá de importante trasfondo a las palabras que Jesús dirige a sus discípulos en los vv. 31-38, y abre el camino para que le respondan, tal como se nos cuenta en los vv. 39-42.

*jesús, el projeta* (vv. 16-19). La triple orden de Jesús, «ve... llama... ven» (v. 16) cambia la dirección de una conversación interrumpida. La situación conyugal de la mujer se convierte en el centro inmediato de preocupación y desaparece la cuestión del agua. Hay que considerar la réplica de la mujer, de que no tenía marido (v. 17a), como una reflexión certera sobre su situación. Se ve a sí misma como una mujer que no está casada con un hombre con quien conviva diariamente. Jesús le agradece que haya dicho la verdad: «Has dicho bien (*kalōs eipas*): "No tengo marido"» (v. 17b). Luego le cuenta los detalles de su historia conyugal de una forma análoga a la revelación que hizo anteriormente a Natanael sobre su vida privada (1,48; cf. *Okure, Johannine Approach* 110-113). La mujer ha tenido una vida conyugal irregular y en aquel momento se encontraba en una situación de pecado, pero el objetivo del v. 18 no es poner al descubierto su pecaminosidad. No tenemos por qué interpretar simbólicamente la referencia a los cinco maridos. El foco se centra en el poder que tiene Jesús de conocer los secretos de su vida íntima. El agradecimiento de Jesús por haberle dicho la verdad (v. 18c: *touto alēthes eirēkas*) exige que interpretemos la historia de la vida privada de la mujer como un dato *de jacto*. El punto crucial del relato es el conocimiento que Jesús tiene de estos «hechos». La afirmación de que él daba el agua viva estaba más allá de su comprensión, pero una persona que le cuenta los secretos de su vida exigía que se le prestara atención. Muestra los primeros signos de apertura a Jesús al confesar: «Señor, veo que eres un profeta» (v. 19). El hecho de que el término «profeta» carezca de artículo determinado y de que la mujer utilice el verbo «ver» (*theoreo*), hace que la confesión sea limitada. En su convicción de que este hombre tenía ciertas cualidades proféticas no aparece ninguna perspectiva espiritual profunda. Sin embargo, se produce un notable progreso en la forma en que se dirige a él: primero lo llama «unjudío» (v. 9)

y posteriormente «señor» (w. 11.15.19a). Su sospecha de que Jesús pudiera ser un profeta judío suscita otro tema, que ella menciona, pero que Jesús trasciende (w. 20-26).

*Jesús trasciende la fe de la mujer* (vv. 20-26). Un profeta judío, que pertenece a una tradición famosa por defender el culto a Yahvé en Jerusalén, debe ser cuestionado en el suceso improbable de un diálogo con un samaritano. La mujer suscita la cuestión del Garizín y Jerusalén (v. 20), no para apartar a Jesús del tema de sus secretos personales, sino, sobre la base de su percepción de Jesús como profeta, para ahondar en «un antiguo problema debatido entre samaritanos y judíos» (Schnackenburg, *Gospel*:434; d. *EN R.* 32,10; 81,9). Al estar en juego la persona y el papel de Jesús como «profeta» desaparece del relato todo el interés sobre la situación conyugal de la mujer. «En cuanto profeta, tendría que saber» (Lightfoot, *Gospel*123).

La respuesta de Jesús a este comentario de la mujer trasciende la idea limitada que tiene ésta de que él es un profeta judío, así como su veneración a las tradiciones locales relacionadas con el Garizín, a cuya sombra se está desarrollando el diálogo. Jesús intenta llevar a la mujer a una comprensión más profunda de su persona y su función, introduciendo su respuesta con las palabras «Mujer, créeme» (v. 21a: *pisteue moi, gynē*). A este llamamiento le sigue la promesa de un futuro en el que el debate entre los judíos y los samaritanos se convertirá en algo irrelevante. Es posible que la mujer esperara la revelación de un nuevo «lugar», pero Jesús ha hablado del culto a Dios como el culto «al Padre» (v. 21c). En el v. 12, la mujer habló del don que Jacob hizo a sus hijos y le preguntó a Jesús si él era más grande que este «padre»; en el v. 20, le desafía a mejorar a «los (padres) antepasados» que dieron culto en el Garizín. Estas ideas se ven eclipsadas por las palabras de Jesús sobre el culto a Dios como el culto «al Padre». Siguen sin responderse las cuestiones del «lugar», que trasciende al Garizín y Jerusalén, y el «momento» en que ocurrirá.

Sin embargo, antes de dar una respuesta a estas cuestiones, Jesús habla de la situación inmediata de la samaritana y «el judío» (v. 22). Jesús es un judío, y habla con firmeza de la superioridad de las tradiciones judías. Ellas conservan la auténtica revelación de Dios, mientras que las difumiliadas tradiciones samaritanas no poseen tal autoridad. Jesús reconoce sus propios orígenes en el seno del pueblo judío utilizando el plural «nosotros», mientras que critica al pueblo samaritano y sus tradiciones mediante el uso del plural «vosotros». Jesús forma parte de una larga tradición en la que Dios se dio a conocer. No sólo forma parte de esta historia, sino que el hombre a quien la mujer había llamado anteriormente «un judío» (v. 9) es el que trae la salvación. En Jesús, el judío, ha llegado la salvación: la salvación viene de los judíos (v. 22b). Se trata de un encuentro entre Jesús y el mundo no judío (cf. vv. 4.7.9), y, por tanto, se ponen en contraste las tradiciones judías, que culminan en la salvación que trae Jesús, y las tradiciones samaritanas. Jesús está revelándose y revelando el camino hacia el Padre a un mundo no judío.

Retoma el tema que se abordó en el v. 21. En este versículo habló Jesús de un tiempo y un lugar nuevos en los que se daría culto al Padre. La concepción joánica de la escatología realizada aparece al referirse Jesús en primer lugar al tiempo nuevo: «Llega la hora, y ya estamos en ella» (v. 23a). Lo que Jesús está a punto de decir sobre el nuevo «lugar» del auténtico culto está ya realmente presente, porque Jesús está allí. En este tiempo presente, cuando tanto el Garizín como Jerusalén quedan trascendidos, el verdadero adorador adora al Padre en espíritu y verdad, pero es el Padre el que busca este tipo de adoradores. La acción cultual se describe mediante el verbo *proskynein*, que implica el acto de inclinarse o postrarse ante el que es venerado. En este contexto, en el que se excluyen las montañas santas y sus santuarios, el culto verdadero consiste en orientarse hacia el Padre de tal modo que Dios se convierta en el imperativo de la propia vida. La expresión «en espíritu y verdad» combina unos importantes términos joánicos (que ya aparecen en la narración, cf. 1,9.14.17; 3,3-5.21) mediante los que se insiste en que Jesús revela a un Dios y Padre que han de adorarse con la propia vida. El Padre busca (*zetei*) adoradores auténticos (v. 23c). «La "búsqueda" del Padre no significa un deseo pasivo por su parte, sino una acción causativa en el individuo sin la que sería imposible una genuina respuesta humana» (*Okure, johannine Approach* 116). El fundamento de todo cuanto Jesús ha enseñado a la samaritana es el modo en que Dios actúa. Dios no está en un monte, en un lugar o en un santuario. Dios es espíritu (v. 24a), una presencia personal que invade totalmente al creyente. Este lenguaje puede ser novedoso para la samaritana, pero ya había aparecido en la presentación de Jesús como una presencia vivificadora y creadora (cf. 1,12-13; 3,3-8). Ha llegado la hora en la que el único acto aceptable de culto (*dei proskynein*) consiste en orientar totalmente la propia vida y acción hacia el Padre, tomando ya parte en el don del Padre (*en pneumatí*), un don que es cuanto afirma ser (*kai alētheia*).

La respuesta de Jesús a la pregunta tradicional por el auténtico lugar de culto, si en Garizín o en Jerusalén, trasciende lo que la mujer esperaba escuchar de «un profeta» (d. v. 19). Aún tiene que descubrirse la identidad de Jesús (cf. v. 1üb), pues la mujer, de forma vacilante, recurre a otra de sus tradiciones. En exacto paralelismo con Nicodemo (cf. 3,2: *oidamen hoti*), dice «Sé que (*oida hoti*) el Mesías, el Cristo, vendrá; cuando venga nos lo explicará todo» (v. 25). A menudo se ha aseverado que tras la utilización que hace la mujer de los términos «Mesías» y «Cristo» se encuentra el personaje samaritano del *Ta'eb*, puesto que, efectivamente, tal personaje era quien lo iba a explicar todo. No podemos descartar que este trasfondo samaritano pueda estar presente, pero está lleno de dificultades (cf. nota sobre el v. 25). La mujer suscita la cuestión del Mesías y el Cristo sin utilizar el artículo determinado, tal como hizo cuando aceptó que Jesús era un profeta (cf. v. 19). Puesto en los labios de la mujer el término semítico y griego referido a un personaje ungido, implica que da un paso adelante en el crecimiento de su comprensión de Jesús. Se había dirigido a Jesús como «un judío» (v. 9), «señor» (w. 11.15.19a), «un profeta» (v. 19b),

y ahora sugiere que podría ser «un Mesías-Cristo» (v. 25). El criterio que ofrece la mujer para que florezca su confesión mesiánica es que «él nos lo explicará todo». El hecho de que Jesús hubiera conocido su vida privada (d. vv. 16-18) aún le sigue deslumbrando. No hace referencia alguna a la parte más reciente de su discusión con Jesús, es decir, a los temas del culto verdadero y de la proclamación de que la salvación venía de los judíos (vv. 21-24). Jesús le ha dicho que «ya había llegado» la posibilidad de un culto verdadero (v. 23), pero la mujer ignora esta posibilidad al sugerir que Jesús podría el Mesías-Cristo que tenía que venir: «cuando llegue, nos lo explicará todo» (v. 25b).

La mayoría de los especialistas (y de las traducciones españolas) consideran la respuesta que da Jesús en el v. 26 como una aceptación de la sugerencia de la mujer de que él podría ser el Cristo: «Soy yo, el que está hablando contigo» (LB, BJ). Pero no parece que sea así. En el v. 10b se marcó la pauta de los vv. 16-30: *tis estin ha legōn soi* («quién es el que está diciendo»). La respuesta que da Jesús a la sugerencia de la mujer responde a la cuestión del *tis estin*, «¿quién es?». Repitiendo las palabras del v. 10b, la pregunta de las dos primeras palabras es sustituida con la fórmula de revelación *egō eimi ha legōn soi* («YO SOY' [es] el que habla contigo»). Cf. NRSV: «Yo soy él, el que está hablando contigo»). ¿Quién es el que está hablando con la mujer? Jesús responde diciendo: *egō eimi*. Aparece por primera vez (d. nota sobre el v. 26) una de las afirmaciones principales que el autor hace sobre Jesús (d. 8,24.28.58; 13,19; 18,5). Esta expresión tiene una larga historia en la literatura israelita. Su raíces más remotas se encuentran en la revelación del nombre de Dios a Moisés en Ex 3,14, pero la expresión adquirió una particular importancia entre los profetas (d. especialmente Is 43,10; 45,18). Siempre se había utilizado para referirse a la presencia viva de Dios que se da a conocer a su pueblo. En un modo que tiene su paralelo en el intento realizado por Jesús de conducir a Nicodemo más allá de los límites de su comprensión sobre él (d. 3,1-10), ahora la desafía para que supere la conclusión a la que había llegado por haberle contado los secretos de su vida íntima. La identidad de Jesús (v. 10b: *tis estin*) sobrepasa la de un Mesías-Cristo. Él es el que da a conocer al Dios vivo (v. 26). Puesto que esto es cierto, Jesús es capaz de decirle a la mujer: «Llega la hora, y ya está aquí, en que los verdaderos adoradores darán culto al Padre en espíritu y verdad» (v. 23a). La samaritana no ha comprendido las palabras de Jesús sobre el culto verdadero ni su autorrevelación como YO SOY (d. v. 29).

*El regreso de los discípulos* (vv. 27-30). La confesión cristológica, aún si resolver, de la mujer forma parte de la experiencia que los discípulos tienen al regresar al escenario y quedarse sorprendidos de que Jesús estuviera hablando con una mujer (v. 27a). Los discípulos se suman a una escena que está ya casi terminando. El imperfecto del verbo «hablar» (*elalei*) muestra que los discípulos son conscientes de que Jesús había estado hablando con la mujer durante un tiempo considerable. Su asombro se expresa mediante el verbo *thumazein*, que está cargado de emoción. Se encuentran estu-

pefactos. A pesar de su asombro y conmoción, no dicen nada, y es el narrador el que tiene hacer las preguntas que ellos callan: «¿Qué quieres? .. ¿Por qué estás hablando con ella?» (v. 27b). Tras estas preguntas silenciadas se oculta la perplejidad de los discípulos: ¿quién es este Jesús? «El asombro de sus amigos hace que se destaque con más fuerza el misterio del revelador» (Schnackenburg, *Gospel1:443*; cE. O'Day, *Revelation 74-75*).

La mujer sale huyendo, dejando tras de sí el cántaro de agua. Este detalle ha sido objeto de una considerable especulación. Se trata simplemente de un signo que indica que aunque ella haya desaparecido de la escena, la historia samaritana no ha concluido todavía. El cántaro de la mujer sigue allado de Jesús mientras ella regresa al pueblo para repetir a sus paisanos lo que había dicho a Jesús: «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿Será el Mesías?» (v. 29). Ella los invita a ver a «un hombre» y repite las razones por las que sospecha que podría ser el Cristo: Jesús conocía su situación conyugal y le había dicho cuanto había hecho anteriormente. La cuestión que plantea a sus paisanos expresa su persistente incerteza sobre la identidad de Jesús: *mēti houtos estin ho cristos* (cf. nota sobre el v. 29). Por las palabras de la mujer (v. 29), que repite lo que había dicho anteriormente a Jesús (cf. v. 25), los samaritanos dejaron el pueblo (aoristo) y se encaminaban hacia Jesús (imperfecto). Pero ellos darán su propia respuesta a la palabra de Jesús, que trascenderá las palabras de la mujer (w. 39-42). Mientras que se dirigen hacia Jesús, éste se dirige a sus conmocionados discípulos.

La respuesta de la samaritana a Jesús en los w. 7-15 fue un rechazo a su palabra. Aunque carente de la hostilidad del rechazo que Jesús encontró en «los judíos» (cf. 2,13-22), su primer encuentro con Jesús repite la respuesta incrédula de «los judíos». Su posterior discusión con Jesús es paralela a la lucha de Nicodemo por traspasar los límites de su historia, religión y cultura (3,1-10). Está preparada para aceptar que sea «un profeta» (v. 19) e incluso «un Mesías-Cristo» (v. 25), pero no puede avanzar más, aun cuando Jesús se le hubiera dado a conocer como YO SOY (v. 26). Al concluir el episodio, aún sigue preguntando: «¿No será el Cristo?» (v. 29). Al igual que Nicodemo, ha llegado a una fe parcial y condicionada en Jesús.

#### NOTAS

16. *ve... llama... ven*: Los imperativos colocados en labios de Jesús, que repiten su iniciativa en el v. 7, son un indicio obvio de que nos encontramos en una nueva sección. El radical cambio de dirección en la conversación, al pedirle Jesús que le traiga a su marido, es otro signo de que el encuentro ha entrado en otra fase.

17. *No tengo marido*: John Bligh («Jesús in Samaria» 335-336) sugiere que estas palabras indican que tiene intenciones conyugales con Jesús. En el texto no encontramos suficiente evidencia para esta hipótesis, sobre todo a la luz del rechazo que hemos dado en nuestra interpretación a la existencia de nexos entre este encuentro y la tradición veterotestamentaria de las escenas desarrolladas junto a los



pozos. Cl. nota al v. 7. Okure (*Johannine Approach* 108-110) sostiene que se trata del modo con el que la mujer trata de poner fin a la discusión.

18. *has tenido cinco maridos*: Muchas son las hipótesis que se han propuesto para explicar el dato de los cinco maridos, un número que estaba más allá de las posibilidades permitidas por la praxis judía (d. Str-B 2,347). Algunos opinan que es el número simbólico de los cinco dioses de Samaría (d. Josefa, *Ant.* 9,288), o bien los cinco libros del Pentateuco Samaritano (Orígenes, *In Johannem* 13,8 [PG 14,410-411]), o las cinco ciudades extranjeras que trajeron consigo sus dioses (aunque, de hecho, fueron siete, pero se recurre a Josefo para sostener que fueron cinco) (d. 2 Re 17,27-31). El hombre con que estaba viviendo, que no era su marido, se ha identificado con Simón Mago (d. Purvis, «The Fourth Gospel», 193-195). Estas interpretaciones simbólicas están extendidas entre quienes consideran que la samaritana es un personaje representativo de todos los samaritanos (d. Loisy, *Evangile* 182; Cullmann, «Samaría» 187-188). A la luz de los comentarios de Jesús en el v. 17 «<tienes razón al decir>» y el v. 18 «<en esto has dicho la verdad>», Barrett (*Gospel*235) tiene razón cuando comenta: «Es muy posible, y puede ser cierto, que estas palabras sean la simple afirmación de un hecho y un caso del conocimiento sobrenatural de Jesús».

19. *Señor; veo*: Sobre *theōreō* como verbo que indica la llegada a la percepción intelectual a partir de una acumulación de experiencia, d. BAGD 360, *theōreō*, par. 1.

*que tú eres un profeta*: Algunos ven en esta aceptación de Jesús como «profeta» una referencia a la expectación mesiánica que tenían los samaritanos a partir de la interpretación que hacían de Dt 18,15-19 (cl. Boismard, *Moïse ou Jésus* 29-30, 67-68).

20. *Nuestros antepasados adoraron en este monte*: La tradición samaritana ubica el sacrificio de Isaac y la visión de Jacob en el monte Garizín. También moraba en él la *shekina* relacionada con la revelación mosaica, aun cuando en la época de Jesús el templo que otrora se levantara sobre el monte hacia ya tiempo que había sido destruido (por Juan Hircano en 128 a.C.). Sobre éstas y otras cuestiones relativas al Garizín, d. Montgomery, *The Samaritans* 236-239; Hall, *Samaritan Religion* 229-232.

21. *Mujer; créeme*: No todos los autores estarían de acuerdo en aceptar que se trata de una auténtica petición que Jesús hace a la mujer para que se abra a una comprensión más profunda de su persona y su función. Para algunos (p. ej., Bernard, *Commentary* 1:146) es equivalente a la utilización del doble «amén». Para la posición que nosotros adoptamos, d., por ejemplo, Schnackenburg, *Gospel*:435; Dagonet, *Selon Saint Jean* 98-99.

22. *Vosotros adoráis lo que no conocéis; nosotros adoramos lo que conocemos*: Algunos autores sostienen que los pronombres «vosotros» y «nosotros» se refieren a los judíos y samaritanos («<vosotros>») situados en contra de Jesús y sus seguidores («<nosotros>»). Para una exposición de esta discusión, d. 1. de la Potterie, «Nous adorons» 78-85. En defensa de la interpretación que nosotros hemos dado, es decir, de que las palabras de Jesús reflejan su apoyo a las tradiciones judías en contra de las samaritanas, d. Leidig, *Jesu Gespräch* 103-133.

*porque la salvación viene de los judíos*: El Jesús joánico habla en coherencia con el resto de la Iglesia primitiva, que nunca se avergonzó del hecho de que sus orígenes se hallaran dentro de la historia del pueblo judío (d. Brown, *El evangelio* 1:374-375). Muchos autores están en desacuerdo y consideran el v. 22 como una glosa, puesto que es coherente con lo que se dice sobre «los judíos» a lo largo de todo el evangelio (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 70; Bultmann, *Gospel* 189-190 n. 6).

Para una crítica detallada de esta posición d. *Leidig, jesu Gespräch* 49-70. A este versículo se le ha dedicado mucha atención en tiempos recientes. Cf., por ejemplo, Thyen, «Das Heil" 163-184; Hahn, «Das Heil» 67-84; Haacker, «Gottesdienst ohne Gotteserkenntnis" 110-126; Betz, «To Worship God" 53-72. Para una síntesis detallada y una presentación exhaustiva de la historia de la salvación y la perspectiva cristológica que subyacen en la interpretación que nosotros hemos hecho, d. I. de la Potterie, «Interprétation de Jn 4,22" 85-115.

23. *ha llegado la hora y ya está aquí*: Ésta es la primera vez que se utiliza una expresión que describe con precisión el equilibrio entre la tradicional escatología del final de los tiempos y la escatología realizada, que es más característicamente joánica. La expresión «pone entre paréntesis el futuro y el presente sin eliminarlos" (Beasley-Murray, *john* 62).

*los verdaderos adoradores darán culto*: El verbo «adorar" (*proskynein*) está estrechamente relacionado con el verbo hebreo *hishtahawa*, que se utiliza para referirse a la inclinación ritual como a la prostración física. Cf. Greeven, «*proskynein*" 6:760-761; *Okure, johannine Approach* 116.

*en espíritu y en verdad*: El relato evangélico ya había hablado de la revelación de la auténtica palabra (1,9) encarnada como la plenitud de un don que es verdad (1,14.17). En su encuentro con Nicodemo, que tiene su paralelismo en 4,16-30, Jesús prometió que quienes nacieran de nuevo del agua y el espíritu (3,3-5) serían cogidos en el misterio de Dios, que no ha determinado el comienzo ni el fin (3,9-10), Yvivirían en la luz y harían la verdad (3,21). Este trasfondo determina el significado del culto «en espíritu y en verdad" como un culto incondicional a Dios con la propia vida. Cf. Betz, O., «To Worship God» 53-72; Schnackenburg, «Die "Anbetung in Geist und Wahrheit"» 88-94; Freed, «The Manner of Worship" 33-48.

*porque así es como el Padre quiere que se le adore*: La iniciativa del Padre, que actúa en el creyente para generar en él una apertura incondicional a Dios, ha sido descrita por Barrett (*Gospel* 238) en los siguientes términos: «Como la afirmación que se hace en 20,30s., esta oración tiene que considerarse como expresión de la finalidad del evangelio".

24. *deben adorar*: El uso de *proskynein* indica que éste es el único modo apropiado para dar culto a Dios. La referencia incondicional y absoluta de la propia vida hacia Dios es el único acto de culto aceptable.

25. *Yo sé*: Algunos testimonios antiguos leen «sabemos" (*oidamen*), reflejando ya así la interpretación de que las palabras de la mujer reflejan la creencia samaritana en general. Probablemente, estos testimonios se dejaron influir por el *oidamen* del v. 22 y/o la frase «nos (*hēmin*) lo explicará todo", que aparece al final de la oración. Pero debemos mantener el singular (d. *Haenchen, john* 223-224).

*Sé que el Mesías está a punto de llegar, aquél que es llamado Cristo*: Algunos especialistas consideran que la proposición «aquél que es llamado Cristo" es una traducción de la expresión hebreoaraméa «Mesías", que se añadió como paréntesis a las palabras de la mujer (p. ej., Barrett, *Gospel* 239). Nuestra interpretación considera que toda la oración procede de la mujer (d. Bultmann, *Gospel* 192 n. 2).

*Cuando venga nos lo explicará todo*: El *Ta'eb* samaritano contaría los secretos desconocidos hasta entonces; muchos autores han visto un estrecho vínculo entre las palabras de la mujer y esta expectación mesiánica de los samaritanos (d. Lagrange, *Évangile* 115; Schnackenburg, *Cospel* 1:441; Bowman, «Samaritan Studies I» 299; Sabugal, *Christos* 226-232). Pero la fuente escrita más antigua que conocemos,

en donde se menciona al *Ta'eb*, es el *Memar Markah*, que data del siglo IV d.C. El manuscrito más antiguo que poseemos de este documento data del siglo XIV. Cf. McDonald, *The Theology* 42-43; Purvis, «The Fourth Gospel» 162-168. Para un reciente estudio sobre la posible evidencia a favor de la presencia de esta figura en Juan 4, Josefo y los samaritanos, cf. Hall, *Samaritan Religion* 226-327. Hall concluye: «La evidencia no nos lleva ni siquiera a establecer la probabilidad -aunque no excluye la posibilidad- de que existiera entre los samaritanos de aquel tiempo alguna forma de fe mesiánica» (pp. 298-299). Cf. además el extenso estudio de De-xinger, *Der Taheb*. También concluye diciendo que se requiere más evidencia para vincular el uso que hace el Pentateuco Samaritano del profeta como Moisés en Dt 18,18 Yel *Ta'ebdel* siglo IV.

*todas las cosas*: Los especialistas discuten si «todas las cosas» (*hapanta*) se refiere al conocimiento previo mostrado por Jesús sobre su situación conyugal (cf. v. 18), a su discusión sobre el culto verdadero (vv. 21-24), o a ambos. El relato, especialmente los vv. 27-30, 39-42, exige que «todas las cosas» se refiera solamente al v. 18, puesto que está relacionado con las cosas que ella había hecho (cf. v. 29).

26. «Yo soy» es el que está hablando contigo: La mayoría de los especialistas y las traducciones interpretan la respuesta de Jesús como una aceptación de la sugerencia que le hace la mujer de que podría ser el Mesías (cf. Westcott, *Cospel* 73-74; Lagrange, *Évangile* 115; Barrett, *Cospel* 239; Segalla, *Ciovanni* 196-197; *Leidig, jesu Gesprach* 154-155; Haenchen, *john* 1:224). Algunos sugieren que se trata tanto de una aceptación de la sugerencia de la mujer como de la utilización de un término «mediante el que Jesús revela su ser divino» (Schnackenburg, *Cospel* I:442. Cf. también Brown, *El evangelio* 375.379; Freed, «Ego eimi in John 1:20» 289-290). Boers, *Neither on This Mountain* 178-179, ofrece otra alternativa. La afirmación de la mujer (v. 25) es una «confirmación negativa» que muestra su convicción de que Jesús no era el Mesías esperado. Jesús le replica (v. 26) que sí es. La interpretación que hemos dado anteriormente se fundamenta en la convicción de que Jesús acepta y trasciende al mismo tiempo la sugerencia de la mujer. El relato en su conjunto, especialmente cuando leemos la sección hasta el v. 30, exige que Jesús trascienda la confesión de la mujer de un modo que ella no entiende. Solamente Bultmann (*Gospel*192) considera que el *ego eimi* se utiliza en el v. 26 como una fórmula de revelación. También él prosigue el relato hasta el v. 30.

Resulta difícil que la utilización absoluta de *ego eimi* sea una expresión de la divinidad o una revelación «de su ser divino» (Schnackenburg, *Cospel* 1:442). Cf. también Neyrey, *An Ideology of Revolt* 213-220. Como ocurre con su utilización en contra de los ídolos de los dioses extranjeros en el Deuterolosaías (p. ej., Is 43,10; 45,18), anuncia que en Jesús acontece la revelación de la divinidad. La diferencia es sutil pero importante, puesto que en la primera Jesús se relacionaría metafísicamente con la divinidad, mientras que en la última es su unión con Dios lo que le convierte en su revelación consumada. Esta interpretación está en armonía con la lectura anterior que hicimos del prólogo, especialmente 1,1-2 (cf. Moloney, *NCBS*1235-1236).

27. *Se quedaron mudos de asombro*: Sobre la utilización del verbo *thaumazein* para expresar asombro, cf. BAGD 352. Hemos tomado la traducción «mudos de asombro» de *Okure, Johannine Approach* 133. Para una síntesis sobre la actitud judía que haría tan escandalosa la discusión de Jesús, cf. Barrett, *Cospel* 240. La connotación sexual no está lejos de las preguntas que los discípulos no hacen explícitamente: «¿Qué haces?... ¿Por qué estás hablando con ella?». Es la última cosa que podían esperar del Jesús a quien se habían unido en 1,35-51; 2,1-12.13-25.

28. *La mujer, dejando su cántaro*: El cántaro ha ejercitado la imaginación de los comentadores durante siglos. Las propuestas varían desde su consideración como un signo de su persistente interés sexual por Jesús hasta las que lo interpretan como un símbolo de su disposición a llenarse de la revelación que le dará Jesús. Su presencia continuada en el relato está asegurada por las palabras que los samaritanos le dirigen en los vv. 39-42. Por tanto, el cántaro es un signo de que ella regresará a la narración. Cf. también Westcott, *Gospel74*; Lindars, *Cospel 193*; Becker, *Evangelium 1:179*; O'Day, *Revelation 75*.

29. *¿No será el Cristo?*: La pregunta se abre con la expresión *mēti* que «introduce una cuestión dudosa» (Barrett, *Cospel240*). BDF 221, § 427.2 sugiere que la pregunta insinúa la improbabilidad. La utilización de esta expresión está en contra de quienes afirman, a pesar de las dificultades gramaticales, que el v. 29 expresa «una fe total en Jesús» (Okure, *Johannine Approach 169*). «De acuerdo con el texto, la samaritana no es una misionera ni tampoco una verdadera creyente» (van den Bussche, *Jean 195*).

Las dificultades suscitadas por los vv. 28-30, al interpretar el v. 26 como expresión de que Jesús acepta plenamente la confesión mesiánica de la mujer, se resuelven en ocasiones mediante una reorganización del texto o recurriendo a las teorías de las fuentes. Por ejemplo, Haenchen (*John 1:224*) sostiene que los vv. 28-30 seguían al v. 18 en la fuente utilizada por el evangelista. Por tanto, la mujer no hace referencia alguna a la discusión sobre el culto verdadero, que fue añadido por el evangelista Uunto con el resto de los vv. 19-27) a la fuente. Tal propuesta empobrece el relato, que debe leerse muy atentamente *en su forma actual* para descubrir lo que su autor intenta decir al lector.

30. *Salieron del pueblo y se fueron a su encuentro*: El uso del aoristo (*exelthon*) indica que parten de forma determinante de su lugar de origen. Hay una cierta prontitud en la respuesta que los samaritanos dan a las palabras de la mujer. El imperfecto (*ērchonto*) indica que estaban haciendo un largo viaje hasta Jesús. Cuando el pasaje concluye, el movimiento hacia Jesús no ha terminado aún. Esto tiene relevancia para comprender las palabras que Jesús dirige a sus discípulos en los vv. 31-38 y, especialmente, el v. 35: «Alzad vuestros ojos y ved los campos, que blanquean ya para la siega».

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

*Cf también los estudios sobre 4,1-42 citados en la sección bibliográfica que sigue al comentario a 4,1-15.*

Betz, O., «"To Worship in Spirit and in Truth": Reflections on John 4,20-26», en A. Finkel y L. Frizzel (eds.), *Standing Before God: Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays in Honor of John M. Oesterreicher*, Ktav, Nueva York 1981, 53-72-

Bowman, J., «Samaritan Studies I: The Fourth Gospel and the Samaritans», *BJRL* 40 (1958) 298-327.

Cullmann, O., «Samaria and the Origins of the Christian Mission», en A. J. B. Higgins (ed.), *The Early Church*, SCM Press, Londres 1956, 185-192.

Dexinger, F., *Der Taheb. Ein «messianischer» Heilsbringer der Samaritaner*, Kairos, Religienswissenschaftliche Studien 3, Müller, O., Salzburgo 1986.

- Freed, E. D., «*Egō eimi* in John 1,20 and 4,25», *CBQ* 41 (1979) 288-291; «The Manner of Worship in John 4,23s.», en *Search the Scriptures: New Testament Studies in Honor of Raymond T. Stamm*, Gettysburg Theological Studies 2, Brill, E. J., Leiden 1969, 33-48.
- Greeven, H., «*proskyneō*», *TDNT*6:658-666.
- Haacker, K., «Gottesdienst ohne Gotteserkenntnis: Joh 4,22 vor dem Hintergrund des jüdisch-samaritanischen Auseinandersetzungs», en B. Benzing, O. Bócher y G. Mayer (eds.), *Wort und Wirklichkeit: Studien zur Afrikanistik und Orientalistik Eugen Ludwig Rapp zum 70. Geburtstag Herausgegeben*, Hain, Meisenheim 1976, 110-126.
- Hahn, F., «Das Heil kommt von den Juden: Erwägungen zu Joh 4,22b», en B. Benzing, O. Bócher y G. Mayer (eds.), *Wort und Wirklichkeit: Studien zur Afrikanistik und Orientalistik Eugen Ludwig Rapp zum 70. Geburtstag Herausgegeben*, Hain, Meisenheim 1976, 67-84.
- Hall, B. W., *Samaritan Religion from John Hyrcanus to Raba Abba: A critical examination of the relevant material in contemporary Christian literature, the writings of Josephus, and the Mishnah*, Studies in Judaica 3, Sydney University Press, Sidney 1987.
- McDonald, J., *The Theology of the Samaritans*, SCM Press, Londres 1964.
- Moloney, E. J., *Belief in the Word* 145-158.
- Montgomery, J. A., *The Samaritans: The Earliest Jewish Sect: Their History, Theology and Literature*, John C. Winston, Filadelfia 1907.
- O'Day, G. R., *Revelation in the Fourth Gospel* 66-77.
- Okure, T., *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4,1-42*, WUNT 2' ser. 32, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1988, 79-131.
- Olsson, B., *Structure and Meaning* 115-217.
- l'otterie, I. de la, «"Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs": Histoire de l'exégèse et interprétation de Jn 4,22», *Bib* 64 (1983) 74-115.
- l'urvis, J. D., «The Fourth Gospel and the Samaritans», *NT* 17 (1975) 161-198.
- Sdmackenburg, R., «Die "Anbetung in Geist und Wahrheit" (Joh 4,23) im Lichte vom Qumran-Texten 2», *BZ* 3 (1959) 88-94.
- Thyen, H., «Das Heil kommt von den Juden», en D. Lührmann y G. Strecker (eds.), *Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1980, 163-184.

### viii. COMENTARIO DE JESÚS (4,31-38)

31. Mientras tanto los discípulos le insistían: «Rabbi, come algo». 32. Pero t'l les dijo: «Yo tengo un alimento que vosotros no conocéis». 33. Los discípulos comentaban entre sí: «¿Será que alguien le ha traído de comer?».

34. Jesús les dijo: «Mi alimento es hacer la voluntad de aquél que me envió hasta completar su obra».

35. «¿No decís vosotros que faltan todavía cuatro meses para la siega? Pues yo os digo: Alzad vuestros ojos y ved los campos, que blanquean para la siega. ¿(i. Aquel que siembra recibe su salario y recoge el grano para la vida eterna, d,- moco que el que siembra y el que siega se alegran juntos. 37. En esto tiene razón el proverbio: "Illo es el que siembra y otro el que cosecha". 38. Os envit' a recoger lo que <sup>110</sup> trabajásteis. Otros han trabajado y vosotros os habéis asociado a su trabajo».

*Introducción a 4,31-38:* La súplica que los discípulos hacen a Jesús para que comiera algo y la perplejidad que sienten al comunicarles éste cuál era la fuente de su alimento conduce al comentario en el que inicialmente explica por qué da a conocer a Dios fuera de Israel y luego dice a los discípulos que también ellos forman parte de esta misión. Mientras tiene lugar este discurso, los samaritanos están en camino hacia el grupo (cf. v. 30). Jesús atrae la atención de los discípulos hacia ellos (v. 35), que con su llegada ponen fin al discurso (vv. 39-40). El discurso es una respuesta a los perplejos discípulos; se desarrolla del siguiente modo:

- (a) Vv. 31-33: La súplica que los discípulos hacen a Jesús para que comiera de los alimentos que habían traído conduce a la perplejidad ante la declaración que Jesús hace de la fuente de su único alimento.
- (b) V. 34: La respuesta de Jesús a su asombro es el fundamento de su misión y sirve como punto de partida para la misión de los discípulos.
- (c) Vv. 35-38: Un proverbio sobre la cosecha y una conclusión instruyen a los discípulos acerca de su futura actividad misionera.

La respuesta que Jesús da a los discípulos sobrepasa a los personajes del relato. En los vv. 35-38, Jesús se dirige a sus destinatarios como «vosotros» (*hymeis*: plural). Junto a los discípulos que están *en el relato*, también los lectores *del relato* son sus destinatarios, en cuanto que Jesús presenta el apuntalamiento teológico de su vida y ministerio (v. 34) y los invita a que acepten el desafío de la misión (vv. 35-38). Aunque los vv. 31-38 están provocados por la intervención de los discípulos en los vv. 31-33, la respuesta de Jesús en los vv. 34-38 no se dirige a las preguntas suscitadas por la situación inmediata de su presencia junto al pozo sin que pudiera observarse alimento alguno. Sirve como comentario de Jesús sobre todo cuanto ha acontecido hasta ese momento en la sección samaritana de su viaje desde Caná hasta Caná (2,1-4,54), al igual que 2,23-25 sirvió como comentario del narrador sobre todo cuanto había ocurrido en la sección judía de aquel viaje.

*La perplejidad de los discípulos* (vv. 31-33). El inicio de la primera frase con el adverbio «mientras tanto» (*en tō metaxu*) indica que el encuentro que sigue es un «intermezzo». El uso adverbial de la expresión *metaxu* «entre, en el medio, lo que se encuentra entre») es raro en el NT (cf. Hch 13,42), pero plasma con exactitud el papel de los acontecimientos y las palabras que tienen lugar «entre» la partida de la mujer (vv. 27-30) y la llegada de los samaritanos (vv. 39-40). En paralelo con el primer momento de los dos encuentros entre Jesús y la samaritana, este episodio comienza con un imperativo. Los discípulos insisten en tono suplicante (*ērōtōn... legontes*) a Jesús, a quien siguen llamando «Rabbí» (cf. 1,38.49; 3,2): «come» (*phage*. modo imperativo). Ellos habían dejado a Jesús junto al pozo para ir a comprar alimentos (v. 8), pero a su vuelta se encuentran

con que él no responde a su orden (v. 31). La respuesta de Jesús les lleva más allá de las categorías del alimento común, pues habla de un alimento (*brosin*) que tiene siempre (*echō*: tiempo presente) para comer (*phagein*) y que ellos no conocen (v. 32). Los discípulos permanecen en esa situación de desconocimiento porque se oponen a ir más allá de la idea del alimento ordinario que piden a Jesús que coma. La única explicación que dan al rechazo de Jesús es que debía haberse alimentado sin que ellos lo supieran (v. 33). Aunque pudiera parecer impensable, hay indicios de que podría haber aceptado y compartido la comida con la samaritana (cf. v. 27). Pero ellos se unen a la samaritana, quien había sido incapaz de aceptar las palabras de Jesús sobre otro tipo de agua, un agua viva, porque no pudo trascender la realidad física de «este pozo» y «esta agua» (vv. 14-15). Jesús se está refiriendo a otro alimento, mientras que los discípulos solamente pueden pensar en «este alimento» (vv. 32-33). Aun con todos sus sentimientos de superioridad cultural y religiosa (cf. vv. 8.9.27), los discípulos no están mejor situados en su relación con Jesús de lo que lo estaba la mujer después de su primera discusión (cf. vv. 7-15). En efecto, ella ha progresado más que ellos en el desarrollo de su comprensión de Jesús (cf. vv. 16-30).

*Hacer la voluntad y completar la obra del Padre* (v. 34). El discurso de Jesús comienza retomando la palabra que utilizó para «alimento» (v. 32: *broma*), y que los discípulos no habían comprendido (v. 33): «mi alimento es» (v. 34: *emon broma estin*). La clarificación de lo que nutre a Jesús, que los discípulos no pueden entender, es fundamental para la presentación que el evangelio hace de la relación de Jesús con el Padre y sus consecuencias. Jesús explica: «Mi alimento es

Que	<i>hina</i>
(a) yo pueda hacer la voluntad del que me envió	(a) <i>poio to theléma tou pemsantos me</i>
y	<i>kai</i>
(b) completar su obra»	(b) <i>teleioso autou to ergon</i>

Si consideramos que *kai* es epexeagético, entonces (b) explica (a). El alimento de Jesús se encuentra en hacer la voluntad del que le envió, lo que significa que lleva a la perfección la obra de aquel personaje. Jesús es el «enviado» del Padre (cf. 1,14.18.34; 2,16; 3,16-17.35-36), Y la fuerza rectora de su presencia es hacer la voluntad de aquel que le envía.

Ahora queda claro por qué Jesús *tenía* (*edei*) que pasar a través de Samaría (v. 4). Tras los acontecimientos ocurridos en Samaría, que los discípulos consideraron extraños (y tal vez impropios, cf. vv. 27, 33), se encuentra la voluntad del que envió a Jesús (cf. Boers, *Neither on This Mountain* 191-192). Su «alimento» es estar presente en esta tierra no judía, tratando con un pueblo que no era judío. La aceptación incondicional por parte de Jesús de la voluntad del Padre también explica -en su propia persona- lo que quiere decir cuando afirma que el culto auténtico con-

siste en adorar al Padre en espíritu y verdad (cf. w. 21-24). Pero hacer la voluntad del que le envió significa que llevará a la perfección (*teleioso*) la obra (*to ergon*) del Padre. El tiempo futuro del verbo *completar/llevar a la perfección (teleioso)* remite al lector a un momento futuro en el que la respuesta incondicional de Jesús al Padre conducirá a la perfección de la tarea que el Padre le encomendó.

Habrà un momento en el relato, que aún no se ha contado, en el que el *aitou to ergon*, es decir, el esquema o el plan general de la tarea dada a Jesús por quien le envió, se complete. En ello encontrará Jesús su alimento, es decir, éste es el objetivo hacia el que se orienta su vida. El lector cristiano sabe que Jesús llegará al final de su vida mediante la muerte en una cruz. A este acontecimiento final se ha aludido ya en las partes anteriores del relato (cf. 1,5.10-11.51; 3,13-14), Y tal vez está vinculado a una hora que aún no ha llegado (cf. 2,4). El narrador ha hablado también de un tiempo futuro «cuando Jesús resucitó de entre los muertos» (2,22). Jesús anuncia ahora que los acontecimientos que marcarán el final de su vida serán también la *teleiosis tou ergou*, la perfección de la tarea encomendada por el Padre.

*La misión de los discípulos (vv. 35-38).* Las últimas palabras del discurso se desplazan de la descripción que Jesús hace de su «alimento», es decir, de lo que le dirige y le nutre en su misión de cumplir la tarea que le confió aquel que le envió. Ahora se centra en la misión de los discípulos. Les enseña que, aunque podrían seguirle en su misión, la cosecha estaba ya allí para recogerla. Las palabras iniciales de Jesús sobre la misión de los discípulos les recuerda, mediante una afirmación de tipo proverbial, algo que dirían ordinariamente: «Cuatro meses más y llega la cosecha» (v. 35a). Se les recuerda la opinión común, basada en la realidad física de los campos circundantes, de que aún quedaba lejos el tiempo de la cosecha. Jesús contradice esta opinión diciéndoles que levantaran sus ojos para que pudieran ver la llegada de los samaritanos (d. v. 30). Jesús fuerza el lenguaje. Una cosecha «que ya blanquea» sólo puede referirse a unos campos sembrados que están a punto de cosecharse, pero los samaritanos que llegan, respondiendo a la fe incipiente y parcial de la samaritana, «blanquean ya para la siega» (v. 35b). Las mieses de los campos en torno a Jesús, los discípulos, y los samaritanos que se acercan podrían estar aún un tanto lejos de la cosecha, pero la llegada de los samaritanos es un signo para los discípulos de que la presencia de Jesús trae vida a todos los que «vinieran hacia él» (cf. v. 30). La escatología realizada joánica contradice las expectativas de los discípulos. El «todavía no» ya está aquí; la llegada de los samaritanos es una prueba de ello.

El contexto histórico de este discurso es la misión (¿samaritana?) de la comunidad joánica. A sus miembros se les dice que la acogida de los no judíos en la comunidad es el resultado de la iniciativa de Jesús. Él traza una distinción entre el que siembra y el que cosecha en el v. 36. Los discípulos trabajarán como cosechadores en un campo sembrado por Jesús



mediante su encuentro con la samaritana. No obstante, los discípulos forman parte del proceso de la cosecha; ellos recogerán la cosecha simbolizada por los samaritanos que avanzan hacia ellos. En su compromiso con la misión reciben la paga correspondiente y recogen el fruto para la vida eterna. Por este mutuo compromiso en la misión, Jesús en cuanto sembrador que inicia el movimiento a la fe verdadera y los discípulos que recogen la cosecha, tanto el sembrador como el que cosechero se alegran conjuntamente. Todos los verbos están en presente. El «todavía no» ya está aquí. Desde el punto de vistajoánico no hay necesidad alguna de hacer buenas obras ahora con la esperanza de que serán recompensadas en la vida eterna. Los discípulos ya cosechan los frutos de una misión iniciada por Jesús. Esta interpretación es reforzada por el v. 37, donde se reafirma, mediante un breve proverbio (*ho logos*), lo que acaba de decirse y prepara el camino para la afirmación final de Jesús en el v. 38. En contra de un contexto lleno de prejuicios (vv. 8.9.27), Jesús ha atraído hacia sí a los samaritanos (vv. 7-30). Los discípulos se asocian ahora con la urgencia divina que trajo a Jesús hasta Samaría (cf. v. 4: edei). Jesús les ha dicho que levantarán sus ojos para ver a los samaritanos que avanzaban hacia ellos (v. 35), de modo que pudieran convertirse en los recolectores de una cosecha que no habían sembrado, participando, de este modo, en la alegría de la unión de Jesús con el Padre (v. 36). El relato muestra que el proverbio lleva razón (*estin alēthinos*): uno siembra Qesús) y otro cosecha (los discípulos) (v. 37).

La lectura anterior de los vv. 35-37 clarifica el modo para interpretar el tan debatido v. 38: «Os envié a recoger lo que no trabajásteis. Otros han trabajado y vosotros os habéis asociado a su trabajo». Las palabras iniciales de la afirmación repiten lo que se dijo en los vv. 35-36, pero añaden una nueva calificación. Cuando Jesús explicó a los discípulos en qué consistía su «alimento», les dijo que era necesario que respondiera a aquel que le envió (v. 34). Ahora los ha asociado con esta misión: Jesús ha enviado a los discípulos (*ego apesteila hymas therizein*). En el v. 2, el narrador dijo que Jesús ya había dejado de bautizar, pues sus numerosos discípulos ya estaban realizando ese ministerio. Ya son los «enviados del enviado», y el encargo de «levantar sus ojos» y segar una cosecha que no habían sembrado (vv. 35-37) forma parte de su envío. El que trabajó en la cosecha es Jesús; en este contexto aparece un significado más profundo del adjetivo *kekopiakas*, que se utilizó para referirse al cansancio de Jesús. Su presencia en Samaría, resultado de la voluntad del Padre (v. 4.34), tenía como objetivo trabajar. Pero Jesús añade ahora a otros a aquellos cuyo trabajo ha anticipado la actividad misionera de los discípulos: «otros han trabajado» (*alto; kekopiakasin*). ¿A quiénes se referirá?

El relato joánico da la respuesta a esta cuestión tan debatida. Dios había enviado a dos personajes: a Juan el Bautista (cf. 1,6) y a Jesús (3,17; 4,34). Desde los comienzos de su ministerio, el Bautista remitía, más allá de sí mismo, a una figura que le seguiría según las limitadas categorías cronológicas, pero que existía antes que él (d. v. 15). Esta figura venía a bau-

tizar con agua y el Espíritu Santo (1,33). Jesús había enseñado a Nicodemo que el renacimiento mediante el agua y el Espíritu era el rito crucial que tenía que pasarse para adentrarse en la vida prometida por él (3,3-5). La discusión relativa a los méritos de los bautismos realizados por Jesús y Juan seguía sin estar resuelta (3,22-26), pero el narrador, en 4,1-2, dijo que Jesús ya no administraba su bautismo, sino sus discípulos. Los bautismos de Jesús y Juan el Bautista han llegado a su fin (d. 3,24; 4,2). Los discípulos, enviados de Jesús (4,38a), emergieron como los únicos que bautizaban. Llegan al final de un largo proceso que tiene su origen en Dios. Siguen, cronológicamente hablando, una actividad misionera que comenzó con el testimonio del Bautista y condujo a la persona de Jesús, quien ahora los asocia a él para que pudieran recoger una cosecha que no habían sembrado. Los «otros» que habían trabajado, a cuya labor se asocian ahora los discípulos, son Juan el Bautista y Jesús.

*Conclusión a los vv. 31-38:* Tras el primer encuentro de Jesús con «los judíos» (2,13-22), el narrador retrocede en el relato y hace un comentario sobre los límites de la fe basada en los signos que Jesús hacía (2,23-25). ¿Significa esto que los *acontecimientos* de la vida de Jesús no cuentan la historia de Dios? ¿Mira solamente Jesús lo que hay dentro del corazón humano? (d. v. 25). Si es así, entonces sólo importa «lo espiritual», por lo que pudiera estar fundamentada la tan aireada acusación de que el gnosticismo primitivo inspiró el cuarto evangelio. En 4,31-38, el lector encuentra un breve «intermezzo» (cf. v. 31: *en t̄q̄ metaxu*) que interrumpe los encuentros de Jesús con los samaritanos. Desde el punto de vista estructural, esta interrupción viene inmediatamente *antes* de la breve estancia de Jesús en el pueblo samaritano (w. 39-42), es decir, antes de su encuentro *final* con los samaritanos. Las palabras anteriores del narrador (2,23-25) aparecieron inmediatamente *después* del primer encuentro de Jesús con «los judíos».

Las palabras del narrador, que insiste en la naturaleza limitada de la fe originada a partir de los signos que Jesús hacía (2,23-25), necesitan equilibrarse con la firme creencia de la tradición cristiana de que los *acontecimientos* de la vida, muerte y resurrección de Jesús se encuentran en el origen de la fe, la vida y la praxis cristiana. La aceptación incondicional por Jesús de la voluntad del que le envió le llevará a los *acontecimientos* que completan la tarea que se le dio: la muerte y la resurrección (v. 34). La asociación de los discípulos en la actividad misionera de Jesús (w. 35-38) continúa la presencia reveladora de Jesús en el mundo de los acontecimientos. A pesar de la importancia que tiene ver a través de los signos de Jesús para llegar a una fe auténtica en el Dios que le envía (2,23-25), hay acontecimientos en la historia humana, la muerte y la resurrección de Jesús (4,34), que están en el origen y constituyen el modelo y la inspiración de una larga historia de los discípulos que se asocian a la labor de otros (v. 38), recogiendo donde no sembraron (v. 37), alegrándose con el sembrador al recoger el fruto para la vida eterna (v. 36). Las interrupciones en los en-

cuentros de Jesús con los judíos (2,23-25) y los samaritanos (4,31-38) se equilibran entre sí. La fe auténtica va más allá de los signos que Jesús hacía (2,23-25), pero hay «signos», los acontecimientos en la vida de Jesús y sus seguidores, que conducen a la gente a creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y a llegar, así, a alcanzar la vida eterna (4,31-38; d. 20,30-31).

## NOTAS

31. *Mientras tanto*: Sobre la utilización de *metaxu* como indicación de un «intermezzo», d. BAGD 513; Bauer, *Johannesevangelium* 72; Lagrangem *Évangile* 116.

*le insistían*: La utilización del imperfecto *eroton* y el participio *legontes* transmite la idea de una insistencia continua.

*Rabbí, come*: Este versículo contiene las únicas palabras que los discípulos dicen a Jesús. En el v. 33 se preguntarán entre ellos. La idea de la «comida» suministra a Jesús el vocabulario que utilizará para desarrollar la afirmación central del v. 34. Se acepta ampliamente, por consiguiente, que los discípulos no están participando en un diálogo en los vv. 31-38, sino que están escuchando un discurso. CE. Bernard, *Commentary* 1:153; Lenglet, «Jésus de passage» 499; Olsson, *Structure and Meaning* 219-220.

32. *Yo tengo un alimento para comer*: Desde el punto de vista gramatical es posible que el verbo *phagein* se utilice epexegeticamente tras el sustantivo *brosin*. Lo que significa, entonces, que Jesús no tiene el alimento con la finalidad de comer, sino que la auténtica naturaleza del alimento consiste en que Jesús lo coma. Esta forma de lectura hace posible que interpretemos este alimento como aquello que orienta la vida y la muerte de Jesús. CE. Barrett, *Gospel* 240; Bauer, *Johannesevangelium* 72.

*que vosotros no conocéis*: En la respuesta que Jesús da a sus discípulos se utiliza una interesante técnica literaria. El relato que se ha contado ahora, especialmente el prólogo y la descripción de los encuentros con la samaritana, presenta un punto de vista que, por ahora, los discípulos no comparten. Ellos siguen perplejos. El lector no tiene todas las respuestas al misterio de las palabras de Jesús, pero, en la narración, se encuentra mucho más «dentro» del programa de Jesús que los discípulos (cf. O'Day, *Revelation* 77-79).

33. *¿Será que alguien le ha traído de comer?*: La pregunta que entre sí se hacen los discípulos sobre la posibilidad de que alguien le hubiera llevado a Jesús un alimento físico, sugiere, implícitamente, que podría haber tomado la comida llevada por la samaritana. El problema provocado por el encuentro de Jesús con la samaritana (cf. v. 27) prosigue aun cuando ella ya había abandonado el escenario (v. 28), por lo que sigue estando presente la cuestión de la presencia de Jesús entre los samaritanos (incluso la posibilidad de una relación escandalosa con una de sus mujeres).

34. *Mi alimento es hacer la voluntad*: En contra de N-A<sup>27</sup>, hemos de leer *poio* en lugar del futuro *poiesō*. Hay buenos testimonios que tienen la forma presente (en el c' los que cabe destacar el Sinaítico, Alejandrino, f<sup>13</sup> y el *Mehrheitstext* de Nestle-Aland). El tiempo presente vincula el v. 34 con su contexto narrativo inmediato, señalando así que Jesús ya estaba aceptando hacer la voluntad del Padre. Para su cita, sic H<sup>1</sup> como *lectio difficilior*, cf. Schnackenburg, *Gospel*:447 n. 81; Olsson, *Structure and Meaning* 224.

*del que me envió:* La idea que Jesús había sido «enviado» estaba ya bien establecida a estas alturas del relato (cf. 1,14.18.34; 2,16; 3,16-17.35-36), pero la de hacer la voluntad del que le envió es la primera vez que aparece. Volverá a encontrarse con regularidad en la exposición tanto de su identidad como de su acción (cf. 5,23-24.30.37; 6,38-39.44; 7,16.18.28.33; 9,4; 12,44-45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 16,5). Cf. Segalla, *Volonta* 166-169. Leroy, *Riitsel und Mi(3verstiindniss* 149-155, considera que tras la expresión «el que me envió» se encuentra la concepción joánica de una cristología descendente. Con acierto, sostiene que el *Sitz im Leben* de 4,34 se hallaba en la necesidad que tenía la comunidad joánica de desarrollar una buena catequesis, basada en la obediencia al que había sido enviado desde lo alto, para contrarrestar las primeras tendencias gnósticas. Se trata de un argumento que es particularmente útil para afirmar la relación entre 2,23-25 y 4,31-38.

*para completar su obra:* Los términos «completar» (*teleioo* y el afin *teleo*; cf. 5,36; 17,4.23; 19,28.30) Y «la obra» (*to ergon*; cf. 4,24; 17,4) juegan un importante papel en la descripción que el cuarto evangelio hace de la vida y la muerte de Jesús. En contra de Bultmann (*Gospel* 1265) y Becker (*Evangelium* 1:179), debería mantenerse una distinción entre *ta erga*, «las obras» de Jesús, y *ton ergon*, «la obra». El primero, aunque está relacionado con el último, se refiere a las acciones mediante las que Jesús da a conocer a Dios. El último es una expresión que se refiere a toda la misión de Jesús, comprendida como la respuesta exacta a la voluntad del Padre. Podría decirse que «las obras» pertenecen a Jesús, mientras que «la obra» es lo que el Padre pide a Jesús que lleve a su perfección. Cf. Segalla, *Volonta* 169-173; Okure, *Johannine Approach* 141-142.

*completar:* Sobre la lectura de *teleioso* como futuro en lugar de subjuntivo aoristo, cf. Schnackenburg, *Gospell*:447 n. 81; Olsson, *Structure and Meaning* 225 n. 34. Cf. también BDF 186, § 369.3: «Un caso especial consiste en que a un subjuntivo tras *hina* o *mē* le sigue un futuro unido con *kai* para designar una consecuencia ulterior». Cf. también 15,8, donde encontramos la misma construcción que claramente señala al futuro. Pero incluso sin el futuro, la utilización del subjuntivo aoristo tras *hina* indicaría una prolepsis.

Las palabras de Jesús en el v. 34 constituyen el gozne en torno al que giran los vv. 31-38. La pregunta de los discípulos suministró a Jesús el vocabulario sobre el alimento (vv. 31-33) y su respuesta (vv. 35-38) asocia a los discípulos con su acción dedicada a hacer la voluntad del que le envió. Ellos se convierten en los enviados del enviado (cf. v. 38a). Para un estudio de 4,34, cf. Segalla, *Volonta* 149-177. Sobre *brosisy broma*, cf. *ibid.* 162-166.

35. *¿No decís?:* En ocasiones se sugiere que «cuatro meses más...» podría reflejar una parábola de aplicación universal, pero no hay evidencia alguna que sostenga la existencia de tal dicho parabólico (cf. Okure, *Johannine Approach* 147-149). Podría tratarse simplemente de expresiones que utilizarían los discípulos al contemplar los campos unos meses antes de la cosecha.

*levantad vuestros ojos:* Existe un amplio consenso entre los especialistas que apoya la sugerencia de que esta orden de Jesús urge a los discípulos a que miren a los samaritanos que se les acercaban, no precisamente a los campos que les rodeaban. Posiblemente, tras esta orden subyace Is 49,18.

*los campos ya blanquean:* El término griego «ya» (*ēdē*) puede leerse tanto como la última palabra del v. 35 como la primera del v. 36. Nuestra interpretación, que sigue las indicaciones de  $\text{P}^{66}$ , lee «ya» como la última palabra del v. 35. Sobre esta opción, cf. Okure, *Johannine Approach* 150-151; Bauer, *Johannesevangelium* 73; Bernard,

*Commentary* 1:157; Lagrange, *Évangile* 120. La mayoría de los especialistas lo colocan al comienzo del v. 36. Advierten, con toda razón, que es más propio del estilo joánico colocar *idē* al comienzo de una oración, inmediatamente antes del participio pronominal. Cf., por ejemplo, Westcott, *Cospel* 76; Schnackenburg, *Cospel* 1:449 n. 92; Lindars, *Cospel* 196. Sin embargo, pese a esta argumentación estilística, que coloca el adverbio al comienzo del v. 36, el tema joánico de la escatología realizada se plasma más adecuadamente si lo colocamos al final del v. 35.

*blanquean para la cosecha*: Sobre la cosecha como símbolo escatológico, d. Is 27,12; JI4,13; Me 4,1-9.26-29; Mt 13,24-30; Ap 14,14-16. Sobre la comprensión joánica de este símbolo escatológico, d. Léon-Dufour, *Lecture* 1:386-387.

36. *recoge el grano para la vida eterna*: Para una discusión sobre la misión samaritana como el posible *Sitz im Leben* de esta promesa, d. Brown, *El evangelio* 1:378-380; Cullmann, *The Johannine Circle* 39-56; Olsson, *Structure and Meaning* 233-241; Okure, *Johannine Approach* 188-191. El hecho de que a los discípulos se les encargue continuar la actividad misionera iniciada por Jesús podría indicar que los samaritanos ya formaban parte de la comunidad joánica. Esta situación podría necesitar el apoyo de un relato sobre la presencia inicial de Jesús entre los samaritanos y el mandato dirigido a los discípulos para que prosiguieran -no para que iniciaran- esta misión. A los miembros de la comunidad joánica se les dice que no son sino los recolectores de una cosecha sembrada por Jesús y que esta actividad forma parte de la voluntad de Dios. Ésta es una de las principales conclusiones a las que llega Okure, *Johannine Approach* 185-188.

*el que siembra y el que cosecha*: La posición que hemos adoptado en nuestra interpretación, es decir, que Jesús es el sembrador y los discípulos son los recolectores, no es universalmente aceptada. Algunos autores sugieren que Jesús es el que cosecha y el Padre es el que siembra (d. Schnackenburg, *Cospel* 1:451). Otros afirman que Jesús es el dueño de la cosecha, y que, por consiguiente, los sembradores son el legislador, el sacerdote y el profeta que vinieron antes que él (d. Westcott, *Cospel* 76). Con frecuencia, se ha llegado a estas soluciones con un ojo puesto en la identificación de los «otros» del v. 38.

37. *Uno es el que siembra y otro el que cosecha*: Sobre el posible trasfondo de este proverbio (*ha lagos*), d. Bauer, *Johannesevangelium* 75; Watson, «Antecedents» 368-370; Niccaci, «Siracide 6,19» 149-153.

38. *Yo os envié a cosechar*: En ocasiones se ha afirmado que el aoristo *apesteila* («os envié») crea una secuencia temporal insoluble, puesto que los discípulos no habían sido enviados todavía. Este problema se ha resuelto, en general, con las teorías que sostienen que el v. 38a era originalmente un encargo posterior a la resurrección que se retrotrajo, de forma desgarrada, al relato joánico previo a la resurrección (d. Schnackenburg, *Cospel* 1:452-453). Los discípulos ya se han iniciado en el ministerio de Jesús y Juan el Bautista en el v. 2. El eje temporal del relato explica la utilización del aoristo.

*otros han trabajado*: Para un estudio exhaustivo del debate académico y las numerosas explicaciones que se han sugerido para identificar a los «otros» que habían trabajado antes de los discípulos, cf. Okure, *Johannine Approach* 159-160; Olsson, *Structure and Meaning* 229-233. El intento (cf. la interpretación que hemos dado anteriormente) de localizar a los «otros» siguiendo, dentro del eje temporal del relato, las actividades de Juan el Bautista, Jesús y, posteriormente, los discípulos, puede reflejar también lo que efectivamente ocurrió históricamente (d. Robinson, «The "Others"» 510-515; MIlrphy-O'Connor, «John the Baptist and Jesus» 359-374).

*CJ* también los estudios sobre 4,1-42 citados en la bibliografía que sigue al comentario sobre 4,1-15.

Moloney, F. J., *Belief in the Word* 158-168.

Niccaci, A., «Siracide 6,19 e Giovanni 4,36-38», *BeO* 23 (1981) 149-153.

O'Day, G. R., *Revelation in the Fourth Gospel* 77-86.

Okure, T., *The Johannine Approach to Mission* 133-168.

Olsson, B., *Structure and Meaning* 218-257.

Robinson, J. A. T., «The "Others" of John 4,38», *StEv* 1 (1958) 510-515.

Segalla, G., *Volonta di Dios e dell'Uomo in Giovanni (Vangelo e Lettere)*, SRivB 6, Paideia, Brescia 1974.

Watson, W. G. E., «Antecedents of a New Testament Proverb», *VT* 20 (1970) 368-370.

## ix. JESÚS Y LOS SAMARITANOS (4,39-42)

39. Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en él por la palabra del testimonio de la mujer: «El me dijo todo cuanto he hecho».

40a. Así que cuando los samaritanos llegaron a él, le pidieron que se quedara con ellos;

40b. y se quedó dos días.

41. y muchos creyeron por su palabra.

42. Dijeron a la mujer: «Ya no creemos por tus palabras, pues nosotros mismos hemos escuchado y sabemos, ciertamente, que éste es el Salvador del mundo».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 4,39-42.* Jesús sigue junto al pozo, pero los discípulos desaparecen del primer plano cuando los samaritanos y la mujer llegan hasta Jesús. Este breve pasaje se compone de cuatro afirmaciones, tres de ellas proceden del narrador y la final de los samaritanos que se dirigen a la mujer, por cuya palabra ellos habían llegado a Jesús (cf. vv. 29-30). Se desarrolla en cinco estadios:

- (a) V. 39: El narrador informa de la fe inicial de «muchos» samaritanos, basada en la palabra de la mujer.
- (b) V. 40a: El narrador informa de la petición que hicieron los samaritanos a Jesús para se quedara con ellos.
- (e) V. 40b: El narrador informa de la respuesta positiva de Jesús a su petición.
- (d) V. 41: El narrador informa de que hay «muchos más» que creen por la palabra de Jesús.

- (e) V. 42: En las únicas palabras de los personajes del relato, los samaritanos dicen a la mujer que ya no creen por lo que ella les había dicho. Ellos creen que Jesús es el Salvador del mundo.

Este breve y elegante episodio sirve como clímax de la presencia de Jesús en Samaría: unos no judíos lo proclaman como el Salvador del mundo.

*La fe inicial de «muchos» samaritanos (v. 39):* Muchos samaritanos de aquel pueblo creyeron en Jesús por las palabras de la mujer: «Me ha dicho todo lo que he hecho» (v. 39). Se citan las palabras del v. 29, pero no se hace ninguna referencia a la discusión entre la mujer y Jesús sobre la posibilidad del culto universal a Dios «ni en este monte ni en Jerusalén» (cf. vv. 21-24). En esta etapa, los samaritanos están respondiendo a la pregunta que les hizo la mujer en el v. 29: «¿Será el Mesías?» (v. 29; cf. v. 25). Se unen a la mujer en una fe parcial, puesto que «creyeron en él por la palabra del testimonio de la mujer» (*episteusan eis auton dia ton logon tēs gynaikos martyrouses*).

*Los samaritanos piden a Jesús que se quede con ellos (v. 40a):* Los samaritanos piden a Jesús que siga con ellos (*menei par'autois*). La samaritana intentó romper el contacto con Jesús en el v. 9, pero él perseveró en su intención. Parece que se ha olvidado el tema del conflicto entre los samaritanos y los judíos (cf. v. 9).

*La respuesta de Jesús (v. 40b):* Se nos dice que Jesús se quedó con ellos «dos días». En este momento se afirma simplemente la breve duración temporal. Posteriormente, asumirá una gran importancia en la narración (cf. vv. 43.46).

*Muchos más creyeron (v. 41):* Muchos (*polloi*) creyeron en Jesús por la palabra de la mujer (v. 39: *dia ton logon tēs gynaikos*), pero el narrador afirma que «muchos más» (v. 41: *pollō pleious*) creyeron en él «por su palabra» (v. 41: *dia ton logon autou*). El contraste entre los dos motivos para creer no puede afirmarse con mayor claridad, aun cuando tanto en el v. 39 como en el v. 41 se utilice la expresión *episteusan eis auton*. Antes de que los samaritanos proclamaran su confesión de fe, dan un paso importante hacia la auténtica fe: creen por la palabra de Jesús (cf. 2,5; 3,29).

*La fe de los samaritanos (v. 42):* La mujer, que había dejado el cántaro junto al pozo (cf. v. 28), regresa y los samaritanos hablan con ella. Ponen de manifiesto la diferencia cualitativa entre las «palabras» de la mujer y la «palabra» de Jesús. Efectivamente, esta distinción, que ya dejó clara el narrador en los vv. 39 y 41, es articulada por los samaritanos en el único discurso directo que se encuentra en el relato. Se desligan de su fe inicial (v. 39) y <licu a la mujer: «Ya no (*ouketi*) creemos por tus palabras» (v. 42a: *dia ten sen lalian*). La literatura clásica utiliza la palabra *lalia* para referir-

se al «habla común y vulgar» (BAGD 464), pero es difícil que tenga aquí ese sentido negativo. No obstante, la utilización del término *Zogos* para referirse al testimonio de la mujer en el v. 39, ha sido cambiado por el de *ZaZia* ahora que los samaritanos llegan a creer en Jesús precisamente por su *logos*. Hay solamente un *logos* que revela, y éste procede de Jesús. Ellos creen porque ellos mismos han tenido la experiencia de escuchar (v. 42b: *akēkoamen*). La última aparición de Juan el Bautista en el evangelio quedó marcada por la utilización de este mismo verbo. Él mismo se describió como el amigo del novio que «está junto a él y lo escucha (*akouon*)» (3,29). Sobre la base de esta escucha, afirman que «saben» (*oidamen*) que Jesús es el Salvador del mundo (v. 42c). Los primeros discípulos afirmaron que habían encontrado al Mesías (1,41.45) y Natanael dijo que «sabía» que Jesús era un maestro enviado por Dios (cf. 3,2), pero su hallazgo y conocimiento se basaban en sus tradiciones religiosas y culturales. El conocimiento de los samaritanos se fundamenta totalmente en *ellogos* de Jesús.

La expresión «el Salvador del mundo», que los samaritanos utilizan en su confesión, solamente se encuentra en otro lugar del NT (1 Jn 4,14), Y el título helenista «salvador» (*sōtēr*) apenas está representado (cf. Lc 1,47; Hch 5,31; 13,23; Flp 3,20 Y las cartas pastorales). Tanto los judíos como los griegos esperaban un «salvador», aunque pensaban, hablaban y escribían sobre esta figura de modos muy diferentes. Jesús ya ha proclamado su función: «Dios envió al Hijo al mundo no para condenar al mundo, sino para que el mundo se salvara mediante él» (*hina sōthē ho kosmos di'autou*) (3,17). Por mucho que el autor pudiera estar utilizando una expresión que fuera bien conocida y ampliamente utilizada en varias sociedades y culturas de finales del siglo I, su sentido joánico está determinado por el contexto. El principal objetivo de la confesión es la afirmación de la función salvífica universal de Jesús. En su discusión con la mujer, Jesús habló de la posibilidad universal de adorar correctamente al Dios verdadero. Esta posibilidad «ya está aquí» (v. 23; cf. w. 21-24). Toda la discusión posterior entre Jesús y la mujer (w. 25-26) así como el informe que hace a sus paisanos (v. 29) no consiguen afrontar esta cuestión. Parece que se ha olvidado. La confesión de los samaritanos la sitúa de nuevo en el centro de la escena.

Jesús, el mesías, no es el salvador de los samaritanos ni de los judíos -«llega la hora en la que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén» (v. 21)- sino el salvador del mundo -«los auténticos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad» (v. 23)-. El culto verdadero, el culto en el espíritu, crea una comunidad que está más allá de todas las comunidades religiosas terrenas, un comunidad de culto en la que se une toda la humanidad. Esto es lo que reconocen los habitantes del lugar; es el tema del relato (Boers, *Neither on This Mountain* 199-200).

Así como Juan el Bautista oyó la voz del novio y se alegró de oír aquella voz, los samaritanos oyen la palabra de Jesús y confiesan que es el sal-



vador del mundo. Así como Juan el Bautista estuvo dispuesto a menguar para que Jesús pudiera crecer, así también los samaritanos están dispuestos a abandonar todo el debate sobre el Garizín o Jerusalén para poner su confianza en Jesús como el salvador del mundo. La apertura de los samaritanos a la palabra de Jesús los transforma; ellos se convierten en el ejemplo de la auténtica fe joánica.

*Conclusión a 4,1-12:* Como en 2,13-3,36, el relato de 4,1-42 articula un punto de vista sobre cómo se debería responder a Jesús y los frutos de esta respuesta. Utilizando como criterio «la palabra» de Jesús, el relato de su presencia entre los samaritanos nos manifiesta la posibilidad de la incredulidad (vv. 1-15: la samaritana), la fe parcial (vv. 39-42: la samaritana) y la auténtica fe joánica (vv. 39-42: los samaritanos) *en el mundo más allá de las fronteras del judaísmo*. Estos modelos de fe están estrechamente relacionados con el mensaje joánico sobre la importancia de la fe en la revelación de Dios en y mediante la palabra de Jesús para la vida y la salvación (cf. especialmente 4,13-14.21-24.34-38). Jesús ha venido para llevar a su perfección la obra que el Padre le encomendó, asociando consigo mismo a los discípulos, pues los campos estaban maduros para la siega (vv. 31-38). La concentración en los personajes que estaban *más allá del judaísmo* indica que en la teología joánica de la revelación y la salvación no se excluye a nadie por razones de raza, cultura o religión. La promesa de Jesús en 3,17, «Pues Dios no envió al Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve a través de él», está realizándose en el relato.

#### NOTAS

39. *por la palabra del testimonio de la mujer:* Agustín hizo un comentario muy apropiado sobre este episodio: «Primo per faman, postea per presentiam» («Primero por la reputación, después por su presencia») (*In Iohannis Evangelium* 15,33; CCSL 36:164). Sin embargo, Bultmann (*Gospel*200), mediante Kierkegaard, introdujo en el debate una gran parte del pensamiento filosófico moderno distinguiendo entre oyentes de la palabra de primera mano y de segunda mano. La presencia de la palabra del Evangelio convierte todas las experiencias «de segunda mano» en experiencias de «primera mano». Cf., por ejemplo, Walker, <jüngerwort und Herrenwort» 49-54. Okure, *Johannine Approach* 172-173, critica acertadamente este enfoque.

40. *dos días:* La referencia al tiempo pasado con los samaritanos puede simplemente tratarse de una determinada cantidad de tiempo que fue lo suficientemente larga para que ellos contactaran con Jesús. Sin embargo, la referencia precisa a «dos días», la repetición de los «dos días» en el v. 43 y la indicación de que «vino de nuevo a Galilea» (v. 46), pueden servir para identificar con mayor precisión el Illollento en el que Jesús llegó a Caná (v. 46).

Podría haber IIIIa instrucción sobre la misión en esta descripción de la estancia de dos días Coll los sallarilanos (el. Sehnaekenburg, (*ostJell:455-456*). Okure,

*Johannine Approach* 179, vincula los dos días con la estancia del auténtico misionero según la *Didajé* 11,5.

41. *muchos más*: No se dice que todos los habitantes del pueblo creyeron. «Muchos» (v. 39) y «muchos más» (v. 41) indican que la cantidad se va incrementando, pero no expresan la totalidad. Como siempre acontece en el cuarto evangelio, se hace una opción (d. Hudry-Clergeon, «De Judée en Galilée» 828-829).

*por su palabra*: La mayoría de los comentadores ven dos fases de fe en la primera respuesta de los samaritanos a la palabra de la mujer, y, posteriormente, a la palabra de Jesús. La primera se basa en los signos (Jesús cuenta a la mujer los secretos de su vida privada) y la última se fundamenta en la palabra. Okure, *Johannine Approach* 170-181, sostiene lo contrario a la luz de su intento por mostrar que la samaritana ya había llegado a la auténtica fe en los vv. 16-26, convirtiéndose en una verdadera misionera en los vv. 28-30.

42. *por tus palabras*: Algunos especialistas no ven diferencia alguna entre el *lalia* de la mujer y el *logos* de Jesús. Okure, *Johannine Approach* 171, sostiene firmemente que las dos palabras tienen el mismo significado (cf. también Barrett, *Cospel* 243; Walker, «Jüngerwort und Herrenwort» 52-53; Léon-Dufour, *Lecture 1:392*). El contexto, tanto el remoto como el inmediato, exige que se haga una cierta distinción entre el uso de *logos* para el testimonio de la mujer en el v. 39 y *lalia* en el v. 42. La singularidad de *dellogos* de Jesús emerge con toda firmeza (d. Lagrange, *Evangile* 122; Brown, *El evangelio* 1:378; Segalla, *Ciovanni* 200-201).

*ya no*: La dimensión temporal introducida por *ouketi* indica que la fe de los samaritanos admite dos fases o etapas. Primero creyeron por las palabras de la mujer (v. 39), pero esta circunstancia cambió después (v. 42). Este elemento del relato (que Okure no tiene en cuenta, *Johannine Approach* 172) fortalece la posición que hemos adoptado en la interpretación y en la nota previa.

*nosotros mismos hemos oído*: La centralidad que hemos dado en la interpretación al «escuchar» está exigida por la fuerte insistencia en el original *autoi gar akékoamen*. La utilización de *autoi* para «nosotros mismos» acentúa su experiencia, subrayando una importante distinción entre las palabras de la mujer y la escucha de la palabra de Jesús. Okure, *Johannine Approach* 173-174, intenta rebajarla recurriendo a la lectura *autou*, que apenas tiene apoyo en la tradición textual, en lugar de *autoi*.

*el Salvador del mundo*: «Los samaritanos utilizan el vocabulario de la cristología joánica» (Barrett, *Cospel* 243). Para un estudio exhaustivo de la utilización de *sôtēr* en el mundo antiguo, d. Bernard, *Commentary* 1:161-163; Schnackenburg, *Cospel* 1:457-458.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

*Cf también los estudios sobre 4,1-42 en la bibliografía que sigue al comentario sobre 4,1-15.*

Moloney, F. J., *Belief in the Word* 168-175.

O'Day, G. R., *Revelation in the Fourth Cospel* 86-92.

Okure, T., *The Johannine Approach to Mission* 168-191.

Olsson, B., *Structure and Meaning*.

Walker, R., «Jüngerwort und Herrenwort: Zur Auslegung von Joh 4:39-42», *ZNW* 57 (1966) 49-54.

X. EL SEGUNDO MILAGRO EN CANÁ:  
LA FE EN LA PALABRA DE JESÚS (4,43-54)

43. Pasados los dos días, partió de allí para Galilea. 44. Pues Jesús mismo había afirmado que un profeta no es bien considerado en su propia patria. 45. Cuando llegó a Galilea, los galileos le dieron la bienvenida, porque habían visto todo lo que había hecho en Jerusalén durante la fiesta, pues también ellos habían ido a la fiesta. 46. Jesús vino de nuevo a Caná de Galilea donde había convertido el agua en vino. En Cafarnaún había un funcionario real cuyo hijo estaba enfermo.

47a. Cuando se enteró de que Jesús había venido de Judea a Galilea,

47b. fue a él y le rogaba que bajara para curar a su hijo, pues estaba a punto de morir. 48. Jesús le dijo: «Si no veis signos y milagros no creéis». 49. El funcionario le dijo: «Señor, baja antes que se muera mi hijo».

50a. Jesús le dijo: «Vete; tu hijo vive».

50b. El hombre creyó en la palabra de Jesús y se fue.

51. Cuando estaba de regreso, le salieron al encuentro sus criados y le dijeron que su hijo vivía. 52. Les preguntó la hora en que había empezado a recuperarse y le dijeron: «Ayer a la hora séptima le dejó la fiebre». 53. El padre reconoció que fue a esa hora cuando Jesús le había dicho: «Tu hijo vive»; y creyeron él y todos los suyos. 54. Éste fue el segundo signo que hizo Jesús al volver de Judea a Galilea.

INTERPRETACIÓN

*Introducción a 4,43-54.* Las indicaciones que da el narrador en los vv. 43-45 al tiempo que trasladan a Jesús de Samaría hasta Galilea, comentan el tipo de recibimiento que le dieron los galileos. Aunque es probable que el v. 46 introdujera un relato originalmente independiente, que ahora nos encontramos en los vv. 46-54, los vv. 43-46 funcionan en el relato actual como introducción a los vv. 47-54. Al llegar al v. 47, ya están introducidos los personajes principales, el lugar, el tiempo y la razón por la que Jesús regresa a Galilea. El relato en su conjunto se desarrolla del siguiente modo:

- (a) Vv. 43-46: Introducción de los personajes Jesús [v. 43], los galileos [v. 45] y el funcionario real [v. 46]), la motivación (v. 44), el lugar (vv. 45-46) y el tiempo (vv. 43.46).
- (b) Vv. 47-53: Jesús y el funcionario real en Caná de Galilea.
  - i. V. 47a: El funcionario se acerca a Jesús por lo que había oído decir a los galileos.
  - ii. Vv. 47b-49: Perseverancia del funcionario al rogar que le ayudara para que no muriera su hijo, a pesar del rechazo inicial de Jesús.
  - iii. V. 50a: Palabra de Jesús con respuesta positiva.
  - iv. V. 50b: El funcionario cree en la palabra de Jesús.
  - v. Vv. 51-53: El resultado de la fe del funcionario: su hijo vive, él «sabe» y los suyos se hacen creyentes.
- (c) V. 54: Conclusión a 4,46-54 y 2,1-4,54.

Hay una gran semejanza entre la estructura literaria de los vv. 47-54 y los vv. 39-42: el funcionario se acerca a Jesús por la palabra de otro (v. 47a; d. v. 39) y hace una petición a Jesús a la que, finalmente, responde positivamente (vv. 47b-50a; d. v. 40). La presencia de Jesús conduce a creer en la palabra (v. 50; d. v. 41) y el funcionario «reconoce» la autoridad de Jesús (v. 53; cf. v. 42). Así, este último episodio del viaje desde Caná hasta Caná (2,1-4,54) pone fin a un modelo literario que es común a lo largo de toda esta sección del evangelio en la que la estructura literaria de los relatos sucesivos es muy parecida. El primer relato de Caná (2,1-12) se corresponde con el de la purificación del templo (2,13-25), y el encuentro con Nicodemo (3,1-21) es estructuralmente paralelo al testimonio final del Bautista (3,22-36). Los dos momentos del encuentro de Jesús con la samaritana tienen la misma estructura (4,1-15 y 4,16-30). La estructura literaria del relato de la estancia de Jesús con los samaritanos (4,39-42) retoma cuando Jesús regresa a Caná de Galilea (4,43-54). El modelo literario es importante en un relato que podría tentar a que el lector percibiera los episodios de Caná al comienzo y al final, y luego los relatos paralelos de las diferentes respuestas de fe que se cuentan entre ellos. Los vínculos que existen entre los relatos que se siguen indican la gran importancia que tiene la lectura secuencial del conjunto. Un lector no lee en forma de quiasmo, sino que se mueve de un episodio al siguiente y solamente al final se da cuenta de que el autor ha utilizado la técnica de la repetición.

*Introducción* (vv. 43-46). La partida de Jesús hacia Galilea (v. 43) forma una excelente transición (d. v. 40), pero en el v. 44 emerge un gran problema. El narrador recuerda una palabra de Jesús que se encuentra en la tradición (d. Mc 6,4; Mt 13,57; Lc 4,24; 13,33-34) para afirmar que el motivo por el que Jesús se va de Judea en dirección a Galilea era porque un profeta no era bien considerado en su propia patria. Según la tradición a Jesús se le conoce como natural «de Nazaret» (cf. Mt 2,23) y como galileo (cf. Mc 14,70). Puesto que no existe ningún trasfondo inmediato que justifique esta afirmación negativa, ¿cómo puede el narrador justificar este viaje a Galilea con la observación del v. 44 si tradicionalmente ésta era considerada su propia patria? Los relatos mateo y lucano de la infancia sitúan, al menos, su nacimiento en Judea, pero «este evangelio ni siquiera nos dice que Jesús naciera en Judea» (Brown, *El evangelio* 1:393), puesto que tiene una idea propia sobre su origen. Excepto en una sola ocasión, nadie en el relato ha sugerido que Jesús fuera de Galilea. Felipe dijo a Natanael que habían encontrado a quien cumpliría las esperanzas de Israel, a «Jesús de Nazaret, el hijo de José» (1,45). Pero, según hemos intentado mostrar en la interpretación de ese pasaje, se trata de una afirmación que malinterpreta a Jesús. También la presencia de la madre de Jesús en Caná (2,1) podría entenderse como una indicación de sus orígenes galileos, pero este dato por sí solo no indica obligatoriamente que Jesús fuera un galileo.

En la perspectiva del cuarto evangelio, los orígenes de Jesús están más allá del control humano, pues «en el comienzo existía la Palabra y la Pa-

labra estaba vuelta hacia Dios» (1,1). Sin embargo, a la luz de 1,43, los tres primeros días del ministerio de Jesús se desarrollan en Judea (cf. 1,19-42). El cuarto día (1,43-51) y la posterior revelación de la *doxa* (2,1-12) tienen lugar en Galilea. Inmediatamente, Jesús regresó a Jerusalén (2,13) y permaneció en Judea hasta que comenzó su viaje a Galilea a través de Samaría (cf. 4,3-4). Al dejar Samaría, el narrador dice de nuevo que se dirigía a Galilea (4,43). Independientemente de lo que pudiera decir la tradición sinóptica, se da la impresión de que Jesús estaba habitualmente en Judea. El viaje a Galilea merece, por tanto, una atención especial (cf. 1,43; 4,3-4.43), puesto que Jesús inicia un viaje que lo aparta de su habitual lugar de residencia y su actividad. Una vez que aceptamos esto, entonces el v. 44 cobra sentido. En Judea Jesús ha encontrado el rechazo de «los judíos» (2,13-22); muchos se habían acercado a él buscando milagros, pero él no confió en ellos (2,23-25); un dirigente judío, Nicodemo, ha sido incapaz de aceptar la enseñanza de Jesús (3,1-12). Jesús se fue de Judea por el peligro que suponía la hostilidad de los fariseos (4,1). Teniendo en cuenta el relato joánico, los acontecimientos que hasta ahora se han narrado indican que Jesús llevaba razón al decir que «un profeta no es bien considerado en su propia patria» (v. 44).

La bienvenida que se le dio a Jesús al llegar a Galilea parece entusiasta, pero hay razones para la preocupación. Recordando la fiesta de la pascua que acababa de celebrarse en Jerusalén (cf. 2,13.23-25), el narrador nos dice que los galileos habían estado allí y habían visto los signos que Jesús hacía. Su acogida entusiasta se corresponde con la respuesta de aquellos que en Jerusalén «creyeron en su nombre al ver los signos que hacía» (2,23). Los galileos estuvieron en la misma fiesta y respondieron del mismo modo. Jesús no confiaba en estos creyentes entusiastas (cf. 2,24-25). Con este trasfondo, Jesús viene de nuevo (*palin*) a Caná de Galilea y el narrador recuerda al lector el milagro que Jesús había realizado la última vez que estuvo allí (v. 46a; cf. 2,1-12). Al concluir la introducción a la acción, aparece un personaje importante. El narrador nos dice: «Había en Cafarnaún un funcionario real (*basilikos*) cuyo hijo estaba enfermo» (v. 46b). La investigación reciente ha mostrado que el personaje descrito como *basilikos* podría ser tanto judío como gentil (cf. Wegner, *Der Hauptmann* 57-72. Cf. nota sobre el v. 46). La utilización de este término en este contexto joánico nos induce a pensar que era gentil. Es el último de una serie de personajes que aparecen a lo largo de 4,1-54. No es de Caná, sino de la ciudad fronteriza de Cafarnaún, que era famosa por la presencia de soldados gentiles. Todos los demás personajes de 4,1-54 son samaritanos, gente que procede del mundo fuera del judaísmo. Lo más probable es que el autor comprenda y presente al lector este determinado *basilikos* como el último ejemplo de la acogida de la palabra de Jesús por parte del mundo Ilojudío.

*Jesús y el funcionario real en Caná (vv. 47-54).* Así como los samaritanos se habían enterado de la existencia de Jesús porque habían oído a la mujer

(v. 39), de igual modo el funcionario ha «oído que Jesús había venido de Judea a Jerusalén» (v. 47a). El v. 4S y esta «escucha» del funcionario están estrechamente vinculados. La razón por la que el funcionario se dirige a Jesús (v. 47a) es porque ha oído a los galileos hablar de los milagros que había hecho en Jerusalén (v. 4S).

Ruega a Jesús que fuera Cafarnaún para curar a su hijo (v. 47b). Según es habitual en los relatos de milagro, se describe la gravedad de la situación en que se encontraba su hijo: «pues estaba a punto de morir» (v. 47b). Lo que sigue a continuación resulta sorprendente y es totalmente atípico en los relatos de milagro. Jesús respondió sin titubear a los samaritanos que le pidieron que se quedara con ellos por lo que habían oído a la mujer (cE. v. 40). En esta situación mucho más urgente, pues se trata de una cuestión de vida o muerte, Jesús reprende al funcionario (v. 48). Sin lugar a dudas, aquel hombre se acerca a Jesús porque había oído decir a los galileos que era un hacedor de milagros (vv. 4S.47a) y, con su reprensión, Jesús advierte en contra de los «signos y milagros». Sin embargo, no se dirige solamente al funcionario, sino que tiene una audiencia plural: «Si no veis (plural) signos y milagros, no creéis» (*ean mē semeia kai terata idete, ou mē pisteusete* [v. 48b]). Al grupo más amplio, en el que se encuentran los galileos que habían hablado al funcionario de los milagros de Jesús, se le advierte que la fe auténtica no puede basarse solamente en signos. Esta reprensión permite al autor afirmar con toda claridad el tema principal del pasaje: la fe auténtica. Hay dos cuestiones que emergen de la insistencia del funcionario, a pesar de la reprensión de Jesús, para que bajara a Cafarnaún antes de que su hijo muriera (v. 49). En primer lugar, nos encontramos con una reafirmación de la urgencia de la situación, en la que aparece el término *paidion* («niño», «pequeño» en este caso), para indicar la cariñosa intimidad que existe entre este padre preocupado y su niño. Pero no es la primera vez que un personaje persevera frente a una reprensión. En el primer milagro de Caná nos encontramos exactamente con el mismo proceso. La madre de Jesús confió en su palabra a pesar de su reprensión (2,4-S; cE. Gibling, «Suggestion, Negative Response» 20S).

Como en el primer milagro de Caná, Jesús accede a la insistente petición del hombre. Con una insistencia creciente se ha pedido a Jesús que «bajara» (*katabainein*) para curar al niño (vv. 47.49). Jesús no accede a la petición de que «bajara» físicamente a Cafarnaún, sino que lo cura mediante la autoridad de su palabra. Al funcionario se le dice que regrese a su casa porque su hijo está vivo. No es la presencia de Jesús la que realiza la curación, sino su palabra: «Vete, que tu hijo vive» (v. 50a). La respuesta del funcionario, que se produce tras varios episodios en los que se han puesto de manifiesto diversas respuestas a la palabra de Jesús, es impresionante: «El hombre creyó en la palabra que Jesús le había dicho y se puso en camino» (*episteusen ho anthropos tō logō hon eipen autō ho Iēsous kai eporeueto*) (v. 50). El verbo *pisteuein* abre la oración. El hombre creyó y el objeto de su fe es la palabra que Jesús le había dicho (*tō logō hon eipen autō*

*ho Iesous*). No hay «signos ni milagros» que apoyen esta fe. El funcionario no cae bajo el juicio del v. 48. Jesús le ha ordenado «vete (*poreuou*), que tu hijo vive» (v. 50a). La respuesta del hombre concluye con una aceptación silenciosa de la orden de Jesús: «y se puso en camino» (*eporeueto*) (v. 50b).

Las palabras de Jesús, «vete, que tu hijo vive» (v. 50a), constituyen el trasfondo de los vv. 51-53. En el v. 51a, el hombre «bajaba», prosiguiendo la respuesta obediente al mandato de Jesús iniciada en el v. 50a. Los criados salen a su encuentro y le dicen: «Tu hijo vive» (v. 51b). Hay una ligera pero importante diferencia entre las palabras de Jesús y las de los criados. Jesús dice «tu hijo» (v. 50a: *ho huios sou*), pero los criados utilizan el término niño (*ho pais autou*). El relato podría haber concluido perfectamente en este punto, pero hay varias conexiones literarias y teológicas que siguen abiertas. En el encuentro inmediatamente previo entre Jesús y los samaritanos (vv. 39-42), la fe que éstos tuvieron en su palabra les llevó al «conocimiento» (vv. 41-42). Lo mismo ocurre con el funcionario. Al preguntar por la hora en la que el niño se había recuperado, se le responde que fue a la hora séptima del día anterior (v. 52). Las palabras de Jesús vuelven a repetirse entonces por tercera vez: «El padre supo (*egnō oun ho patēr*) que era la hora en que Jesús le dijo *ho huios sou zē*» (v. 53ab). Había creído en la palabra de Jesús (v. 50b) y ahora «conoce/reconoce» la autoridad salvífica de aquella palabra. Como la de los samaritanos (d. vv. 41-42), su fe en la palabra de Jesús no sólo produce un milagro, sino también conocimiento (v. 53ab).

El comentario final del narrador suscita una dificultad: «y creyó él (*kai episteusen autos*) y todos los suyos» (v. 53c). ¿Llega a creer solamente tras escuchar el mensaje sobre la curación de su hijo? No es posible que la solemnidad del v. 50b pueda diluirse en algo inferior a la auténtica fe joánica en la palabra. La función del v. 53cd es concluir el relato de modo paralelo a como ocurre en 2,11. En el primer relato de Caná se nos dice que otros llegaron a creer como resultado del milagro (cf. 2,11). El narrador ha recordado al lector el primer relato de Caná en el v. 46. En 2,1-12, la madre de Jesús no solamente pone toda su confianza en su palabra, actuando así como el catalizador que produce el milagro. Su acto inicial de fe (2,5) conduce a la fe de otros, es decir, de los discípulos (2,11). En el segundo relato de Caná, un acto inicial de fe (4,50b) ha hecho posible un milagro que conduce a la fe de otros, es decir, a la familia del funcionario (v. 53d). La utilización del mismo verbo *episteusan* para el funcionario y su familia provoca una dificultad, pues sugiere que todos llegaron a creer al mismo tiempo. Dado el paralelismo con 2,1-12, hemos de interpretar el verbo como un aoristo complejo en lugar de ingesivo (cf. Iloata). La totalidad de la experiencia del funcionario es reflejo de su fe y su familia llega a creer a través de ésta. «Los criados han confirmado la fe del funcionario, pero al hacerlo han descubierto la fe ellos mismos» (Lindars, *Gospel* 20S). Podríamos parafrasear el v. 53cd diciendo: «No sólo creyó él, sino que también creyeron todos los suyos» (d. Schnackenburg, *Gospel* 1:4ti 1).

La confirmación de esta interpretación procede de una lectura más atenta del texto (cf. Lightfoot, *Gospel129*). El principal personaje del relato comienza como un *basilikos*, es decir, como una persona que tiene una función política y social (w. 46.49). Pero es mucho más que un funcionario, tal como indica la utilización que hace de la cariñosa expresión *paidion* (v. 49b). Es un ser humano con unas relaciones personales significativas. Cuando el narrador nos cuenta su acto de fe lo denomina *ho anthropos* (v. 50b). Al final del relato, cuando los sirvientes le dicen que su *pais* vive, uniéndosele en la fe, se le llama *ho patēr* (v. 53). Su fe (v. 50b) Y su conocimiento (v. 53ab) generan la fe en otros (v. 53cd). Los dos relatos de milagro en Caná muestran que la fe joánica no es solamente un compromiso personal con la palabra de Jesús, sino que además conduce a otros a la fe (2,11; 4,53). El último episodio en Samaría (w. 39-42) nos deja entrever algo parecido. La palabra de la mujer (v. 39) ha sido trascendida por la fe en la palabra de Jesús (v. 41) que produce conocimiento y una confesión de fe (v. 42). De forma paralela, el funcionario tiene una fe inicial como resultado de la información de los galilelos (w. 45-47). Este movimiento hacia Jesús (v. 47) ha sido trascendido por la fe en su palabra (v. 50), que produce conocimiento y fe en otros (v. 53). El comentario de Agustín a 4,39-42 se aplica perfectamente también a los vv. 43-54: *Primo per Jaman, postea per presentiam* (cf. nota sobre el v. 39).

El episodio concluye con una afirmación sintética del narrador, que dirige la atención al hecho de que éste era el segundo signo que Jesús había hecho en Galilea. La utilización de la expresión «el segundo signo» (4,54: *palin deutron semeion*) recuerda a la de «el primero de sus signos» (2,11: *archen ton semeion*), pero los dos milagros de Caná concluyen de forma diferente. En 2,12, el narrador reunió a todos los actores del relato de milagro y los despidió a cada uno por su lado. Esta conclusión lleva adelante la narración. En 4,54, el narrador remite a 2,1-12, concluyendo así los episodios que se desarrollan desde Caná hasta Caná. Los dos relatos de Caná forman una clara estructura en torno al relato que se extiende desde 2,1 hasta 4,54. La fe incondicional de la madre judía en la palabra de su hijo Jesús desencadena un milagro que revela la *doxa* y conduce a otros a la fe (2,1-12). A este primer milagro le siguieron una serie de encuentros en los que los personajes procedentes del mundo del judaísmo responden de modos diferentes a la palabra de Jesús (2,13-3,36). Los encuentros posteriores con los samaritanos, que no pertenecen al mundo judío, repiten las respuestas de los judíos a Jesús (4,1-42). La fe incondicional de un funcionario gentil en la palabra de Jesús desencadena un milagro que conduce a otros a la fe (4,43-54).

*Conclusión a 2,1-4,54.* El primer relato de Caná (2,1-12), que sigue al de la limitada fe de los primeros discípulos y la promesa que hace Jesús de una visión mayor (cf. 1,35-51), suministra el criterio para esta fe que permitirá el acceso a tal visión. La madre de Jesús cree en la palabra de su hijo (2,5), la *doxa* de Jesús se manifiesta y los discípulos creen. Sobre la base de este



criterio pueden evaluarse las respuestas de una serie de personajes procedentes del judaísmo: «los judíos» (2,13-22), Nicodemo (3,1-21) y Juan el Bautista (3,22-36). El viaje de Jesús a Samaría nos permite juzgar también las respuestas de quienes no pertenecen al mundo del judaísmo: la samaritana (4,1-15), de nuevo la samaritana (4,16-30), y, finalmente, los samaritanos (4,39-42). Jesús regresa a Caná de Galilea, donde un funcionario gentil cree en la palabra de Jesús, a su hijo se le devuelve la salud y toda su casa cree (4,43-54). Este relato esmeradamente estructurado y su preocupación central por la cuestión de la auténtica fe joánica, puede resumirse como sigue:

*2,1-12: En Caná, la madre de Jesús, una mujer judía, demuestra la fe en la palabra de Jesús e inicia un proceso que conduce a un milagro, la revelación de la doxa y la fe de los discípulos.*

2,13-22: Tras la purificación del templo, «los judíos» rechazan la palabra de Jesús. Demuestran que carecen de la fe auténtica.

*2,23-25: El narrador cuenta que Jesús no aceptó (ouk episteuen) a tantos como en Jerusalén se le acercaron y creyeron (episteusan) en él por los signos que hacía. La fe suscitada por los signos no es suficiente.*

3,1-21: El encuentro con Nicodemo muestra la buena voluntad de un «dirigente de los judíos» que visita a Jesús por la noche, y la buena voluntad de Jesús que intenta llevar a Nicodemo fuera del mundo que conoce y en el que vive confortablemente. Nicodemo se queda sin palabras ante la enseñanza de Jesús, por lo que se convierte en un modelo de una fe imperfecta o parcial en Jesús.

3,22-36: El último testimonio que Juan el Bautista da de Jesús describe su relación como la del que escucha la voz de novio y se alegra al oírla aun cuando tenga que menguar. Su aceptación incondicional de la palabra de Jesús lo caracteriza como el modelo de una fe auténtica.

4,1-15: Tras una larga introducción a la presencia de Jesús en Samaría (vv. 1-6), el primer momento del encuentro de Jesús con la samaritana termina en su incapacidad para comprender y aceptar el «don de Dios» ofrecido por la palabra de Jesús. Demuestra que carece de una fe auténtica (vv. 7-15).

4,16-30: Jesús persevera con la mujer, recuperando el encuentro fallido con una serie de imperativos que la devuelven de nuevo a la conversación. Aunque ella no dice nada sobre el tiempo y el lugar del culto verdadero, sospecha que Jesús podría ser el Mesías. Jesús intenta trascender su fe mesiánica diciéndole que YO SOY quien está hablando con ella, pero la mujer no logra responder a esta revelación. Regresa junto a sus paisanos preguntándose aún si Jesús sería o no el Mesías. A pesar del progreso que hace en su aproximación y comprensión de Jesús, sigue siendo el modelo de una fe imperfecta o parcial en Jesús.

*4,31-38: Los episodios samaritanos se ven interrumpidos momentáneamente por un «intermezzo», en el que Jesús reflexiona sobre su dedicación a hacer la voluntad del que le envió y llevar a plenitud la obra que le ha sido encomendada, como aquello que le guía y le nutre. La vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo constituyen la fuente y la inspiración de todo cuanto hace, así como de todos aquellos a quienes envía a proseguir una misión que no habían iniciado.*

4,39-42: Los samaritanos trascienden su fe inicial en la palabra de la mujer y creen en la palabra de Jesús. Como resultado de escuchar esta palabra trascienden todas las diferencias entre los judíos y los samaritanos confesando que Jesús es el salvador del mundo. Su aceptación incondicional de la palabra de Jesús los caracteriza como modelo de una fe auténtica.

4,43-54: *En Caná, un funcionario gentil demuestra su fe en la palabra de Jesús e inicia un proceso que conduce a un milagro, al reconocimiento de la autoridad de la palabra de Jesús y la fe de toda su casa.*

Aun cuando el tema de la auténtica fe joánica sea fundamental en 2,1-4,54, en la forma y el contenido del pasaje hay muchos más elementos que la afirmación y reafirmación de las respuestas de fe. Controlado por los movimientos de Jesús, se produce un importante desarrollo lineal en la narración. Jesús se desplaza desde Galilea hasta Jerusalén, luego aparece en el campo de Judea, y, finalmente, regresa a Galilea a través de Samaría. El lector sigue este viaje, que se nos cuenta en una serie de episodios que están unidos mediante estructuras literarias estrechamente emparejadas. La estructura de 2,1-12 se repite en 2,13-25, y la de 3,1-21 en 3,22-36. La estructura de 4,7-15 se repite en 4,16-30 y la de 4,39-42 vuelve a aparecer en 4,43-54. Esta técnica asegura un proceso de lectura constante que introduce al lector en las fundamentales cuestiones joánicas que van emergiendo a través de estos relatos: Jesús es la revelación exclusiva de Dios (d. 3,13-14.31-35), el Hijo único del Padre (2,16; 4,34), la perfección del don previo de la Ley (d. 2,6-7.11; 4,10-14), la revelación de la *doxa* (2,11), aquel que crea una nueva situación de libertad en la que las personas se juzgan a sí misma al aceptar o rechazar la revelación de Jesús (3,18-21.36). Ha llegado el tiempo en el que Dios da a conocer que la salvación es accesible a todas las personas y en cualquier lugar (4,20-24.42). Jesús inicia una misión en respuesta a la voluntad del Padre y adentra en ella a sus discípulos (4,31-38). Dios es Espíritu y la vida auténtica se vive en el Espíritu (4,24; 3,6-8) tras una entrada ritual en una nueva comunidad, un lugar donde Dios reina (3,3-5). Jesús no sufrirá la muerte ignominiosa de un Mesías fracasado, sino que su muerte será el «levantamiento» del Hijo del hombre (3,14). Gran parte de todos estos asuntos está más allá de lo que los discípulos pueden comprender, pero llegará un tiempo, tras la muerte y la resurrección de Jesús, en el que comprenderán la palabra de Jesús y crearán (2,19-22).

Al lector se le instruye ahora en algunas de las creencias más importantes del evangelio. Lo que se dijo en el prólogo (1,1-18) se está proclamando y realizando en la historia de Jesús (1,19-4,54). Sobre todo, el lector conoce ahora la naturaleza de una relación correcta con Jesús. La enseñanza del prólogo sobre el poder vivificante que procede de la «fe» y la «recepción» de la Palabra encarnada (1,12-13), se realiza en la historia de Jesús, es decir, en su aceptación o su rechazo. Sin embargo, aún queda mucho por revelarse antes de que los discípulos puedan recordar todo cuanto Jesús dijo e hizo, creyendo así en su palabra y en las Escrituras (cf. 2,22).

43-54. *La forma literaria del relato de milagro*. El primer relato de Caná (2,1-12) resultó ser un atípico relato de milagro. Cf. nota sobre 2,1-12. El segundo relato de milagro en Caná es de igual modo atípico. Se desarrolla del siguiente modo:

1. *Problema*: «Había un funcionario real cuyo hijo estaba enfermo» (v. 46).
2. *Petición*: «Fue a suplicarle que bajara y curara a su hijo» (v. 47).
3. *Reprensión*: «Si no veis signos y milagros no creéis» (v. 48).
4. *Reacción*: «El hombre creyó en la palabra de Jesús y se fue» (*episteusan ho anthrōpos tō logō hon eipen autō ho Iesous hai eporeueto*) (v. 50).
5. *Consecuencia*: Milagro que conduce a otros a la fe (es decir, a la casa del funcionario) (w.51-53).

Como en 2,1-12, en donde el encuentro de la madre con su hijo alteró la forma tradicional del relato de milagro, aquí también queda alterada por la interacción entre Jesús y el funcionario (d. Bauer, *johannesevangelium* 78). Pide que su hijo sea curado (v. 47), pero su petición genera una reprensión que conduce a otra petición, que, en esta ocasión, se formula en discurso directo (v. 49). Jesús responde con su palabra de curación (v. 50a) y el hombre cree en ella (v. 50b). El elemento final del relato es también un tanto extraño, pues no se nos informa del asombro o el efecto que el milagro tuvo en el funcionario, sus allegados o en los galileos del entorno. El resultado del milagro es la fe de la casa del funcionario (v. 53). Sin duda alguna, el autor ha compuesto este relato de milagro utilizando unas fuentes de la tradición joánica, de modo que el lector que llega a 4,54 echa una mirada hacia 2,1-12 y reconoce que se ha narrado una parte importante del evangelio mediante un viaje que va desde Caná hasta Caná (2,1-4,54).

Algunos comentaristas sugieren que 4,46-54 sirve como introducción a 5,1-47. Sostienen que más que poner fin a una serie de acontecimientos que comenzaron en el primer relato de Caná, 4,46-54 es una acción parabólica sobre el don de la vida y el poder de la palabra de Jesús que trasciende el testimonio de la antigua economía. En el discurso de 5,19-47 se desarrollan los temas de Jesús como el que da la vida y la autoridad de su palabra, que se pusieron en acción en 4,46-54 (cf. Dodd, *Interpretación* 368-369; Feuillet, «La signification théologique» 34-46). Es posible que este pasaje prepare el contenido de 5,1-47, sirviendo, de este modo, como un puente entre ambos (d. Brown, *El evangelio* 1:166.405-406), pero su atención principal no se centra en el relato sobre la restauración de la vida, sino en la fe en la palabra de Jesús (d. w. 43-45.48.50.53). No pueden ignorarse las claras referencias que el narrador hace a 2,1-12 (d. w. 43.46.54; cf. las siguientes notas).

43. *Pasados los dos días*: Cuando vinculamos esta indicación temporal con el v. 46, «volvió, pues, a Caná de Galilea», parece que Jesús llegó allí «al tercer día». Este dato sería otro de los nexos que lo vinculan con 2,1-12 (d. 2,1), aunque no aparezca la expresión *tē hēmerā tē tritē*. En 2,1 se exigía la expresión técnica «el tercer día» por su asociación con Ex 19,16, la celebración de Pentecostés y el don de la Ley. En 4,43.46 no sería apropiada, pero, no obstante, se mantiene aún la llegada de Jesús «al tercer día» (cf. Boismard y Lamouille, *Jean* 144-145.151-152).

*partió de allí para Galilea*: La mayoría de los especialistas advierten, con toda razón, que el v. 43 retoma el v. 3, marcando de este modo el final del interludio samaritano dt, Jest's, que realluda el viaje interrumpido.

44. *un profeta no es bien considerado en su propia patria*: Se trata de un proverbio ampliamente atestiguado que encontramos en la literatura profana como también en la tradición evangélica. Cf. BAGD 637; *Bauer, Johannesevangelium* 77. De entre la varias posiciones que los especialistas tienen sobre la *patria* de Jesús, algunas consideran que es imposible explicar este pasaje, por lo que recurren a la teoría de la redacción. Cf., por ejemplo, Lagrange, *Évangile* 124; Schnackenburg, *Gospel* 1:463; Bernard, *Commentary* 1:163-165; Brown, *El evangelio* 1:393; Becker, *Evangelium* 1:185; *Beasley-Murray, John* 73. Varios expertos afirman que la patria de Jesús era Nazaret (en Galilea) e intentan explicar bajo esta perspectiva el v. 44 (cf. Pryor, «John 4,44» 254-258). Para un estudio exhaustivo cf. Willemse, «La patrie de Jésus» 350-353. Aunque por razones diferentes a las que damos en nuestra interpretación, los siguientes autores están de acuerdo en que la *patria* de Jesús se refiere a Judea: Westcott, *Gospel* 77-78; Hoskyns, *Gospel* 260-261; Barrett, *Gospel* 246; Dodd, *Interpretación* 405; Feuillet, «La signification théologique» 67-68; Lindars, *Gospel* 200-201; Willense, «La patrie de Jésus» 354-364. Finalmente, hay algunos especialistas que sostienen que el pasaje debe interpretarse a la luz del prólogo. El verdadero hogar de Jesús sobrepasa cualquier lugar terrenal. Cf., por ejemplo, Loisy, *Évangile* 192-193; Reim, «John IV.44» 476-480; Lightfoot, *Gospel* 34-36; Marsh, *Saint John* 231-232.

45. *habían visto todo lo que había hecho en Jerusalén durante la fiesta*: Se alude con toda claridad a 2,23-25, donde encontramos la última referencia a una fiesta (2,23: «Estuvo en Jerusalén por la fiesta de la Pascua»). Allí fueron «muchos» (sin especificar la cantidad) los que creyeron en el nombre de Jesús «al ver los signos que hacía» (v. 23). Aunque no se dice expresamente en 4,45 cuál fue la respuesta que dio Jesús a esta fe basada en los signos, queda implícitamente sugerida. La entusiasta respuesta de los galileos en el v. 45 se fundamenta en una comprensión limitada de Jesús. Esto es lo que el funcionario «oyó» (v. 47); a este hombre se le pedirá algo más.

46. *Volvió, pues, a Caná de Galilea*: Con este recuerdo del primer milagro de Caná comienza propiamente el relato, tras la larga (y un tanto desgarbada) introducción de los vv. 43-45. La transición (w. 43-45) procede del narrador, que comenta lo sucedido hasta ese momento (cf. Dodd, *Tradition* 238-241). El v. 46, en cierta forma (quizá sin la referencia explícita a Caná y al milagro asociado con este lugar), abriría el relato de milagro prejoánico. Cf. Schnackenburg, «Zur Traditionsgeschichte von Joh 4,46-54» 70-76. En su forma actual debería relacionarse con los vv. 43-45, pues continúa con la presentación de los personajes, el lugar y el tiempo de los acontecimientos que siguen.

*Y en Cafarnaún había un funcionario real cuyo hijo estaba enfermo*: Las abundantes semejanzas que existen entre Jn 4,46-54 y el relato Q del centurión de Cafarnaún (cf. Mt 8,5-13; Lc 7,1-10), indican que hubo un contacto entre la tradición Q (que tiene sus propias dificultades) y la tradición joánica en un estadio preliterario. Sin embargo, el contacto es tan ínfimo que no puede proponerse una teoría de la dependencia entre ambas. Ahora bien, no todos los autores estarían de acuerdo con esto. Para un detallado estudio de la discusión hasta 1984, cf. Neiryneck, «John 4,46-54» 367-375. Desde este año en adelante, d. Wegner, *Der Hauptmann* 18-74.

*un funcionario real*: Es imposible poder determinar el origen étnico de este *basilikos*. La investigación reciente (d. Wegner, *Der Hauptmann* 57-72) muestra que esta palabra tiene cuatro significados posibles: de sangre real, servidumbre de una casa real, soldados de los reyes herodianos o del emperador o un escriba real.

El contexto y la extensa utilización del término que encontramos en Josefa (d. Wegner, *Der Hauptmann* 59 n. 8; Bauer, *Johannesevangelium* 77) sugieren que el personaje del relato joánico podría ser un soldado de los reyes herodianos o del emperador. Lo que no llega a aclarar si el soldado sería judío o gentil. Podría ser uno o lo otro (cf. Schalit, *König Herodes* 167-183). Resulta tentador resolver el problema con la ayuda del material procedente de Q, donde se le presenta como *hekatontarches*. Aquel centurión era ciertamente gentil y, probablemente, romano (d. Wegner, *Der Hauptmann* 60-69). Sin embargo, no hay ninguna prueba concluyente que nos permita vincular a un *basilikos* y un *hekatontarches* (cf. Mead, «The basilikos» 69-72, quien afirma que hay evidencia para decir que era un gentil, y Schwarz, «*kai ên tis basilikos*» 138, quien sugiere una *vorlage* aramea que significaría consejero real). Lo que puede afirmarse con toda seguridad es que este personaje podría ser bien judío o bien gentil. Puesto que este pasaje es la sección conclusiva del evangelio dedicada totalmente a la presencia de Jesús entre los que no eran judíos (4,1-54), este contexto literario joánico es el que ha determinado la decisión que hemos tomado en la interpretación, es decir, que se trata de un gentil. Algunos manuscritos habían facilitado la lectura al denominar al hombre como *basilikos* («un jefe»), que se corresponde con el latín *regulus*. Ciertamente no es una lectura original (d. Lagrange, *Evangile* 125).

47. *Cuando oyó*: La escucha de la llegada de Jesús a Galilea procedente de Judea depende del v. 45. Los galileos, que pertenecen a los «muchos» de 2,23-25, comunican su entusiasmo por Jesús basándose en que habían «visto todo lo que había hecho en Jerusalén durante la fiesta» (v. 45; cf. 2,23). El movimiento inicial del funcionario hacia Jesús refleja la fe de los «muchos» de 2,23-25. Su petición a Jesús se nos presenta en forma de discurso indirecto.

48. *Si no veis signos y milagros no creéis*: Hay varios especialistas que intentan eliminar esta reprensión. Algunos recurren a una teoría redaccional, sugiriendo que los vv. 48-49 fueron añadidos a un relato de milagro original, pues están en contradicción con los vv. 51-53 (d. Schweizer, «Die Heiligung» 64-71; Haenchen, «Johanneische Probleme» 23-31). Otros afirman que los vv. 50b-53 se añadieron al relato para reforzar el v. 48 (d. Boismard y Lamouille, *Jean* 148; Lindars, *Cospel* 204-205). Para estudios detallados, d. Schnackenburg, «Zur Traditions-geschichte» 62-63; van Belle, «Jn 4,48» 167-169. Bittner, *Jesu Zeichen* 128-134, elimina esta reprensión. La considera un proverbio que afirma una verdad de carácter universal acerca del ver signos y creer. Esto fuerza la gramática y no tiene en cuenta el paralelismo con 2,4.

49. *Baja antes de que mi pequeño muera*: La segunda petición del funcionario se realiza mediante discurso directo. Se recogen las «palabras» reales del hombre como respuesta a las «palabras» de Jesús en el v. 48. La utilización del diminutivo *paidion* ha sido interpretada por Westcott (*Cospel* 79) como expresión de «una fe que, aunque imperfecta, brota del amor que un padre siente por su hijo». Se trata de una observación interesante, en particular a la luz del desplazamiento que se produce desde *basilikos* (vv. 46.49) hasta *ho anthropos* (v. 50) y, finalmente, a *ho patēr* (v. 53).

50. *Tu hijo vive*: La respuesta que da Jesús al discurso directo de la segunda petición del funcionario (v. 49) se encuentra también en esta modalidad de discurso (v. 50a). El hombre responderá a la «palabra» de Jesús. La mayoría de las traducciones (en inglés (p. (j.. RSV, NRSV, NEB, NAB, NJB) acomodan la traducción del verbo  $\epsilon\sigma\tau\iota$  a  $\epsilon\sigma\tau\iota$  (en futuro: «tu hijo vivirá»). Es mejor leerlo como un auténti-

ca presente, es decir, como una declaración de lo que está aconteciendo gracias a la autoridad de la palabra de Jesús (cf. v. 53), en lugar de la promesa de algo que ocurrirá en el futuro (cf. BJ, LB, TOB, Lagrange, *Évangile* 126).

*El hombre creyó en la palabra:* Algunos especialistas intentan resolver la tensión creada por los momentos de fe del hombre (vv. 50 y 53) afirmando que el verbo *pisteuein* seguido del dativo (como en el v. 50b) no refleja una fe auténtica. Por ejemplo, «El hombre no es aún un creyente cristiano; compárese con el v. 53. Él cree que lo que Jesús ha dicho es verdad» (Barrett, *Gospel248*). Aunque puede ser este el caso, no podemos decir que *pisteuein eis* con el acusativo indica siempre una fe auténtica, mientras que *pisteuein* con el dativo no. Así, por ejemplo, según hemos visto hasta ahora, *pisteuein eis* en 2,23 indica una fe imperfecta, pero *pisteuein* con el dativo expresa una fe correcta en 2,23. *Pisteuein en*, en 3,15, indica una fe correcta, mientras *pisteuein dia* en 4,39 expresa una fe incorrecta, pero la misma expresión en 4,41 se refiere a una fe correcta.

51. *Cuando bajaba:* La mayoría de los comentaristas indican que los vv. 51-53 suscitan un problema en el relato. La fe producida como la verificación del milagro en los vv. 51-53 parece comprometer «la fe en la palabra» afirmada en el v. 50b. ¿No prueba esto que la acusación de Jesús en el v. 48 es correcta? (Así opina Schnackenburg, *Gospel* 1:467-468). Este problema se solucionaría si no interpretáramos el v. 50b como un acto de fe. Cf. la nota sobre el v. 50. Thompson, *The Humanity of Jesus* 72-75, y Haenchen, *John* 1:235, dicen que en el v. 50 el hombre cree que su hijo vivirá y en el v. 53 cree en Jesús. A la luz de la experiencia paralela de los samaritanos en los vv. 41-42, los vv. 51-53 pueden interpretarse como expresión de un movimiento que va desde la fe hasta el conocimiento o reconocimiento (cf. Bittner, *jesu Zeichen* 259-282).

*que su niño vivía:* Traducimos el término *pais* siguiendo los mejores manuscritos. Orígenes y algunos textos occidentales leen *huíos*. Esta última lectura ha sido aceptada por Kilpatrick, «John IV.51» 393, pero Freed la ha rechazado con toda razón, «John IV.51» 448-449. Además del apoyo textual externo, la lectura *pais* desarrolla el tema interno del estatus del funcionario que va emergiendo a partir de la utilización que hizo del término *paidion* en el v. 49 y la descripción que el narrador hace de él como «el hombre» (v. 50b) y «el padre» (v. 53).

52. «*Ayer, a la hora séptima*»: Con toda probabilidad, la «hora séptima» se refiere a la una de la tarde, pero han sido varias las lecturas simbólicas que se han hecho de este número (cf. Robinson, «The Meaning and Significance» 255-262). Dada la dificultad de localizar el pueblo llamado Caná, no nos ayuda la especulación de las lecturas simbólicas realizadas a partir de la improbablemente excesiva longitud del viaje (p. ej., Loisy, *Évangile* 196-197; Robinson, «The Meaning and Significance» 259-261).

53. *Y creyó él:* La descoordinación de este momento de fe ha conducido a que muchos autores sugieran que en la versión prejoánica del relato de milagro el hombre llegó a la fe por el milagro. En esta perspectiva, los vv. 50-53 son originales y la aceptación anterior de la palabra de Jesús es un añadido joánico al primer relato. Cf. Schnackenburg, «Zur Traditionsgeschichte» 67-70. Hemos de distinguir los dos aoristos (v. 50 y v. 53). En el v. 50, el aoristo es ingesivo: el hombre creyó y se fue. En el v. 53 es conclusivo y, por tanto, cubre la totalidad de la experiencia del funcionario, el hombre y el padre.

*con toda su casa:* Los especialistas están ampliamente de acuerdo en que el modo en que la fe va congregando a otros a lo largo de Tn 4 es expresión del *Sitz*

im Leben misionero de este material. La fe a la que llega la casa como resultado de la fe del hombre es un ejemplo definitivo de la función misionera de la auténtica fe (cf. Boismard y Lamouille, *Jean* 150-151; Gnllka, *Johannesevangelium* 38).

54. *Éste fue el segundo signo*: La mayor parte de los especialistas que intentan reconstruir una fuente original de signos (d. nota sobre 2,23-25) vinculan 2,12 con 4,46-54. Cr., por ejemplo, Bultmann, *Cospel* 205-206; Forma, *The Fourth Cospel* 58-65; Boismard y Lamouille, *Jean* 146, 149-150. Estos especialistas consideran la numeración de estos signos (2,11: «el primero de los signos» y 4,54: «el segundo signo») como las huellas que aparecen en el relato actual de una fuente que originalmente enumeraba los milagros. Las otras importantes huellas de la fuente se encuentran en 20,30-31: «Jesús hizo en presencia de sus discípulos muchos más signos de los que han sido recogidos en este libro. Éstos han sido escritos para que creáis...». Independientemente de la prehistoria que tuvieron los relatos de milagro que encontramos en el cuarto evangelio, estas sugerencias no ayudan a explicar la función literaria que 2,1-12 y 4,43-54 tienen en el evangelio final. Los dos relatos de Caná remiten hacia delante (2,1-12) y hacia atrás (4,43-54) como una estructura que gira en torno a unos episodios que, entre otras cosas, tratan de las respuestas a la palabra de Jesús. «La curiosa expresión de orden *palin deuteron* implica que este segundo signo es una reiteración del primero o su complemento lógico» (Hanhart, «The Structure» 29).

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Belle, G. van, «Jn 4,48 et la foi du centurión», *ETL* 61 (1985) 167-169.
- Feuillet, A., «La signification théologique du second miracle de Cana Un IV,46-54), *Études Johanniques*, Desclée, Brujas 1962, 34-36.
- Free, E. D., «John IV:51, PAIS or HUIOS?», *JTS* 16 (1965) 448-449.
- Giblin, C. H., «Suggestion, Negative Response and Positive Action in St John's Potrayal of Jesus Uohn 2.1-11; 4.46-54; 7.2-14; 11.1-44)», *NTS* 26 (1979-1980) 197-211.
- Hanhart, K., «The Structure of John I,35-IV,54», en *Studies in John: Presented to Professor J. N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday*, *NTSup* 24, E. J. Brill, Leiden 1970, 21-46.
- Kilpatrick, G. D., «John IV:51, PAIS or HUIOS?», *JTS* 14 (1963) 303.
- Matsunaga, K., «The Galileans in the Fourth Gospel», *Annual of the Japanese Bibliomlnstitute* 2 (1976) 139-158.
- Mead, A. H., «The basilikos in John 4.46-53», *JSNT* 23 (1985) 69-72.
- MoJoney, F. J., *Belief in the Word* 176-191.
- Neirynek, F., «John 4,46-54: Signs Source and/or Synoptic Gospels», *E!L* 60 (1984) 367-375; *Jean et les Synoptiques. Examen critique de l'exégèse de M.-E. Boismard*, *BETL* 49, University Press, Lovaina 1979, 166-174.
- Pryor, J. W., «John 4:44 and the *Patris* of Jesus», *CBQ* 49 (1987) 254-263.
- I(ill, (:., «John IY.44 - Crux or Clue?», *NTS* 22 (1975-1976) 476-480.
- Robinson, B. I., «The Meaning and Significance of "The Seventh Hour" en John 4,52», (n E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica* 1978: *Jl, Papers in the Cospels: Sixth International Congress on Biblical StudieJ*, Oxford 3-7 April 1978, *JSNTSup* 2, JSCOT Press, Sheffield 1980, 255-262.
- Schalit, A. • *König Herodes: Der Mann und sein Werk*, Walter de Gruyter, Berlín 1969.

- Schnackenburg, R., «Zur Traditionsgeschichte von Joh 4,46-54», *BZ* 8 (1964) 58-88.
- Schwarz, G., «"kai en tis basilikos"... (Joh 4,46)», *ZNW* 75 (1984) 138.
- Schweizer, E., «Die Heiligung des Königlichen, Joh 4,46-54», *EvT* 11 (1951-1952) 64-71.
- Sturch, R. L., «The "PATRIS" of Jeslls», *JTS* 28 (1977) 94-96.
- Wegner, U., *Der Hauptmann von Kafarnaum (Mt 7,28a; 8,5-10.13 par Lk 7,1-10); Ein Beitrag zur Q-Forschung*, WUNT 2<sup>a</sup> ser. 14, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1985.
- Willemse, J., «La patrie de Jésus selon saint Jean IV.44», *NTS* 11 (1964-1965) 349-364.

## C. LAS FIESTAS DE «LOS JUDÍOS» (5,1-10,42)

*Introducción a 5,1-10,42.* El prólogo afirma que el primer don de Dios mediante la Ley de Moisés se perfecciona por la plenitud del don de la verdad en Jesucristo (1,16-17). No hay oposición entre los dos dones; uno lleva al otro, pero el don último de la verdad mediante Jesucristo supera al don de la Ley dada por Moisés. Es la plenitud de los dones gratuitos otorgados por Dios. Los primeros días de Jesús (1,19-51) indicaron que el acceso a este don se realizaba mediante una fe que trascendía los signos y las expectativas tradicionales. El viaje desde Caná hasta Caná (2,1-4,54) nos habla de la posibilidad universal de creer en la revelación de Dios en y mediante la palabra de Jesús. Si el acceso al don de Dios se realiza mediante la fe en la palabra de Dios, ¿cómo se relacionan los creyentes joánicos con las fiestas de «los judíos», es decir, con el modo en que anteriormente celebraban y se relacionaban con Yahvé?

La celebración de una fiesta judía se llama *zikkārōn* (sustantivo derivado del verbo hebreo *zakar*, «recordar»), un memorial que recuerda la presencia activa de Dios en el pueblo judío en el pasado, que *se hace presente* en la celebración litúrgica de la fiesta (d. Chenderlin, «*Do this as my Memorial*» 88-167). Los cristianos joánicos, que ahora están separados de sus amigos de antaño y de su anterior forma vida centrada en la sinagoga (cf. 9,22; 12,42; 16,2), estaban también separados de estas celebraciones tradicionales. Pero no eran los únicos que necesitaban replantearse sus celebraciones de la presencia de Dios. Tras la pérdida del templo en los años posteriores al 70 d.C., la supervivencia de los fariseos condujo a un culto que de estar centrado en el templo pasó a estar centrado en la sinagoga. El judaísmo posterior a la guerra también estaba replanteándose sus celebraciones. «Las fiestas litúrgicas del templo y la piedad del pueblo se encontraban en un estadio de transición y adaptación. El orden y el modo anterior de vida habían desaparecido para la mayoría, mientras que el nuevo orden, bajo los fariseos, se esforzaba por encontrar la autoridad y la aceptación en la amplia comunidad judía» (Yee, *Jewish Feasts* 21). Por consiguiente, tanto los cristianos joánicos como sus ante-



rios amigos judíos, que los habían expulsado de la sinagoga, estaban afrontando el modo en el que podrían conseguir el acceso a la presencia salvífica de YHWH, que se celebraba tradicionalmente en las fiestas de Israel.

Éste es el trasfondo de la situación a la que se refieren las palabras de 5,1: «Después de esto, hubo una fiesta de los judíos». La celebración de la fiesta de la Pascua justifica la presencia de Jesús en Jerusalén según 2,13-25; esta misma fiesta suministra el trasfondo cronológico y teológico de 11,1-20,29. Los días de la preparación y la celebración de Pentecostés condujeron a la revelación de la *doxa* en 1,19-2,12. Algunos especialistas han intentado interpretar el cuarto evangelio a partir de las fiestas (cE. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*), pero resulta mucho mejor dejar que el contexto determine la utilización que se hace de las fiestas en lugar de lo contrario. Sobre la base de este principio podemos decir que Jn 5-10 está dominado por las fiestas judías. Tras la introducción del tema en 5,1, las siguientes fiestas sirven de contexto cronológico para las páginas que siguen: Sabbath (5,1-47; d. 5,9b), Pascua (6,1-72; d. 6,4), los Tabernáculos (7,1-10,21; cE. 7,2), la Dedicación (10,22-42; d. 10,22). Puesto que tanto «los judíos» como los cristianos joánicos tuvieron que afrontar la pérdida del templo y las celebraciones de la presencia de Dios que se centraba en aquel lugar sagrado, el autor nos cuenta la historia de la presencia de Jesús en las fiestas de los «judíos» para articular la comprensión joánica de cómo Dios se hace presente en su pueblo.

No se elimina la cronología, el simbolismo y la teología de la tradición judía, sino que todos estos elementos suministran el trasfondo esencial para la idea joánica de la perfección del primer don de la Ley en y mediante el don de Jesucristo (cE. 1,16-17). En León Magno († 461 d.C.) encontramos una perspicaz interpretación teológica sobre la relación entre la idea joánica y judía de las fiestas de los «judíos»: «Señor, has atraído todo hacia ti para que todas las naciones del mundo, en su dedicación a ti, pudieran celebrar... lo que se realizó únicamente en el templo judío en forma de signo y sombra» (*Sermón 8 sobre la Pasión del Señor*, PL 54,341B).

#### i. JESÚS Y EL SABBATH (5,1-47)

*Introducción a 5,1-47.* La presencia de Jesús en Jerusalén en un día de sabbath comienza en 5,1 con una expresión (*meta tauta*) que se utiliza habitualmente en el cuarto evangelio para señalar el inicio de una nueva sección. Se traduce literalmente por «después de estas cosas». En 6,1 comienza un nuevo episodio con la misma expresión: «Después de esto (*meta tauta*), Jesús se fue al otro lado del mar de Galilea» (6,1). La unicidad de tiempo, lugar, personajes y tema garantiza la unidad de 5,1-47. Aunque no hay acuerdo sobre la articulación interna de cada sección, se acepta ampliamente que los vv. 1-47 tienen tres partes. En los vv. 1-18, Jesús realiza

un milagro, lo que le conduce a la contestación de los «judíos». Les responde de dos modos. En primer lugar, en la estructura literaria formada por el v. 19 y el v. 30, defiende su autoridad para trabajar el día de sabbath (w. 19-30). La sección final del capítulo prosigue, a continuación, con el carácter jurídico del debate entre Jesús y «los judíos», puesto que introduce el tema de su testimonio (w. 31-47).

#### a) JESÚS CURA EN SABBATH (5,1-18)

1. Después de esto, hubo una fiesta de los judíos, y Jesús subió a Jerusalén.

2. Junto a la balsa de las ovejas en Jerusalén hay un lugar con cinco pórticos. En la lengua de los judíos se llama Betesda. 3a. En los pórticos había muchos inválidos, ciegos, cojos y paralíticos.

5. Había un hombre allí que estaba enfermo desde hacía treinta y ocho años. 6. Cuando Jesús lo vio tendido y supo que ya llevaba mucho tiempo así, le dijo: «¿Quieres curarte?». 7. El enfermo le respondió: «Señor, no tengo a nadie que me lleve al estanque cuando el agua se remueve y cuando estoy en camino otro baja antes que yo». 8. Jesús le dijo: «¡Levántate! ¡Toma tu camilla y anda!». 9. Al instante el hombre quedó curado, tomó su camilla y echó a andar. Era sábado aquel día.

10. Los judíos dijeron al hombre que había sido curado: «Es sábado; no está permitido que lleves tu camilla». 11. Pero él les respondió: «El que me curó me dijo: "Toma tu camilla y anda"». 12. Ellos le preguntaron: «¿Quién es el que te dijo "Tómala y anda"»? 13. El que había sido curado no sabía quien era, pues Jesús había desaparecido porque había mucha gente en aquel lugar.

14. Después de esto, Jesús lo encontró en el templo y le dijo: «Mira, has sido curado. Así que no peques más, no sea que te ocurra algo peor».

15. El hombre se fue y contó a los judíos que Jesús era quien lo había curado.

16. Por eso los judíos perseguían e intentaban procesar a Jesús, porque hacía estas cosas en sábado. 17. Pero Jesús les replicó: «Mi Padre sigue trabajando, y yo también trabajo». 18. Por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sabbath, sino que además llamaba a Dios su Padre, haciéndose así igual a Dios.

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción a 5,1-18.* La sección se abre con una afirmación introductoria sobre la subida de Jesús a Jerusalén para una fiesta de los judíos (v. 1). A ésta le sigue una introducción más específica (w. 2-4) a los acontecimientos y el discurso de los w. 5-47. La descripción del diálogo y los acontecimientos que constituyen el milagro (w. 5-9) concluye con una afirmación del narrador: «Era sábado aquel día» (v. 9b). Una vez anunciado, este tema domina el relato de milagro (w. 10-13) y sus consecuencias (w. 15-18). Sólo un breve episodio no vuelve al asunto de que todas

estas cosas acontecieron en sabbath: el encuentro de Jesús con el hombre curado en el templo (v. 14). Atendiendo a estos detalles llegamos a la identificación de la siguiente estructura narrativa:

- (al) Vv. 1-3a: Introducción
  - i. V. 1: Introducción temática a 5,1-47 y 5,1-10,42.
  - ii. Vv. 2-3a: Ambientación de 5,5-47.
- (b) Vv. 5-18: Los acontecimientos en sabbath.
  - i. Vv. 5-9: Jesús y el hombre. El milagro, que concluye con la frase «Era *sabbath* aquel día».
  - n. Vv. 10-13: «Los judíos» y el hombre. El interrogatorio a un hombre que lleva su camilla en *sabbath*.
  - iii. V. 14: Jesús y el hombre. Separado del resto de la acción mediante la expresión *meta tauta*, el encuentro no hace mención alguna del *sabbath*.
  - iv. V. 15: «Los judíos» y el hombre. El hombre informa a los «judíos» de que era Jesús quien hizo el milagro en *sabbath*.
  - v. Vv. 16-18: Jesús y «los judíos». Jesús es acusado. «Lo judíos» tratan de matar a Jesús por un *delito contra el sabbath*.

Así pues, el tema del sabbath es determinante en el relato. «Los judíos» tienen una forma de entender el modo correcto de dar culto a Dios en el sabbath, pero Jesús tiene otra diferente.

*Introducción* (v. 1). El relato toma una nueva dirección al anunciar el narrador que después de los acontecimientos ocurridos en Caná de Galilea (*meta tauta*), Jesús subió a Jerusalén. El motivo de este viaje era la celebración de «una fiesta de los judíos». No se menciona explícita ni implícitamente de qué fiesta se trataba. La afirmación del v. 1 introduce el tema de una fiesta de «los judíos» que estará presente en el relato hasta 10,42. Si tuviéramos que concretar la fiesta mencionada en el v. 1 sería la del sabbath (d. v. 9b), pero en lugar de introducir la fiesta concreta de los vv. 1-47, este versículo indica, más bien, que hay un cambio de dirección en el relato. El tema afirmado en 5,1 se desarrolla a lo largo de las cuatro fiestas que jalonan cronológica y teológicamente 5,1-10,42 (d. 5,9; 6,4; 7,2; 10,22). El tema de la fe ha sido el *leitmotiv* en 2,1-4,54; ahora, cuando Jesús sube a Jerusalén, el relato retorna a las fiestas de «los judíos». Se ha producido una creciente hostilidad entre Jesús y «los judíos» (cE. 1,19; 2,13-22). Ya en 5,1 se subraya un tono sombrío, pues el narrador menciona una fiesta que era celebrada por «los judíos». La asociación de las fiestas con los «judíos» refleja el *Sitz im Leben* de la comunidad joánica, que celebraba la presencia de Dios de forma diferente a la de «los judíos». La hostilidad, aunque estuviera localizada, se generó por la progresiva separación de dos comunidades judías. Ya presente en 1,19 y 2,13-22, se intensificará en los conflictos entre Jesús y «los judíos» que se producen en Jh 5-10. Los debates que, en estos capítulos, se desarrollan entre Jesús y los

judíos reflejan la lucha dolorosa entre la comunidad joánica y la sinagoga que tiene lugar a finales del siglo I, «el tipo de pelea familiar en la que los participantes se enfrentan unos a otros en la habitación de una casa que todos han compartido y consideran su hogar» (Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* 1151).

*El contexto de 5,5-47 (vv. 2-3a).* A Jesús se le ha presentado subiendo a Jerusalén, pero esta acción se suspende en los vv. 2-3. En éstos se nos presentan los detalles necesarios para localizar con precisión el milagro que se nos contará a continuación: el estanque de las ovejas en Jerusalén, lugar con cinco pórticos, que en la lengua de los judíos se llamaba *Betesda* (v. 2). Está bien demostrado que desde antiguo existía un estanque relacionado con las curaciones, incluidas las paganas, en el ángulo norte de Jerusalén, justo en el lado opuesto a la fortaleza Antonia. La descripción posterior que se hace de la gente que estaba en los pórticos como inválidos (v. 3a) «sugiere, con toda claridad, que seguía siendo un lugar relacionado con la curación (que, tal vez, se remontaba a los tiempos cananeos)» (Robinson, *Priority* 57).

*Jesús y el hombre (vv. 5-9).* En el contexto de una fiesta judía y un lugar tradicionalmente relacionado con las curaciones, Jesús ve a un hombre que estaba enfermo desde hacía treinta y ocho años (vv. 5-6). El comentario que hace el narrador en los términos «Jesús... supo que llevaba enfermo mucho tiempo» (v. 6b) nos recuerda los encuentros con Natanael (1,47-48) y la samaritana (4,18). A pesar de que conocía la situación de aquel hombre, Jesús le pregunta: «¿Quieres curarte (*teléis hygies genesthai*)?» (v. 6c), con lo que suscita el diálogo. La respuesta que da el hombre, «Señor, no tengo (*kyrie, anthropon ouk echō*) quien me meta en el estanque» (v. 7), muestra que no sabe quién es Jesús. Él está buscando a otro ser humano (*anthropon*) que realiza una cierta actividad física para ponerse bien. Jesús ordena a este hombre: «¡Levántate! ¡Toma tu camilla y anda!» (v. 8). Él hace lo que le dice Jesús sin rechistar, pero sólo es posible porque el narrador indica entre la orden y la respuesta que «el hombre quedó curado» (v. 9: *egeneto hygies*). Parece que ha progresado desde su respuesta inicial a Jesús en el v. 7 hasta la obediencia a su palabra en el v. 9a, pero una premonición atraviesa todo el relato: «Era sábado aquel día» (v. 9b). Jesús se ha acercado al hombre, lo ha curado (v. 6) y le ha ordenado que llevara a cabo ciertas acciones (v. 8). El hombre puede actuar porque Jesús ha efectuado un milagro (v. 9a). Lo que le ha ocurrido, así como su actividad posterior, proceden de la iniciativa de Jesús. Pero aquel día era sábado (v.9b).

*«Los judíos» y el hombre (vv. 10-13).* «Los judíos» hacen su aparición en el relato acusando al hombre de violar el sabbath por llevar su camilla (cf. *m. Šab.* 7,2; cf. también 10,5; Ex 20,8-11; Jr 17,19-27). El hombre no acepta la responsabilidad por infringir la práctica del sabbath; sólo estaba ha-

ciendo lo que un desconocido le había dicho que hiciera (v. 11; cf. vv. 8-9). El hombre que había sido curado no ha cambiado su idea inicial sobre Jesús (cf. v. 7: *anthrōpon ouk echō*). «Los judíos» quieren saber «¿Quién es ese hombre? (*tis estin ho anthrōpos*)» (v. 12), pero el narrador comenta que «el que había sido curado no sabía quién era (*ouk ēdei tis estin*)» (v. 13a). Los dos asuntos cruciales del relato son la correcta celebración del sabbath y la persona de Jesús.

*Jesús y el hombre* (v. 14). La expresión que abre el v. 14 (*meta tauta*; cf. 2,12; 3,22; 4,43; 5,1) separa *Jesús y el hombre* (v. 14). La expresión que abre el v. 14 (*meta tauta*; cf. 2,12; 3,22; 4,43; 5,1) separa este encuentro entre Jesús y el hombre de lo que ocurre en el resto del relato. Es también la única escena que no menciona el sabbath. Jesús toma la iniciativa y encuentra al hombre en el templo (v. 14a). La institución judía del sabbath se deja por un momento de lado para ser sustituida por la institución del templo. Jesús rememora el milagro (v. 14b), pero trasciende el acontecimiento físico y las cuestiones que suscita con respecto al sabbath. Da una orden al hombre: «No peques más». El pecado conduciría al hombre a un empeoramiento del estado de dolencia física crónica en que se encontraba anteriormente (v. 14; cf. v. 5). El que habla en el templo con una autoridad que trasciende la autoridad humana es alguien que es más que «un ser humano» (cf. vv. 7,12,13), más que un hacedor de milagros. Jesús trasciende las exigencias teológicas y legales (v. 1a) del sabbath. Los rabinos relacionaban el pecado con el castigo de Dios a través del sufrimiento y la muerte (cf. Schnackenburg, *Cospel* 2:461 n. 20), pero en la casa de Dios (cf. 2,16) Jesús habla en el nombre de Dios y rompe este nexo tradicional entre lo físico y el castigo divino. Los problemas físicos del hombre se han superado, pero la advertencia de Jesús indica que hay algo más en juego. El pecado conduce a una situación que es más dañina que la enfermedad física. Los personajes del relato seguirán debatiendo cuestiones relativas a la adecuada celebración del sabbath, pero Jesús las trasciende con las palabras que dice al hombre en el templo.

«*Los judíos*» y *el hombre* (v. 15). Se produce una separación entre Jesús y el hombre al «irse» éste (v. 15a: *apelthen ho anthrōpos*) para responder a la pregunta que le habían hecho «los judíos» en el v. 12. No hay indicios de seguimiento o de fe en este «ida» del hombre para informar del nombre de un ser humano, «Jesús», a «los judíos» (v. 15b). El encuentro más reciente en el templo, donde Jesús se le reveló como alguien que trasciende el sabbath (v. 14), no ha dejado un impacto duradero en el hombre que había sido curado. No se ha movido un ápice desde la primera afirmación que hizo sobre Jesús en el v. 7: «Señor, no tengo a nadie (*kyrie, anthrōpon ouk echō*)». El hombre Jesús se portó bien con él.

*Jesús y «los judíos»* (vv. 16-18). El narrador afirma que el testimonio del hombre cOlltra./esús al decir que fue él quien quebrantó la legislación so-

bre el *sabbath* es la razón por la que «los judíos» inician un proceso legal y lo persiguen (v. 16). El verbo *diokein* significa «perseguir» y «presentar una acusación contra, interponer una acción judicial» (LSJ 440, S.v., § IV). La utilización del imperfecto del verbo (*ediokon*) indica que las acciones que Jesús realizaba en *sabbath* provocaron una constante persecución/acusación contra él. A partir de este punto, se desarrolla un proceso judicial en el que los protagonistas son «los judíos», que actúan de fiscales, y Jesús, que se defiende a sí mismo revelando la verdad. La teología judía del *sabbath* está en el trasfondo del proceso. Jesús dirige a «los judíos» las siguientes palabras: «Mi Padre sigue trabajando aún, y yo también trabajo» (v. 17). Para los intelectuales judíos era evidente que Dios no podía descansar el día de *sabbath*. La creación proseguía, la gente moría y, así, eran juzgados; los niños nacían y la vida continuaba. A pesar de Gn 2,2-3, Dios no podía dejar de estar activo, incluso en *sabbath*, pues de lo contrario la historia se acabaría (d. especialmente b. *Ta'anit* 2a). Pero ninguna criatura podía usurpar esta prerrogativa divina. El *sabbath* era un «memorial» (*zakar*, d. Ex 20,8) de un Dios creador (d. Gn 2,2-3; Ex 20,8-11) y redentor (d. Dt 5,15) que se hacía presente a un pueblo. En él se celebraba la soberanía de Dios como creador y redentor que convocaba al pueblo a que reconociera públicamente esta soberanía. El *sabbath* existía para celebrar la soberanía exclusiva del Dios de Israel. La afirmación que hace Jesús de «trabajar también» en *sabbath* es una blasfemia para «los judíos» (d. Gn 3,5; Is 14,14; Ez 28; Dn 11,31-36; 2 Mac 9,12), pero para quien cree que Jesús es la Palabra hecha carne (1,14) no es sino la consecuencia lógica de la perfección del don que Dios había hecho en primer lugar mediante Moisés (d. 1,16-17). Jesús afirma que *su Padre* trabaja en *sabbath* y que «aún» sigue trabajando, incluyendo, de este modo, el tiempo presente (*heos arti*). Dios no ha cesado de trabajar. YHWH sigue siendo el Dios del *sabbath*, pero el problema reside en la relación. La afirmación que Jesús hace sobre su actividad en el día de *sabbath* depende de su relación con el Dios de Israel, a quien sigue llamando «mi Padre» (v. 17; d. 1,14.18; 2,16; 3,35; 4,21-24). Jesús también trabaja en cuanto que es el Hijo encarnado del Padre.

«Los judíos» interpretan con toda precisión las palabras de Jesús. De acuerdo con su opinión, les ofende en tres aspectos:

1. Ha quebrantado el *sabbath* al decir al hombre que llevara su camilla y al curarle (v. 15b).
2. Ha llamado Padre suyo a Dios al afirmar que el que trabaja en el día de *sabbath* es su Padre (v. 15c).
3. Se ha hecho igual a Dios al afirmar que trabaja en *sabbath* porque también Dios lo hace (v. 15d).

Existen dos formas diferentes de interpretar la relación de Jesús con el *sabbath* y ambas dependen de cómo entendamos su relación con Dios. Irónicamente, «los judíos» han expresado una correcta comprensión de Jesús. Él no puede ser controlado por las leyes tradicionales sobre el sab-

bath (v. 18b). Dios es su Padre (v. 18c), por lo que puede atribuirse una igualdad con Dios (v. 18d). Pero, incapaces de ver más allá de los límites de sus tradiciones sobre el sabbath, «trataban con mayor empeño de matarle» (v. 18a; cf. Lv 24,10-16; Nm 15,30-31).

Se ha puesto en marcha un proceso judicial en el que quienes acusan y el acusado tienen respuestas diferentes a la misma cuestión. Jesús reinterpreta las tradiciones del sabbath sobre la base de sus relaciones con el Dios de Israel, su Padre, mientras que «los judíos» consideran que ha quebrantado la legislación sobre el sabbath y, por tanto, merece la pena de muerte. «El que actúa con la autoridad de Dios entra en conflicto con quienes custodian y enseñan la ley de Dios» (Schnackenburg, *Gospel2:97*). A continuación nos encontramos con una escena judicial en la que Jesús presenta su defensa (vv. 19-30) y llama a sus testigos (vv. 31-47). Jesús es el único que habla a lo largo de esta escena judicial, pero «los judíos» están siempre presentes.

## NOTAS

1. *Después de esto, hubo una fiesta de los judíos*: Traducimos el texto sin el artículo determinado ante «fiesta» (*en heorte*), siguiendo a la mayoría de los comentadores (d. Bauer, *Johannesevangelium* 79-81). El narrador habla en general de «una fiesta». Muchos autores han intentado averiguar de qué fiesta se trataba. Se han sugerido las siguientes: los Tabernáculos, la Pascua, Pentecostés, Purim y Rosh Hashanah. Para un estudio exhaustivo, d. Moloney, *Son o/Man* 68 n. 3. Algunos (p. ej., Becker, *Evangelium* 1:230) piensan que esta fiesta no tiene ningún sentido específico.

2. *Junto al estanque de las ovejas hay un lugar con cinco pórticos. Su nombre, en la lengua de los judíos, es Betesda*: Esta traducción se fundamenta en el texto que encontramos en  $\mathfrak{P}^{66}$ ,  $\mathfrak{P}^{75}$  y en el código Vaticano. El texto se encuentra bastante trastocado debido a la inserción que hicieron los escribas de los vv. 3b-4 (d. Barrett, *Cospel* 251; Brown, *El evangelio* 1:413-414). La investigación arqueológica y el rollo de cobre de Qumrán (3Q15 11,12) han conducido a que varios investigadores recientes opten por «Betesda» como el nombre de aquel lugar. La tradición textual presenta notables confusiones, pues en otros testimonios importantes encontramos las lecturas Betzatá y Betsaida. Cf. Jeremias, *Die Wiederentdeckung*, Weiland, «John V.2» 393-404; Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs* 57-127. Para una visión sintética del asunto, d. Davies, *The Cospel* 302-313. En general se está de acuerdo en que habría que omitir los vv. 3b-4 («pues un ángel del Señor bajaba de tiempo en tiempo al estanque y removía el agua; y el primero que se metía en el agua tras su agitación quedaba curado de cualquier enfermedad que tuviera»). Cf. Fee, «On the Inauthenticity» 207-218; B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* «German Bible Society, Stuttgart 1994) 179; Algunos autores se decantan a favor de su autenticidad (p. ej., Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs* 128-130; Boismard y LaJouille, *Jean* 152-153). Habría, sin embargo, que omitirlo puesto que no se encuentra en los manuscritos mejores y más antiguos (p. ej.,  $\mathfrak{P}^{66.75}$ , Sinaítico, Vaticano. Efrén Rescripto, Claromontano, etc.), está caracterizado por varias palabras o expresiones que se encuentran solamente aquí y aparece de varias formas en di-

ferentes testimonios. Se trata, por consiguiente, de una glosa que explica el poder milagroso del agua que removía.

*En los pórticos yacían muchos inválidos, ciegos, cojos y paralíticos:* Frecuentemente se han interpretado estos cinco pórticos simbólicamente, especialmente como una referencia a los cinco libros de la Ley (cf. Marsh, *Saint John* 245-246). La investigación arqueológica indica que no es necesaria una interpretación simbólica (aunque no sería imposible). La reconstrucción propuesta por Jeremias fue ampliamente aceptada (p. ej., Schnackenburg, *Gospel*2:94), pero Robinson (*Priority* 54) la consideró como «una elaboración ficticia». La mayoría de autores (incluido Robinson, *Priority* 57) establecen un estrecho vínculo entre los hallazgos arqueológicos y un antiguo lugar dedicado a las curaciones (cf. especialmente Duprez, *Jesús et les dieux guérisseurs*).

6. *¿Quieres curarte?:* El término griego *hygies* se utiliza en el cuarto evangelio solamente en 5,6.9.11.14.15 y 7,23. Su utilización funciona como un permanente recordatorio del acontecimiento físico de este milagro particular, tanto a lo largo del cap. 5 como en 7,14-24. cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*169-174.

7. *Señor, no tengo a nadie (ningún «hombre») que me meta en el estanque:* El término que se utiliza en los vv. 7.11.12 Y13 es *anthropos*, «ser humano», aunque en los vv. 11.12 Y13 se refiere específicamente a un varón, bien a Jesús o al hombre que es curado. A Jesús se le contempla a lo largo del episodio como un ser humano; esta forma de entender a Jesús impide a «los judíos» (y al hombre curado) aceptar e interpretar correctamente las acciones que hacía en sabbath. La expresión *anthropos* en el contexto del v. 7 puede significar «esclavo» (Bauer, *Johannesevangelium* 51), pero deben mantenerse los vínculos con los vv. 11.12 Y13. Para algunas explicaciones sobre el movimiento del agua y la práctica de colocar a los enfermos en ella, cf. Robinson, *Priority* 57-59.

8. *Levántate, toma tu camilla,y anda:* La orden de Jesús (*egeire aran ton krabotton sou kai peripatei*) es retomada en la reacción del que es curado en el v. 9a: «tomó su camilla y se puso a andar» (*ēren ton krabotton autou kai periepatei*). La obediencia a la palabra de Jesús, en un pasaje que sigue inmediatamente a 2,1-4,54, sugiere que este hombre logra una respuesta de fe que está en correspondencia con la de la madre de Jesús (cf. 2,5), Juan el Bautista (3,29-30), los samaritanos (4,42) y el funcionario real (4,50). Pero esta impresión inicial es errónea.

9. *y al instante el hombre fue curado:* La utilización de la forma verbal «fue curado» (*egeneto hygies*) al tiempo que remite a la pregunta de Jesús en el v. 6, insiste en que la realización del milagro se fundamenta en la iniciativa de Jesús. Lo que acontece al hombre (la curación) y lo que hace (llevar la camilla) son el resultado de la iniciativa de Jesús, una realidad que el hombre comunica correctamente a «los judíos» en el v. 11.

*Aquel día era sábado:* Se ha dicho con frecuencia que esta referencia al sabbath podría ser un añadido a un relato original de milagro que posteriormente se unió al debate sobre la relación de Jesús con el Padre (vv. 19-47; cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*9-16; Witkamp, «The Use of Traditions» 19-31). De ser cierto, daría mayor fundamento a la tesis de que la totalidad de 5,1-47 ha sido diseñado por el autor del cuarto evangelio para abordar el asunto de Jesús y el sabbath.

10. *No es lícito:* Además de los comentaristas, que distinguen los modos en los que el transporte de la camilla y la realización de un milagro quebrantaban las leyes del sabbath; cf. Thomas, «Fourth Gospel» 169-172.



11-12. *el que (el hombre) me curó... ¿quién es él (el hombre)... ?*: Aunque en español hemos de suplir con «el que» o «el hombre» el sujeto de la forma verbal griega del v. 11, la palabra *anthrōpos* aparece en el v. 12. Estos dos versículos, que expresan asombro sobre la identidad y la autoridad de Jesús, remiten a las palabras que el hombre curado dirigió a Jesús, «no tengo a nadie» (v. 7). Ya la acción curativa de Jesús (vv. 8-9). El foco del relato se aparta del milagro para centrarse en Jesús, aun cuando -en esta escena- él no esté presente (d. Staley, «Stumbling» 60-61). El foco seguirá centrado en Jesús a lo largo del resto del capítulo.

*Toma tu camilla y anda*: La repetición rítmica de las mismas palabras en los vv. 8.9.11 Y 12 da una fuerte unidad al relato. En esta escena, sin embargo, «los judíos» no están interesados en el milagro sino en el hecho de que «un hombre» había ordenado a otro que hiciera algo que estaba en contra de la ley del sabbath.

13. *el que había sido curado no sabía quién era... pues había mucha gente en aquel lugar*: En esta observación del narrador podría haber una indicación del persistente error del hombre que no distingue a Jesús del resto de la humanidad. El desconocimiento de la identidad de Jesús, a pesar del hecho de haber sido curado (aparece aquí otro término griego, *ha iatheis*, para describir al hombre), se debe al hecho de que en aquel lugar había mucha gente. Jesús es solamente «uno más entre la muchedumbre».

14. *Después de esto*: Como en el resto del evangelio, esta expresión (*meta tauta*) se utiliza para indicar una ruptura en el relato; resulta extraño que aparezca precisamente en este punto, en el medio del milagro y sus consecuencias. La interpretación que hemos dado anteriormente destaca la importancia estructural y teológica de este v. 14.

*Mira, has sido curado. No peques más, no sea que te ocurra algo peor*: Las palabras de Jesús remiten inicialmente al encuentro anterior entre ambos. Vuelve a aparecer el término *hygies*, que establece un nexo con el interrogatorio realizado por «los judíos», en donde encontramos la misma palabra (v. 11). Lo que Jesús le dice, que no peque más y la amenaza de que podría ocurrirle algo peor, trasciende tanto la discusión circundante sobre las leyes del sabbath como el nexo tradicional entre el pecado y la enfermedad. Se ha puesto fin a la enfermedad física del hombre, y la referencia a «algo peor» debe ser de un orden diferente (cf. Lindars, *Gospel1217*; Lightfoot, *Gospel1141*). Este encuentro es un indicio inicial de las trascendentales afirmaciones que Jesús hará sobre sí mismo como aquel que da la vida y el que juzga en los vv. 19-30.

15. *dijo a los judíos que era Jesús*: Se reanuda el relato de una curación y sus consecuencias, que había sido interrumpido por la expresión *meta tauta* y el cambio de lugar en el v. 14. A la luz de la interpretación que hemos dado del v. 14, resulta relevante la incapacidad que manifiesta el beneficiario para trascender el hecho de que «Jesús» lo había curado. No avanza en la fe, sino que solamente ha hecho posible que se desencadenara la discusión entre Jesús y «los judíos» (d. Culpepper, «John 5.1-18» 204-205; Staley, «Stumbling in the Dark» 58-64). Desaparece de la narración. Beck, «The Narrative Function» 143-158, sostiene que los personajes anónimos del cuarto evangelio introducen al lector en el relato haciendo que se identifique con ellos hasta culminar en la identificación con el discípulo amado a partir del cap. 13 (sobre el cap. 5, d. p. 151). Sin embargo, el lector del cuarto evangelio difícilmente puede identificarse con un hombre que se confabula con «los judíos» (v. 15).

16. *Y ésta es la razón por la que los judíos perseguían y acusaban judicialmente a Jesús:* He traducido el único verbo que aparece en el texto griego (*ediokon*) con dos verbos. Es verdad que no respeta el estilo, pero es el único modo de expresar la idea del original griego que introduce tanto la noción del conflicto persistente entre Jesús y «los judíos» como el carácter judicial de este conflicto. En todas las traducciones encontramos «perseguir» (p. ej., RSV, NRSV, BJ, NBJ, TOB, LB). Sobre el sentido judicial de *diokein* en el v. 16, d. *Harvey, Jesus on Trial 150-51*. Resulta tentador -en el contexto de Jn 5- limitar el verbo a su sentido judicial, pero sería ignorar la amplia utilización que se hace del verbo en el NT con el sentido de «perseguir» (d. BAGD 201, 2). Ambos sentidos son necesarios. El imperfecto indica que se trata de una acción persistente y reiterada.

17. *Mi Padre está aún trabajando, y yo también trabajo:* Para el trasfondo judío sobre la idea de que Dios debe dar vida y juzgar en un sabbath, d. *Mekilta Shabbata 2,25; Gn R. 11,5.10.12; Ex R. 30,6.9*. Cf. también Filón, *De Cher.* 86-90; *Leg. All.* 1,5-6; *Carta de Aristeas* 210. Sobre esto, d. Dodd, *Interpretación* 370-374, y, especialmente, Bernard, «La guérison de Bethesda» 13-24. Para una visión global sobre las ideas bíblicas y rabínicas acerca del sabbath, d. Morgenstern, «Sabbath» 135-141; Hazle, «Sabbath» 5:849-B56.

18. *los judíos trataban con mayor empeño de matarle:* Desde sus primeras apariciones en el relato, «los judíos» han ido incrementado su hostilidad (1,19; 2,13-22). En este capítulo la hostilidad experimenta una vertiginosa escalada desde el v. 16, donde el narrador dice que «los judíos» perseguían a Jesús y lo acusaron judicialmente, hasta el v. 18, donde se nos dice que trataban de matarlo (*ezetoun auton hoi Ioudaiot apokteínai*). Ahora se pone en movimiento un conflicto que conducirá a la muerte.

*porque no solamente quebrantaba el sabbath:* El verbo griego que hemos traducido por «quebrantaba» (*eyen*) significa primariamente «aflojar» o «romper». Sin embargo, también podría tener el significado de «suprimir, eliminar, acabar con» (BAGD 483, 4). Si, efectivamente, tiene este significado, entonces «los judíos» estarían cometiendo un error. Llevan razón al sugerir que Jesús quebrantaba la forma en que ellos entendían la Ley. Pero Jesús no está aboliendo el sabbath, sino que lo reinterpreta en los términos de su relación con el Padre.

*sino que también llamaba Padre suyo a Dios:* Hay una ironía en esta queja tan importante de «los judíos» en contra de Jesús. En el cuarto evangelio, la clave para comprender correctamente a Jesús se encuentra en la relación con el Padre que, precisamente, ellos niegan. La Palabra, que existía desde siempre y que estaba vuelta hacia Dios (1,1), se ha hecho carne y habita entre nosotros como el Hijo único del Padre (1,14). Nadie ha visto nunca a Dios, pero el Hijo único está contando su historia (cf. 1,18). El rechazo de «los judíos» a las palabras de Jesús en el v. 17 es un rechazo de la afirmación cristológica fundamental del evangelio.

*haciéndose igual a Dios:* Solamente «los judíos» dicen que Jesús se hace «igual a Dios» (*isos tō theij*). Pero Jesús no afirma una igualdad que lo convirtiera en «otro Dios», sino una unidad que brota de su relación con Dios. «Ellos (los judío,S) sólo pueden comprender la igualdad con Dios como una independencia de El, mientras que para Jesús significa totalmente lo opuesto, tal como queda claro inmediatamente en el v. 19» (Bultmann, *Gospel* 245. El paréntesis es mío). Sobre el desarrollo y el significado de esta acusación en la comunidad joánica, cf. Meeks, «Equal to God» 309-321. Sobre las leyes acerca del sabbath y la blasfemia y la tendencia joánica a presentar a Jesús violándolas, d. *Harvey, Jesus on Trial 67-Bl*.

- Beck, D. R., «The Narrative Function of Anonymity in Fourth Gospel Characterization», *Sem*63 (1993) 143-158.
- Bernard, J., «Laguérison de Bethesda: Harmoniques judéo-hellénistiques d'un récit de miracle un jour de sabbat», *MSR* 33 (1976) 3-34; 34 (1977) 13-44.
- Chenderlin, F., «Do This as My Memorial»: *The Semantic and Conceptual Background and Value of Anamnesis in 1 Corinthians* 11,24-25, AnBib 99, Biblical Institute Press, Roma 1982, 82-167.
- Culpepper, R. A., «John 5,1-18: A Sample of a Narrative Critical Commentary», en Stibbe, M. W. G. (ed.), *The Gospel of John as Literature: An Anthology of Twentieth Century Perspectives*, NT Tools and Studies 17, E. J. Brill, Leiden 1993, 193-207.
- Davies, W. D., «Reflections on Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John», *Exploring the Gospel of John* 43-54; *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, University of California Press, Berkeley 1974, 302-313; *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, 256-312.
- Duprez, A., *Jésus et les dieux guérisseurs: A Propos de Jean V*; CRB 12, Gabalda, París 1970.
- Fee, G. D., «On the Inauthenticity of John 5,3b-4», *EvQ*54 (1982) 207-218.
- Ferraro, G., «Il senso di *heōs arti* in Giov. 5,17», *RivB* 20 (1972) 529-545.
- Harvey, A. E., *Jesus on Trial: A Study in the Fourth Gospel*, SPCK, Londres 1976.
- Hasel, G. F., «Sabbath», *ABD* 5:849-856.
- Jeremias, J., *Die Wiederentdeckung von Bethesda*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1966.
- Meeke, W. A., «Equal to God», en R. T. Fortna y B. R. Gaventa (eds.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John: In Honor of Louis Martyn*, Abingdon, Nashville 1990, 309-321.
- Menken, M. J. J., *Numerical Literary Techniques in John: The Fourth Evangelist's Use of Numbers of Words and Syllables*, NTSup 55, E. J. Brill, Leiden 1985, 97-137.
- Moloney, F. J., *Signs and Shadows 1-10*.
- Morgenstern, J., «Sabbath», *IDB*4 (1962) 135-141.
- Painter, J., *Quest* 213-236.
- Pancaron, S., *Law in the Fourth Gospel* 9-22.
- Robinson, J. A. T., *The Priority of John*, SCM Press, Londres 1985, 54-60.
- Staley, J. L., «Stumbling in the Dark, Reaching for the Light: Reading Characters in John 5 and 9», *Sem* 53 (1991) 55-80.
- Weiland, D. J., «John V2 and the Pool of Bethesda», *NTS* 12 (1965-1966) 392-404.
- Witkamp, L. T., «The Use of Traditions in John 5.1-18», *JNT*25 (1985) 19-31.
- Yee, G. A., *Jewish Feasts and the Gospel of John*, Zacchaeus Studies: NT, Wilmington, DE., Michael Glazier, 1989.

b) VIDA y JUICIO (5,19-30)

19. Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo que el Hijo no puede hacer nada por su propia autoridad, sino sólo lo que ve hacer al Padre; lo que hace él, eso también lo hace el hijo. 20. Porque el Padre quiere al Hijo y le muestra todo cuanto hace; y le mostrará otras aún mayores que éstas, para que os asombren».

21. Porque así como el Padre resucita a los muertos, dándoles la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere.

22. El Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo,

23. para que todos honren al Hijo como honran al Padre. Quien 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 en quien me envió tiene vida eterna y no será juzgado, pues ha pasado de la muerte a la vida. 25. En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y ya está aquí, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios y quienes la escuchen, vivirán.

26. Puesto que el Padre tiene vida en sí mismo, así ha concedido al Hijo que tenga vida en sí,

27. y le ha dado autoridad para realizar el juicio, porque es el Hijo del hombre. 28. No os sorprendáis por esto, pues está llegando la hora en que todos cuanto están en los sepulcros oirán su voz 29. y saldrán, los que han hecho el bien para la resurrección de vida, y los que han hecho el mal para la resurrección de juicio.

30. No puedo hacer nada por mi propia autoridad; según oigo, así juzgo; y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la del que me ha enviado».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 5,19-30.* A lo largo de los w. 19-47 sólo escuchamos la voz de Jesús. Habla en su propia defensa con un discurso que tiene dos partes. Se inicia con una concentración sobre los temas de la vida y el juicio (cf. v. 21: vida; v. 22: juicio; v. 24: vida y juicio; v. 25: vida; v. 26: vida; v. 27: juicio; w. 28-29: vida y juicio). Las actividades que el pensamiento rabínico permitía a Dios en el sabbath forman la columna vertebral de un discurso durante el que Jesús dice que trabaja como también lo hace el Padre por la relación que tiene con él (cf. v. 17). La afirmación y reafirmación del tema de la total dependencia que Jesús tiene del Padre indica además la unidad de los w. 19-30:

V. 19: El Hijo no puede hacer nada por su propia autoridad.  
*ou dynatai ho huios poiein aph' heautou ouden.*

V. 30: No puedo hacer nada por mi propia autoridad.  
*ou dynamai ego poiein ap' emautou ouden.*

Lo que en el v. 19 se dice en tercera persona se reafirma en el v. 30 en primera persona. La introducción, en el v. 31, del tema del testimonio («Si diera testimonio de mí mismo»), presenta una cuestión judicial que se desarrollará hasta el v. 47.

En la explicación que da Jesús de su relación con el Padre en los w. 19-30 encontramos una continua interacción entre los temas de la vida y el juicio. Esta interacción produce un discurso que tiene la siguiente estructura:

- (a) Vv. 19-20: Una introducción teológica trata de la relación de amor y dependencia que existe entre el Padre y el Hijo, y los frutos que esta relación produciría en quienes escuchan el discurso.
- (b) V. 21: Así como el Padre da la vida, el Hijo tiene autoridad para dar vida (se utiliza la expresión *zoiopoiein*).
- (c) V. 22: El fundamento de la autoridad del Hijo para juzgar: le es dada por el Padre (*ho patēr... dedoken*).
- (d) V. 23: Jesús se dirige a los destinatarios insistiéndoles en la necesidad de honrar al Padre y al Hijo.
- (e) Vv. 24-25: Está llegando la hora... en la que (ellos) escucharán la voz (*erchetai hōra... akousousin tēs phones*). Jesús es quien da la vida, pero está estrechamente relacionado el tema del juicio.
- (f) V. 26: El fundamento de la autoridad del Hijo para dar vida: le es dada por el Padre (*ho patēr... dedoken*).
- (g) V. 27: El Hijo ejerce su autoridad para juzgar en cuanto Hijo del hombre (se utiliza la expresión *krisin poiein*).
- (h) Vv. 28-29: Llega la hora en que (ellos) escucharán la voz (*erchetai hōra... akousousin tēs phones*). Jesús es el juez, pero está estrechamente relacionado el tema de dar vida.
- (i) V. 30: Una conclusión teológica trata de la dependencia que existe entre el que envía y el enviado, y los frutos que esta relación produciría en quienes escuchan el discurso.

Este discurso desarrolla la pretensión de Jesús de trabajar en sabbath porque su Padre sigue también trabajando (v. 17). La cuestión del sabbath sigue siendo central, aun cuando la forma literaria cambia de una narración formada por acción y diálogo (w. 5-18) a un monólogo (w. 19-30). Están presentes los mismos actores: Jesús es el que habla y «los judíos» son sus destinatarios.

*El Hijo y el Padre* (vv. 19-20). Las palabras de Jesús en los w. 19-20, que se abren con un solemne doble «amén», responden directamente al problema que crea a «los judíos» la actividad de Jesús en sabbath (v. 18). El prólogo y los discursos anteriores de Jesús han subrayado la relación entre él y el Padre (d. 1,1-5.14.17-18; 3,16-18.35-36). Dado esto por sentado, Jesús explica cómo funciona en la vida del Hijo (w. 19-20a) y cómo beneficia a los demás (v. 20b). La defensa que hace de su pretensión no elimina la necesidad de honrar y alabar al Dios del sabbath. Jesús nunca utiliza la expresión usada por «los judíos» según la cual se hacía igual a Dios (v. 18: *isos tō theō*). Hubiera sido inapropiada. Para los judíos, la declaración de igualdad por parte de Jesús era una afirmación de independencia de la autoridad del Padre con el objetivo de tener el mismo estatus, «como si Jesús se estuviera erigiendo en rival de Dios» (Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 55), pero todo lo que el Hijo es y hace brota del padre. La estructura II(g)aliva de la oración, «El Hijo no puede hacer nada por su propia autoridad (*ou dynatai ho huios Alliein f/Jh' heautou ouden*) (v. 19a), subraya preci-

samente el término «nada» (*ou... ouden*). El Hijo no es otro Dios del sabbath, sino que se encuentra en una relación de total dependencia en la que tiene el privilegio de la intimidad. El Hijo ve todo cuanto el Padre hace, y, por tanto, puede hacer exactamente lo que el Padre ha hecho. Éste es el fundamento de lo que dice Jesús en el v. 17: «Yo también trabajo». El Padre sigue trabajando (*cE. v. 17: heos arti*), pero el Hijo del Padre ha entrado en la historia humana (*cE. 1,14; 3,16*) Y Jesús advierte que está ocurriendo algo nuevo: según hace el Padre, así hace el Hijo (v. 19b).

No todos los padres muestran a sus hijos todos sus secretos, pero en una relación amorosa no hay secretos. El Padre «le muestra todo (*panta deiknysin*) lo que hace». La afirmación se convierte en promesa al decir Jesús a «los judíos» que se mostrarán al Hijo obras aún mayores «que los dejarán asombrados» (*hina hymeis thaumazete*) (v. 20b). La relación entre el Padre y el Hijo no es un círculo cerrado. Aún queda mucho por ver y por lo que sorprenderse; Jesús introduce en este círculo a sus destinatarios. «Los judíos» se han quedado conmocionados ante la actividad desarrollada por Jesús en sabbath (v. 18), pero les promete que se le mostrarán al Hijo obras más grandes para que ellos formen parte de una revelación de Dios que va más allá de sus expectativas en torno al sabbath. En el resto de los vv. 19-30, Jesús explica a «los judíos» en qué consistirán estas «obras mayores».

*El Hijo da vida y se le concede toda autoridad para juzgar* (vv. 21-22). Antigamente solamente el Dios de Israel podía resucitar a los muertos y darles la vida (*cE. 1 Sm 2,6; Dt 32,39; Is 25,8; Sab 16,13; 2 Re 5,7*). Esta tradición se encuentra tras la afirmación que hace Jesús sobre el poder que tiene el Padre para resucitar a los muertos y darles vida (v. 21a), pero «así como» (*hōsper*) el Padre da vida, «así también» (*houtōs*) el Hijo da vida. El discurso de Jesús se mantiene vinculado al milagro, cuando ordenó al enfermo «levántate» (v. 8: *egeire*). Sólo el Señor del sabbath es el dueño de la vida y la muerte, pero por la relación que existe entre el Padre y el Hijo esta actividad ha sido transferida al Hijo. El Hijo ejerce una autoridad soberana («a quien él quiere») al dar vida (*ZiJiopoiein*). Otra actividad en sabbath que se reservaba a Dios era juzgar (*cE. Sal 67,5; 94,2; 105,7; Is 2,4; 26,9; 33,2; Miq 4,3; Ez 30,3*). En la nueva situación anunciada por las palabras de Jesús en el v. 17, el Padre ha dejado toda actividad de juicio (v. 22a). En este momento del discurso no se describe la actividad judicial del Hijo, pero se señala el fundamento de tal actividad: el Padre le entregó todo juicio (v. 22a: *ho patēr... tēn krisin pasan dediJken tō huiō*). A causa de la relación entre el Padre y el Hijo, el Hijo da vida y a él se le ha entregado toda autoridad para juzgar. Dos actividades fundamentales relacionadas con el sabbath y que tradicionalmente se atribuían a YHWH se relacionan ahora con Jesús, el Hijo del Padre.

*Honrar al Padre y al Hijo* (v. 23). Se detiene el detallado desenmarañamiento de lo que significa para el Hijo hacer todo lo que hace el Padre

(cf. w. 19, 21-22), al dirigirse Jesús a sus interlocutores con tono acusador (v. 23). El proceso judicial, la persecución y el complot para matarle (cf. w. 16-18) se encuentran tras la amenaza de Jesús. Israel dice que honra a Dios, el que da la vida y juzga, en el día de sabbath, pero «los judíos» están tramando matar a Jesús, el Hijo. Se trata de una contradicción insostenible, a la que Jesús se opone advirtiendo enfáticamente a sus destinatarios que tienen que honrar al Hijo si quieren honrar al Padre. Una vez más se produce una interacción entre el relato del milagro y sus consecuencias (w. 5-18) y el discurso de los w. 19-30. Carece de fundamento la afirmación sobre la observancia correcta del sabbath que hacen los adversarios de Jesús.

*Llega la hora, y ya está aquí* (vv. 24-25). El discurso reanuda los temas de la donación de vida y el juicio, marcando esta reanudación con otras dos utilizaciones del doble «amén» (w. 24.25). Jesús siguen hablando a «los judíos» (*lego hymin*). Mientras que anteriormente Jesús habló de la presencia vivificadora y judicial del Hijo (w. 21-22) y de la necesidad de honrar tanto al Padre como al Hijo, ahora se hace explícito lo que el lector ya conocía. Jesús reemplaza «el Hijo» por la primera persona del singular. Jesús es el Hijo, el que da vida y el que juzga. Otra característica de los w. 24-25 es que se centra en el creyente. El resto del discurso desarrolla pormenorizadamente el modo en que Jesús asume las funciones sabáticas del padre. En estos dos versículos, que comienzan con la expresión «en verdad, en verdad os digo», se exponen los frutos de la presencia donadora de vida y judicial de Jesús. En el v. 24 se explican la entrada en la vida y la forma de evitar un juicio negativo con términos que proceden de los relatos del viaje desde Caná hasta Caná (2,1-4,54). El que escucha (*akouon*) la palabra de Jesús y cree (*pisteuon*) en el Padre que envió a Jesús, el Hijo, *ha pasado ya* (perfecto: *metabebeken*) de la muerte a la vida (*eis tēn zōēn*). La vida puede lograrse ahora mediante la fe en la revelación de Dios en y mediante el Hijo de Dios (v. 25b). El paso de la muerte a la vida no es una promesa para el futuro, sino que acontece ahora: *llega la hora, y ya está aquí* (v. 25a). El acontecimiento de Jesucristo no elimina la celebración del sabbath, pero es en un día de sabbath (cf. w. 1.9) en el que Jesús se refiere a sí mismo como aquel que da la vida y lleva a cabo el juicio, realizando dentro de la historia de la humanidad lo que el Dios de Israel ha hecho desde siempre. La obra continuada del Dios del sabbath ha sido «entregada» al Hijo, es decir, a Jesús. Él también está trabajando *-ahora-* (cf. v. 17).

*Jesús juzga y se le concede toda autoridad para dar vida* (vv. 26-27). Como en el v. 21, Jesús afirma inicialmente un principio central en la tradición teológica de Israel: el Padre tiene vida en sí mismo. Pero dice que «puesto que» (*hosper gar*) esto es cierto con respecto a Dios, «así también» (*houtōs kai*) es cierto con respecto a Jesús, porque el Padre se lo ha concedido al Hijo (*ho patēr... tō huiō edōken zōēn echein en heautij*. Cf. v. 22). Anteriormente dijo que él da vida (v. 21) Yahora explica cómo es posible: el Padre ha

otorgado al Hijo que tenga vida en sí mismo (v. 26). A partir de esta afirmación, que se apoya en su autoridad para dar vida, Jesús llega a decir que el Hijo juzga a todos porque él es el Hijo del hombre (v. 27: *krisin poiein*; cf. v. 21). Antes explicó que el Padre no juzga a nadie, sino que concede tal autoridad al Hijo (v. 22), Yahora afirma que él lleva a cabo el juicio. La adición de las palabras «porque él es el Hijo del hombre» evoca las referencias anteriores a esta expresión. Al llegar a su fin los primeros días de su ministerio, Jesús prometió a quienes creyeran la visión de cosas mayores, la revelación de lo celestial en el Hijo del hombre (1,50-51). Un poco después, en su diálogo con Nicodemo, dio un avance a la promesa al afirmar que sólo había un único revelador de los secretos «de arriba», el Hijo del hombre (3,13), y que este Hijo del hombre tenía que ser levantado en un palo para que todos cuanto creyeran en él pudieran salvarse (3,14-15). En algún momento futuro el Hijo del hombre sería «levantado». Este acontecimiento también sería un momento de revelación. Daría a conocer a Dios y tendría lugar el juicio tanto para quienes creyeran como para quienes no creyeran que este Hijo del hombre era la revelación de Dios (cf. 3,16-21.31-36). Dios ha dejado de juzgar directamente (v. 22), pero se da a conocer en y mediante Jesús, el Hijo del hombre. El Hijo ejerce el juicio según la gente acepte o rechace la revelación de Dios en la figura de Jesús, el Hijo del hombre (v. 27).

*Llega la hora* (vv. 28-29). En el v. 25, Jesús dijo: «llega la hora y ya está aquí». Estas palabras de Jesús proclamaban que la presencia de Jesús daba ya vida y traía consigo el juicio (vv. 24-27). A «los judíos» se les dice ahora que no se sorprendan por esto (v. 28a) porque la concesión de la autoridad del sabbath a Jesús no elimina la idea tradicional del fin de los tiempos con el juicio para la vida o la muerte que estaba relacionado con ella. En el v. 28b vuelve a aparecer la expresión del v. 25, centrada totalmente en el futuro: «llega la hora». Se omiten las palabras «y ya está aquí». La enseñanza de Jesús en los vv. 28b-29 hace coincidir la expectativa escatológica judía con la del cristianismo primitivo. En algún momento futuro habrá una hora en la que los que hayan muerto físicamente oirán la voz del Hijo y saldrán de sus sepulcros bien para una resurrección de vida o para una resurrección de juicio. El criterio que determina la experiencia postsepulcral de la resurrección será su existencia anterior. «Los judíos» no deben sorprenderse por esta relación entre la presencia vivificadora y judicial de Jesús y la promesa tradicional de la resurrección y el juicio tras la muerte. A pesar de lo estimulante que pudiera ser el desafío que supone la escatología realizada que hallamos en el v. 24, hemos de asumir el hecho de que no desaparece la experiencia cotidiana de la vida y la muerte, aunque los creyentes afirman poseer ya la «vida eterna». Debe dirigirse también una palabra al otro lado de la muerte para que aquellos que escuchan la palabra de Jesús y creen en el que le envió puedan tener «vida eterna» (cf. v. 24) aunque tengan que morir. La soberanía de Dios, a través de él, se honra mediante la celebración del sabbath, trasciende los límites del



tiempo, pues es el Señor de toda creación, tanto de la presente como de la posterior. La realidad física de la vida y la muerte es tanto el dominio de un Dios del sabbath como la función presente del que da la vida y realiza el juicio. La aceptación y el rechazo del Hijo *ahora* (vv. 24-27) tiene que revelarse para la vida al otro lado del sepulcro (vv. 28-29). A quienes escuchan la voz del Hijo y tienen vida *ahora* no se les evita la necesidad de soportar las vicisitudes de la vida ni la realidad de la muerte física, pero serán convocados desde sus tumbas.

*Conclusión* (v. 30). En el v. 30 vuelve a aparecer gran parte del v. 19. En el inicio del discurso Jesús habló de la dependencia del Hijo con respecto al Padre. Ahora, la tercera persona se convierte en primera. Jesús es totalmente dependiente; escucha y juzga según la voluntad del que le envió (cf. 3,17.34; 4,34; 5,23.24). Así como Dios da vida y juzga, de igual modo Jesús también da vida y juzga (d. v. 17). El contexto de un sabbath (v. 9; cf. vv. 10.16.18) permite a Jesús releer la teología y la práctica tradicional del sabbath. Nos encontramos con el desarrollo de un proceso judicial en el que «los judíos» son los acusadores (cf. v. 18) y Jesús es el acusado (vv. 19-30). Está en juego la afirmación que Jesús hace de trabajar en un sabbath como el Padre también trabaja (vv. 17-18). En el v. 30 se acusa a «los judíos» de no comprender la revelación de la actividad sabática de Dios en Jesús. No ha reemplazado a Dios ni ha eliminado la celebración del sabbath (vv. 19.30). Pero no comprenden que el Hijo es quien da vida y juzga, así como también da vida y juzga el Padre (cf. vv. 21.26). Los acusadores se convierten en acusados, en culpables de no honrar al Padre al no mirar al Hijo (v. 23).

#### NOTAS

19. *jesús les dijo*: El discurso se abre con una solemne introducción, que dice literalmente «Jesús, por tanto, respondió y les dijo» (*apekrinato oun ho Iesous kai elegon autois*). Se mantiene un estrecho vínculo con los vv. 1-18 mediante la partícula " " ("por tanto») y la indicación de que Jesús responde a «los judíos».

*En verdad, en verdad os digo*: Como a lo largo del evangelio, esta expresión introduce una afirmación relevante que se vincula a lo que ha sucedido anteriormente. Cf. Bernard, *Commentary* 1:67. Aparece en otras dos ocasiones más en los vv. 19-30 (vv. 24.25).

*Jiño [o que ve hacer al Padre*: Muchos especialistas (p. ej., Dodd, Gachter, Brown, Lindars, Talbert) han visto tras este pasaje una parábola tradicional sobre la relación de un hijo con su padre. Cf. Moloney, *Son of Man* 72-75. Independientemente de la tradición que subyazca en este pasaje, el uso absoluto de *ho huios* remite a una de las afirmaciones cristológicas fundamentales del autor. Cf. Ashton, *Understanding the Four Gospel* 292-329.

*[o que el (el Padre) hace*: Se utiliza el pronombre personal fuerte *ekeinos* en lugar de «él» para referirse al Padre. Este uso «pone el acento en la Persona divina diferente» (Barrett, *Gospel* 259).

20. *el Padre ama al Hijo*: Es la segunda vez que se dice esto (cf. 3,35). El amor de Dios al mundo es también el motivo por el que envía al Hijo (cf. 3,16). Este tema ganará más fuerza, pero en este contexto constituye la razón por la que el Padre muestra «todo (*panta*) lo que hace». Cf. Hoskyns, *Gospel*2:67-268.

*obras mayores que éstas*: Algunos intérpretes afirman que las «obras mayores» (*me-ziona*) remiten a las obras más espectaculares de Jesús, es decir, a la curación del ciego de nacimiento (cap. 9) y a la resurrección de Lázaro (cap. 11). La interpretación que nosotros hemos dado considera que se refieren a la vida y el juicio que Jesús trae, no a los milagros posteriores. Lo que provoca la sorpresa de «los judíos» es la concesión de los privilegios sabáticos que el Padre hace al Hijo, no los signos espectaculares. Cf. Schnackenburg, *Gospel*2: 104-105.

21. *Así como el Padre... así también el Hijo*: La estrecha relación del Padre y el Hijo en la donación de vida se explicita mediante la construcción «así como... así también» (*hōsper... houtōs*). Jesús afirma en primer lugar que el Hijo da vida, y explica posteriormente que esta autoridad le es conferida por el Padre (v. 26).

*a quien él quiere*: La libertad soberana con que Jesús ejerce sus privilegios sabáticos se corresponde con la idea tradicional de la soberanía que YHWH tiene sobre la creación y el sabbath.

22. *El Padre no juzga a nadie*: La idea joánica del juicio está estrechamente relacionada con la perspectiva de escatología realizada que aparece en el evangelio. Según éste, Dios no llevará a cabo el juicio final. Los seres humanos se juzgan a sí mismos al aceptar o rechazar la revelación de Dios en y mediante Jesús, caminando en la oscuridad de sus malas acciones o a la luz de sus buenas como resultado de su decisión (cf. 3,17-21.36). Cf. Blank, *Krisis* 158-164.

*todo juicio lo ha entregado al Hijo*: A diferencia del desarrollo del tema del Hijo en cuanto donante de vida, que comenzó con la afirmación de su actividad vivificadora (v. 21), la autoridad en la que radica la actividad judicial del Hijo se muestra en primer lugar como algo que el Padre le otorga. Posteriormente se presentará al Hijo en su acción judicial (v. 27).

23. *Quien no honra al Hijo, no honra al Padre que lo envió*: Esta afirmación de Jesús, que tiene el tono de una acusación, vincula el discurso con la respuesta de «los judíos» a la actividad sabática de Jesús en los vv. 5-18. Prosigue el tema del sabbath, asociando al Hijo con el honor debido al Padre, y muestra que «los judíos» no hacen lo uno ni lo otro. Se han hecho numerosas tentativas para estructurar quiásticamente el discurso de los vv. 19-30, según el cual los mismos temas se afirman y reafirman en torno a un tema central (cf. Vanhoye, «La composition» 270-274; Bernard, «La guérison» 17-20; Ellis, *Genius* 90-93; Mlakuzhyil, *Christocentric* 126-128. Cf. su estudio crítico en Moloney, *Son of Man* 74-76). Este comentario de Jesús no tiene un paralelo en la última parte del discurso, por lo que la estructura quiástica fuerza el texto.

24. *En verdad, en verdad os digo*: Esta expresión joánica aparece dos veces en dos versículos (vv. 24-25). Hasta ahora, Jesús ha hablado de la función del Hijo de dar vida y juzgar. Ahora habla de los frutos de la presencia de su palabra para quienes creen en él.

*ha pasado de la muerte a la vida*: El uso del perfecto (*metabebēken*) del verbo vincula el paso de una situación de pecado (<<muerte>>) a la «vida», con la aceptación de la palabra de Jesús en la situación actual del creyente. Desde hace ya tiempo se ha considerado esta declaración como «la afirmación más fuerte de una escatología realizada... que hallamos en el NT» (Beasley-Murray, fohn 76).

25. *Llega la hora y ya está aquí*: La asociación de la expresión «Y ya está aquí» (*kai nun estin*) con «llega la hora» hace que la tradicional escatología del fin del tiempo se desplome en el presente, aunque los verbos del resto del v. 25 se encuentren en futuro: «los muertos oirán (*akousousin*)... aquellos que oigan, vivirán (*zēsousin*)». Aun cuando tengamos que interpretar estos verbos en futuro en función de la perspectiva más completa de la «vida eterna», remiten a la introducción de la escatología tradicional del final de los tiempos en los vv. 28-29 (Cf. Stimpfle, *Blinden Sehen* 84). Sobre la «vida» y la «vida eterna» en el cuarto evangelio, d. J. G. van der Watt, «The Use of *aiōnios* in the Concept *zōē aiōnios* in John's Gospel», *NT 31* (1989) 217-228.

26. *Puesto que el Padre tiene vida... así ha concedido al Hijo que tenga vida*: En el v. 21 se vinculó la actividad donadora de vida del Hijo a la actividad del Padre mediante la construcción «así como... así también» (*hōsper... houtōs*). En este versículo se nos presenta el fundamento de esta autoridad que tiene el Hijo para dar vida. Es el Padre quien se la ha otorgado. De nuevo se crea el paralelismo entre el Padre y el Hijo mediante «así... así» (*hōsper... houtōs*). La actividad sabática de Dios no cesa; le es conferida al Hijo (d. v. 17).

27. *y le ha dado autoridad para realizar el juicio*: En el v. 22 se dijo que el Padre entregaba todo juicio al Hijo, y en el v. 27 encontramos su actividad judicial. Se produce una interesante interacción entre la donación de vida, que es ejercida (v. 21) y dada (v. 26), y el juicio, que es dado (v. 22) y ejercido (v. 27).

*porque él es el Hijo del hombre*: Aunque hemos traducido con un artículo («el Hijo del hombre»), en el texto griego no hallamos ninguno: *hoti huios anthrōpou estin* («porque él es hijo del hombre»). Es el único lugar del NT en donde encontramos este término sin artículo; reproduce exactamente lo que se encontraba en la probable fuente de esta expresión, a saber, en Dn 7,13, donde también aparece sin artículo: «Veréis a uno como un hijo de hombre». Como ya hemos indicado en la interpretación, la utilización anterior de esta descripción en el cuarto evangelio es fundamental para comprender correctamente el significado que tiene en este texto. Jesús es la revelación de Dios en la historia humana, y el juicio surge de la aceptación o el rechazo a la revelación. Por tanto, Jesús puede afirmar que el Hijo ejecuta el juicio *porque él es el Hijo del hombre* (d. Moloney, *Son of Man* 80-82; Hare, *Son of Man* 90-96). Sin embargo, debido a la utilización que tanto la exégesis judía como cristiana hacían de Dn 7,13, la expresión «el Hijo del hombre» estaba también fuertemente unida a una escatología del final de los tiempos en la tradición (d. Mc 8,38; 13,26; 14,62; Mt 13,41; 16,28; 19,28; 24,29-30.39; 25,31; Lc 11,30; 12,8; 12,40; 17,22.24.26.30; 18,8; 21,36). Por tanto, mientras que la interpretación joánica de la expresión «el Hijo del hombre» explica el modo en que el Hijo ha llevado a cabo la ejecución del juicio, la utilización en el sentido tradicional del final de los tiempos establece un nexo que conduce a los vv. 28-29 (d. Moloney, *Son of Man* 80-82).

28. *llega la hora*: La omisión de «y ya está aquí» (d. v. 25) introduce una perspectiva escatológica del final de los tiempos. Varios especialistas consideran que los vv. 28-29 proceden de la mano de un redactor posterior que traicionó la visión de la escatología realizada que era la original del evangelista (p. ej., Loisy, *Évangile* 213-214; Bullman, *Cospel* 137-239.261; Haenchen, *John* 1:253-254). Otros autores (p. ej., Schnackenburg, *Cospel* 1:145-150) consideran que los elementos apocalípticos son extraños al cuarto evangelio, pero no ven que se haya traicionado el pensamiento escatológico del evangelista. La mayoría de los expertos actuales aceptan la autenticidad de los vv. 19-30 en su conjunto (cf. Vanhoye, «La composition» 262-268) y admiten que la escatología del final de los tiempos forma parte del pensamiento joánico. (Cf. N. A. Dahl, «No! No! Wouder!» *John* 5,28-29 and Johannine Eschatology Once More», *The Conversation Continues* 322-336; Carroll, «Present and Future» 63-69.

*todos los que están en los sepulcros:* Algunos especialistas piensan que se refiere a todos los que precedieron a Jesús y a quienes vendrán tras él pero jamás oyeron hablar de él. También ellos tendrán su momento de juicio (p. ej., Léon-Dufour, *Lecture* 2:61-62; van der Watt, «New Look» 76-85). Pero esto parece forzar el significado del texto. El contexto no lo requiere, pese a lo cierto que pudiera ser al aplicarse a cuestiones cristianas posteriores.

30. *la voluntad del que me envió:* En el mundo semítico el enviado se convierte en la presencia del que lo envía. La afirmación de Jesús, de que él es el enviado del Padre, se ajusta perfectamente a esta forma de pensar (cf. 4,34). Cf. Bühner, *Der Cesandte* 181-267; Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* 308-317.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Carroll, J. T., «Present and Future in Fourth Gospel "Eschatology"», *BTV19* (1989) 63-69.
- Dahl, N. A., «"Do Not Wonder!" John 5:28-29 and Johannine Eschatology Once More», en R. T. Fortna y B. R. Gaventa (eds.), *The Conversation Continues: Studies in Paul and John. In Honor of Louis Martyn*, Abingdon, Nashville 1990, 322-336.
- Moloney, F. J., *Signs and Shadows* 10-19; *Son of Man* 68-86.
- Painter, J., *Quest* 226-235.
- Vanhoye, A., «La composition de Jean 5,19-30», en A. Descamps y A. de Halleux (eds.), *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Bédard Rigaux*, Duculot, Gembloux 1970, 259-274.
- Watt, J. G. van der, «A New Look at John 5,25-29 in the Light of the Term "eternal life" in the Gospel According to John», *Neot* 19 (1985) 71-86; «The Use of *aiōnios* in the Concept *zōē aionios* in John's Gospel», *NT* 31 (1989) 217-228.

#### e) TESTIMONIO y ACUSACIÓN (5,31-47)

31. «Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no podría verificarse; 32. hay otro que da testimonio de mí y sé que el testimonio que da de mí es verdadero.

33. Vosotros enviásteis a Juan y él dio testimonio de la verdad. 34. No es que yo acepte este testimonio humano, sino que lo digo para que podáis salvaros. 35. Él era una lámpara que estaba encendida e iluminaba y vosotros estabais deseosos de alegraros durante un tiempo con esta luz.

36. Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, pues las obras que el Padre me ha concedido llevar a cabo, estas obras que estoy haciendo, dan testimonio de que el Padre me envió.

37. Y el Padre que me envió da testimonio de mí. Nunca habéis escuchado su voz ni tampoco habéis visto jamás su figura, 38. y su palabra no habita en vosotros, pues no creéis en aquel que ha enviado. 39. Indagáis en las Escrituras porque pensáis que tenéis en ellas la vida eterna; son ellas las que dan testimonio de mí; 40. sin embargo, no queréis venir a mí para tener vida.

41. No acepto la gloria que dan los seres humanos. 42. Pero sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios. 43. Yo he venido en el nombre de mi Padre y no me recibís; si otro viene en su propio nombre, entonces sí lo recibís. 44. ¿Cómo podéis creer vosotros, que aceptáis gloria unos de otros, y no buscáis la gloria que viene del único Dios?

45. No penséis que yo vaya acusaros ante el Padre; Moisés, en quien tenéis puesta vuestra esperanza, es quien os acusará. 46. Si creyerais en Moisés, creeríais en mí, porque él escribió sobre mí. 47. Pero si no creéis en sus escritos, ¿cómo vais a creer en mis palabras?»

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 5,31-47.* El proceso continúa en los vv. 31-47, pero la defensa que hace Jesús de su actividad en sabbath (vv. 19-30) requiere testigos. Como en los vv. 19-30, solamente se oye la voz de Jesús, pero los interlocutores siguen siendo «los judíos» de los vv. 5-18 (*hymeis*: vv. 33.34.35.38.39.42.44.45). Los verbos en segunda persona del plural aparecen en los vv. 37.40.43.46.47). Jesús afirma que necesita testigos (vv. 31-32) y los presenta (vv. 33-40), pero al concluir el discurso pone de manifiesto la incapacidad de «los judíos» para reconocer la revelación de Dios (vv. 41-44) Yles dice, en tono amenazador, que sus propias escrituras son las que los acusan (vv. 45-47). El discurso se desarrolla del siguiente modo:

- (a) Vv. 31-32: Jesús suscita el problema de un testimonio que pueda aceptarse.
- (b) Vv. 33-40: Se presentan los testimonios a «los judíos».
  - i. Vv. 33-35: Juan el Bautista
  - ii. V. 36: Las obras de Jesús
  - iii. Vv. 37-40: La palabra del Padre invisible
- (c) Vv. 41-44: Jesús presenta formas diferentes de entender la *doxa*.
- (d) Vv. 45-47: Las escrituras de Moisés acusan a «los judíos».

El proceso que comenzó con la defensa que hizo Jesús de las acciones que realizaba en sabbath (vv. 19-30; d. vv. 16-18), concluye con la acusación de que «los judíos» son acusados por sus propias Escrituras. Los acusadores se han convertido en acusados.

*Un testimonio aceptable* (vv. 31-32). Jesús advierte que el testimonio que ha dado de sí mismo no puede verificarse (v. 31: *ouk estin aléthēs*). Según la praxis judía, no bastaba con que el acusado probara la *verdad* de ciertos hechos; había que presentar testigos cuya palabra fuese digna de confianza (d. Dt 19,15; *m. Roš Haš* 3,1; *m. Ketub.* 2,9; Josefa, *Ant.* 4,219). Jesús acepta esta situación y remite, enigmáticamente, a «otro» (*allos*) que él sabe que da un testimonio constante (presente: *martyrei*) que lo avala de forma perdurable (v. 32). Jesús se apoya en la confianza de su conocido, pero «los judíos» necesitan mucho más. Aunque el lector podría pensar que el «otro» se refiere al Padre de Jesús, «los judíos» no están dispuestos a reconocer esto. Por consiguiente, Jesús remite a los testimonios que han visto y oído, es decir, a Juan el Bautista (vv. 33-35) y las obras de Jesús (v. 36).

*El testimonio de Juan el Bautista* (vv. 33-35). Jesús recuerda a «los judíos» que habían enviado mensajeros a Juan el Bautista (d. 1,19). Se trata de un testimonio del pasado (v. 33: *memartyreken*, tiempo perfecto). Juan dio testimonio de Jesús al señalarlo como el Cordero de Dios (1,19,35) y el Hijo de Dios (1,34). Puesto que el testimonio del «otro» es infalible (d. 5,32), Jesús no necesita ningún otro, pero «los judíos» sí (v. 34a). Jesús está dispuesto a someterse a la complicación de la situación humana, incluido el juicio que se está desarrollando ahora, para que pudieran salvarse los que le acusaban (v. 34b; d. 1,14; 3,16-17). Puede desencadenarse el conflicto e incluso un proceso que tenga como objetivo la muerte de Jesús (vv. 16-18), pero él no excluye a «los judíos» de su misión salvífica (*hina hymeis sōthēte*). La descripción que Jesús hace del Bautista como «una lámpara que ardía e iluminaba» evoca ideas más antiguas de una lámpara que se convierte en un testimonio del Mesías (LXX Sal 131,16b-17; d. Eclo 48,1). Esta lámpara que brillaba (*phainiJn*) produjo alegría. «Los judíos» estaban dispuestos (*ēthelēsate*) a alegrarse (*agaltiathenai*), pero, tal como muestra el presente proceso contra Jesús, su alegría se paró en este punto (v. 35). «Los judíos» aceptaron con gran alegría que la luz del Bautista diera testimonio del Mesías venidero, pero ahora son incapaces de aceptar a aquél de quien el Bautista dio testimonio (d. 1,11). Eran incapaces de ir más allá de la luz refleja del Bautista para ver a aquél de quien éste dio testimonio.

*El testimonio de las obras de Jesús* (v. 36). Jesús posee un testimonio aún mayor (v. 36a). Tiene una tarea (*to ergon*) que realizar cuyo origen se encuentra en Dios (d. 4,34), una tarea que lleva a cabo a través de su continua respuesta al que le envió. Esta respuesta se ve en las muchas obras (*ta erga*) que Jesús realiza (v. 36b; cf. v. 20). Jesús no sólo hace estas obras, sino que las realiza perfectamente (*teleioun*). Sin embargo, no hay que interpretarlas como un testimonio que da de sí mismo (cf. v. 31). La perfecta realización de sus tareas da testimonio de la verdad, es decir, que él es el enviado del Padre (v. 36c).

*El testimonio de la palabra del Padre invisible* (vv. 37-40). Tras la enigmática invocación del testimonio de *altos* en el v. 32, Jesús apeló al Bautista (vv. 33-35) ya sus propias obras (v. 36). Al hablar del testimonio del Padre (vv. 37-40) se clarifica quién era el «otro» del v. 32. Se hace una clara distinción entre los testimonios invocados en los vv. 33-36 y el del Padre. El ministerio del Bautista y las obras de Jesús podían verse y escucharse, pero no ocurre lo mismo con la *martyria* del Padre que envió a Jesús (v. 37a). «Los judíos» no han oído nunca su voz (*phi5nen autou*) y tampoco han visto su figura (*eidos autou*). Aparece así una acusación al concretar Jesús lo que implica «voz» y «figura» en el v. 38b: «pues no creéis al que él ha enviado». «Los judíos» dan por supuesto que poseen la palabra de Dios, que habita en ellos (v. 38a), pero el rechazo de aquél a quien Dios ha enviado convierte en fraudulenta esta creencia. Jesús es la *phoney* el *eidos* de Dios, pero no lo escuchan ni lo ven de este modo. Jesús no es el Padre, pero sí

es el enviado del Padre, que cuenta la historia de Dios en y mediante su historia (cE. 1,18). La *phōnē* de Dios es el *logos* de Jesús.

Jesús continúa indicando los fallos de sus acusadores en los w. 39-40. Se afirma que la práctica judía del estudio y la reflexión de las Escrituras da vida (v. 39), pero «los judíos» no entienden el poder vivificante que procede del reconocimiento de que la palabra bíblica da testimonio de Jesús. Su decisión de procesar a Jesús para condenarlo a muerte se fundamenta en su indagación en las Escrituras y en su forma de interpretar las leyes relativas al sabbath (d. v. 18). Pero las Escrituras, donde encontramos el testimonio que el Padre da de Jesús (cE. v. 37), están siendo objeto de abuso por aquellos que buscan matarlo. La Escritura señala a Jesús como la voz y la figura de Dios; creer en él conduce a la presencia de la palabra de Dios que mora en los creyentes, pero su falta de fe los descalifica para disfrutar de esta presencia (v. 38). «Los judíos» creen erróneamente que tienen vida por su tradición y la reflexión de las Escrituras (v. 39). Rechazan acercarse a Jesús (v. 40a). Efectivamente, su decisión de procesar a Jesús e intentar matarlo apoyándose en su comportamiento blasfemo en un sabbath (w. 16-18), los excluye de esta presencia vivificante (v. 40b). Se da un vuelco a la situación cuando el procesado comienza a acusar a quienes le estaban acusando hasta ahora.

*Dos formas diferentes de entender la doxa* (vv. 41-44). La escena del proceso se aproxima a su final y Jesús presenta ahora los dos casos. El término griego *doxa* tiene un significado secular y bíblico. En su acepción común se refiere a la estima, el prestigio y la fama que proceden de una conquista humana. Jesús indica que no tiene interés alguno «en la gloria que procede de los seres humanos» (v. 41: *doxa tōn anthrōpōn*), pero está seguro de que «los judíos» no tienen el amor de Dios en ellos. A partir de este conocimiento íntimo de Dios (*egni Jka*), Jesús hace un reproche a «los judíos» porque, independientemente de que afirman tener vida por las Escrituras, no muestra ningún signo del Dios amoroso (v. 42). Jesús, el acusado, no busca el reconocimiento humano (v. 41), mientras que «los judíos», los acusadores, no aman a Dios (v. 42). Esto les lleva a rechazar al enviado en el nombre del Padre (v. 43a) y la fácil aceptación de quienes vienen en nombre propio (v. 43b). La autoridad de Jesús procede del Padre en cuanto enviado por él, pero es rechazado ya que «los judíos» aceptan a todos cuantos llegan sin otra cosa que la autoridad de su propio nombre (v. 43a: *en tō onomatī tou patros mou...*; v. 43b: *en tō onomatī tō idiō*).

Emergen dos perspectivas radicalmente diferentes: Jesús se fija en Dios, mientras que «los judíos» juzgan según las apariencias externas. Jesús rechaza la *doxa* de los seres humanos, mientras que «los judíos» hacen lo contrario. En el fondo, su incapacidad para creer procede de su elección por la estima y el honor que se dan unos a otros, es decir, la *doxa* de los seres humanos (v. 44a: *doxan para allēlōn*). Encerrados en el mundo que pueden entender y controlar, son incapaces de ver y encontrar la *doxa* que procede de Dios (v. 44b: *tēn doxan tēn para lou monou theos*). Jesús, el Señor del

sabbath, da a conocer la *doxa* del único Dios verdadero que ha mostrado al Hijo todas las cosas que hace para que él pudiera, a su vez, mostrarlas, e incluso mostrar obras mayores (v. 20). Al rechazar la revelación del único Dios en el Hijo «los judíos» han rechazado al Dios del sabbath que dicen estar defendiendo (cf. vv. 16-18). «No logran aceptar a Jesús porque en realidad sólo se aceptan a sí mismos» (Brown, *El evangelio* 1:440).

*Moisés acusa a «los judíos»* (vv. 45-47). El pensamiento judío consideraba a Moisés como el mediador entre Dios e Israel, es decir, como aquel que intercede ante Dios por los judíos (cf. Ex 32,11-14.30-33; Dt 9,18-29; Ex R. 18,3; *TestMo* 11,17; *Jub* 1,19-21; Josefo, *Ant.* 4,194-195). La ley, el primer gran don de Dios, había llegado a Israel mediante Moisés (d. 1,17a), pero los dones de Dios han continuado y se han perfeccionado en y mediante Jesucristo (1,17b). No hay oposición entre ambos dones, puesto que uno sustituye al otro según el plan de Dios. Pero «los judíos» rechazan a Jesucristo, y, por tanto, Moisés los acusa (v. 45). Jesús ha dicho anteriormente que las Escrituras dan testimonio de él (v. 39b). Esta afirmación retorna como acusación en los vv. 46-47. Si creyeran en Moisés, creerían también en Jesús, pues los escritos de Moisés hablaban de él (v. 46). Pero ellos no han creído en Moisés. «Los judíos» condenan a Jesús apoyándose en su interpretación de la Torá mosaica (v. 18), pero están cometiendo un error, pues malinterpretan la tradición mosaica. Por ello, el gran intercesor de Israel tiene que volverse contra «los judíos» para condenarlos. Hay una continuidad entre los escritos de Moisés (v. 47a: *ekainou grammasin*) y las palabras de Jesús (v. 47b: *emois rhēmasin*) que perfecciona todo lo que Moisés había dicho (cf. 1,16-17). Pero si «los judíos» son incapaces de creer en los escritos de Moisés, entonces no pueden creer en las palabras de Jesús, que es la revelación de Dios (v. 47).

*Conclusión a 5, }-47.* La celebración del sabbath constituye el trasfondo literario y teológico esencial de Jn 5. Un milagro realizado en sabbath genera un conflicto (vv. 1-13). Tras un encuentro entre Jesús y el hombre curado, en el que se indica que Jesús no puede limitarse al comportamiento que se esperaba que se realizara en sabbath (v. 14), se inicia un proceso (vv. 15-16) y se llega al veredicto de que Jesús debe morir (vv. 17-18). Jesús se defiende afirmando que su actividad de donación de vida y de juicio en un sabbath se basa en la dependencia de su Padre, que sigue aún trabajando (vv. 19-30). A continuación presenta los testimonios (vv. 31-32): Juan el Bautista (vv. 33-35), las obras de Jesús (v. 36) y el Padre (vv. 37-40). La incapacidad de «los judíos» para aceptar estos testimonios conduce a un cambio irónico en la dirección del proceso: los acusadores se convierten en acusados (vv. 41-44). Su búsqueda de alabanza y prestigio humanos no puede igualarse a la autoridad de Jesús como revelación del único y absoluto Dios del sabbath (v. 44: *ha monos theas*; d. 2 Re 19,15.19; Sal 85,10; Is 37,20; Dn 3,25). Se encuentran condenados, incapaces de leer y comprender correctamente los escritos de su gran antecesor, Moisés (vv. 45-47).



La comunidad joánica había sido expulsada de la sinagoga (d. 9,22; 12,42; 16,2), Ysus miembros se ven forzados a comprender cómo tenían que relacionarse con el Dios de Israel, el Padre de Jesús, venerado como el único Dios de la creación mediante la celebración judía del sabbath. Sus anteriores amigos y compañeros judíos también tenían que habérselas con una situación que había cambiado bastante, una situación en la que ya no había sacerdocio, una ciudad santa o un templo. A la comunidad joánica se le pedía creer que Jesús era el Hijo de Dios (w. 19.30), la perfección de la tradición mosaica (1:16-17) que dio a conocer a Dios (1,18). Lo que otrora se había hecho en el templo judío en el sabbath no era otra cosa sino un signo y una sombra de la perfección del don de Dios en la persona de Jesucristo (1,16-17), el que da vida y juzga (5,19-30), el portador de la vida eterna para todos los que creyeran en su nombre (5,24). Era imposible honrar al Dios tradicional del sabbath sin honrar a su Hijo (5,23).

A los que utilizaran la tradición mosaica para exigir un juicio que podría conducir a la muerte de Jesús (w. 16-18) se les encuentran importantes deficiencias. Ciertamente, Moisés acusa a «los judíos» (v. 47). Al igual que Jesús, los cristianos joánicos han sido condenados y expulsados del lugar donde se celebraban las tradiciones de Moisés en el día de sabbath (d. 9,22; 12,42; 16,2), pero el autor del cuarto evangelio les dice que son «los judíos» los que se han equivocado de camino y, por ello, son juzgados. «Los judíos» que no honran al Hijo, tampoco honran al Padre (v. 23). No aceptan el ofrecimiento de Jesús: el paso de la muerte a la vida (v. 24). Pero al perfeccionar Jesús los signos y las sombras de la celebración judía del sabbath, entra en un conflicto con «los judíos» que resultará fatídico. También hay una clara indicación de que el conflicto entre los cristianos joánicos y «los judíos» también conducirá a la muerte de los cristianos (d. 16,2).

#### NOTAS

31. Si yo *diera testimonio de mí mismo*: Se admite ampliamente el carácter legal de este discurso. Sobre la forma literaria, d. Becker, *Evangelium* 1:249-251, y sobre su posible trasfondo rabínico, d. Thomas, «Fourth Gospel» 174-177. A menudo se indica que existe una contradicción entre 5,31 y 8,14, donde Jesús habla de la veracidad de! testimonio que da sí mismo (p. ej., Barrett, *Gospel*264). La interpretación de cada pasaje está fuertemente determinada por su contexto y no son tan contradictorios como pudiera parecer a primera vista.

*no podría verificarse*: Es posible hacer varias traducciones de la frase *ouk estin alēthes*. El carácter judicial del discurso nos conduce a la traducción que hemos realizado. Ef. Brown, *El evangelio* 1:434. Sobre el proceso legal judío que requería testimonios dignos de confianza, d. Harvey, *Trial*19-20.

32. *hay otro*: En general, se admite que este «otro» (*alias*) es el Padre de Jesús, aunque esto no se hará explícito hasta el v. 37a. Juan Crisóstomo lo interpretó Collo una referencia a Juan el Bautista, pero esta interpretación «da al traste con la argumentación que se plTsenla a continuación» (Bernard, *Commentary* 1:248).

y sé: Con la utilización del verbo *egnōka* Jesús afirma que tiene cierto conocimiento de que el testimonio del *allos* es cierto (Beutler, *Martyria* 256-257). Algunos testimonios textuales (las lecturas occidentales del Sinaítico original, Bezae, Vetus Latina y las versiones Siríaca Curetoniana, Armenia y Georgiana) leen "vosotros sabéis" en lugar de «yo sé». Esta tradición refleja la tendencia de los escribas a aumentar el conflicto entre Jesús y «los judíos», por lo que debería rechazarse.

33. *él dio testimonio*: La utilización del perfecto (*memartyreken*) indica que la acción de dar testimonio *tuvo* lugar en el pasado, pero su significado perdura.

35. *una lámpara que estaba encendida e iluminaba*: El participio pasivo, «encendida» (*ha kaiomenos*), indica que la luz que da el Bautista es el resultado de la iniciativa de Dios, quien lo envió al mundo para dar testimonio (d. 1,6). Las ideas mesiánicas que subyacen en la imagen de la lámpara que anunciaría el tiempo del Mesías procede de la interpretación judía del Sal 131,16b-17 (LXX): «Sus amigos gritarán de júbilo (*agalliasei agalliasontai*). Pues suscitaré un cuerno a David; he preparado una lámpara para mi ungido (*lychnon tō christi mou*)». Sobre este asunto, cf. Neugebauer, "Miscelle" 130; Beutler, *Martyria* 258. Otros rechazan este punto de vista (p. ej., Becker, *Evangelium* 1:253).

*estabais deseosos de alegraros*: En el cuarto evangelio no encontramos ningún rechazo del Bautista, ni el relato de su muerte a manos de Herodes Antipas, ni tampoco ninguna noticia sobre arresto. Desaparece de la escena porque considera que es necesario que Jesús crezca y él mengüe (3,30). Sobre Juan Bautista en 5,33-36, d. Stowasser, *Johannes der Tiiufer* 221-223.

36. *las obras que el Padre me ha concedido llevar a cabo*: Debemos mantener una distinción entre el singular «obra» (*to ergon*) y el plural «obras» (*ta erga*), aunque algunos comentaristas las pliegan en una (p. ej., Bultmann, *Gospel* 265; Becker, *Evangelium* 1:253-254). El singular es un concepto más teológico que se refiere a toda la misión de Jesús, consumada en la cruz (d. 4,34; 17,4; 19,30). El plural se refiere a todas las acciones que llevaron a que Jesús consumara el *ergon*. Además, muestran la *doxa* (d. 2,11; 11,4.40) Y reflejan la identidad de Jesús en cuanto enviado de! Padre. Cf. Beutler, *Martyria* 259-260, y, especialmente, Vanhoye, «L'ouvre du Christ» 415-419.

*estas obras... dan testimonio de que el Padre me envió*: Jesús no da testimonio de sí mismo, pero la realización perfecta de *ta erga* da testimonio de que es verdad que es el enviado del Padre. Esta tesis se acentúa fuertemente en la sintaxis de la construcción griega, donde se repite el sujeto tras una oración de relativo: *ta gar erga... auta ta erga poio*. En el cuarto evangelio nunca habla Jesús de sus obras denominándolas «mis obras». Cf. Vanhoye, «Ouvre du Christ» 394-408; Bernard, «Témoignage» 21-26.

37. *Y el Padre... da testimonio de mí*: No todos los especialistas están de acuerdo en que, según nuestra interpretación, existe un progreso que parte del Bautista (vv. 33-35), sigue en las obras de Jesús (v. 36), y culmina en el testimonio del Padre. A la luz de la discusión sobre las Escrituras en los vv. 46-47, algunos sostienen que los vv. 37-40 se refieren al AT, con una referencia especial al Sinaí. Cf., sobre todo, Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 216-231.

*Nunca habéis escuchado su voz ni tampoco habéis visto jamás su figura*: En nuestra interpretación consideramos que *phōnē* («voz») y *eidos* («figura») se refieren a «los judíos», que son incapaces de reconocer la revelación de Dios en Jesús (d. Stimpfle, *Blinde Sehen* 103-103). Pancaro (*The Law in the Fourth Gospel* 216-226) sostiene

que las dos expresiones se refieren al Sinaí, por lo que en los vv. 37-38 Jesús presenta el testimonio que el Padre dio a Moisés y a Israel en el Sinaí, es decir, la revelación veterotestamentaria. Ciertamente, en el AT encontramos la tradición según la cual Dios es inaccesible (d. Dt 4,12.15), algo que sólo es superado por el Hijo (cf. Segalla, *Giovanni* 219). Sobre la interpretación cristológica que hemos dado en nuestra interpretación, d. van Wahlde, «The Witnesses to Jesús» 385-395; Painter, *Quest* 240-241; Thompson, «God's Voice» 177-204.

39. *indagáis en las Escrituras*: Tras la utilización del verbo griego *eraunate* («indagáis,») hay referencia a la práctica de! estudio y reflexión de las Escrituras en la que los judíos pensaban encontrar la vida (d. Sal 119; Dt 8,3; Eclo 17,11; *Pirqe 'Abot* 2,8; 6,7; para otros documentos rabínicos, cf. Str-B 2:467). Cf. Bernard, «Témoignage» 35-42. El verbo se corresponde con el verbo hebreo *dāraś*, que es el término técnico para el estudio y la interpretación de la Biblia. Dodd, *Interpretación* 380-381 n. 27, muestra que el verbo está en indicativo, no en imperativo. Jesús no dice a «los judíos» que hagan algo, sino que los reprende por el uso incorrecto que hacen de las Escrituras.

40. *sin embargo, no queréis venir a mí para tener vida*: El autor del cuarto evangelio no niega la importancia de las Escrituras, sino que adopta la primitiva posición cristiana de que éstas remiten a Jesús. «Al constituir el testimonio que da Dios de su Hijo, son proféticas, pero no dan vida» (Hoskyns, *Gospel*273).

42. *no tenéis el amor de Dios*: Los especialistas discuten si la expresión «el amor de Dios» (*tēn agapen tou theou*) significa «no amáis a Dios» (genitivo objetivo) o «no sois el pueblo al que Dios ama» (genitivo subjetivo). Para una síntesis sobre este debate, d. Lindars, *Gospel*213. Puesto que en el centro de la argumentación se encuentra la lectura activa de «los judíos» y el rechazo de Jesús a causa de esta lectura, hemos de interpretarlo como un genitivo objetivo. Jesús censura a «los judíos» porque, aunque afirman encontrar vida en las Escrituras, al rechazar al Hijo muestran que, en realidad, no aman a Dios (d. v. 23). El cuarto evangelio sostiene que Dios amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único (3,16). Este amor también incluye a «los judíos». Cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*239-240. Schnackenburg, *Gospel*2: 127, y Brodie, *Gospel*254, intentan unir el sentido objetivo y subjetivo.

44. *el único Dios*: La intensa insistencia en el único Dios (*tou monou theou*) mantiene la atención centrada en el señorío sobre el sabbath del único Dios de Israel. Algunos testimonios muy buenos (P<sup>66</sup>, P<sup>75</sup>, Vaticano, Códice de Freer, Orígenes, Eusebio) omiten *theou*. Sin embargo, hemos de mantenerlo (d. Barrett, *Gospel*269).

45. *Moisés... en quien tenéis puesta vuestra esperanza*: Sobre los documentos rabínicos en los que se presenta a Moisés como el intercesor de Israel ante Dios, cf. Str-B 2:562. Cf. también Jeremías, «*Mōysēs*» 848-873; Meeks, *The Prophet-King* 159-161.

*es Moisés quien os acusa*: La utilización del verbo *kategoréo* («acusar») en este contexto mantiene el debate dentro de la estructura de un proceso legal. Sobre el trasfondo judicial de este término, d. BAGD 422; LSJ 926-927. Sobre el uso rabínico y Jlgal de la expresión, y sus derivados *kategoros* y *katēgōr*, cf. Barrett, *Gospel*270.

46. *Si creyeráis en Moisés, creeríais en mí*: Nuestra interpretación insiste en que no hay oposición entre el don primero de Dios mediante Moisés y su perfección en y IIedían Iclesús. Cf. la interpretación de 1,16-17. La preposición *anti*, en 1,16b, no debería entenderse como II n rechazo de la Ley. No es correcto sostener que Jesucristo SII SII UYT «lo que el judaísmo pretendía ofrecer, pero no podía proporcionar» (Iodd. *Interpretación* 109).

47. *si no creéis en sus escritos*: La acusación final de «los judíos» en el v. 47 presupone la argumentación de 5,1-47. Ellos son acusados por Moisés, cuyas tradiciones afirman estar utilizando en su acusación contra Jesús (v. 18). Pero ya se les había advertido durante el proceso que quien desea honrar a Dios debe honrar al Hijo (v. 23) y que solamente los que escuchan la palabra de Jesús y creen en el que le envió pueden tener vida eterna (v. 24). En la defensa de su actividad durante el sabbath (vv. 1-18), las palabras que Jesús dedica a la vida y el juicio (vv. 19-30) orientan la interpretación de estas palabras posteriores sobre el testimonio y la acusación (vv. 31-47). Cf. Lee, *Symbolic Narratives* 108-125.

## PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Bernard, J., «Témoignage pour Jésus Christ: Jean 5:31-37», *MSR* 36 (1979) 3-55.  
Beutler, J., *Martyria* 254-265.  
Jeremias, J., «*Mōysēs*», *TDNT* 4 (1967) 848-873.  
Moloney, F. J., *Signs and Shadows* 19-29.  
Neugebauer, F., «*Miszelle zu Joh 5,35*», *ZNW* 52 (1961) 130.  
Painter, J., *Quest* 235-252.  
Pancaro, S., *The Law in the Fourth Gospel* 193-263.  
Thompson, M. M., «"Cod's Voice You Have Never Heard, Cod's Form You Have Never Seen": The Characterization of Cod in the Gospel of John», *Sem* 63 (1993) 177-204.  
Vanhoye, A., «*L'ouvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)*», *RSR* 48 (1960) 377-419.  
Wahlde, U. C. von, «*The Witnesses to Jesus in 5,31-40 and Belief in the Fourth Gospel*», *CBQ* 43 (1981) 385-408.

## ii. JESÚS Y LA PASCUA (6,1-71)

*Introducción a 6,1-71*. En paralelismo con 5,1, la expresión *meta tauta* (6,1) introduce un nuevo lugar (v. 1: el mar de Galilea, es decir, el mar de Tiberíades), un nuevo conjunto de personajes (v. 2: mucha gente; v. 3: los discípulos) y un cambio de tiempo (v. 4: la Pascua). También se nos da la razón que explica esta reunión: «porque veían los signos que realizaba en los enfermos» (v. 2). Son muchos los especialistas modernos y contemporáneos que han sugerido que la ubicación actual del cap. 6 suscita dificultades geográficas que sólo pueden resolverse mediante una reordenación de los caps. 4-7. Si 6,1-71 se coloca inmediatamente después de 4,43-54, entonces se explica perfectamente la presencia de Jesús en Galilea. Los acontecimientos posteriores de los caps. 5, 7, 9 Y 10 tienen lugar, todos ellos, en Jerusalén. Esta sugerencia, que carece de apoyo en la tradición textual, se centra excesivamente en los aspectos geográficos. El tema que determina el orden de los acontecimientos en Jn 5-10 es la celebración de las fiestas de «los judíos» (cf. 5,1). Tras una indicación general del tema de las fiestas en 5,1, es lógico que le siga la observancia fundamental del sabbath (cf. 5,9b). A continuación encontramos la secuencia correcta del calendario li-

túrgico judío: 6,1-71, la Pascua (que se celebraba durante siete días el primer mes del año), 7,1-10,21, los Tabernáculos (celebrados durante siete días el mes séptimo del año), y 10,22-42, la Dedicación (celebrada durante ocho días el noveno mes del año). El relato joánico de la presencia de Jesús en las fiestas de «los judíos» capta el espíritu de la escritura judía que preserva las tradiciones que podrían ser más o menos contemporáneas de la redacción del cuarto evangelio: "Si lográis observar el sabbath, el Santo, bendito sea, os dará tres fiestas: la Pascua, Pentecostés y los Tabernáculos" (*Mekilta* sobre Ex 16,25. Sobre el debate científico en torno al orden de Jn 4-7, cf. Moloney, *Son Ol Man* 87-89).

La celebración de la Pascua contiene elementos que conmemoran el paso del invierno a la primavera y la liberación del pueblo judío de Egipto. Afirma la liberación de toda forma de esclavitud. Dos fiestas que eran independientes, la Pascua (relacionada originalmente con el sacrificio de una oveja o una cabra en el seno de una comunidad de pastores), y el Pan Ácimo (que en su origen estaba relacionada con la comida de pan sin levadura en una comunidad dedicada a la producción agrícola), se unieron en seguida tras el asentamiento de Israel en Canaán. Entonces se historizaron ambas fiestas y se relacionaron con la liberación de Israel de Egipto, y los elementos de la celebración evocaban el recuerdo bíblico de aquel acontecimiento. El sacrificio del cordero pascual recordaba la protección divina de los primogénitos de los Israelitas en Egipto (cf. Ex 11,1-10; 12,29-51), y la comida del pan ácimo recordaba cómo Dios alimentó a Israel en el desierto (d. Ex 16,1-36) con el maná, interpretado como "pan del cielo" (d. Ex 16,4; Neh 9,15). Tras la pérdida del templo y los sacrificios que estaban relacionados con él, el judaísmo posterior fue progresivamente adaptando estos rituales situándolos en el ámbito doméstico.

La comunidad joánica, que se encontraba excluida de las celebraciones rituales judías y que al mismo tiempo era resultado de un mundo judío posterior a la guerra, desarrolló un relato que contaba la presencia de Jesús en el mar de Galilea durante la Pascua del siguiente modo:

- (a) Vv. 1-4: Introducción: ¿dónde? ¿cuándo? ¿quién? y ¿por qué?
- (b) Vv. 5-15: El milagro de los panes y los peces.
- (c) Vv. 16-21: Jesús viene a los discípulos en medio de la tempestad.
- (d) Vv. 22-24: Segunda introducción: ¿dónde? ¿cuándo? ¿quién? y ¿por qué?
- (e) Vv. 25-59: El discurso sobre el pan del cielo.
- (f) Vv. 60-71: La crisis provocada por la palabra de Jesús:
  - io Vv. 60-66: Muchos discípulos abandonan a Jesús.
  - ii. Vv. 67-71: La confesión de Pedro hace que Jesús anuncie la traición de Judas.

El comentario examinará por separado cada una de estas secciones. El discurso sobre el pan del cielo (vv. 25-59) requerirá unas observaciones de carácter introductorio. Esta lectura paso a paso no debe dar la impresión de que se trata de una colección de temas independientes. El capítulo

constituye una pieza coherente en la que hallamos una reflexión cristiana, cuidadosamente articulada, sobre Jesús y la Pascua judía.

a) UNA INTRODUCCIÓN (6,1-4)

1. Después de esto, se fue Jesús al otro lado del mar de Galilea, que es el mar de Tiberíades. 2. Lo seguía una muchedumbre porque habían visto los signos que hacía en quienes estaban enfermos. 3. Jesús subió a la montaña y se sentó con sus discípulos. 4. Estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos.

INTERPRETACIÓN

¿Quién? ¿Dónde? ¿Cuándo? y ¿por qué? (vv. 1-4). La primera sección introductoria describe la presencia de Jesús (v. 1), los discípulos (v. 3) y una muchedumbre (v. 2) en la montaña (v. 3), en el otro lado del mar Galilea (v. 1), cuando estaba ya cerca la fiesta de «los judíos», la Pascua. La muchedumbre sigue a Jesús porque habían visto los signos que hacía en los enfermos (v. 2). Jesús sube a una montaña cuyo nombre no se da y se sienta allí con sus discípulos. La utilización del artículo determinado en la expresión «la montaña» (*eis lo oros*) podría ser un primer indicio de que Jesús adopta una posición comparable a la de Moisés, quien recibió la Ley en una montaña (cf. Ex 19,20; 14,1-2; Is 34,2-4). La posición crítica que Jesús había adoptado con respecto a otros personajes del relato que se le acercaban por los signos que hacía (cf. 1,49-51: Natanael; 3,1-11: Nicodemo; 4,16-26: la samaritana) y el comentario del narrador en 2,23-25, indican que a la muchedumbre le queda todavía mucho que aprender.

NOTAS

1. *al otro lado*: La expresión «al otro lado» (*peran*) crea algunos problemas: ¿al otro lado de dónde? «El otro lado» podría indicar simplemente un determinado lugar situado en el extremo norte del lago, cerca de Tiberíades. Cf. Delebecque, *lean* 157-158.

2. *veían los signos que hacía*: Existe un estrecho paralelismo verbal entre 2,23, 3,2 Y 6,2. En estos tres pasajes se juzga insuficiente la respuesta de la gente a los «signos que hacía». No es que los signos carezcan de valor en la comprensión joánica de Jesús (d. 20,20-31), sino que deben llevar más allá a la parte o las partes interesadas.

3. *la montaña*: Los especialistas no se ponen de acuerdo con respecto a la interpretación del uso del artículo determinado. Sin embargo, un número cada vez mayor la vinculan con el don de la Ley en el Sinaí (p. ej., Schnackenburg, *Cospel* 2,18; Brown, *El evangelio* 1:445; SegalJa, *Giovanni* 224; Perry, «The Evolution» 23-25). Otros rechazan esta conexión (p. ej., Becker, *Evangelium* \:19\). Debería in-

terpretarse como un primer indicio de que el don de la Ley que se hizo al pueblo mediante Moisés, se perfeccionará en y mediante el don de Jesucristo (cf. 1,16-17).

4. *Estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos*: Al situarse inmediatamente después del relato de la relectura de la teología y la práctica del sabbath que hace Jesús, esta mención a la Pascua en la introducción a 6,1-71 marca la pauta teológica del pasaje que sigue. Cf. Crossan, «It is Written» 5.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Crossan, J. D., «It is Written: A Structuralist Analysis of John 6», *Sem* 26 (1983) 3-21.  
Moloney, F. J., *Signs and Shadows* 30-33; *Son of Man* 87-107.  
Perry, J. M., «The Evolution of the Johannine Eucharist», *NTS* 39 (1993) 22-35.  
Witkamp, L. T., «Some Specific Johannine Features in John 6.1-21», *JSNT* 40 (1990) 43-60.

#### b) *EL MILAGRO DE LOS PANES Y LOS PECES (6,5-15)*

5. Al levantar Jesús los ojos y ver que venía hacia él mucha gente, dijo Jesús a Felipe: «¿Cómo vamos a comprar pan para que esta gente pueda comer?». 6. Esto lo dijo para ponerlo a prueba, pues sabía lo que iba a hacer. 7. Felipe le respondió: «Con doscientos denarios no se compraría suficiente pan para que todos recibieran un poco». 8. Uno de sus discípulos, Andrés, el hermano de Simón Pedro, le dijo: 9. «Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero ¿qué es eso para tantos?».

10. Jesús dijo: «Haced que se recueste la gente». Había mucha hierba en aquel lugar; los hombres se recostaron; eran unos cinco mil. 11. Jesús, entonces, tomó los panes y, cuando había dado gracias, los distribuyó a quienes estaban recostados; lo mismo hizo con los peces, todo cuanto quisieron.

12. Cuando se saciaron, dijo a sus discípulos: «Recoged los fragmentos que han sobrado para que nada se pierda». 13. Así que ellos los recogieron y llenaron doce cestas con los trozos de los cinco panes de cebada que habían dejado los comensales. 14. Cuando la gente vio el signo que había hecho, dijeron: «Éste es ciertamente el profeta que tiene que venir al mundo». 15. Al darse cuenta de que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo.

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción a 6,1-15*. Si incorporamos la introducción (w. 1-4) a esta sección del relato nos encontramos con la siguiente estructura:

- (a) *Vv.* 1-4: Marco de la escena y presentación de los personajes.
- (b) *Vv.* 5-9: Los discípulos no pueden resolver el problema suscitado por Jesús.
- (c) *Vv.* 10-13: Acontece un milagro mediante las palabras y acciones de Jesús.
- (d) *Vv.* 14-15: Las consecuencias del milagro.

A diferencia de los milagros de Caná (2,1-12; 4,43-54), encontramos aquí la forma tradicional del relato de milagro. No obstante, se ha introducido en la narración del relato tradicional un singular punto de vista joánico (cE. Witkamp, «Some Specific Johannine Features» 46-51).

*El problema* (vv. 5-9). Se mantiene con todo cuidado la distinción entre los que participan en la escena (w. 1-4). Al levantar sus ojos, Jesús ve a la muchedumbre que se dirige hacia él y habla con Felipe, uno de sus discípulos (d. 1,43). En contraste con los relatos sinópticos de este milagro (cE. Mc 6,37; 8,4; Mt 15,53), Jesús toma la iniciativa, manifestando su preocupación por la comida de la gente (v. 5). Retorna una pregunta que Moisés hizo a YHWH en el desierto: «¿Dónde vaya obtener carne para darla a todo este pueblo?» (Nm 11,13), pero la preocupación de Jesús es de carácter retórico. En un apartado crucial, el narrador informa al lector de que Jesús sabía lo que iba a hacer (v. 6b). La pregunta pone a prueba la fe de los discípulos (v. 6a). Moisés, el pan y un momento de «prueba» constituyen el trasfondo de una historia que tiene lugar cuando «estaba cerca la Pascua, la fiesta de los judíos» (v. 4). La respuesta de Felipe se limita al pan material que se necesitaría para alimentar a tal multitud (v. 7). Puesto que los discípulos estuvieron presentes cuando Jesús habló del alimento que tenía por su aceptación incondicional de la voluntad del que le había enviado (4,32-34), Felipe no parece que hubiera aprendido algo de aquel encuentro. Andrés se une a Felipe al señalar la escasez de sus existencias: un muchacho tiene cinco panes de cebada y dos peces (w. 8-9). Andrés y Felipe han estado con Jesús desde los primeros días de su ministerio (d. 1,43), pero no han aprendido nada del intento de su maestro por llevarlos más allá de los límites de sus expectativas (cE. 1,35-51), que en esta ocasión se concreta en la necesidad de una gran suma de dinero para comprar enormes cantidades de pan. No obstante, se poseen las materias primas para los acontecimientos que siguen: los panes y los peces. El lector aguarda la acción de Jesús, puesto que «sabía lo que iba a hacer» (v. 6b).

*El milagro* (vv. 10-13). Jesús ordena a sus discípulos que recuesten a la gente, como para un banquete. En el v. 3 Jesús se «sentó» (*ekatheto*), pero pide que la gente adopte una posición que los prepara para un banquete (v. 10: *anapesein*). El narrador añade dos detalles: había mucha hierba en aquel lugar y los hombres que se dispusieron de tal modo para el banquete eran unos cinco mil. Este último detalle indica la inmensidad de la muchedumbre y subraya el impacto de la alimentación. La hierba verde, sin embargo, evoca el Sal 23,2: «En verdes pradera me hace recostar». Jesús toma (*elaben*) los panes, da gracias (*eucharistesas*) y los distribuye (*diedoken*) a la gente que estaba tendida para el banquete (*tois anakeimenois*) (v. 11a). La distribución de los panes evoca el contexto formal de una celebración eucarística. Jesús también distribuye el pescado (v. 11b) y todos quedan satisfechos (v. 11c). Se cumple, así, la promesa del Sal 23,1: «El SEÑÜR es mi pastor, nada me falta».



De nuevo, Jesús ordena a sus discípulos: «Recoged (*synegon*) los trozos (*ta klasmata*) que han sobrado para que no se desperdicie nada (*hina mē ti apolētai*)» (v. 12). El vocabulario eucarístico da color a este mandato. La *Didajé* (9,4), 1 *Clemente* (34,7) e Ignacio (*Epístola de Policarpo* 4,2), utilizan el verbo *synagein* para referirse a la reunión de los fieles para la celebración de la eucaristía, y *ta klasmata* es el término utilizado para los fragmentos eucarísticos (*Didajé* 9,3.4). Jesús ha alimentado a una vasta multitud que recuerda a una celebración cristiana de la eucaristía, y esta alimentación tiene lugar en tiempo de la Pascua, cuando se celebraba el don del maná. A los discípulos se les ordena que recojan los trozos de este primer banquete *hina mē ti apolētai*. La Pascua y la Eucaristía se mezclan al evocarse la práctica del pueblo del éxodo. Ellos recogían el maná cada día, comiendo hasta que quedaban satisfechos (cf. Ex 16,8.12.16.18.21). Sin embargo, Moisés les ordenó que *no guardaran* el maná, y todo maná que no se comía se destruía (Ex 16,19-20). El don que hace Jesús al pueblo que viene hacia él buscando alimento (cf. v. 5) no debe desperdiciarse; los discípulos tienen el deber de preservarlo. Aún sigue disponible una buena cantidad de *klasmata*. A diferencia del maná que Dios dio en el desierto a los antepasados de Israel (Ex 16), los *klasmata* dados por Jesús durante la fiesta de la Pascua no se destruyen; aún siguen estando disponibles. Mucho de lo que aconteció en el desierto (Ex 16) se repite junto al Iago (Jn 6,1-13), pero hay también importantes desarrollos cristianos de aquella tradición. El número tradicional doce indica una totalidad completa (cf. Mc 6,43; Mt 14,20; Lc 9,17); los discípulos recogen estos *klasmata* obedeciendo así la palabra de Jesús (v. 13). Se les encarga que cuiden de los *klasmata* para que estuvieran a disposición de los futuros creyentes que desearan compartir el pan que Jesús distribuyó con ocasión de la fiesta de la Pascua. Al igual que a lo largo del relato, se mezclan las tradiciones de la Pascua y las tradiciones cristianas que rodeaban la corriente celebración de la Eucaristía.

*Las consecuencias* (vv. 14-15). La visión del milagro conduce a la gente a una profesión de fe: «Éste es ciertamente el profeta que tiene que venir al mundo» (v. 14). Al igual que ocurrió con los discípulos (1,35-49), Nicodemo (3,2) y la samaritana (4,19.25.30), un signo ha conducido a una fe limitada. No han progresado nada desde el v. 2: «Le seguía una muchedumbre porque habían visto los signos que hacía». Buscan un personaje que satisfaga sus expectativas y ven a Jesús como un profeta al estilo de Moisés, basándose en la palabra que YHWH dio a Moisés en Dt 18,15-18: «El SEÑOR tu Dios te suscitará un profeta como yo de en medio de tu pueblo; le haréis caso... Yo suscitaré para ellos un profeta como tú de entre su propio pueblo; pondré mis palabras en la boca del profeta, que les dirá todo lo que mande». Se relacionan, así, con otra esperanza judía, que aguardaba que una segunda donación de maná marcara el comienzo de la era mesiánica: «y al mismo tiempo sucederá que el tesoro del maná descenderá de nuevo de lo alto y ellos lo comerán en aquellos años, porque (s)os son los que han llegado a la consumación del tiempo» (2 Bar 29,8). Jesús no está dispuesto a aceptar su aclamación o su deseo de imponerle

sus criterios mesiánicos. Ve que quieren forzarle para que ejerza una función regia (*harpazein auton hina poiēsōsin basileia*) (v. 15a). Éllos deja y se retira a la montaña de la que había bajado para alimentar a la multitud (v. 15b). Su partida marca el final del episodio.

## NOTAS

5. *ver que venía hacia él mucha gente*: Desde el principio de la acción se mantienen separados los principales grupos que están involucrados en el relato. Anteriormente el narrador comentó que la muchedumbre «seguía (a Jesús)» (v. 2), pero que él se encontraba «con sus discípulos» en la montaña (v. 3). Desde esta posición, levanta sus ojos para ver a la muchedumbre que se dirigía hacia él. Los discípulos desaparecen del relato, pero cuando regresan en el v. 60 se presupone que han estado presentes a lo largo de éste.

6. *pues él sabía lo que iba a hacer*: Este apartado constituye una clave para interpretar el relato de milagro y el discurso posterior. De modo típicamente joánico, Jesús «sabía» (*ēdei*), por lo que controlaba todo cuanto estaba ocurriendo. El verbo es el pluscuamperfecto del *oida* ("saber"), pero tiene el sentido de imperfecto: El conocimiento de Jesús persiste. Desde esta posición dominante, intenta conducir a los diferentes personajes del relato a una comprensión más plena de los acontecimientos narrados, y, de este modo, a un nivel más profundo de fe.

7. *Con doscientos denarios no se compraría suficiente pan*: Existe un paralelismo entre la respuesta que los discípulos dan a Jesús y el milagro posterior, y el relato donde se nos cuenta que Eliseo alimentó a cien hombres (2 Re 4,42-44). Para algunos autores (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 92), el texto joánico se ha construido a partir del pasaje de Eliseo. Cf. también Léonard, «Multiplication des pains» 265-270. Sobre el fallo de los discípulos, cf. Lee, *Symbolic Narratives* 138-139.

8. *Andrés, el hermano de Simón Pedro*: La deliberada referencia a la relación entre Andrés y Simón Pedro, inmediatamente después de la respuesta de Felipe a Jesús en el v. 7, recuerda la presencia de estos dos discípulos en la sección titulada «Los primeros días de Jesús» (1,40-43). Se les presenta como unos personajes que no han progresado nada en su comprensión de Jesús desde entonces (cf. la interpretación de 1,19-51).

10. *había mucha hierba en aquel lugar*: Muchos comentaristas han relacionado la hierba con la Pascua, que se celebraba en primavera (p. ej., Westcott, *Gospel* 97). Aunque no hay vinculaciones verbales explícitas entre el Sal 22 (LXX) (TM 23) Y el pasaje joánico, el contexto sugiere que es este salmo el que constituye su trasfondo. Cf. Schnackenburg, *Gospel* 2: 16.

*los hombres se recostaron; eran unos cinco mil*: Al elegir el término «hombres» (*andres*) en referencia a los cinco mil y ponerlo en contraste con la «gente» (*anthriJpous*) que tenía que recostarse para el banquete («Haced que se recueste la gente»), el pasaje muestra el carácter patriarcal de la sociedad de la época.

11. *cuando había dado gracias, los distribuyó*: Algunos manuscritos (Sinaítico, Beza y la Vetus Latina) leen «dio gracias y dio» (*eucharistesen kai edijken*). Esta expresión es muy próxima a conocidas fórmulas litúrgicas primitivas y debe rechazarse como intento de darle al texto un tono claramente eucarístico.

«*para que nada se pierda*»: Al igual que el contacto con Ex 16 y el mandato contra la conservación del mana desarrollado en la interpretación, hay una tradición judía, ampliamente reconocida, que está en contra del derroche. Cf. especialmente, *b. lfull.* 105b; *b. Ber.* 50b; *b. Sab.* 147b. Sobre este aspecto, cf. Johnston, «The Johannine Version" 153-154. También podría hallarse en el trasfondo el texto de 2 Re 4,42-44. Después que comieran cien hombres los panes de cebada «dejaron todavía sobras» (v. 44). Algunos especialistas dan mucha importancia a la idea judía de la bendición de Dios manifestada en el don de la abundancia. Cf. Daube, *The New Testament* 36-51; Dodd, *Tradition* 424 n. 4. Ahora bien, esto no es requerido por el contexto joánico. Sobre los estrechos contactos entre los detalles joánicos y la oración eucarística de la *Didajé*, cf. Maule, «A Note" 240-243.

12. *para que nada se pierda*: Son pocos los comentaristas que ven este mandato una referencia a la  *futura responsabilidad* de los discípulos, pero cf. Crossan, «It is Written» 20; Witkamp, «Some Specific Johannine Features" 49. Witkamp, sin embargo, interpreta los *klasmata* como referencia a los futuros miembros de la comunidad congregada que no deben perderse. El verbo *synagein* es utilizado por Moisés cuando dice a los israelitas que recojan el maná (cf. Ex 16,16; cf. también 16,5.21). No existe un contacto verbal entre el mandato de Jesús de que recogieran los fragmentos para que no se perdiera nada, y la descripción de la descomposición del maná en Ex 16,21, pero resulta llamativo el contraste entre los resultados de las dos recolecciones. La recogida del Éxodo conduce a la corrupción del maná, mientras que la ordenada por Jesús mantiene los *klasmata* disponibles para su utilización posterior.

14. *Cuando la gente vio el signo*: El nexo entre el don del maná y la era mesiánica en 2 Bar es más o menos de la misma época que el cuarto evangelio. Sobre testimonios posteriores, cf. *Mekilta sobre el Éxodo* 16,25; *Ecl R.* 1,9; *Tanh. Shemot* 4,24.

*el profeta que tiene que venir al mundo*: Para la discusión sobre la evidencia de una interpretación mesiánica del siglo I de Dt 18,15-18, cf. *Bittner, Jesu Zeichen* 155-158. En contra de esta identificación, cf. Schnelle, *Antidocetic Christology* 103-104. La investigación reciente, siguiendo a Horsley, «Popular Messianic Movements" 471-495, recurre a una concepción más genérica de un mesías profeta. Cf., por ejemplo, Painter, *Quest* 260-264; Beasley-Murray, *John* 88-89.

15. *que intentaban venir a tomarle por la fuerza para hacerle rey*: El texto griego utiliza un término con connotaciones casi violentas (*harpazein*) para indicar que la gente quería imponerle su voluntad. Cf. Brown, *El evangelio* 1:448.

*huyó de nuevo a la montaña*: No se había dicho que Jesús y sus discípulos bajaran de la montaña (cf. v. 3). Debemos presuponer que el milagro tuvo lugar junto al lago puesto que el narrador indica que él regresa a la misma montaña, pero en esta ocasión lo hace solo (*eis to oros autos monos*). Las siguientes secciones (vv. 16-21; vv. 22-24) sitúan a los discípulos y a la muchedumbre junto al lago. Los dos grupos hacen su travesía por el lago separadamente (vv. 16-17; vv. 23-24). Sólo Jesús se aparta del lago para dirigirse a la montaña. Cf. Bauer, *Johannesevangelium* 93.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Crossan, J. D., «It is Written" 3-21.

Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Literature*, Athlone, Londres 1956, 36-51.

Horsley, R. A., «Popular Messianic Movements around the Time of Jesus», *CBQ* 46 (1984) 471-495.

- Johnston, E. D., «The Johannine Version of the Feeding of the Five Thousand - an Independent Tradition?», *NTS* 8 (1962) 151-154.
- Léonard, J. M., «Multiplication des pains: 2 Rois 4/42-44 et Jean 6/1-13», *ETR* 55 (1980) 265-270.
- Moloney, F. J., *Signs and Shadows* 33-39; «When Is John Talking about Sacraments?» *ABR* 30 (1982) 10-33.
- Moule, C. F. D., «A Note on Didache IX 4», *JTS* 6 (1955) 240-243.
- Perry, J. M., «The Evolution» 22-35.
- Witkamp, L. T., «Some Specific Johannine Features» 46-51.

### c) *EL MILAGRO EN EL MAR* (6,16-21)

16. Al atardecer, bajaron sus discípulos al mar, 17. se subieron a una barca e intentaban atravesar el mar hacia Cafarnaún. Había ya oscurecido, y Jesús todavía no había venido a ellos. 18. El mar comenzó a encrespase porque estaba soplando un fuerte viento. 19. Cuando habían remado unos cinco kilómetros vieron a Jesús caminando sobre el mar y acercándose a la barca. Estaban asustados, 20. pero él les dijo: «Soy yo; no tengáis miedo». 21. Entonces se alegraron y quisieron subirlo a bordo, y, al instante, la barca llegó al lugar al que se dirigían.

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción a 6,16-21.* Sigue ahora un segundo relato de milagro (vv. 16-21), que se corresponde estructuralmente con el de la multiplicación de los panes y los peces (vv. 5-15). Aunque es un relato más breve, aparecen los mismos elementos que son comunes a la mayoría de los relatos de milagro.

- (a) Vv. 16-17: Escenario y personajes.
- (b) V. 18: Se informa del problema provocado por la tormenta.
- (c) Vv. 19-20: Jesús se acerca a los discípulos a través de las aguas encrespadas por la tormenta.
- (d) V. 21: Las consecuencias del milagro.

Este relato de milagro se centra en la forma milagrosa en que Jesús se acerca a sus discípulos, les comunica su identidad (vv. 19-20), y ellos lo acogen (v. 21). Así pues, aunque la estructura del relato tiene un paralelismo con la del milagro de los panes y los peces, la acción y sus consecuencias no están caracterizadas por la torpeza de los discípulos (vv. 5-9) y la ambigüedad de la muchedumbre (vv. 14-15).

*El escenario* (vv. 16-17). Al atardecer, los discípulos bajan junto al mar (v. 16). Los personajes de los vv. 1-4, que habían estado juntos en los vv. 5-15, se han separado. Jesús ha regresado a la montaña (v. 15), los discípulos se encuentran en la ribera del mar (v. 16) y la muchedumbre no se ha movi-

do. Los discípulos luchan por atravesar el lago (d. nota sobre el v. 17). El narrador especifica que había caído la noche y, después, comenta que «Jesús todavía no (*oupo*) había venido a ellos» (v. 17b). La introducción al episodio indica que Jesús vendrá junto a los discípulos.

*La tormenta* (v. 18). El narrador dice brevemente que se levantó una tormenta: viento turbulento y aguas embravecidas. La costa oriental del usualmente plácido mar de Galilea está formada por una alta meseta dividida por profundas gargantas. Los cambios repentinos de clima pueden desencadenar fuertes vientos a través de las gargantas y complicar las condiciones de navegación en el lago.

*Jesús viene sobre las aguas* (vv. 19-20). Casi a la mitad del lago, los discípulos ven a Jesús caminar sobre la superficie del agua (*epi tēs thalases*) acercándose a su embarcación. Se sienten atemorizados. El drama formado por la difícil navegación durante la noche (vv. 16-17), la tormenta (v. 18) y el temor de los discípulos (v. 19), prepara el ambiente para la intervención de Jesús y crea el contexto para una teofanía que sigue una forma literaria veterotestamentaria (p. ej., Gn 15,1; 26,24; 46,3; Is 41,13-14; 43,1.3) Y desarrolla el tema, también veterotestamentario, de la autoridad soberana de Yahvé sobre el mar terrorífico (p. ej., Ex 14-15; Dt 7,2-7; Job 9,8; 38,16; Sal 29,3; 65,8; 77,20; 89,10; 93,3-4; Is 43,1-5; 51,9-10). En cuanto Señor, Jesús viene a través de las aguas, se revela a los discípulos con la fórmula YO SOY (*ego eimi*) y les dice que no tengan miedo (v. 20).

*Las consecuencias* (v. 21). La multiplicación de los panes y los peces no consiguió que la muchedumbre avanzara en su conocimiento de Jesús (d. vv. 2, 14-15). La autorrevelación de Jesús a los discípulos les lleva a recibirlo con alegría (*ethelon oun labein auton*) y a encontrarse «en el lugar al que se dirijan» (v. 21). Como anteriormente en el relato la aceptación de la palabra de Jesús condujo a un milagro (d. 2,1-12; 4,46-54; 5,2-9a), el problema, aparentemente insuperable, del viaje hacia Cafarnaúm en medio de un mar embravecido (d. vv. 17-19a), se resuelve cuando los discípulos «reciben» a Jesús. Sin embargo, sigue sin concretarse el lugar a donde se dirigirán a partir de aquí (cf. Giblin, «The Miraculous Crossing» 98-101).

El relato había alcanzado un punto en el que los personajes de la historia se separaron (vv. 15-16). Jesús y los discípulos se reúnen posteriormente (v. 20). La reunión se caracteriza por la llegada de Jesús a sus discípulos como Señor, revelándose como YO SOY, Y siendo recibido por ellos (v. 21). Nada de esto le ha ocurrido a la muchedumbre, que permanece en el lugar del milagro de los panes y los peces. Las falsas esperanzas mesiánicas de la muchedumbre (vv. 14-15) han sido corregidas por la autorrevelación de Jesús (v. 20) y los discípulos acogen favorablemente esta revelación (v. 21). La muchedumbre, los discípulos y Jesús volverán a unirse brevemente una vez más (vv. 22-24), Y Jesús proclamará su discurso so-

bre el pan del cielo (vv. 25-59). Los discípulos, que han aceptado la verdad sobre Jesús, desaparecerán extrañamente de la acción cuando Jesús hable a la muchedumbre y a «los judíos» (vv. 25-29), pero regresarán en los vv. 60-71 y, entonces, se pondrá a prueba la calidad de su fe.

## NOTAS

16. *bajaron sus discípulos al mar*: No se dice explícitamente que la muchedumbre se mantuviera en el lugar del milagro, pero debe presuponerse. Se confirmará este dato en el v. 23. Sobre la importancia de esta separación de los personajes, d. Witkamp, «Some Specific Johannine Features» 51-52; Borgen, «John 6» 269-271.

17. *intentaban atravesar el mar*: Hemos de dar importancia al carácter durativo y conativo del imperfecto *ērchonto* «<iban») traduciendo por «intentaban ir o dirigirse a».

*Rabia ya oscurecido*: La utilización del término «oscuridad» (*skotia*) intensifica el carácter dramático del relato, pero no habría que darle una excesiva importancia ni tampoco interpretarlo como símbolo de la incredulidad o del poder del mal, tal como hacen algunos (p. ej., Léon-Dufour, *Lecture* 2:120).

IS. *el mar comenzó a encrespase*: Los repentinos cambios de clima son un fenómeno común en el mar de Galilea.

19. *vieron a Jesús caminando sobre el mar*: Se ha propuesto interpretar la proposición *epi tēs thalassescómo* «junto al mar» (d. Bernard, *Commentary* 1:IS5-186; Talbert, *ReadingJohn* 133; Nisin, *Ristoire* 275-276). Esta interpretación considera que los discípulos viajaban a lo largo de la ribera del lago y ven a Jesús «junto al mar». Por tanto, no se trataría de un milagro. Desde el punto de vista gramatical es posible esta traducción (d. BAGD 2S6), pero el contexto exige la interpretación que hemos ofrecido anteriormente.

20. *Soy yo; no tengáis miedo*: Sobre la posición que hemos adoptado en nuestra interpretación, cf. Feuillet, «Les *Ego eimi* christologiques» 19-21; Schnackenburg, *Cospel* 2:27; Becker, *Evangelium* 1:194. Puede también haber una evocación de la tradición del éxodo relativa al paso del mar Rojo que encontramos en el Sal 77,IS-19 (d. Brown, *El evangelio* 1:475-476; Kysar, *John's Story* 40-41; pero cf. las reservas de Schnackenburg, *Cospel* 2:20-30). Para una intensa interpretación mosaica de 6,1-21, d. Perry, «Evolution» 22-26. No todos los especialistas están de acuerdo en aceptar que la expresión *ego eimi* tenga aquí una función de revelación. Algunos la consideran una simple autoidentificación: «Soy yo; no es preocupéis» (p. ej., Bernard, *Commentary* 1:IS7; Barrett, *Gospel* 281). Heil, *Jesus Walking* 79-80, propone una solución intermedia: «Jesús es el que actúa en nombre de Yahvé» (p. 79), pero «no se revela» (p. 80).

21. *se alegraron y quisieron subirlo a bordo*: La traducción muestra tanto su disposición (*ethelon*) como la acogida (*lambanein*) de Jesús. El verbo *lambanein* se utilizó anteriormente en el evangelio (p. ej., 1,12-13) para indicar la auténtica acogida de Jesús.

*la barca llegó al lugar al que se dirigían*: Puede encontrarse un indicio del cumplimiento del Sal 107,23-32, sobre todo el v. 30: «Y él los llevó al puerto deseado».

- Borgen, P., «John 6: Tradition, Interpretation and Composition», en M. C. de Boer (ed.), *From Jesus to John: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*, JSNTSup 84, JSOT Press, Sheffield 1993, 268-291.
- Feuillet, A., «Les Ego eimi christologiques du quatrieme évangile», *RSR* 54 (1966) 5-22.
- Giblin, C. H., «The Miraculous Crossing of the Sea (John 6.16-21)», *NTS* 29 (1983) 96-103.
- Heil, J. P., *Jesus Walking on the Sea: Meaning and Cospel Functions of Matt 14,22-23, Mark 6,42-52 and John 6,15b-21*, AnBib 87, Biblical Institute Press, Roma 1981.
- Moloney, E.J., *Signs and Shadows* 38-40.
- Nisin, A., *Histoire de Jésus*, Seuil, París 1961.

d) UNA SEGUNDA INTRODUCCIÓN (6,22-24)

22. Al día siguiente, la gente que se había quedado al otro lado del mar vio que allí no había más que una barca y que Jesús no había embarcado con sus discípulos, sino que los discípulos se habían marchado solos. 23. Sin embargo, unas barcas de Tiberíades se acercaron al lugar donde habían comido el pan tras la acción de gracias pronunciada por el Señor. 24. Cuando la gente vio que Jesús no estaba allí, ni tampoco sus discípulos, se embarcaron y fueron a Cafarnaún buscando a Jesús.

INTERPRETACIÓN

*Introducción a 6,22-24.* En un pasaje que forma dueto con los w. 1-4, el narrador establece quién está presente y dónde, cuándo y por qué tiene lugar otra reunión.

- (a) Jesús (w. 22.24), los discípulos (w. 22.24) y «la gente que permanecía al otro lado», aquellos que habían comido el pan (w. 22.23), comienzan de nuevo a congregarse.
- (b) El lugar de la reunión es Cafarnaún (v. 24).
- (c) La reunión tiene lugar «al día siguiente» (v. 22).
- (d) La muchedumbre estaba «buscando a Jesús» (v. 24).

En una situación que ha cambiado se reanudan, desde los w. 1-4, las cuestiones sobre quién, cuándo y por qué, dándoles las respuestas adecuadas que se corresponden con las nuevas circunstancias.

¿Quién? ¿Dónde? ¿Cuándo? y ¿Por qué? (vv. 22-24). «La gente que permanecía al otro lado» (v. 22), los que «habían comido el pan tras la acción de gracias del Señor» (v. 23), se da cuenta de que Jesús y sus discípulos se han separado. Habían observado el día anterior que solamente había una

barca y que Jesús no había partido con sus discípulos (v. 22). Sin embargo, «allí» no están (*ouk estin ekei*) Jesús ni sus discípulos. Se encuentran perplejos y confusos. ¿Tal vez ha sucedido otro milagro? Con ansiedad por encontrar al milagroso proveedor del maná mesiánico (d. w. 14-15), hacen señas a unas barcas que venían desde Tiberíades y se dirigían a Cafarnaún con el objetivo de «buscar a Jesús» (*zetountes tēn Iēsoun*).

Se crea un atmósfera de ajeteo y bullicio al apiñarse la gente en las barcas para encontrar al hombre que hace milagros (w. 14-15). Las connotaciones eucarísticas del milagro del pan (d., especialmente, v. 11) reaparecen en el v. 23: «donde habían comido el pan tras la acción de gracias del Señor[»]. El tema de los *klasmata* que se habían conservado (v. 13) sigue abierto. El lugar de la reunión es Cafarnaún (v. 24; cf. w. 16,21) ya acontece «al día siguiente», después del encuentro nocturno de los discípulos con Jesús (w. 16-17). Este «día siguiente» acerca más el discurso y los acontecimientos que se van a contar a la celebración de la fiesta de la Pascua (d. v. 4).

#### NOTAS

22. *Al día siguiente*: Este breve pasaje tiene una tradición textual bastante confusa. Sobre este tema, d. Roberge, «Jean VI, 22-24: Un probleme de critique textuelle?» 275-289; «Jean VI, 22-24: Un probleme de critique littéraire» 139-151; Schenke, «Das Szenarium von Joh 6,1-15» 191-203; Neiryneck, «L'epanalepsis et la critique littéraire» 325-332. Sobre el carácter original tan frecuentemente cuestionado de los vv. 22-24, d. Schnelle, *Antidocetic Christology* 110-111.

*la gente vio... que había habido*: La interpretación exige que los verbos «vio» (*eidon*) y «había habido» (*en*) sean pluscuamperfectos. Sobre esta posibilidad, d. LaGrange, *Évangile* 170; Barrett, *Gospel* 285.

23. *barcas desde Tiberíades*: Hemos de entender que las barcas pasaban por allí no casualmente, sino porque porque «habían sido sacudidas fuera del puerto» (Westcott, *Gospel* 99) por la tormenta desencadenada durante la noche. Algunos comentadores (p. ej., *Bauer, johhanevangelium* 94) señalan que se trata de una solución del tipo *deus ex machina* que resuelve el problema de la separación de los personajes. Este tipo de soluciones no es extraño en el cuarto evangelio (d. 2,6.15; 3,25; 4,6-7.45).

*el lugar donde habían comido el pan tras la acción de gracias pronunciada por el Señor*: Estas palabras no sólo evocan los acontecimientos del día anterior, sino también su significado. Las connotaciones eucarísticas aparecen en la utilización del sustantivo en singular «el pan» (*ton arton*) y en el título «Señor» que se da a Jesús. Cf. Léon-Dufour, *Lecture* 2:125-126. La tradición textual occidental (Beza, Vetus Latina, Siríaca Sinaítica y Siríaca Curetoniana) omite «tras la acción de gracias pronunciada por el Señor» (*eucharistesontos tou kyriou*), pero debería mantenerse (d. Schnelle, *Antidocetic Christology* U 0-IU).

24. *se embarcaron*: Se ha indicado con frecuencia que no se trataría de toda la muchedumbre. Se hubiera necesitado una flotilla de embarcaciones procedentes de Tiberíades para transportar a los «cinco mil hombres» (d. v. 10). Lo realmente



interesante es que la gente que había presenciado el milagro y había llegado a una fe parcial (cf. vv. 14-15), está buscando aún a Jesús. Este aspecto se dirige contra aquellos (p. ej., Schnackenburg, *Gospel2:18*) que afirman que ha desaparecido del relato el entusiasmo que aparece reflejado en las aclamaciones de los vv. 14-15.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Moloney, F.J., *Signs and Shadows 41-42*.

Neiryneck, F., «L'epanalepsis et la critique littéraire. A propos de l'évangile de Jean», *ÉTL* 56 (1980) 303-338.

Roberge, M., «Jean VI, 22-24: Un problème de critique textuelle?», *LTP34* (1978) 275-289; «Jean VI, 22-24: Un problème de critique littéraire», *LTP* 35 (1979) 139-151.

Schenke, L., «Das Szenarium von Joh 6,1-25», *TTZ92* (1983) 191-203.

#### e) *EL DISCURSO SOBRE EL PAN QUE BAJA DEL CIELO (6,25-29)*

*Introducción a 6,25-29.* La rica interacción de temas teológicos y la complejidad de la persistente discusión con las tradiciones pascales judías han hecho de esta sección del cuarto evangelio uno de los textos más discutidos de todo el NT. El intérprete debe afrontar varios problemas críticos. Una serie de cuestiones estrechamente relacionadas conciernen a la unidad literaria del pasaje tal como ahora lo encontramos y a la posibilidad de que al menos cierta parte del discurso refleje la celebración joánica de la Eucaristía. La relación entre estas dos cuestiones surge del hecho de que los vv. 51-58 son considerados por una gran mayoría de exégetas como manifiestamente eucarísticos, y algunos sugieren que el v. 51 puede incluso reflejar la fórmula eucarística utilizada en la comunidad joánica. Sin embargo, muchos especialistas consideran precisamente esta sección del evangelio, por razones aparentemente obvias (d. notas), como una adición eucarística posterior a un discurso que originalmente no tenía huellas de estos temas.

La interpretación que sigue considera el discurso como un midrás homilético sobre un texto que los interlocutores suministran a Jesús en el v. 31: «Les dio a comer pan del cielo». El discurso está formado por un reit(rativo juego de palabras a partir de este texto. La primera parte del discurso (vv. 32-48) es una paráfrasis midrásica de las siguientes palabras de la Escritura: «Les dio pan del cielo». La última parte (vv. 49-58) prosigue con la utilización de expresiones procedentes del saqueo de la frase «Les dio pan del cielo», pero dedica una atención particular a un comentario midrásico sobre el verbo «comer» (Borgen, *Bread from Heaven* 28-57). (¡¡alquiera que sea su prehistoria, al tomar su forma actual el discurso tiene ya vida propia. No se inicia en el v. 31 ni tampoco hay un nuevo co-III('u/o ('11 el v. 49. La alternancia rítmica entre pregunta y respuesta de-I('nllill<1 su estructura.

Las cinco intervenciones de la muchedumbre o «los judíos» configuran la estructura de los vv. 25-59.

- (a) Vv. 25-29: «Rabbí, ¿cuándo has llegado aquí?» (v. 25). Esta pregunta tan trivial conduce a que Jesús instruya a la muchedumbre sobre la necesidad de buscar el alimento que permanece hasta la vida eterna, es decir, creer en aquél al que Dios ha enviado.
- (b) Vv. 30-33: «Entonces, ¿qué signos haces?» (v. 30). A Jesús se le solicita la credencial de una acción milagrosa que superara el don del maná procurado por Moisés (vv. 30-31). Él señala otro pan del cielo, *el verdadero pan del cielo*.
- (c) Vv. 34-40: «Señor, dános siempre de este pan» (v. 34). Jesús se presenta como el *verdadero pan del cielo*, el único capaz de dar a conocer a Dios y otorgar la vida eterna.
- (d) Vv. 41-51: «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y madre conocemos ¿Cómo puede decir "He bajado del cielo"?» (v. 42). Jesús discute la cuestión de su origen.
- (e) Vv. 52-59: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» (v. 52). Una cuestión final conduce a que Jesús instruya a «los judíos» sobre la necesidad de comer la carne y beber la sangre del Hijo del hombre.

El discurso se despliega en torno a estas cuestiones y respuestas; cada sección desarrolla un nuevo pensamiento que gira sobre el tema único del pan del cielo. Comentaremos en la interpretación cada una de estas secciones respectivamente. La sección titulada «Para consultar y profundizar» seguirá a la interpretación de los vv. 51-59.

#### *Versículos 25-29*

25. Cuando lo encontraron al otro lado del mar, le dijeron: «Rabbí, ¿cuándo has llegado aquí?». 26. Jesús les respondió: «En verdad, en verdad os digo que me buscáis no porque visteis los signos, sino porque comisteis pan hasta saciaros. 27. Trabajad no por el alimento que perece, sino por el alimento que perdura hasta la vida eterna, el que os dará el Hijo del hombre; Dios, el Padre, ha puesto su sello sobre él». 28. Entonces le dijeron: «¿Qué debemos hacer para dedicarnos a las obras de Dios?». 29. Jesús les respondió: «Ésta es la obra de Dios, que creáis en quien ha enviado».

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción al discurso* (vv. 25-29). La pregunta de la gente, «Rabbí, ¿cuándo has llegado aquí?» (v. 25), muestra que entienden a Jesús según sus propias categorías «<Rabbí», cf. 1:28.49; 3,2) y que han trivializado su presencia al preguntarle por el momento de su llegada. Esta pregunta es lógica tras la perplejidad que sienten en el v. 22, pero en su último encuentro con Jesús querían hacerlo rey (cf. v. 15). Parece que han retrocedido en su comprensión de Jesús; en su respuesta a la pregunta que le ha-

cen les acusa de buscarle por razones viles. El doble «amén» introduce los vv. 26-27. Jesús interpreta que su búsqueda (cf. v. 24) ya ha dejado de estar motivada por el signo del milagro y solamente se debe al disfrute que han tenido por el pan que les había procurado. Les enseña que no deben trabajar (*ergazesthe*) por el pan (cf. v. 26: *artos*) que llena su vientre, es decir, por el alimento que perece (*tēn brosin tēn apollumenen*), sino por el alimento que perdura (v. 27: *tēn brosin tēn menousan*). Regresan las expresiones que encontramos en 4,32-34: «Tengo un alimento (*brosin*) para comer que vosotros no conocéis... Mi alimento (*emon broma*) es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra». Hay una forma de alimento que trasciende el pan terrenal y que debe ser el objeto de búsqueda de la gente; es por este alimento por el que deben trabajar (v. 27a). También reaparece el acontecimiento final del milagro de los panes y los peces. Los discípulos habían recogido los fragmentos *hina mē ti apolētai* ("para que nada se pierda»). Hay un nexo entre la necesidad de abandonar la búsqueda del alimento que perece (v. 27: *tēn brosin tēn apollumenen*) y la recogida que hicieron los discípulos de los *klasmata* para que no perecieran. Aunque no constituye, en modo alguno, el centro de atención del discurso en esta fase, está presente en él una sutil referencia al don de la Eucaristía.

El alimento que perdura hasta la vida eterna les será dado por el Hijo del hombre (v. 27b). Jesús, el Hijo del hombre, es el único que revela a Dios (3,13) para darlo a conocer (1,51) mediante un «levantamiento» (3,14). La aceptación o el rechazo de esta revelación desencadena el juicio (5,27). Las preguntas se multiplican: ¿de qué alimento se trata y dónde puede encontrarse? Otra importante cuestión surge a partir de la utilización del verbo en futuro: «que el Hijo del hombre os *dará*». ¿Cuándo sucederá? Habrá un momento posterior en la historia cuando la revelación de Dios en el levantamiento del Hijo del hombre proveerá un alimento que perdurará hasta la vida eterna. La promesa de un alimento que daba vida se correspondía con la fe de Israel en que la Ley daba vida a quienes vivían mediante ella (cf. Eclo 17,11; 45,5; *Mekilta Ex 15,26; Ex R. 29,9; Dt R. 8,3; Tanh. Shemot 4,19*); «trabajan» (*ergazesthai*) en la Ley para poder tener esta vida. Jesús remite a un alimento alternativo como fuente de vida eterna: el don futuro del Hijo del hombre. Por muy velado que pudiera estar su significado definitivo en esta fase del relato, no debería ponerse en cuestión esta promesa, porque Dios, el Padre, ha puesto su sello sobre el Hijo del hombre (v. 27c). El carácter exclusivo de este alimento que dará el Hijo del hombre reside en que es «Dios, el Padre, quien atestigua la autoridad y la verdad de Jesús» (Barrett, *Gospel287*). Así como un autor coloca su sello sobre una misiva para mostrar su autenticidad y darle autoridad, de igual modo, Dios, el Padre, lo ha puesto sobre el Hijo del hombre, es decir, a su único mediador entre el cielo y la tierra. Él es el único que ha bajado del cielo (cf. 1,51; 3,13), trayendo consigo las credenciales de Dios, el Padre (6,27c).

La muchedumbre intenta pasar por alto la promesa del Hijo del hombre pregulltando: «¿Qué hemos de hacer para dedicarnos a las obras de Dios (*hina ergazōmetha La erga theou*)» (v. 28)? La cuestión depende de la fe

judía en que la Ley, dada mediante Moisés, permite el acceso directo a Dios. Realizar las obras de la Ley significa hacer lo que le agrada a Dios (d. CD 2,14-15). La respuesta de Jesús indica que el camino hacia Dios mediante las obras de la Ley no es sino una mera sombra de la posibilidad que él les ofrece. Sólo puede accederse a Dios mediante el Hijo, que es quien lo da a conocer (d. 1,18). El único modo de hacer la obra de Dios (*ton ergon tou theou*) es creer en quien Dios ha enviado (v. 29).

Conforme se va acercando la Pascua (d. vv. 4.22), Jesús enseña que habrá un don de Dios, disponible gracias al Hijo del hombre (v. 27), el enviado por Dios (v. 29), que supera todo alimento humano (v. 26). Trabajar por la posesión de este alimento (vv. 28-29), creer en aquél que Dios ha enviado (v. 29), producirá vida eterna (v. 27). Se ha establecido así el programa del resto del discurso. «Todo el discurso se resume aquí» (Barratt, *Gospel282*), y se relaciona estrechamente con los temas que son importantes en la celebración de la Pascua: alimento, pan del cielo y la revelación de Dios en la Ley.

## NOTAS

25. *Rabbi, ¿cuándo has llegado aquí?*: No todos los especialistas estarían de acuerdo en aceptar que las interrupciones de la muchedumbre (vv. 24.30-31.34) y «los judíos» (vv. 41.52) tengan alguna función en el desarrollo de la argumentación a lo largo de los vv. 25-59. Cf., por ejemplo, Menken, *Numencall159-160*. La forma de pregunta-respuesta del discurso no refleja la estructura de la Hagadá de la Pascua judía, tal como Gartner, *John 6*, Kilmartin, «Liturgical Influence» 183-191, y Dauter, *New Testament* 36-51, sugieren. En nuestra interpretación del discurso sostenemos que estas interrupciones actúan como momentos de ignorancia o malentendidos que crean el programa de la posterior intervención de Jesús (cf. Brown, *El evangelio* 1:483-484). Schenke, «Die formale» 21-41 y Phillips, «This is a Hard Saying» 38-43.49-54, sugieren que estas interrupciones tienen una función similar a la que nosotros proponemos. Phillips muestra que las interrupciones forman «posiciones enunciativas» diferentes.

26. *me buscáis*: Según Grob, «Vous me cherchez» 429-439, Jesús no critica, sino que explica que la muchedumbre no está hambrienta sino que se ha «saciado» por el pan escatológico del milagro. Roberge, «Jean 6,26» 339-349, acepta la interpretación que hace Grob del v. 26b, pero lee el verbo *zeteite* del v. 26a como un imperativo. A la muchedumbre se le ordena que no busquen a Jesús por los signos sino por la promesa de la satisfacción escatológica de la que el milagro era símbolo.

27. *el Hijo del hombre*: En ocasiones se considera que la triple aparición del título «el Hijo del hombre» en Jn 6 (cf. vv. 27.53.62) desentona con respecto a los otros dichos sobre el Hijo del hombre que hallamos en el cuarto evangelio. Así lo ven aquellos especialistas que vinculan el Hijo del hombre con la figura celestial que desciende y asciende (p. ej., Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* 337-373). La mayoría recurre a la teoría de que fue en una segunda edición del evangelio cuando se añadieron estos dichos adicionales (p. ej., Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* 356). Si la función fundamental del Hijo del hombre en el cuarto evangelio es dar a conocer a Dios en el marco de la experiencia humana de la vida

y muerte de Jesús (cf. Moloney, *Son of Man* 208-220; Hare, *Son of Man* 79-111; Lindars, *Son of Man* 145-157), entonces hay una unidad que atraviesa todos estos dichos, aun cuando en cada dicho puedan estar involucrados diferentes aspectos de la función reveladora de Jesús.

*dará*: Muchos testimonios (Sinaítico, Beza, Vetus Latina, Siríaca Curetoniana) leen el presente «da». El testimonio de  $\text{P}^{75}$  inclina la balanza a favor del tiempo futuro. Esta lectura es importante para la interpretación que hemos dado anteriormente, que se dirige más allá del contexto inmediato del discurso para encontrar una explicación sobre de qué don se trataría y cuándo sería otorgado.

*pues Dios, el Padre, ha puesto su sello sobre él*: El carácter único de aquél sobre quien Dios ha puesto su sello, se expresa mediante la utilización del enfático *houtos* ««éste») en el comienzo de la afirmación *touton gar ha patēr esphragizen ha theos*. Sobre la autoridad que otorga la «imposición de un sello», d. Barrett, *Gospel287*; Borgen, «John 6» 272-274. El aoristo utilizado en la frase «él ha puesto su sello» remite al *egeneto* de 1,14, el momento en el relato en el que la Palabra vuelta hacia Dios (1,1) se hizo carne. Cf. Moloney, *Son of Man* 114-115.

28. *¿Qué debemos hacer?*: Ésta es la única pregunta que interrumpe el discurso y que no inicia una nueva sección en éste. A lo largo de los w. 25-29 encontramos numerosos vínculos temáticos y verbales, puestos de relieve por el movimiento que se inicia con *ergathesze* en el v. 27, pasa por *ergazometha* en el v. 28 y culmina con las palabras finales de Jesús mediante las que establece una equivalencia entre *to ergon tou theou* y *pisteuēte eis han apesteilen ekeinos* en el v. 29.

*para dedicarnos a las obras de Dios*: Hay un sutil desplazamiento en la utilización de *eragazesthai* en los w. 27 y 28. El significado de «trabajar para» se utiliza en referencia a un alimento producido por manos humanas (v. 27), pero la atención a las obras de Dios exige el sentido de «trabajar sobre». Cf. BAGD 307, 2e. Nosotros hemos traducido por «dedicarse a» (v. 28), que suministra un buen paralelismo con la tradición rabínica que habla de «trabajar sobre» o «dedicarse a» la Torá. Sobre la dedicación a la Ley como algo que agrada a Dios, d. Schnackenburg, *Gospel12:39*.

29. *que creáis en él*: El presente de subjuntivo *pisteuēte* («creáis») tiene un valor durativo. La fe debe avanzar. Entre otros autores, d. Brown, *El evangelio 1:482*.

### Versículos 30-33

30. Ellos le preguntaron: «¿Qué signo haces para que viéndolo podamos creer en tí? ¿Qué vas a hacer? 31. Nuestros antepasados comieron el maná en el desierto; así está escrito: "Les dio a comer pan del cielo"».

32. Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo que no fue Moisés quien os dio el pan del cielo, sino que es mi Padre quien os da el verdadero pan del cielo. 33. Pues el pan de Dios es aquel que baja del cielo y da vida al mundo».

### INTERPRETACIÓN

*El verdadero pan de Dios que baja del cielo (vv. 30-33)*. Dos son las cuestiones que abren la siguiente fase en el discurso: «¿Qué signo (*sēmeion*) haces para que viéndolo podamos creer en tí? ¿Qué vas a hacer?» (v. 30). Muestran que

la muchedumbre reconoce que las palabras de Jesús sobre la fe en el Enviado por el Padre (v. 29) se refieren a la fe en él. La gente dice a Jesús por qué confían en la tradición mosaica: «Nuestros antepasados comieron el maná en el desierto; así está escrito: "Les dio a comer pan del cielo"» (v. 31). El judaísmo estaba familiarizado con la tradición según la cual el milagro constituía una prueba de confirmación (cf. Schnackenburg, *Gospel*2:39-40); la muchedumbre pide a Jesús que se ajuste a esta tradición. Pero él tiene que hacer mucho más: «El que hace afirmaciones mayores que Moisés tiene que dar un testimonio más impresionante de su derecho» (Barrett, *Gospel*288). Irónicamente, los interlocutores de Jesús le suministran el texto (v. 31b) que utilizará como columna vertebral de su respuesta. También mantiene el centro de atención fijo en el trasfondo pascual que tanta importancia tiene en Jn 6.

Cuando Israel miraba retrospectivamente a la experiencia fundacional del Éxodo, se establecía un nexo entre Moisés y el don del maná, interpretado como pan del cielo (cf. Ex 16,4; Sal 78,24; 105,40; Neh 9,15; Sab 16,20). Este alimento inagotable procedente de Dios se identificaba, tanto en la tradición sapiencial como en las tradiciones midrásticas judías, con el don de la Ley (para los textos pertinentes, cf. Borgen, *Bread from Heaven* 148-164; Manns, *L'Évangile* 154-158). A pesar de las advertencias y la promesa de Jesús (w. 25-29), la gente quiere meterle en su paradigma mosaico: Moisés, el maná y la Torá dan vida a Israel. ¿Qué signo puede hacer Jesús que supere al don del pan del cielo en el desierto y todo cuanto esto llegó a significar, es decir, la presencia vivificadora de la Torá para el pueblo de Dios? En el contexto de la celebración judía de la Pascua, cuando se evocaba y celebraba el don del maná, Jesús convoca a la muchedumbre a trabajar por el pan que no perece (v. 27; cf. w. 12-13). Excitada por estas palabras, la gente exige a Jesús un signo que le de autoridad para desafiar la autoridad exclusiva de Moisés y la Torá, la presencia permanente del maná, el alimento de Dios para el pueblo judío.

Un doble «amén» (v. 32) abre las palabras de Jesús con que advierte a la gente contra la excesiva importancia que atribuyen a Moisés. No fue él quien dio el pan del cielo, sino Dios. Pero *una vez dado (dedohen)* aquel don, éste es superado por un pan que Dios *da ahora (didodin)*: el verdadero pan del cielo (*ton arton eh tou ouranou ton alethinon*). Por muy maravilloso que fuera el primer don que una vez se dio, el verdadero pan del cielo es el don que el Padre de Jesús (cf. 5,17) da ahora (v. 32). Baja del cielo y da vida al mundo (v. 33). La utilización del adjetivo «verdadero» (*alethinon*) sitúa a este pan en contraste con todos los otros panes, incluso aquel que se dio a los antepasados de Israel a través de Moisés. Éste es el pan auténtico que es y hace todo cuanto dice ser y hacer. El don presente de Dios baja de lo alto y, a diferencia de la Torá, que dio vida a Israel, da vida a todo el mundo. Aquí se encuentra al mismo tiempo el contraste y la continuidad entre ambos dones. En el pasado no fue Moisés sino Dios el que dio el pan (cf. v. 32). Ahora, Dios mismo, el Padre de Jesús, da el verdadero pan del cielo. El maná mosaico suministró el alimento a Israel; el verdadero pan del cielo da vida al mundo entero.

30. *¿Qué signo haces?:* En el mejor de los casos, podemos concluir que la primera parte del discurso de Jesús (vv. 25-29) ha conducido a que los destinatarios retrocedan desde el deseo de llenar el vientre (d. v. 26) a la búsqueda de «signos» que caracterizó su primera aparición junto allaga (d. v. 2).

31. *Él les dio a comer pan del cielo:* En ningún pasaje del AT encontramos esta frase. Borgen, *Breadfrom Heaven* 40-42 (y otros autores) afirman que se ha combinado Ex 16,4 y 16,5 para formar este texto. Muchos otros autores no están de acuerdo. Por ejemplo, Barrett, «The Flesh» 39-40; Geiger, «Aufruf an Rückkehr» 449-464; Menken, *Old Testament* 47-65; Painter, *Quest* 271-272; Schnelle, *Antidocetic Christology* 196 n. 129; Schuchard, *Scripture within Scripture* 33-46, y Obermann, *Die chrjstologische ErfüUung* 132-150, se decantan por el Sal 78,24. Con acierto, Manns, *L'Evangile* 153, comenta: «Es más probable que se haya utilizado Ex 16,4 y 16,15, un pasaje que aparece reflejado en el Sal 78,24 y Neh 9,15».

32. *En verdad, en verdad os digo:* El uso del doble «amén» en los versículos 29 y 32 indica que las primeras dos secciones del discurso son los vv. 25-29 (una pregunta a la que se responde con un doble «amén») y los vv. 30-33 (pregunta a la que se responde con otro doble «amén»). Sobre el carácter rabínico de esta respuesta de Jesús a la pregunta planteada en los vv. 30-31, d. Borgen, *Breadfrom Heaven* 61-69.

*quien os dio el pan del cielo:* Debemos mantener la utilización del perfecto (*ded(j)ken*), aunque en el Vaticano, Beza y Clemente de Alejandría encontremos la forma *edoken*. Cf. Barrett, *Gospel289*.

*el verdadero pan del cielo:* La colocación del adjetivo (*ton aléthinon*) tras el sustantivo, con su propio artículo, indica un uso enfático. Sobre la importancia de *ambos* dones y la superioridad del último, d. Barrett, *Gospel1290*. Sobre la utilización de *aléthinos* con el sentido de «genuino, ser y hacer lo que afirma que es y que hace», cf. Moloney, *Beliej36*, y las referencias dadas allí. Sobre su utilización con el sentido que encontramos aquí, d. Leroy, *Rätsel und Mi(3verstiindnis* 103-107.

33. *el que baja del cielo.* La frase griega *ho katabain(jn ek tou ouranou* podría significar «lo que baja del cielo», y referirse a la Torá, o «el que baja del cielo», y referirse a Jesús (d. Brown, *El evangelio* 1:483). Es posible que se pretenda la ambigüedad, pues en sus palabras posteriores Jesús dirá que es él el que baja (cf. v. 35).

#### Versículos 3440

34. Ellos le dijeron: «Señor, danos siempre de ese pan». 35. Jesús les dijo: «Yo soy el pan de vida; quien venga a mí no tendrá hambre, y quien cree en mí nunca tendrá sed. 36. Pero os dije que habéis visto y aún no creéis. 37. Todo lo que el Padre me da, vendrá a mí; ya quien venga a mí, yo no lo echaré. 38. Pues yo he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la de aquél que me envió; 39. y ésta es la voluntad del que me envió, que no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. 40. Ésta es la voluntad de mi Padre, que Iodo el que vea al Hijo y crea en él tenga vida eterna; y yo los resucitaré en el último día.

*Jesús es el pan de vida* (vv. 34-40). La respuesta de la muchedumbre a las palabras de Jesús sobre el verdadero pan del cielo abre la siguiente sección. La gente le dice: «Señor, danos siempre (*pantote*) de ese pan» (v. 34). Ellos malinterpretan la naturaleza del pan y piden a Jesús que les de el pan del cielo una y otra vez (*pantote*). Jesús les responde identificándose con el don del pan entregado de una vez por todas: «Yo soy el pan de vida» (v. 35a). Como en todos los dichos "Yo soy" con un predicado, Jesús no describe su identidad, sino lo que hace: en este caso, alimentar con un pan que da vida. Jesús afirma que está perfeccionando el don primero, el alimento vivificante dado por la Torá. Y va más allá de los límites del pueblo elegido, pues promete que todos los que vengan a él (*ho erchomenos pros eme*) no tendrán hambre y quien crea en él (*ho pisteuon eis eme*) no tendrá sed. Colocados en un estrecho paralelismo, venir a Jesús y creer en él tienen el mismo significado. Quienes vienen a Jesús y creen en él encontrarán el descanso de la búsqueda interminable por la sabiduría: «Los que me comen (dice la Sabiduría) tendrán más hambre y quienes me beben aún sentirán más sed» (Eclo 24,21; d. también Is 49,10). Moisés, el maná, la Sabiduría o la Torá han dejado de dar el alimento necesario. Jesús, el pan de vida (v. 35a), satisfecerá las necesidades más profundas del ser humano, toda hambre y toda sed (v. 35b).

Pero las palabras de Jesús se encuentran en futuro. Aquellos que vienen y creen no tendrán hambre (*ou mē peinasē*) y no tendrán sed (*ou mē dipsesei pōpote*). En un tiempo futuro, Jesús suministrará un alimento y una bebida inagotables. Los vínculos con la tradición judía indican que la revelación de Dios en y mediante Jesús superará la revelación divina en y mediante la Ley, pero ¿cuándo ocurriría esto? La promesa de cierto momento en el futuro en el que Dios será dado a conocer evoca otra promesa aún no resuelta. ¿Cuándo se consumirán los *klasmata* que recogieron los discípulos para que no perecieran (v. 13)? ¿Cuándo se dará el alimento impercedero suministrado por el Hijo del hombre (v. 27)? Habrá un momento en el futuro en el que el Hijo del hombre dará un alimento que explicará el sentido de los *klasmata* y suministrará un alimento y una bebida inagotables a quienes crean (w. 13.27.35).

Jesús afirma que ya les había comentado su falta de fe, aún cuando ellos habían visto (v. 36). Ahora bien, en el evangelio no encontramos estas palabras, pero se refieren a la revelación de Jesús mediante el don milagroso del pan que la muchedumbre había interpretado según las categorías de las tradiciones mosaicas. La clave para interpretar correctamente el v. 36 se encuentra en el v. 26. Han visto (w. 5-15), pero no han creído (v. 26). Jesús es el alimento de Israel y del mundo entero (v. 35). Sustituye al maná y la Torá, pero la gente no ha creído en esta revelación aún cuando lo han presenciado. El Padre envía a quienes creen en Jesús, y él acepta de buena gana a «todos» (*pan ho didosin me ho patēr*). No «echará» (*ekballo*) a nadie ni nada que el Padre le ha haya dado. En continuidad con



el tema de la universalidad abordado en el v. 35, el texto se dirige a la comunidad joánica. Sus miembros han sido «echados» (cf. 9,34) por su fe en Jesús como el Cristo. Su «venida a» y su «fe en» Jesús los ubica en una nueva situación donde nunca más volverán a sufrir esa violencia.

Así como la palabra de Dios (cE. Is 55,10-11) y la Ley de Dios se comprendían como un don de Dios que bajaba del cielo (cf. Ex 19,11.20; *m. San.* 10,1; *b. Šab.* 8gb; *Pesiqta Rabbati* 53,2; *Ex R.* 28,1-3), Jesús se presenta como la perfección del antiguo don de la Ley. Como la Ley, su presencia es un reflejo de la voluntad del Padre (cf. 4,34; 5,36). El Padre da (v. 37), el Padre envía (v. 38a), y el que es enviado responde incondicionalmente a la voluntad del que lo envió (v. 38b). El modo en que esto se relaciona y perfecciona la antigua comprensión del don de la Ley requiere una explicación ulterior. Así como la Ley tenía que conducir al pueblo elegido para que perteneciera para siempre a Yahvé, de igual modo ocurre con Jesús. En la nueva situación en que la Ley ha sido sustituida por Jesús y el nuevo pueblo de Dios incluye a todos los que el Padre le diera, la voluntad del Padre es que ninguno de éstos se perdiera, ni ahora ni después (v. 39). Estas palabras sobre la vida presente y futura son fundamentales para una Iglesia cristiana de la tercera generación que debe afrontar el misterio de la muerte de sus miembros (v. 39b; 16,2; 21,23).

A la luz de lo que ha dicho sobre su identidad como el pan verdadero, el don celestial de Dios que da alimento y vida a quienes vienen y creen en él, Jesús promete la vida eterna a quienes perfeccionarían su adhesión a la Ley al creer en el Hijo enviado por el padre (v. 40a). Fue mediante la realidad concreta de la Ley, las palabras de Dios que dirigió a la situación real de un pueblo elegido, con la que Israel encontraría la voluntad de Dios. Esta «presencia vivificante», la garantía visible de que Dios cuida y guía su pueblo, ha sido perfeccionada. Hay que verla y creerla en la presencia del Hijo: «*Todo el que ve (pas ha theoron) al Hijo y cree (pisteuon) en él tiene vida eterna*» (v. 40b). La promesa *universal e interminable* de vida se hace a *todos*, en cuanto que Jesús «los resucitará en el último día» (v. 40c). Tanto las dimensiones temporales de la Ley, que protegen y guían al pueblo durante su peregrinación terrenal, y sus limitaciones étnicas, en cuanto alianza exclusiva entre Dios y el pueblo de Israel, se han perfeccionado en Jesús. El promete la vida a *todos*, tanto *ahora* como *siempre*. El primer don del pan del cielo se ha perfeccionado en Jesús, el verdadero pan del cielo.

#### NOTAS

34. *Señor; danos siempre de ese pan*: El término *kyrie* se traduce en la mayoría de las versiones como «Señor», con un sentido teológico. Esta traducción procede de la utilización de este pasaje fuera del contexto, pero en su contexto joánico es totalmente grallito. Por ello hemos de preferir (en español) su connotación de título que expn-sa solamente el respeto hacia Jesús.

*Siempre*: El término griego *pan tote* connota la idea de una donación constante, de la repetición continua del acto de dar.

35. *Yo soy el pan de vida*: Sobre la utilización cristológica de *ego eimi* con un predicado, cf., entre otros muchos estudios, Bultmann, *Cospel* 225-226 n. 3; Barrett, *Cospel* 291-293; Schnackenburg, *Cospel* 2:79-89. Sobre el carácter rabínico de los vv. 34-40 y el paralelismo entre las afirmaciones de Jesús y las que se hacían sobre la Ley, cf. Borgen, *Bread in Heaven* 69-80.

*no tendrá hambre... nunca tendrá sed*: Sobre el trasfondo sapiencial del v. 35, cf. Scott, *Sophia* 116-119. La utilización de la expresión «nunca» (*pōpote*) en la respuesta de Jesús constituye una sutil corrección a la errónea petición que hace la muchedumbre de tener «siempre» (v. 34: *pan tote*) el pan del cielo. Hay un fuerte énfasis sobre el inagotable don de Jesús, el pan del cielo, que se expresa mediante la doble negación *ou mē... popote*.

36. *habéis visto*: Hay una buena base textual a favor de la presencia de «me» («me habéis visto»). No obstante, recojo la afirmación más genérica, «habéis visto». Para una discusión sobre los testimonios y nuestra conclusión, cf. Barrett, *Cospel* 293. Esta lectura posee un apoyo textual ligeramente mejor (Sinaítico, Vetus Latina, Siríaco Sinaítico y Curetoniana) y se ajusta más adecuadamente al argumento. Sin embargo, a favor de la inclusión de «me», cf. Brown, *El evangelio* 1:491.

37. *Todo lo que el Padre me da*: Traducimos el neutro singular *pan* por «todo», lo podría indicar también toda la creación, es decir, «todas las cosas». La referencia personal «todos» requeriría la utilización del masculino plural *pan tes*. El resto del v. 37 exige que, al menos, los seres humanos formen parte del significado de *pan*, pues Jesús no rechaza a nadie que viene a él. Considerándolo con optimismo, éste sería uno de los pocos pasajes del cuarto evangelio en el que, en paralelo con Colosenses y Efesios, y como desarrollo de Jn 1,10, el objetivo de toda la creación es una comprensión entusiasta de Jesús. Ahora bien, esto perturbaría seriamente la lógica de la argumentación en esta fase del discurso, por lo que no parece que sea necesario interpretarlo de este modo. El neutro singular se encuentra en otras partes de los escritos joánicos con este significado más personal (cf. 17,2; 1 Jn 4,2,3; 5,4). Cf. Bernard, *Commentary* 1:199.

38. *bajado del cielo... para hacer... la voluntad del que me envió*: Se acepta ampliamente el carácter judío de la idea de que el enviado hace presente al que envía. Cf. Bühner, *Der Cesandte und Sein Weg* 118-267. Además, Borgen, *Bread in Heaven* 122-146, había recogido anteriormente un gran cantidad de textos de Filón sobre «un orden celestial que desciende para comprobar las tendencias desordenadas de la tierra».

40. *todo el que vea al Hijo y crea en él*: Brown, *El evangelio* 1:491, con todo acierto, indica que este «ver» tiene un sentido más profundo en este contexto: «*theorein*... no sólo físicamente, sino con una perspectiva espiritual». Esta forma de entender el verbo «ver» (*theōrōn*) 10 convierte en un equivalente de «creer» (*pisteuon*).

### Versículos 41-51

41. Los judíos comenzaron a murmurar de él porque había dicho: «Yo soy el pan que ha bajado del cielo». 42. Decían: «¿Pero no es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre conocemos? ¿Cómo dice: "He bajado del cielo"?».

43. Jesús les respondió: «No murmuréis entre vosotros. Nadie puede venir a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae; y yo le resucitaré en el último día. 45. Está escrito en los profetas: "Y todos serán enseñados por Dios". Todo el que ha escuchado y ha aprendido del Padre viene a mí. 46. No es que alguien haya visto al Padre, sino aquel que ha venido de Dios; él ha visto al Padre. 47. En verdad, en verdad os digo, el que cree, tiene vida eterna. 48. Yo soy el pan de vida. 49. Vuestros antepasados comieron el maná en el desierto y murieron. 50. Éste es el pan que baja del cielo, para que quien lo coma no muera. 51. Yo soy el pan vivo que ha bajado del cielo; quien coma de este pan vivirá para siempre; y el pan que daré para la vida del mundo es mi carne».

## INTERPRETACIÓN

*La cuestión de los orígenes* (vv. 41-51): La muchedumbre en general (*ho ochlos*), que hasta ahora había sido la interlocutora de Jesús, de repente se convierte en «los judíos». En cuanto este grupo emerge de la muchedumbre se incrementa la hostilidad. Su «murmuración», que recuerda la conducta de los israelitas en el desierto (cE. Ex 15,24; 16,2.7; 17,3), indica rebelión. Se oponen a la afirmación que Jesús había hecho en los vv. 35-40, a saber, que él era el pan del cielo. ¿Cómo podía hacer esa afirmación (vv. 41.42b) cuando conocían a su padre y a su madre (v. 42a)? Se descubre el tema de esta sección del discurso: Jesús ha hecho unas afirmaciones que sólo pueden entenderse según las categorías de su orígenes, es decir, que descende *de su Padre celestial*. Sus adversarios no tomarán en serio esta posibilidad, pues conocen a José, *su padre*. Moisés ya había dicho al pueblo de Israel que murmuraba: «Vuestras quejas no van contra nosotros, sino contra el Señor» (Ex 16,8). Jesús repite este proceso cuando al criticar esta murmuración de «los judíos» (v. 43) remite al Padre y explica su papel recurriendo a sus orígenes junto al Padre. El Padre envía a Jesús, el Padre atrae a los creyentes a él, y la respuesta de quienes son atraídos a la revelación del Padre en el Enviado será la medida de su vida eterna. Es Jesús quien resucitará al creyente en el último día (v. 44). Mientras que Dios determina el proceso, el encuentro entre el ser humano y la revelación de Dios en Jesús determina la vida, la muerte y la vida eterna. Esto es posible solamente porque Jesús no es el hijo de José (vv. 41-42), sino el Hijo del Padre.

Los profetas habían anunciado que «todos serán enseñados por Dios» (v. 45a, cita libre de Is 54,13). Por tanto, Jesús pide a «los judíos» que escuchen a Dios para ser enseñados. Dios enseñó a Israel mediante el don de la Ley, pero Jesús afirma que todos los que han aprendido verdaderamente de Dios, llegarán a él (v. 45). La enseñanza que Dios da a *todos los pueblos* (v. 45a: *pantes*) les lleva hasta Jesús (v. 45b: *pas... erchetai pros eme*). En continuidad con el tema de la universalidad de los vv. 35-40, Jesús afirma ahora que, como cumplimiento de la promesa profética (v. 45a), está en marcha un proceso que conduce a la llegada del verdadero creyente hasta Jesús. Israel ya ha dejado de ser el destinatario de la enseñanza de Dios, así

como también la Ley ha dejado de ser fuente. Se dirige a todos los creyentes sin limitaciones de raza o nación, y acontece a través de Jesús.

Jesús es el único que da a conocer al Padre. Nadie ha visto jamás al Padre (cf. 1,18), pero el que viene del Padre lo da a conocer (v. 46). Como en 1,16-18, el tema en cuestión es la relación entre Jesús y Moisés. Por muy grande que haya sido Moisés, el Hijo, que en su historia humana ha fijado su mirada en el Padre, es el único que ha visto a Dios (cf. interpretación de 1,18). La diferencia entre Moisés y Jesús reside en sus respectivos orígenes. Los orígenes de Jesús *pros ton theon* (1,1) le daban una autoridad exclusiva para dar a conocer a Dios (1,18). Por ello, el que cree en la revelación de Jesús, el verdadero pan que ha bajado del cielo, tiene vida eterna. La comparación prosigue entre el maná de la Ley y Jesús, que es el verdadero pan del cielo. La Ley ya no da vida. Jesús, el verdadero pan del cielo, vino para dar a conocer a Dios, y, al hacerlo, supera el don previo de un pan del cielo (cf. w. 32-33). Él es el pan de vida (v. 48).

Cuando la comparación de los dos «panes» llega a su conclusión, Jesús recuerda la experiencia de los antepasados de Israel que comieron el pan que bajó del cielo en forma de maná: todos ellos murieron (v. 49). El pan que baja del cielo en la persona de Jesús promete una vida que es eterna: quienes coman de este pan, no sufrirán la muerte (v. 50). Existe un estrecho paralelismo entre las palabras que dice Jesús en el v. 50, «Éste es el pan que baja del cielo», y las que proclama en el v. 51, «Yo soy el pan vivo que baja del cielo». Así como en otro tiempo Moisés señaló al maná diciendo, «Éste es el pan que el Señor te ha dado como alimento» (Ex 16,15), Jesús habla de sí mismo diciendo, «Éste es el pan» (v. 50). El pan mosaico no produjo vida (cf. v. 49), e incluso el mismo Moisés murió (cf. Dt 34,5-8). Ahora hay un pan que supera al pan dado por Moisés: *houtos estin ho artos ho eh tou ouranou hatabainon* (v. 50)... *ego eimi ho artos ho zon ho eh tou ouranou hatabas* (v. 51). La identificación que hace Jesús de sí mismo como el pan de vida que bajó del cielo se subraya mediante un aoristo incoativo, «él vino», con el que se remite al fundamento de la afirmación de Jesús, es decir, al momento en el que Palabra se hizo carne (1,14: *ho logos sarx egeneto*).

Se ha ido produciendo una intensa concentración en la persona de Jesús: «Éste es el pan... Yo soy el pan» (w. 50.51). El que es el pan realiza ahora otro sorprendente promesa: «El pan que daré para la vida del mundo es mi carne» (v. 51c). El verdadero pan que ha bajado del cielo *hará* conocer a Dios mediante un don incondicional de sí mismo para la vida del mundo. ¿Cuándo y cómo ocurrirá esto? Como en las afirmaciones preliminares en las que se hablaba de un futuro encuentro entre la oscuridad y la luz (1,15), la hora de Jesús (2,5) y su «levantamiento» (3,14) siguen estando en la penumbra del misterio. Pero ya hay claros indicios de que Jesús será ejecutado por «los judíos», tanto en el rechazo de que es objeto en el templo (2,13-23) como en el complot para matarle del que se nos habla en 5,18. El misterio no se encuentra en el *hecho* de que Jesús morirá a manos de «los judíos». La comunidad joánica y todos los lectores poste-

rios saben esto antes de leer el evangelio. Pero ¿cómo la muerte de Jesús proveerá un alimento para la vida del mundo?

No es la primera vez que Jesús promete un don futuro. En los vv. 12-13, a los discípulos se les ordenó recoger los *klasmata* para que no se perdiera nada (*hona mē ti apoletai*). En el v. 27, Jesús animó a la muchedumbre a que no trabajara por un alimento que perece (*tēn brosin tēn apollumenen*), sino por el alimento que perdura y que será suministrado por el Hijo del hombre. En el v. 35, Jesús afirma que él es el pan de vida, lo que conduce a una promesa posterior: todo el que venga a él *no* tendrá más hambre y todo el que crea en él *no* tendrá más sed. La impresión global es que habrá un alimento definitivo que satisfará para siempre las necesidades de todos los que crean en Jesús. Él ha indignado a «los judíos» al decirles que *dará* su carne para la vida del mundo (v. 51). Su indignada pregunta sobre *cómo* sería posible eso (v. 52), arroja luz sobre el cuándo y el cómo se realizará la promesa de Jesús sobre el pan que supera todo cuanto la Pascua celebraba.

#### NOTAS

41. «los judíos»: La repentina aparición de «los judíos» ha producido varias teorías sobre la historia de este discurso. Painter (*Quest* 275-278) sostiene que en este punto cambia el carácter del discurso. Sugiere que los vv. 25-35 representa una «quest story» («relato de búsqueda»), que tiene su propia historia en la tradición, mientras que los vv. 36-71 representa unos «relatos de rechazo» que proceden de un trasfondo diferente. Considera que los vv. 36-40 constituyen una «adición de transición». Cf., sin embargo, la crítica que Borgen hace a Painter en «John 6" 283-285.

44. *si el Padre que me envió no lo atrae*: En las fuentes rabínicas se utiliza la expresión «atraer» para describir un acercamiento a la Torá, y, por tanto, a la conversión. Cf. *Pirke Abot* 1,12.

45. *Está escrito en los profetas*: Sólo en este pasaje del cuarto evangelio se hace esta vaga referencia a «los profetas». Sobre el texto de Isaías, d. Menken, *Old Testament Quotations* 67-77; Schuchard, *Scripture Within Scripture* 47-57; Obermann, *Die christologische Erfüllung* 151-167.

47. *En verdad, en verdad os digo*: A partir de la sistemática utilización del doble «amen» para unir lo anterior con lo posterior, he interpretado su uso en esta ocasión como «puesto que esto es así».

49. *Vuestros antepasados comieron el maná en el desierto*: El verbo «comer» aparece por primera vez en el v. 31. Marca el inicio del tratamiento midrásico del verbo suministrado en el v. 31: «Les dio a comer pan del cielo». Sin embargo, no señala el comienzo de una nueva sección en el discurso. Las intervenciones de la muchedumbre y «los judíos» abren cada sección. Por lo tanto, no hay ninguna quiebra en el v. 48 ni tampoco el v. 51c marca el inicio de una nueva sección como afirman muchos comentaristas. Cf. las observaciones de Barrett, *Gospel* 296.

51. *el pan que daré*: La utilización del tiempo futuro no está atestiguada en toda la tradición textual. Sin embargo, debe mantenerse sobre la base de  $\mathfrak{P}^{66}$ ,  $\mathfrak{P}^{75}$ , Vati-

cano, Beza, Vetus Latina, Vulgata, Siríaca Sináitica y Curetoniana y la versión Sakhídica.

*el pan que dará para la vida del mundo es mi carne*: Muchos elementos del v. 51c reflejan tradiciones eucarísticas que se encuentran en otras partes del NT y en la praxis de la Iglesia primitiva. La celebración joánica de la eucaristía subyace en la utilización de algunas expresiones: *ha artos* (pan), *sarx* (carne), *ego dōsō* (daré), *hyper* (por, a favor de). Cf., por ejemplo, Jeremías, *Eucharistic Words* 106-108. La mayoría de los comentaristas consideran que estos vínculos específicamente eucarísticos constituyen una introducción a los vv. 51c-58, una sección propia dentro de Jn 6 que trata de la Eucaristía. Podría ser cierto que «la columna vertebral de los vv. 51-58 estuviera formada por materiales procedentes del relato joánico de la institución de la Eucaristía» (Brown, *El evangelio* 1:513), pero, tras el vocabulario eucarístico, nuestra interpretación insiste en que el tema fundamental de que se trata es la autodonación de Jesús para la vida del mundo. Su cuerpo («carne») terminará en la cruz para la vida del mundo. Sobre los estudios que apoyan nuestra conclusión, d. Schürmann, «Joh 6,51c - ein Schlüssel» 244-262; Menken, «John 6:51c-58» 9-13; Moloney, *Son o/Man* 115; «John 6» 243-251; Léon-Dufour, *Lecture* 2:159-162. El v. 51c no introduce una sección eucarística (vv. 51c-58), sino que concluye los vv. 40-51 en un modo que provoca una terrible disputa entre «los judíos». En el v. 52, preguntarán a Jesús cómo puede dar a comer su carne. Jesús les responde en los vv. 53-58.

#### *Versículos 52-59*

52. Disputaban los judíos entre sí y decían: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?». 53. Jesús les dijo: «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. quienes comen mi carne y beben mi sangre tienen vida eterna, y yo los resucitaré en el último día. 55. Pues mi carne es ciertamente comida y mi sangre es ciertamente bebida. 56. Quienes comen mi carne y beben mi sangre permanecen en mí, y yo en ellos. 57. Lo mismo que el Padre viviente me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí. 58. Éste es el pan bajado del cielo; no como el que comieron los antepasados y murieron; el que coma este pan vivirá para siempre». 59. Esto lo dijo en la sinagoga, cuando enseñaba en Cafarnaún.

#### INTERPRETACIÓN

*Jesús da a comer su carne* (vv. 52-59). La cuestión que emerge de la disputa entre «los judíos» es un rechazo a la sugerencia escandalosa de Jesús: «¿Cómo (pos) puede darnos a comer su carne?» (v. 52). Pero ello permite que Jesús concluya su discurso sobre la perfección a la que conduce el don mosaico del pan del cielo mediante la donación de sí mismo como el verdadero pan del cielo. Incapaces de ir más allá de lo físico, los judíos, con su pregunta, malinterpretan la promesa de Jesús. Éste insiste en un don de carne y sangre para la vida afirmando negativa (v. 53) y positivamente (v. 54) que todo el que coma la carne y beba la sangre de Jesús, el Hijo del

hombre, tiene vida eterna y será resucitado en el último día. El juego mdrásico realizado con el verbo «comer» suministrado por el pasaje del Éxodo en el v. 31, alcanza su punto más álgido. «Carne» y «sangre» enfatizan que es la vida encarnada y la muerte real del Hijo las que constituyen el alimento vivificante. Sólo el cuerpo físico de un ser humano produce carne y sangre. La argumentación de los vv. 25-51 prosigue en los vv. 52-59, especialmente en las palabras de Jesús que apuntan a la resolución de toda una serie de promesas (d. vv. 12-13.27.35.51c). Jesús dará un alimento para la vida del mundo, y ese alimento es su carne y su sangre. Así como los antepasados de Israel fueron alimentados con el don de la Torá, Jesús alimentará al mundo entero con el don de sí mismo. El pueblo de Israel se alimentó comiendo el maná, que se recordaba de forma perenne mediante el alimento que les suministraba su total acogida y aborción de la Ley. Ahora se les dice a «los judíos» que tienen una necesidad absoluta de comer la carne y beber la sangre del Hijo del hombre. Si no comen la carne ni beben la sangre (*ean mē phagēte... kai piēte*) del Hijo del hombre, no tienen vida (v. 53); pero quien coma la carne y beba la sangre (*ho trōgōn... kai pinan*) de Jesús tiene vida eterna (v. 54). El desplazamiento del verbo «comer» (*phagein*), que suena más respetuoso, a otro verbo que indica el mascar físico con los dientes (*tragein*), acentúa que Jesús se está refiriendo a la experiencia real del comer. Las connotaciones eucarísticas prosiguen insinuándose en las palabras de Jesús (cf. infra). La carne se partirá y la sangre se verterá. La violencia ha estado presente en la atmósfera desde que el comportamiento de Jesús en sabbath condujo a que «los judíos» iniciaran un proceso que le llevaría a su muerte (5,16-18). Jesús relaciona la separación de la carne y la sangre, mediante una muerte violenta, como el momento de la total donación de sí. Jesús, el Hijo del hombre, se dará totalmente a sí mismo para la vida del mundo (6,51c) mediante un encuentro violento entre él y sus enemigos (1,15.11; 2,18-20; 3,14; 5,16-18), en el que se romperá su cuerpo y su sangre será vertida (6,53-54). Aquí encontramos la presencia constante de Jesús en los *klasmata* recogidos (vv. 12-13), el don permanente que dará el Hijo del hombre, el alimento que no perecerá (v. 27), sino que satisfecerá para siempre el hambre y la sed (v. 35).

No debemos olvidar el contexto pascual. Así como otrora Israel comió el maná en el desierto y se alimentó mediante la adhesión a la Ley dada en el Sinaí, ahora se convoca al mundo entero a aceptar la otra revelación de Dios en el cuerpo partido y la sangre derramada del Hijo del hombre. De este modo, todos tendrán vida, ahora y para siempre (vv. 53-54). Estas afirmaciones se desarrollan posteriormente mediante los vv. 55-57. Las partes anteriores del discurso son evocadas cuando Jesús insiste en que su carne es verdadera comida (*alēthēs estin brasis*) y su sangre es verdadera bebida (*alēthēs estin jJosis*). Este juego de palabras recuerda la promesa que hizo Jesús del *brōsis* (alimento) que daría el Hijo del hombre (v. 27) y su afirmación de que, en contra de cualquier otro pan del cielo y, especial-  
mente, del don celestial de la Ley, el Padre da «el verdadero pan del cie-

lo» (v. 32: *ton arton ek tou ouranou aleIhinon*). Jesús es el verdadero pan del cielo (v. 35). Atendiendo a la totalidad de su discurso, Jesús afirma que su carne y su sangre son comida y bebida auténticas (*alethos*). La explicación midrásica del v. 31 prosigue: mediante la total absorción (de nuevo se utiliza *trogein*) de la revelación de Dios disponible en la muerte sangrienta de Jesús, los creyentes llegarán a una reciprocidad en la que ellos viven en Jesús y Jesús vive en ellos (v. 56). Esta inhabitación recíproca (se usa el verbo *menein*; cf. 15,4-7) brota de la unión que existe entre el Padre y el Hijo (v. 57). Jesús juega con el verbo «vivir» (*zoein*). Se refiere al Padre como «el Padre *viviente*» (*ho zon patēr*) que ha enviado a su Hijo, quien tiene vida en él por la intimidad que existe entre ambos. Si el que envía es «viviente», entonces el enviado *vive* gracias al que le envió (*kago zō dia ton patera*). Por consiguiente, tiene autoridad para dar vida a quienes acepten la revelación del Padre en el Hijo (v. 57). La idea de la recepción de la revelación de Dios en y mediante el Hijo no es nueva (cf., por ejemplo, 3,11-21.31-36), pero las imágenes se cambian por el contexto pascual. Jesús ya no habla de «creer en» (cf. 3,12.15.18.36), sino de «aquel que me come» (v. 57b: *ho trogon me*). Las expresiones son paralelas. Como ocurre a lo largo del evangelio, el compromiso incondicional con la revelación de Dios en y mediante Jesús conduce a la vida aquí y para siempre: el que coma la carne de Jesús *vivirá* por él (v. 57b: *akeinos zēsēi d'eme*). Así como vive Jesús gracias al Padre (v. 57a), el creyente vive y vivirá gracias a Jesús (v. 57b).

El discurso concluye igual que se abrió, comparando el pan que los antepasados de Israel comieron en el desierto con el pan de que baja del cielo (v. 58; cf. vv. 30-33). Se han superado todos los dones previos procedentes del cielo. Jugando con las dos posibilidades de vida -la vida física que el maná no podía dar y la vida eterna que da el verdadero pan de vida (cf. vv. 49-50)-, Jesús remite a la muerte de los antepasados de Israel y promete una vida eterna a quienes coman del verdadero pan del cielo. En la historia humana ha entrado una nueva posibilidad. La Ley era un don de Dios (cf. 1,17), pero ha sido superada por Jesús, el pan del cielo (v. 35), prometiendo su presencia permanente (v. 56), comunicando la vida del Padre a todos los que coman este pan verdadero (v. 57). Con ocasión de la celebración de la Pascua, Jesús anuncia que hay otro pan del cielo que eclipsa al primer pan ofrecido a los antepasados de Israel (v. 58). «Esto lo dijo en la sinagoga, cuando enseñaba en Cafarnaún» (v. 59). Jesús no se ha movido. El discurso termina donde comenzó: en Cafarnaún (vv. 24.59). El narrador concluye el discurso con un comentario que recuerda al lector que Jesús se encuentra en un centro de culto judío durante la Pascua, proclamando un mensaje que presupone, completa y trasciende una tradición pascual judía.

*La Eucaristía en Juan 6,51e-58.* El objeto principal de esta parte final del discurso sobre el pan del cielo no es eucarístico, pero el comentario midrásico sobre el verbo «comer» (cf. v. 31) evoca una prolija tradición de vocabulario eucarístico: «pan», «alimento», «carne», «sangre», «comer», «be-



ber», «entregará», «por vosotros». El discurso, desde el v. 25 hasta el v. 59, presenta a Jesús como el verdadero pan del cielo que sustituye al anterior pan del cielo, el maná de la Ley. El creyente debe aceptar la revelación de Dios que tendrá lugar en la carne partida y la sangre derramada (w. 53-54), un alimento permanente (v. 35) que dará el Hijo del hombre (v. 27). Pero al final del siglo I, los lectores joánicos, así como los lectores cristianos de las generaciones posteriores, tienen todo el derecho a preguntar: ¿dónde encontramos esta revelación de Dios en la carne y la sangre del Hijo del hombre? La insinuación eucarística que hace el autor en la sección final del discurso suministra la respuesta: encontramos la carne y la sangre de Jesucristo en la celebración eucarística. La utilización del término *klasmata* para referirse al pan confiado por Jesús a sus discípulos (w. 12-13) ha estado solapada durante el discurso, recordando al lector tales celebraciones.

El autor trabaja a dos niveles. El objetivo principal del discurso es señalar a Jesús como la revelación de Dios, el verdadero pan del cielo, que perfecciona el primer don de Dios, el pan del maná. Sin embargo, la palabra *klasmata* en los w. 12-13, la promesa en el v. 27 de un don futuro de un alimento que dará el Hijo del hombre, la referencia al alimento y la bebida que satisfarán plenamente en el v. 35 y la promesa posterior en el v. 51c del don de la carne de Jesús para la vida del mundo, mantienen viva la cuestión eucarística. El desarrollo midrásico del verbo «comer» (d. v. 31) en los w. 49-58 condujo, lógicamente, a la utilización del vocabulario eucarístico para insinuar un tema secundario pero importante. La Eucaristía concreta, en la práctica eucarística del lector cristiano, lo que el autor ha explicado con detalle a lo largo de todo el discurso. La Eucaristía es un ámbito en el que se llega a la vida eterna. Al encontrarse con la carne partida y la sangre derramada de Jesús, «levantado» sobre una cruz (w. 53-54), el creyente se ve llamado a tomar una decisión a favor o en contra de la revelación de Dios en ese encuentro (w. 56-58), consiguiendo o perdiendo, así, la vida (w. 53-54).

#### NOTAS

52. *Disputaban los judíos entre sí*: La disputa (*emachonton aun... hoy Ioudaioi*) continúa el tema de la «murmuración» de Ex 16. Aparece en Ex 17,2 (LXX) con el mismo significado que el verbo *gongyzein* tiene en Ex 16,7-8 (LXX) YJn 6,41.43. ef. también Nm 11,4 (LXX). Sobre la comprensión errónea involucrada en la cuestión de «los judíos», d. Leroy, *Rätsel und Mißverständnis 121-124*.

53. *En verdad, en verdad os digo*: La presencia del doble «amén» en el v. 53 lo convierte en la tercera utilización de la expresión que introduce la respuesta de Jesús a las interrupciones provocadas por una errónea interpretación que marcan el comienzo de cada sección (d. vv. 26.32). Es una indicación de cómo el argumento se desarrolla por etapas.

*coméis la carne del Hijo del hombre y bebéis su sangre*: Para un detallado estudio del v. 53, donde se sostiene que se refiere principalmente a la crucifixión, cf. Moloney,

54. *quienes comen mi carne*: La utilización de *trogein* para referirse al acto de «comer» se encuentra a largo de los vv. 53-58 (cf. vv. 54.56.57.58). En ocasiones se pone en cuestión que el verbo se utilice para expresar la experiencia física de «mascar», «masticar» (cf. BAGD 829; LSJ 1832). Cf., por ejemplo, Barrett, *Cospel* 299; Schuchard, *Scripture Within Scripture* 112; Menken, «John 6:51c-58» 16-18; Obermann, *Die christologische ErJüllung* 255-258, 263-265. En defensa de la posición que adoptamos en la interpretación, cf. Spicq, «Trogein» 414-419. Quienes se oponen a este significado físico, remiten a la presencia de *phagein* en el contexto inmediato (cf. v. 53), afirmando, de este modo, que pueden intercambiarse ambos verbos. Ahora bien, este argumento no respeta el hecho de que los verbos *phagein* y *esthiein* se encuentran en varios lugares y contextos del cuarto evangelio, pero que *trogein* se encuentra únicamente en 6,54-58 y 13,18. Ambos pasajes tienen un trasfondo eucarístico (cf. más abajo el comentario sobre 13,18). A menudo se sugiere que el vigor de esta forma de hablar combate el docetismo emergente sobre Jesús. Cf. Schnelle, *Antidocetic Christology* 201-208. La idea de que la Leyera consumida y absorbida como alimento no es extraña en el pensamiento judío. Para una colección de los muchos textos judíos en donde encontramos esta idea, cf. Odeberg, *The Fourth Gospel* 238-247.

*y yo los resucitaré en el último día*: Prosigue aquí el hábito de introducir la escatología tradicional del fin del tiempo en un pasaje que está dominado por una concepción escatológica realizada. Muchos autores eliminarían esta referencia por considerarla una adición de un redactor cristiano posterior, pero es coherente con la visión joánica general de la muerte y la resurrección.

55. *ciertamente comida... ciertamente bebida*: Siguiendo la primera mano del Sináptico, Beza, Koridethi, Athos, Vetus Latina, Vulgata, Siríaca Sináitica y Curetoniana y la Peshitta, traducimos por el adverbio *alethos* («ciertamente») en lugar del adjetivo *alethes* («verdadero»).

57. *el Padre viviente*: La concentración en torno al tema de la «vida» y su comunicación que desde el Padre pasa al Hijo y llega a los creyentes, produce la expresión «el Padre viviente» (*ho zōn patēr*), un *hapax legomenon* en el NT.

*por el Padre... por mí*: El griego *dia* seguido por el acusativo podría significar «a través de, por medio de», en lugar de «por, gracias a». Como apoyo al significado «por, gracias a», que hemos adoptado en nuestra interpretación, cf. Bernard, *Commentary* 1:213-214; Brown, *El evangelio* 1:508. Para el punto de vista contrario, cf. Lagrange, *Évangile* 185-186.

58. *Éste es el pan que bajó del cielo*: En general, los intérpretes leen todo el discurso en sentido eucarístico (sacramental) o con sentido no sacramental. En su interpretación final, el pasaje tiene un carácter sapiencial: se centra en el motivo de la fe y la vida eterna. Muchos autores aceptan que los vv. 51c-58 son evidentemente eucarísticos, pero después los consideran como una adición secundaria a un texto que era originalmente sapiencial. Cf. el influyente estudio de Bornkamm, «Die eucharistische Rede» 161-169, y Brown, *El evangelio* 1:509-521. Para un tratamiento documentado de esta discusión, cf. Moloney, *Son 01 Man* 87-107; Roberge, «Le discours sur le pain de vie» 265-299; Menken, *Numerical* 186-188. Otros autores han sugerido, como nosotros en nuestra interpretación, que hay indicios eucarísticos en un discurso que, en conjunto, es de carácter sapiencial. Estos indicios

se resuelven en la sección final del discurso, que prosigue los temas de la fe y la vida eterna, pero con un vocabulario que sitúa la fe en el contexto de la celebración eucarística de la comunidad. Cf., por ejemplo, Hoskyns, *Cospel* 297; van den Bussche, *Jean* 148-153; Lee, *Symbolic Narrative* 148-153.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Barrett, C. K., «"The Flesh of the Son of Man" John 6.53», en *Essays in John*, S.P.C.K., Londres 1982, 37-49.
- Borgen, P., *Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Conception of Manna in the Cospel of John and the Writings of Philo*, NTSup 10, Brill, E.J., Leiden 1965.
- Bornkamm, G., «Die Eucharistische Rede im Johannesevangelium», *ZNW* 47 (1956) 161-169.
- Gartner, B., *Johann 6 and the Jewish Passover*, CNT 17, Gleerup, Lund 1959.
- Geiger, G., «Aufrufen Rückkehr: Zum Sinn des Zitats van Ps 78,24b in Joh 6,31», *Bib* 65 (1984) 449-464.
- Gourgues, M., «Section christologique el. section eucharistique en Jean VI: Une proposition», *RE* 88 (1981) 515-527.
- Gorb, F., «"Bous me cherchez, non paree que vous avez vu des signes..." Essai d'explication cohérente de Jean 6/26», *RHPR* 60 (1980) 429-439.
- Hare, D. R. A., *The Son of Man Tradition*, Fortress, Minneapolis 1990.
- Jeremias, J., *The Eucharistic Words of Jesus*, SCM Press, Londres 1966.
- Kilmartin, E.J., «LiturgicallInfluence onJohn 6», *CBQ* 22 (1960) 183-191.
- Lindars, B., *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Cospels in the Light of Recent Research*, S.P.C.K., Londres 1983.
- Menken, M. J.], «John 6,51c-58: Eucharistic or Christology?», *Bib* 74 (1993) 1-26; *Numerical Literary Techniques in Johann* 138-188; «Some Remarks on the Course of the Dialogue: John 6,25-34», *Bijdragen* 48 (1987) 139-149.
- Moloney, F. J., «John 6 and the Celebration of the Eucharist», *DRev* 93 (1975) 243-251; *Signs and Shadows* 42-59; *Son of Man* 87-123.
- Phillips, G. A., «This is a Hard Saying. Who Can Be Listener 1.0 It? Creating a Reader in John 6», *Sem* 6 (1983) 23-56.
- Roberge, M., «Jean 6,26 el. le rassasiement eschatologique», *LTP* 45 (1989) 339-349; «Le discours sur le pain de vie (Jean 6,22-59): Problemes d'interpretation», *LTP* 38 (1982) 265-299.
- Schenke, L., «Die formale und gedankliche Struktur van Joh 6,26-58», *BZ* 24 (1980) 21-41.
- Schürmann, H., «Die Eucharistie als Representation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6», *TTZ* 68 (1959) 30-45, 108-118; «Joh 6,51e - ein Schlüssel zur grossen Brotrede», *BZ* 2 (1958) 244-262.
- Spicq, C., «Trogein: Est-il synonyme de phagein el. d'esthiein dans le Nouveau Testament?», *NTS* 26 (1979-1980) 414-419.

#### f) LA CRISIS PROVOCADA POR LA PALABRA DE JESÚS (6)60-71

60, Muchos de sus discípulos, al oírle, dijeron: «Es duro este lenguaje. ¿Quién puede escucharlo?» 61. Pero Jesús, sabiendo en su interior que sus discípulos u llrnlllrraban por esto, les dijo: «¿Esto os escandaliza? 62. ¿Y cuando

veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes? 63. El espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada; las palabras que os he dicho son espíritu y vida. 64. Pero hay entre vosotros algunos que no creen». Pues Jesús sabía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que lo iba a entregar. 65. Y añadió: «Por eso os dije que nadie puede venir a mí si el Padre no se lo concede». 66. Por esta razón muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él.

67. Jesús dijo a los doce: «¿También vosotros queréis irnos?». 68. Simón Pedro le respondió: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna; 69. y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios». 7. Jesús les respondió: «¿No os he elegido yo, a los doce, y uno de vosotros es un diablo?». 71. Se refería a Judas, hijo de Simón Iscariote, pues él, que era uno de los doce, iba a traicionarlo.

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 6,60-71.* La forma discursiva desaparece al narrar las dos respuestas a las palabras de Jesús:

- (a) Vv. 60-66: «Muchos de sus discípulos» encuentran duro el lenguaje de Jesús (v. 60); Jesús afronta sus dificultades (vv. 61-65) mencionando una traición futura (v. 64). Sin embargo, «muchos de sus discípulos» dejarán de acompañarle (v. 66).
- (b) Vv. 67-71: Los doce, representados por Pedro, confiesan la fe en la palabra de Jesús (vv. 68-69), pero Jesús profetiza que incluso de entre aquellos discípulos creyentes saldrá uno que lo traicionará (vv. 70-71).

La posibilidad de aceptar o rechazar la palabra de Jesús ha sido frecuentemente discutida, desde el prólogo (d. 1,11-13) hacia delante (d. 3,11-21; 31-36); el núcleo del viaje desde Caná hasta Caná (2,1-4,54) está formado por varios ejemplos de cómo se responde a esta palabra. Al concluir el discurso de Jesús sobre el pan del cielo, algunos de sus discípulos, que lo habían visto sobre las aguas, habían escuchado su autorrevelación mediante la expresión *egō eimi* y habían llegado sanos y salvos a tierra (cf. w. 16-21), lo abandonan. A los demás se les dice que el fracaso siempre es posible, incluso entre los creyentes (w. 67-71).

*Muchos discípulos dejaron de ir con Jesús* (vv. 60-66). Son muchos los discípulos que oyeron lo que Jesús había dicho (v. 60a: *polloi oun akousantes ek tōn mathētōn*). Los discípulos han alcanzado un momento crucial. Han sido los destinatarios privilegiados de la autorrevelación de Jesús durante la tormenta marítima: «Soy yo; no tengáis miedo (*ego eimi, mē phobeisthe*)» (v. 20). A ellos, más que a los otros personajes del relato, la muchedumbre y «los judíos», se les ha mostrado (w. 5-13.16-21) y se les ha dicho (w. 25-29) quién es el que les habla. Pero consideran que el discurso de Jesús es inaceptable, duro, ofensivo (60b: *sklēros*). Consideran que no es posible «prestar atención» (*akouein*) a esta palabra.

Jesús los desafía con una palabra posterior que va dirigida específicamente a ellos. ¿Consideran ofensivo lo que les ha dicho? Jesús ha afirmado que da a conocer a Dios de un modo que trasciende la revelación divina en el don de la Torá; él es el verdadero pan del cielo. Así pues, sugiere a sus discípulos que tal vez quisieran encontrar un apoyo mayor a su afirmación de que él es la revelación definitiva de Dios. La pregunta inacabada de Jesús, «¿Y si viérais al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?» (v. 62), es altamente retórica. Su conclusión sería lógicamente: «¿Se disiparían vuestras dudas?». La pregunta presupone todo cuanto se ha dicho hasta este momento sobre el Hijo del hombre, pero especialmente las palabras de 3,13: «Nadie ha subido al cielo, sino el que ha bajado del cielo, el Hijo del hombre». A lo largo del discurso de los vv. 25-29, Jesús se ha referido a sí mismo como el pan que ha bajado del cielo (vv. 32-33.35.38.51). Cuando «los judíos» le preguntaron por su origen (vv. 41-42), afirmó que procedía de Dios (vv. 46-47). El Hijo del hombre ha bajado del cielo (3,13), pero, tal vez, a los discípulos les gustaría verle subir a los cielos, al igual que los reveladores tradicionales, Abrahán, Moisés, Isaías y Henoc. En el contexto de la Pascua, tras la pregunta a medias subyace particularmente la tradición judía de la ascensión de Moisés para recibir la Torá (cf. *Ex R.* 28,1; 40,2; 41,6-7; 43,4; 47,5,8; *Dt R.* 2,36; 3,11; 11,10; *Pesiqta Rabbati* 20,4). Pero Jesús trasciende cuanto Moisés había dicho y hecho. Para dar a conocer a Dios, Jesús no necesita subir de la tierra al cielo (v. 62a). Él viene de allí; ya había estado allí antes (v. 62b), y sobre la base de esta unión previa con Dios (1,1: *pros ton theon*; cf. 17,5), sus palabras tienen una autoridad absoluta.

Los discípulos fracasan porque intentan fundamentar las palabras y acciones de Jesús mediante el juicio superficial de las expectativas humanas. Esta aproximación a Jesús es «carnal», y «la carne no sirve para nada» (v. 63b). Jesús advierte a sus discípulos en contra de una «carnal» falta de valentía y comprensión con respecto a sus palabras (cf. Is 40,6-8). Las palabras de Jesús son espíritu y vida (v. 63a), pero los discípulos quieren que Jesús se ajuste a sus expectativas (v. 62). Jesús considera que sus pretensiones carecen de todo valor, pues sólo el espíritu da vida (v. 63a), no la superficialidad de la carne (v. 63b). Lo que tiene importancia es el don vivificante del Espíritu, que se hace accesible a los discípulos en y mediante la revelación de Dios en y a través de la palabra de Jesús (v. 63). Pero Jesús es consciente de que por mucho que le haya sido revelado a los discípulos, algunos no creen e incluso uno de ellos lo traicionaría (v. 64). La relación entre Jesús y los discípulos es crucial, pero la iniciativa de Dios es la que determina que el discípulo llegue a creer en Jesús y nunca se aparte de él (v. 65).

Los discípulos han visto el milagro de los panes y los peces (vv. 5-15), han sido testigos de cómo Jesús ha llegado a través de las aguas anunciándoles *egō eimi* (vv. 16-21), y han escuchado el discurso sobre el verdadero pan del cielo (vv. 25-59). Pero muchos de ellos (*polloi... ek tōn mathētōn*) han ('I('ol\trado imposible de aguantar la palabra de Jesús (v. 60), y precisa-

mente por este (*eh toutou*) rechazo de la palabra de Jesús, «muchos discípulos» (*polloi eh tōn mathētōn*) lo abandonan (v. 66). El verdadero discípulo es aquel a quien el Padre da el discipulado y cree en el Hijo (vv. 64-65). No es la información lo que convierte a uno en discípulo, sino la respuesta llena de Espíritu al Padre dado a conocer en la palabra de Jesús. Tras esta respuesta negativa a la palabra de Jesús se encuentra la experiencia de los primeros cristianos y de los cristianos de todos los tiempos. La palabra de Jesús es el alimento esencial para la comunidad, es su espíritu y su vida. Sin embargo, muchos son incapaces de aceptarla y preferirían que Jesús se conformara a sus ideas. Algunos miembros de la comunidad joánica hubieran preferido que Jesús se ajustara al modelo mosaico del revelador celestial. Al no aceptar acomodarse a sus expectativas, ellos «se volvieron atrás y ya no andaban con él» (v. 66).

*La fe y la posibilidad del fracaso* (vv. 67-71). No obstante, es posible otra respuesta. Jesús desafía a los doce, que son un grupo restringido dentro del más extenso grupo de los discípulos. Les pregunta si a ellos también (*kai hymeis*) le gustaría dejarlo y regresar al mundo de sus propias seguridades (v. 67; cf. vv. 62-63). Simón Pedro le responde en nombre de todos, indicando que el Padre no se equivoca al atraer hacia Jesús a los discípulos creyentes (cf. v. 65): «Señor, ¿a quién iremos?» Tú tienes las palabras (*rhēmata*) de vida eterna» (v. 68). Reflejando la incondicional apertura a la palabra de Jesús que caracterizó a ciertos personajes en la sección del viaje desde Caná hasta Caná (d. 2,5: la Madre de Jesús; 3,29: Juan el Bautista; 4,42: los samaritanos; 4,50: el funcionario real), Simón Pedro dice a Jesús que él es el único centro posible para los doce (v. 68a). El Padre los ha atraído hasta él y reconocen que la declaración anterior al grupo más amplio de discípulos es cierta: «Las palabras que os dirijo son espíritu y vida» (v. 63; d. v. 68b).

La confesión de Pedro va aún más lejos. Echando una mirada hacia lo que se nos ha contado hasta este momento, sus palabras siguientes cuentan la experiencia de los doce: «hemos creído y hemos llegado a saber» (*hemeis pepisteukamen kai egnōkamen*) (v. 69a). Han llegado a creer en Jesús y viven gracias a esa fe y conocimiento. Por tanto, en nombre de los doce, Pedro puede confesar: «Tú eres el Santo de Dios» (v. 69b). Es la primera vez en toda la narración en que un personaje expresa la fe en Jesús apoyándose en una razón verdadera: *sus orígenes*. La santidad de Jesús procede del hecho de que él es *de Dios*. Pero incluso en el seno de este grupo es posible el fracaso. Jesús responde a esta confesión de una fe auténtica anunciando que surgirá un traidor, Judas Iscariote (vv. 70-71). Jesús ha elegido a doce, pero el plan de Dios por el que conduce a algunos hasta Jesús es mucho más amplio (cf. v. 64), Y cada creyente es libre de aceptar o rechazar este don. La fragilidad de la respuesta humana perdura, incluso entre los creyentes. Se requiere más que una confesión de fe. Si hay un traidor, entonces habrá una traición. La sombra de una muerte violenta, que ha ido desplegándose a lo largo de gran parte de la celebración de la

Pascua (cf. vv. 12-13.15.27.51.53-54), emerge de nuevo cuando llega a su fin el relato de la actividad de Jesús durante la fiesta (vv. 70-71). La confesión de Simón Pedro es excelente... ¡por ahora! Pero, ¿cómo sobrevivirá esta expresión de fe en los momentos difíciles que llevarán este relato a su final? ¿Cómo reaccionarán los creyentes al «levantamiento» del Hijo del hombre (cf. 3,14) que dará un alimento que perdura hasta la vida eterna (6,12-13.27.35.51.53-54)?

*Conclusión a 6,1-71.* La Pascua ofrece el esencial trasfondo cronológico, literario y teológico a Jn 6. Jesús no niega el memorial pascual judío del don del maná, que se hace presente en el alimento suministrado por la Ley que da a conocer a Dios en Israel. Pero la revelación de Dios en la Ley no es el final de su acción en la historia. «Los judíos» y muchos de los discípulos son incapaces de ir más allá de las tradiciones mosaicas en su respuesta a Dios. Para ellos, Moisés, el maná y la Ley agotan todas las posibilidades. Al final del siglo I, privados del sacerdocio, el culto y el templo tradicionales, «los judíos» se centraron en el don de la Ley, pero a la comunidad joánica se le pide que acepte la afirmación de Jesús: «Yo soy el pan de vida» (6,35; cf. vv. 41.48.51). Ya no hay necesidad de seguir celebrando el antiguo don del pan del cielo dado mediante Moisés. Esta tradición era un signo y una sombra de que lo ha acontecido en y mediante Jesucristo. A los cristianos se les pide que acepten que Jesús es el verdadero pan del cielo, el único que da vida a todos los que creen en él. Jesús es la perfección del don mosaico del pan del cielo: él es el *verdadero pan* del cielo.

Tal como ponen de manifiesto los versículos finales de esta sección del evangelio (cf. vv. 60-71), esta reinterpretación cristiana de las tradiciones mosaicas provocó dolor y división en el seno de la comunidad joánica. No solamente se escandalizaron «los judíos» por las palabras de Jesús, sino también «muchos de sus discípulos» (vv. 60.66). Una cosa es que una comunidad cristiana establezca una teología y una cristología que responda a las crisis creadas por la fe en Jesucristo (cf. 9,22; 12,42; 16,2), y otra bien diferente es que cada miembro de la comunidad acepte estas ideas y viva de acuerdo con ellas. Muchos no pudieron aceptar que las palabras de Jesús eran espíritu y vida (v. 63), y, por tanto, «se volvieron atrás y ya no andaban con él» (v. 66).

#### NOTAS

60. *Es duro este lenguaje:* El adjetivo griego *sklēros* no significa «difícil», en un sentido intelectual, sino, más bien, «inaceptable, duro, ofensivo» (cf. Barrett, *Gospel* 302).

Las decisiones sobre la originalidad de los w. 51c-58 influyen en la interpretación del v. 60. ¿Este «lenguaje duro» es una objeción contra las palabras de Jesús sobre la necesidad de comer su carne y beber su sangre (w. 53-55) o solamente se

refiere a la primera parte del discurso (vv. 25-51b)? Quienes consideran los vv. 51c-58 como una adición al discurso original (p. ej., Bornkamm, «Die eucharistische Rede» 161-169; Brown, *El evangelio* 1:527-532) aplican esta calificación de «lenguaje duro» a los vv. 25-51c, mientras que aquellos que consideran los vv. 25-59 como una unidad literaria la aplican a todo el discurso (p. ej., Barrett, *Cospel* 284; Schenke, «Dasjohanneische Schisma» 108-111; Menken, «John 6,51c-58» 23-26; Moloney, *Signs and Shadows* 60-64).

62. *¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?:* Esta desgarbada oración requiere que sea completada. Contiene una pregunta que comienza con «si» (prótasis) y, por consiguiente, exige una continuación (la apódosis). Los intérpretes tienen que suplir la apódosis. Hay tres soluciones principales. Unos sugieren que si los discípulos vieran a Jesús subir a dónde estaba antes, sus dificultades serían más grandes. Otros dicen que *anabainein* se refiere a la cruz, por lo que, de igual modo, la ofensa sería mayor. Un tercer grupo piensa que si lo vieran ascender adonde estaba antes, sus problemas disminuirían, pues reconocerían que tenía autoridad para hacer estas afirmaciones (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 101; Hoskyns, *Cospel* 300; Lightfoot, *Gospel* 1169; Lagrange, *Évangile* 187. Cf. el estudio del problema en Moloney, *Son of Man* 120-121). La interpretación que hemos dado anteriormente es un desarrollo de esta tercera opción, vinculándola así a la especulación judía en torno a las ascensiones de los grandes reveladores de Israel (d. notas sobre 1,18 y 3,13). Si los discípulos vieran subir a Jesús -tal como creían que había ocurrido a los grandes reveladores de la historia sagrada de Israel, especialmente a Moisés-, ¿estarían preparados entonces para aceptar este «dificillenguaje»?

63. *la carne no sirve para nada:* Estas palabras nos dan la clave del influyente ensayo de Bornkamm («Die eucharistische Rede»), donde sugiere que hay una irresoluble tensión entre el uso positivo de «carne» (*sarx*) en los vv. 51c-58 y su consideración negativa en el v. 63. Este uso contradictorio del mismo término (*sarx*) con una proximidad literaria tan cercana indica que los vv. 51c-58 constituyen una adición eucarística a un discurso originalmente sapiencial. Pero no tendría por qué ser así. En el cuarto evangelio debemos distinguir entre la *sarx* de Jesús y la de los seres humanos. El término aparece trece veces en el cuarto evangelio de forma coherente. La *sarx* de Jesús cuenta la historia de Dios (1,14.18) y es fundamental para la vida (d. 6,51.52.53.54.55.56). Pero la *sarx* de los seres humanos está confinada a la esfera humana, que se encuentra «abajo» (1,13; 3,6; d. 8,23) y constituye la fuente del juicio limitado por los criterios superficiales suministrados por la observación meramente física (8,15; d. 7,24). En 17,2, se utiliza la expresión «toda carne» (*Pases sarkos*) para traducir un hebraísmo que significa «toda cosa creada». No existe contradicción entre el uso de *sarx* en los vv. 51-58, donde Jesús habla de su propia carne, y el v. 63, donde se refiere a la superficialidad de las expectativas humanas limitadas que los discípulos tienen sobre Jesús (v. 62): «la carne no sirve para nada». Cf. Stenger, «Der Geist» 116-122; Schnelle, *Antidocetic Christology* 194-195.

66. *Por esta razón:* La expresión griega *ek toutou* podría significar «por esta razón» o «desde entonces». He optado por la primera, aunque el autor podría haber tenido en mente ambos significados (d. Barrett, *Cospel* 306).

67. *los doce:* En el cuarto evangelio sólo hay dos lugares donde se menciona a este grupo de discípulos, aquí y en la descripción de Tomás como «uno de los doce» (20,24). Este grupo no juega un papel significativo en la teología del discipulado del evangelio, pero el grupo de los «doce» dentro del grupo más amplio



de los seguidores de Jesús formaba ya parte de la tradición. El autor lo utiliza aquí para diferenciar entre «muchos discípulos» (vv. 60,66) y un grupo más pequeño que ha llegado a la auténtica fe en la palabra y la persona de Jesús.

69. «hemos creído y hemos llegado a saber»: Ambos verbos se encuentran en perfecto (*hēmeis pepisteukamen kai egnokamen*). Pedro se refiere a la fe y al conocimiento que comenzarán en los discípulos en algún momento del pasado y que sigue formando parte de su relación con Jesús. En el cuarto evangelio, los verbos «creer» y «conocer/saber» pueden ser casi sinónimos. Cf. Brown, *El evangelio 1:525*.

*Tú eres el Santo de Dios*: Este título aparece solamente en otro lugar del NT (Mc 1,24; cf. 1 Jn 2,20). En el contexto joánico, es la parte relativa a «de Dios» en la confesión la que juega un papel crucial. La idea de que Jesús es el agente de Dios está también relacionada con este título (cf. Domeris, «The Confession of Peter» 155-167; Joubert, «The Holy One of God» 57-69). Borgen, «John 6» 286-287, está de acuerdo en que está presente la idea de ser «agente», pero sugiere que habría que unir los vv. 27-29 Y 68-69 para comprender esta confesión final en el sentido de «consagrado por Dios y enviado al mundo».

71. *uno de los doce, iba a traicionarlo*: El hecho de que los discípulos abandonen a Jesús por su palabra, que los doce hicieran una correcta confesión de fe mediante las palabras de Simón Pedro y que, posteriormente, se identifique a uno de ellos como el futuro traidor, manifiesta las tensiones que la perspectiva joánica suscitó entre los miembros de la comunidad. Ni siquiera los que «estaban dentro» fueron capaces de seguir en la comunidad al desarrollarse el relato exaltado teológica y cristológicamente de Jesús. Cf. Schenke, «Das johanneische Schisma» 105-121.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Domeris, W. R., «The Confession of Peter according to John 6,69», *TynB* 44 (1993) 155-167.
- Joubert, H. L. N., «"The Holy One of God" (John 6:69)», *Neot* 2 (1968) 57-69.
- Moloney, E. J., *Signs and Shadows* 59-64; *Son of Man* 120-123.
- Schenke, L., «Das johanneische Schisma und die "Zwölf" (Johannes 6,60-71)», *NTS* 38 (1992) 105-121.
- Stenger, W., «Der Geist ist es, der lebendig macht, das Fleisch nützt nichts», *TTZ* 85 (1976) 116-122.

#### iii. JESÚS Y LOS TABERNÁCULOS: 1 (7,1-8,59)

*Lafiesta de los Tabernáculos: 7,1-10,21*. La aparición de «después de esto» (*meta tauta*) en 7,1, indica el comienzo de una nueva serie de acontecimientos (d. 5,1; 6,1). Esto queda reforzado por el anuncio en el v. 2 de otra fiesta de «los judíos», en este caso la fiesta de los Tabernáculos. No se mencionará ninguna otra fiesta más hasta 10,22: «Era la fiesta de la Dedicación en Jerusalén». Así, 7,1-10,21 está totalmente dedicada a la presencia de Jesús en Jerusalén para la celebración de los Tabernáculos. Una serie de indicios a lo largo de 7,1-10,21 nos remite a una sucesión de acontecimientos que tuvieron lugar durante esta fiesta:

1. La expresión *meta tauta* aparece en 7,1, pero no vuelve a aparecer en 7,1-10,21.
2. Estaba cerca la fiesta judía de los Tabernáculos (v. 2).
3. Jesús y sus hermanos suben aJerusalén para la fiesta (v. 10).
4. Los encuentros tienen lugar «a mediados de la fiesta" (v. 14).
5. Otros encuentros posteriores tienen lugar «el último día de la fiesta" (v. 37).
6. En S,12,Jesús habla «de nuevo" (*palin*), lo que indica que aún se estaba celebrando la fiesta.
7. La misma expresión reaparece en el v. 21, manteniendo la cronología.
8. Aunque hay una continuidad cronológica, en el v. 59 se produce un cambio de lugar. Al coger piedras «losjudíos",Jesús se ocultó y después salió (*exelthen*) del templo.
9. La salida deJesús del templo conduce directamente a 9,1. «Al pasar" (*paragon*), vio a un hombre ciego de nacimiento (9,1). Los acontecimientos de los caps. 8 y 9 se siguen entre sí, pero el lugar ha cambiado.
10. La unidad temporal a lo largo de 7,1-10,21 no se quebranta hasta que el narrador anuncia la fiesta de la Dedicación en 10,22.

La celebración de los Tabernáculos constituye el trasfondo de 7,1-10,21. Sin embargo, la partida de Jesús del templo en 8,59 divide el relato de los acontecimientos que tuvieron lugar durante la fiesta en dos partes: 7,1-8,59 y 9,10-21 (cf. Schenke, «Joh 7-10» 172-192).

*Los Tabernáculos en la tradición judía.* Los Tabernáculos era la más popular de las tres fiestas de peregrinación y se la conocía como «la fiesta de YHWH» (Lv 23,39;Jue 21,19) o simplemente «la fiesta» (1 Re 8,2.65; 2 Cr 7,8; Neh 8,14; Is 30,29; Ez 45,23). Josefo la describe como «una fiesta especialmente sagrada e importante para los hebreos» (*Ant.* 8,101). En su origen era la fiesta de la recolección (cf. Ex 23,16; 34,22) Y las chozas (en hebreo, *sukkot*); posteriormente, se historizó relacionándola con la alianza y con la protección y la guía de Dios al pueblo que moró en tiendas durante la experiencia del desierto en el Exodo (cf. Dt 16,13.16; Lv 23,34; Neh 8,13-19). Sin embargo, esta fiesta no sólo se historizó, sino que también se escatologizó y se celebraba según las categorías del tiempo final (cf. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau* 200-229). Los elementos esenciales de la celebración se encuentran en la Misná (*Sukkah*) y otros documentos rabínicos (cf. Str-B 2:774-812; Goodman, *The Sukkot*). Resulta bastante difícil utilizar los documentos rabínicos posteriores para establecer el modo como se celebraba en el siglo I, por lo que debe considerarse un tanto hipotética la descripción que haremos seguidamente de esta celebración.

La celebración comenzaba en el día decimoquinto del mes séptimo, tisrít (septiembre-octubre). Se caracterizaba por la construcción de «tabernáculos», que representaban la tiendas en las que vivieron los israeli-

tas durante su estancia en el desierto bajo la protección de YHWH, con quien Israel ya había hecho una alianza. Los hombres que celebraban la fiesta dormían y comían en las chozas durante siete días, que era el tiempo que duraba la fiesta (*m. Sukk.* 1-2; d. Lv 23,42-43; Os 12,10). Tras los siete días de celebración en las chozas, se añadía otro día más, un octavo día, casi una fiesta en toda regla, en memoria de la protección recibida por YHWH durante el período del Éxodo. También se dedicaba este día a pedir una abundante lluvia como signo de que Dios seguía cuidando especialmente a su pueblo. En este marco temporal se desarrollaban tres ritos principales.

### 1. La ceremonia de la libación de agua (*m. Sukk.* 4,9-10)

Al amanecer de cada uno de los siete días, una procesión dirigida por los sacerdotes y los levitas cantores, acompañados por una enorme cantidad de gente, bajaba hasta la alberca de Siloé para recoger agua en un recipiente de oro. Acompañada por la gran muchedumbre y haciendo sonar el *shofar*, la procesión regresaba al templo a través de la Puerta del Agua. De acuerdo con la literatura rabínica, la Puerta del Agua tenía un significado escatológico. Rabí Eliezer ben Jacob la identificó con la puerta sur de Ez 47,1-5, a través de la que manarían las aguas de vida procedentes del umbral del templo (d. *Tos. Sukk.* 3,2-10; *Gn R.* 28,18; *m. Seqal.* 6,3; *m. Mid.* 2,6). Al llegar a la zona del templo, hacían una procesión en torno al altar y cantaban los salmos 113-118 (el Hallel). La *lubab*, un manojo de ramitas de mirto, palmeras y sauces, atado junto con unas ramas de cidro, se balanceaba al tiempo que se decían las palabras del Sal 118,1: «Dad gracias al Señor porque es bueno», y de nuevo con el v. 25: «¡Yahvé, danos la salvación! ¡Danos el éxito, Yahvé!». Al llegar al altar, el sacerdote correspondiente, según el turno, vertía el agua de Siloé y vino en los vasijas colocadas sobre el altar, haciendo que el agua y el vino se derramaran sobre el altar (d. *m. Sukk.* 4,9). En el día séptimo de la fiesta, la procesión en torno al altar se repetía siete veces (d. *m. Sukk.* 4,5).

La relación del agua con la celebración vinculaba la fiesta con el don de la lluvia. Zac 14 realiza este vínculo, pero también asocia los Tabernáculos con el final de los tiempos. Tras «la plaga con que castigará Yahvé a todos los pueblos que hayan luchado contra Jerusalén» (14,12), las naciones superviviente subirán a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos. Si no suben, «no recibirán lluvia en sus tierras» (14,17). También hay pruebas de que la ceremonia del agua estaba vinculada con la expectación mesiánica en la que un maestro como Moisés (d. *m. Sukk.* 3,3-9) repetiría el don del pozo de la Torá (d. Nm 21,18; CD 6,2-11; PsFilón, *LAB* 10,7; **11,15**; 28,7-8; *Targum Onqelos* sobre Nm 21,18) que sigue a los israelitas (d. *targumes* sobre Nm 21,18; *Tos. Sukk.* 3,10-12). Los *targumes* sobre Gn 49,10 juegan con el tema de la excavación de los escribas, descrita en el texto bíblico, para prometer un Mesías futuro que extrae del pozo de la Torá, un

definitivo «don de agua» de la Torá, el pozo de Dios (cf. Bienaimé, *Moïse et le don de l'eau* 58-194).

Parece que la expectación mesiánica judía vinculó al Mesías con el don definitivo del agua del pozo, es decir, con la interpretación de la Ley, tal como lo expresa *EdR.* 1,8:

Como el primer redentor hizo surgir un pozo, de igual modo el último redentor hará brotar el agua, según está dicho: «Y brotará una fuente del templo del Señor que regará el valle de Shittim» (JI 4,18).

Anteriormente, encontramos en *EdR.* 1,8 una observación paralela sobre el don mosaico del pan: «Como pasó con el primer redentor, así pasará con el último... así como el primer hizo bajar el maná, también el último hará descender el maná». Este vínculo entre un don mesiánico de pan y de agua nos arroja luz sobre la presentación sucesiva de Jesús como «pan» (6,35.41.48.51) y «agua» (7,37-38; 9,7). La antigüedad de esta tradición nos es sugerida por la asociación similar que encontramos en otros documentos (cf. PsFilón, *LAE* 10,7; *Mekilta* sobre Ex 15,27), que, en ocasiones, datan «más o menos, de la misma época de Jesús» (D. J. Harrington, «Pseudo-Philo», *Old Testament Pseudepigrapha* 2:299). La asociación entre el final del tiempo y la aparición del Mesías en la fiesta de los Tabernáculos contribuye a gran parte de las discusiones entre Jesús y sus diferentes interlocutores durante la descripción joánica de la fiesta de los Tabernáculos (7,1-10,21).

## 2. La ceremonia de la luz (m. *Sukk.* 5,1-4)

En el centro del patio de las mujeres se colocaban cuatro menarás. Los hombres piadosos y virtuosos que celebraban la fiesta (d. m. *Sukk.* 5,4) bailaban bajo las luces mientras los levitas cantaban los salmos 120-134. Esta celebración duraba casi toda la noche de cada uno de los siete días de la fiesta. La Misná describe la luz del templo en los siguientes términos: «No había ningún patio en Jerusalén que no resplandeciese con la luz de la Casa de la recogida de agua» (m. *Sukk.* 5,3). De nuevo se hace presente Zacarías 14:

Aquel día no habrá frío ni hielo. Será un día continuo (conocido sólo del Señor), sin día y sin noche, pues al atardecer seguirá la luz. En aquél día, las aguas vivas manarán de Jerusalén, la mitad de ellas hacia el mar oriental y la mitad al mar occidental; así será tanto en verano como en invierno (Zac 14,6-8).

Podría haberse dado también una conexión entre la ceremonia de la luz y la columna de fuego de condujo a Israel a través del desierto (d. Ex 13,21). Para el final de los tiempos se esperaba la aparición de esta columna de fuego (d. Is 4,5; Bar 5,8-9; *Cant R.* 1,7.3). Es probable que la ceremonia de la luz como la del ritual del agua contribuyeran a la escatologización de los Tabernáculos (d. Talbert, *Reading John* 153).

### 3. El rito de la mirada hacia el templo (m. Sukk. 5,4)

Al amanecer de cada uno de los siete días, los sacerdotes se dirigían a la puerta oriental del templo y miraban desde allí en dirección hacia el oriente. Cuando el sol salía, le daban la espalda y miraban hacia el santuario del templo mientras recitaban: «Nuestros padres, que estuvieron en este lugar con sus espaldas hacia el templo y con sus rostros dirigidos hacia el oriente, se postraron vueltos hacia el sol (cf. Ez 8,16); nosotros, en cambio, tenemos nuestros ojos vueltos hacia el Señor» (m. Sukk. 5,4). El espíritu de Zac 14,9 aparece en estos sentimientos: "y el Señor será el rey sobre toda la tierra; en aquel día, el Señor será uno y su nombre será uno». También están presentes las palabras finales del Hallel cantado durante la procesión: "Tú eres mi Dios, te daré gracias; tú eres mi Dios, yo te alabaré. ¡Oh! Dad gracias al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia» (Sal 118,28-29). Yahvé era reconocido como el único Dios verdadero a quien se debía toda alabanza y fidelidad.

*Introducción general a 7,1-8,59.* La extensión y la complejidad de esta sección del evangelio, que trata en su mayor parte de la presencia de Jesús en el templo con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos, nos exige llevar a cabo un comentario en paralelo con el tratamiento que hemos dado a 6,1-71. Tras una presentación de conjunto de la estructura detallada del pasaje, trataremos de forma independiente cada sección y subsección; la parte titulada "Para consultar y profundizar» aparecerá tras el comentario de 8,48-59. Adoptamos esta forma de abordar un texto difícil por razones de claridad, sin que por ello pongamos en duda nuestra convicción de que las diferentes partes de 7,1-8,59 constituyen una unidad literaria.

El relato se despliega en cuatro secciones principales, dos de las cuales presentan varias subsecciones:

- (a) 7,1-9: *Antes de la fiesta.* Se desencadena un *cisma* (*schisma*) entre Jesús y sus hermanos a propósito de ir a la fiesta.
- (b) 7,10-13: *En la fiesta.* En Jerusalén se desencadena un *cisma* en torno a Jesús: ¿es realmente un hombre bueno o lleva al pueblo por mal camino?
- (c) 7,14-36: *En medio de la fiesta.*
  - i. Vv. 14-24: Jesús enseña en el templo y emerge el *conflicto*.
  - ii. Vv. 25-31: La cuestión sobre el mesianismo y los orígenes de Jesús crean un *cisma*.
  - iii. Vv. 32-36: Surge un *conflicto* sobre el destino de Jesús.
- (d) 7,37-8,59: *El último día de la fiesta.*
  - i. 7,37-52: La autorrevelación de Jesús como el agua viva conduce a un *cisma*.
  - ii. 8,12-J(): Jesús se revela como "la luz del mundo».
  - iii. 8,31-59: Jesús y "los judíos" *discuten* sobre sus respectivos orígenes.

Hay tres elementos que determinan la estructura del relato. Hay un *cisma* entre varios personajes del relato, que se dividen por las afirmaciones de Jesús (sobre el término griego *schisma* aplicado a este hecho, cf. 7,43; 9,16; 10,19). En segundo lugar, el *conflicto* se intensifica entre Jesús y «los judíos», y, por último, aparecen indicios rítmicos del transcurso del tiempo (7,2.10.14.37). Los asuntos que generan el *cisma*, el *conflicto* y el transcurso del tiempo, están determinados por la celebración judía de los Tabernáculos.

#### a) ANTES DE LA FIESTA (7,1-9)

1. Después de esto, Jesús andaba por Galilea; no quería andar por Judea porque los judíos buscaban matarlo. 2. Pero se acercaba la fiesta judía de los Tabernáculos. 3. Así que le dijeron sus hermanos: «Sal de aquí y ve a Judea para que tus discípulos vean las obras que haces. 4. Pues nadie que quiera ser conocido actúa en secreto. Si haces estas cosas, muéstrate al mundo». 5. Pues ni siquiera sus hermanos creían en él. 6. Jesús les dijo: «Aún no ha llegado mi tiempo, pero vuestro tiempo está siempre aquí. 7. El mundo no puede odiaros, pero a mí sí me odia, porque doy testimonio de que sus obras son malas. 8. Id vosotros a la fiesta; yo no subiré pues aún no ha llegado mi tiempo». 9. Dicho esto, siguió en Galilea.

#### INTERPRETACIÓN

Tras los acontecimientos del mar de Tiberíades (v. 1: *meta tauta*), Jesús sigue «andando» por Galilea. No estaba preparado para «andar» (se utiliza el mismo verbo: *peripatein*) en Judea porque aún se mantenía (v. 1) la decisión de «los judíos» de que Jesús tenía que morir (cf. 5,18). Pero se acercaba la fiesta judía de los Tabernáculos (v. 2) y todos los varones judíos tenían la obligación de ir a Jerusalén en esta «fiesta de peregrinación» (cf. *m. Sukk.* 2,8-9). Sus hermanos (*hoi adelphoi sou*; cf. Mc 6,3; Mt 13,55) le piden que deje Galilea y vaya a Judea, pero no a Jerusalén con ocasión de la fiesta. Ellos quieren que sus obras (*ta erga*) sean vistas por los discípulos (v. 3). Jesús ha realizado obras sorprendentes (*erga*) en Caná (2,1-11; 4,46-54) y junto al mar de Tiberíades (6,1-13.16-21). Los hermanos de Jesús han estado presentes en el viaje desde Caná hasta Cafarnaún, acompañando a Jesús, su madre y los discípulos (cf. 2,12). Con todo acierto, afirman que nadie que quiera ser ampliamente conocido actúa en secreto (v. 4a). Pero piensan, equivocadamente, que Jesús llegará a ser conocido solamente por sus *erga*. La afirmación condicional de los hermanos sobre la actividad milagrosa de Jesús, «Si haces estas cosas» (v. 4b), indica duda (cf. Bernard, *Commentary* 1:267). En el nivel más profundo, malinterpretan la finalidad de las *erga* de Jesús al pedirle que se manifestara (*phaneroson seauton*) al mundo mediante estas obras. Pero Jesús no ha venido para mostrarse al mundo, sino para dar a conocer a Dios (cf.

1,18.51; 3,13; 4,10; 5,19.23.30; 6,28-29.46). El narrador confirma la impresión de lector al comentar con toda franqueza «pues ni siquiera (*oude gar*) sus hermanos creían en él» (v. 5). La utilización de *oude gar* «<ni siquiera>» indica que la incredulidad estaba muy extendida. Si ni siquiera sus hermanos creen en él, entonces, lógicamente, hay también muchos otros que no creen.

La respuesta de Jesús traza una nítida distinción entre dos «tiempos»: «mi tiempo», que aún no ha llegado, y «vuestro tiempo», que está siempre aquí (v. 6). La utilización de «pero» (*de*) muestra que existe un conflicto entre los dos «tiempos». Desde el punto de vista del conjunto de su existencia, el *kairos* de Jesús no está aún cerca. La respuesta a su madre (2,4) y la persistente referencia al que le envió (d. 3,17.34; 4,34; 5,23.24.30.36.37.38; 6,29.38-39.44.57) indican que el Padre es el dueño del destino de Jesús. Jesús y sus hermanos pertenecen a dos mundos diferentes. El mundo de los *kairoi* normales y de los acontecimientos ordinarios no odiará a los hermanos de Jesús, pero (*de*) sí odia (*misei*) a Jesús. «La luz ha venido al mundo» (3,19), pero el mundo puede rechazarla y dedicarse a las obras malas. Jesús da testimonio de estas obras malas, por lo que el conflicto y el odio son inevitables (v. 7). Los hermanos no sufren este odio y pueden ir a la fiesta (v. 8a), pero Jesús no subirá a esta celebración particular (v. 8b: *eis tēn heorten tauten*), pues aún no ha llegado su tiempo. La utilización enfática de «esta» (*tauten* al final de la oración) indica que piensa asistir a otra fiesta, pero no a ésta. En cierto momento futuro, el «tiempo» de Jesús se asociará con una de las fiestas de «los judíos». El narrador concluye este episodio contándole al lector que Jesús seguía en Galilea (v. 9). La celebración de los Tabernáculos y la subordinación de Jesús al plan de Dios son dos temas que seguirán siendo importantes a lo largo de 7,1-8,59.

## NOTAS

1. *Jesús andaba por Galilea*: La utilización del imperfecto, *penepatei*, indica que Jesús se movía por Galilea. Tiene un carácter iterativo (cf. BDF 166, § 318 [3]; 169, § 325).

*no quería andar por Judea*: Algunos testimonios (Siríaca Curetoniana, Vetus Latina, los Evangelios del Códice de Freer, algunos manuscritos griegos, Crisóstomo y Agustín) leen «no tuvo la capacidad» (*ou gar eichein exousian*) de circular por Judea. Algunos especialistas aceptan esta lectura, pero el peso de las pruebas textuales externas (especialmente  $\mathfrak{P}^{66.75}$ ) indica que es mucho mejor mantener la lectura menos teológica de «no quería» (*ou gar ethelen*).

«los judíos» buscaban matarlo: Las mismas palabras (*ezetoun auton hoy Ioudaioi apokteinai*) se utilizan en 5,18 y 7,1. El orden actual del texto tiene sentido. Según 5,18, la amenaza de la violencia procede de Jerusalén. El malentendido, pero no la violencia, se encuentra a lo largo de 6,25-71. Por consiguiente, Jesús sigue andando por Galilea, pero no por Judea.

2. *Se acercaba la fiesta judía de los Tabernáculos*: El lugar destacado de esta indicación temporal crea el escenario para la importancia que la celebración de esta fiesta tendrá como trasfondo de 7,1-10,21. Sobre la celebración judía, d. la introducción previa a 7,1-10,21. En un estudio de gran utilidad, Cory, «Wisdom's Rescue» 95-116, sugiere que «el discurso de los Tabernáculos se hace apologético para una comunidad que intenta encontrar un sentido a la muerte de Jesús, la Sabiduría de Dios, y dar una explicación satisfactoria a la persecución que estaba sufriendo» (p. 95). Cory pone al descubierto los importantes vínculos que existen entre 7,1-8,59 y el «relato de la Sabiduría». Sin embargo, no tiene en cuenta el contexto de la fiesta (pero d. pp. 114-115) Yno presta atención alguna a 9,1-10,21, que tiene el mismo contexto temporal que 7,1-8,59.

3. *Así que le dijeron sus hermanos*: Aun cuando la razón por la que los hermanos le piden que suba aJerusalén no sea la celebración de la fiesta, la utilización de «así que» (*oun*) para unir los vv. 2 y 3, muestra que forma parte de la motivación.

*para que tus discípulos vean las obras que haces*: La identidad de estos «discípulos» deJerusalén es un tema controvertido. Sin embargo, al estar tan cerca de 6,60-66, es bastante probable que se trate de una referencia a los *mathetai* que acababan precisamente de abandonarle (v. 66). Los hermanos urgen a la realización de ciertas obras milagrosas enJerusalén para convencer a estos discípulos que han vacilado y han dejado de creer en su palabra (cf. 6,60.66).

6. *mi tiempo... vuestro tiempo*: La palabra *kairos* aparece en el cuarto evangelio solamente en 7,6.8. «No se distingue del término más común de *hōra*» (Barrett, *Gospel1312*). El «todavía no» (*oupo*) del *kairos* de Jesús en 7,6 remite al «todavía no» (*oupo*) de la hora de Jesús en 2,4.

7. *El mundo no puede odiaros*: La utilización de «os» (*hymas*) es enfático. Así se abre aún más la brecha entre Jesús y sus hermanos. Cf. también el *hymeis* del v.8.

8. *Id vosotros a la fiesta*: Las instrucciones de Jesús no constituyen una crítica a los hermanos, sino que indican la situación general de todos los «otros». Es el modo en que el autor nos advierte del carácter singular de la historia deJesús, que está íntimamente vinculada a la dirección que el Padre da a esta historia (d. 4,54; 5,19.30).

9. *Yo no subiré a esta fiesta*: En lugar de *ego ouk anabaino*, algunos testimonios leen «Aún no vaya subir a esta fiesta» (*ego oupo anabaino*). Esta lectura es casi totalmente rechazada como intento de unos escribas antiguos por evitar la dificultad creada por la subida de Jesús aJerusalén en el v. 10.

## b) AL COMIENZO DE LA FIESTA EN JERUSALÉN (7,10-13)

10. Pero después de que sus hermanos subieran a la fiesta, también subió él, no públicamente sino en privado. 11. Los judíos lo buscaban en la fiesta y decían: «¿Dónde estará?». 12. Entre la gente había muchos comentarios sobre él. Mientras que unos decían: «Es un hombre bueno», otros decían: «No, sino que lleva al pueblo por mal camino». 13. Sin embargo, nadie hablaba abiertamente sobre él por temor a los judíos.



Los hermanos suben a la fiesta (v. 10a) y Jesús (*kai autos*) hace la peregrinación. La afirmación principal de la oración consiste en decir que Jesús subió a Jerusalén (v. 10b). Ha cambiado su decisión anterior. Como en 2,4-7 y 4,48-50, se da la vuelta a una desgana inicial por formar parte de una acción. Jesús responde a la voluntad de alguien más grande que su madre (2,3), el funcionario real (4,47) y sus hermanos (7,3-4). Lo que se dijo en los vv. 5-7 prepara el camino para la respuesta incondicional que da Jesús al designio más grande de su Padre (cf. Giblin, «Suggestion, Negative Response» 206-208). Sus hermanos le habían exigido: «Muéstrate al mundo» (*phanerōson seauton tō kosmō*) (v. 4). En deliberado contraste con los planes de los hermanos, Jesús sube a la fiesta «no públicamente sino en privado» (v. 10b: *ou phaneros alZa en kryptō*). En las discusiones y los *schismata* que siguen, el lector sabe que Jesús está en Jerusalén, pero los judíos no lo saben. «Los judíos» lo están buscando (*ezētoun auton*). Se trata de una búsqueda que no presagia nada bueno, puesto que recuerda a 5,18 y 7,1, donde se utiliza el mismo verbo (*zēteō*) para el destino que querían darle a su vida. La pregunta que hacen, «¿Dónde estará?» (*pou estin ekeinos*) suscita un tema que recorre todo el evangelio y que constituye uno de los principales puntos conflictivos durante la celebración de los Tabernáculos: ¿dé donde viene Jesús y a dónde va? Anteriormente, «los judíos» murmuraron (*egongyzon*) cuando Jesús afirmó que venía del cielo (cf. 6,41.43.61). Ahora, «el pueblo» se les une al murmurar (*gongysmos*) sobre otro asunto: ¿es la autoridad de Jesús digna de confianza (*agathos*) o es falsa su enseñanza, que, aliada con el mal, conduce por mal camino (*planos*) al pueblo? El pueblo se encuentra dividido ante tal asunto. «Los judíos» han tomado su decisión respecto a Jesús, a pesar de la admiración que pudiera tenerle el pueblo. Por ello, tienen miedo a hablar públicamente sobre un hombre a quien «los judíos» ya han decidido eliminar (v. 13).

Ya tenemos el escenario en el que se presenta a Jesús en Jerusalén durante la celebración de los Tabernáculos. Se ha suscitado la cuestión de la revelación de Jesús al mundo (vv. 1-9). Jesús, los discípulos, «los judíos» y «el pueblo» están congregados en Jerusalén (vv. 10-13). Se van a hacer preguntas muy serias: ¿Dónde está Jesús? (v. 11) ¿Qué está haciendo? (v. 12). Se está gestando un conflicto que acabará en muerte (vv. 10.13).

## NOTAS

10. *después de que sus hermanos subieran a la fiesta*: El verbo técnico «subir» (*anabainein*) se utiliza dos veces en el v. 10, una para la subida de los hermanos y otra para Jesús, con el sentido de «subir» a Jerusalén con ocasión de una fiesta de peregrinación.

*no públicamente, sino en privado*: Varios testimonios textuales dicen que Jesús subió «como en secreto» (*has en kryptō*). Otros, en cambio, lo omiten con toda razón. Probablemente, se añadió para suavizar la impresión de contradicción y falsedad (d. Barrett, *Gospel313*).

11. *Los judíos lo buscaban en la fiesta*: Debe mantenerse la distinción entre «los judíos» y «el pueblo». Brodie, *Gospel313*, 317-318, considera que «los judíos» y «el pueblo» son «alusiones a la diversidad del mundo -es decir, a los judíos y los gentiles-» (p. 313). Ahora bien, esta interpretación no puede derivarse del relato, donde todos los personajes «los judíos», los fariseos, el pueblo, los jerosolimitanos) son judíos, pero algunos específicamente son denominados «los judíos» (cf. Introducción; Ashton, *Understanding the Fourth Gospel131-159*).

12. *Lleva al pueblo por mal camino*: Sobre la acusación de que era un falso maestro (*planos*) que llevaba a la gente por mal camino, d. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel77-116*.

13. *por temor a los judíos*: Esta observación del narrador es otra indicación de que «los judíos» constituyen un grupo de personas que ya han tomado una decisión con respecto a Jesús y la comunidad joánica. No se refiere al pueblo judío, puesto que «los judíos» y «el pueblo» en el v. 13 son todos judíos.

La utilización de diferentes interlocutores en los caps. 7-8 se ha empleado en ocasiones como una clave para proponer diversas reorganizaciones del texto o como indicio de que existen varios estratos de tradición. Cf., por ejemplo, Ashton, *Understanding the Fourth Gospel332-334*. Independientemente de cual haya podido ser la prehistoria del texto, estos interlocutores juegan un importante papel para trazar el desarrollo lógico de este denso pasaje tal como ahora lo encontramos. Cf. Schenke, «Joh 7-10» 175-178; Robert, «Étude littéraire» 71-84.

### c) EN MEDIO DE LA FIESTA (7,14-36)

*La estructura de 7,14-36*. Esta sección del texto puede dividirse en tres subsecciones:

- i. Vv. 14-24: «Los judíos» cuestionan los orígenes de la enseñanza y la autoridad de Jesús.
- ii. Vv. 25-31: Los jerosolimitanos se preguntan si Jesús puede ser el Cristo, dado que conocen sus orígenes. Pero mucha gente lo reconoce como el Mesías que hace milagros.
- iii. Vv. 32-36: «Los judíos» muestran su incapacidad para entender el destino de Jesús.

Este relato es complejo, pues los personajes involucrados y los temas debatidos cambian constantemente. Su argumento está fuertemente subordinado a la perspectiva teológica global del evangelio. Una intensidad similar continúa hasta 8,59. La atención a la progresiva articulación de la presentación que hace el autor de Jesús en medio de un conflicto y rechazo acalorados, nos revela un coherente, aunque complicado, enlace entre un relato que trata de un episodio de la vida de Jesús y el punto de vista teológico del autor.

## 1. Jesús, «los judíos» y «el pueblo» (7,14-24)

14. Mediada ya la fiesta, subió Jesús al templo y enseñaba. 15. Los judíos, asombrados, decían: «¿Cómo es posible que este hombre sepa tanto sin haber estudiado?» 16. Jesús les respondió: «Mi enseñanza no es mía, sino del que me envió. 17. Quien esté determinado a realizar la voluntad de Dios conocerá si mi enseñanza procede de Dios o si solamente hablo por mi propia autoridad. 18. Quienes hablan apoyándose en su propia autoridad, buscan su propia gloria; pero el que busca la gloria del que me envió dice la verdad y en él no hay falsedad alguna. 19. ¿No os dio Moisés la ley? Y, sin embargo, ninguno de vosotros observáis la ley. ¿Por qué queréis matarme?». 20. La gente respondió: «¿Tienes un demonio! ¿Quién quiere matarte?». 21. Jesús les respondió: «Realice una cosa y os quedasteis sorprendidos por ella. 22. Moisés os dio la circuncisión (que no procede de Moisés, sino de los padres), y vosotros circuncidáis a un hombre en sabbath. 23. Si a un hombre se le circuncida en sabbath, para no quebrantar la Ley de Moisés, ¿os irritáis contra mí porque he devuelto la salud plena a un hombre en sábado? 24. No juzguéis según la apariencia. Adoptad un juicio justo».

### INTERPRETACIÓN

La celebración de la fiesta -los rituales del agua y la luz y la profesión matutina de fe en el único Dios verdadero- está en pleno apogeo: «mediada ya la fiesta» (v. 14a), subió Jesús al templo y enseñaba (v. 14b). Es su enseñanza la que genera una reacción negativa de «los judíos», que ya habían decidido su ejecución (5,18; 7,1.11). Se quedan asombrados de su enseñanza (v. 15a). Este «asombrarse» (*ethaumazon*) es un rechazo emocional de la enseñanza de Jesús (d. BAGD 352). La enseñanza seria o el conocimiento de las letras (*grammata oiden*) presupone que se trabaja desde la base tradicional para explicar la Torá. Las tradiciones se transmitían de rorma autoritativa mediante los maestros y un recién llegado que enseñara en el templo tenía que acreditar que había sido discípulo de un determinado maestro. Esta comprensión «tradicional» del maestro se hizo fundamental para el establecimiento de la autoridad en el judaísmo rabínico posterior a la guerra del 70 d.C.. Jesús no puede reivindicar que haya tenido un maestro reconocido, y, por tanto, no tiene autoridad en lo que enseña (v. 15b). El asunto en cuestión es el origen de la autoridad de Jesús. En su respuesta (w. 16-24), Jesús repite lo que ya había dicho a «los judíos» en los caps. 5-6, especialmente en 5,19-47.

Todo cuanto Jesús dice y hace tiene su origen en su Padre (d. 5,19-20); así, su enseñanza es la enseñanza del Padre que le envió (v. 16). El asunto que está en juego no es si «los judíos» aceptan o no a Jesús, sino si aceptan a su Dios traicional, que ahora se ha revelado como el Padre de Jesús. ¿Se revela Dios en las tradiciones de los rabinos o en la enseñanza de Jesús? En J. s vv. 17-18, se desafía a «los judíos» a que tomen una decisión. Jesús pregunta a sus adversarios si aceptan voluntariamente o rechazan la interven-

ción de Dios en y mediante su Hijo: «Si alguno quiere cumplir su voluntad» (v. 17a: *ean tis thelē to thelema autou poiein*). Aquellos que buscan de verdad hacer la voluntad de Dios podrán tomar su decisión sobre los orígenes de la enseñanza de Jesús. ¿Procede «de Dios» (v. 17b: *eh tou theou*) o «de Jesús» (*ego ap'emaudou lalo*)? Como en 5,44, Jesús juega con el doble significado del término griego *doxa*: estima humana o la revelación de Dios. Condena las declaraciones autoritativas de la sinagoga que han rechazado a Jesús el Cristo y han excomulgado a sus seguidores (d. 9,22; 12,42; 16,2), buscando su propia *doxa*: «Los que hablan apoyándose en su propia autoridad buscan su propia gloria (*doxa*)» (v. 18a). Pero Jesús se refiere a sí mismo como aquel que busca la gloria (*doxa*) del que le envió (v. 18b). No se encuentra en una misión con la que pretende darse gloria a sí mismo, y por tanto es veraz (*alethes estin*). Él revela la verdad y en él no hay falsedad (*adihia*). «Puesto que los judíos no valoran la enseñanza de Jesús por aquello que realmente es (una revelación), lo consideran un falso profeta que, aliado con el mal, conduce por mal camino al pueblo apartándolo de la Ley y la ortodoxia» (Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*100).

La discusión que sigue sobre Moisés (vv. 19-23) indica que «los judíos» no se han conmovido por las palabras de Jesús. Los rabinos afirman que su autoridad se remonta a Moisés, quien recibió su enseñanza directamente de Dios. Así que «los judíos» pueden afirmar que su enseñanza procede «de Dios» a través de la mediación de Moisés. Pero «los judíos» han decidido matar a Jesús (d. 5,18; 7,1.11), y Jesús les dice que esto significa rechazar la Ley (v. 19). Para el Jesús joánico existe una línea directa que partiendo de Dios a través de Moisés llega a Jesús. En su intento violento de eliminar a Jesús, «los judíos» se están colocando fuera del designio de Dios, que parcialmente se reveló en el don primero de la Ley y ahora se ha perfeccionado en la plenitud del don realizado mediante Jesucristo (cf. 1,16-17). Por consiguiente, Jesús puede acusar a «los judíos»: «Ninguno de vosotros cumple (*poiei*) la Ley. ¿Por qué queréis matarme?» (v. 19). Todo intento de eliminar al Enviado de Dios (d. v. 16) es un rechazo a cumplir la voluntad de Dios (d. v. 17) y, por consiguiente, un quebrantamiento de la Ley de Moisés (v. 19). La irrefutabilidad de esta situación es indicada por las palabras de Jesús: «ninguno de vosotros (*oudeis ex hymon*) cumple la ley». «Mientras que los judíos consideran que la fe en Jesús es una traición a la Ley, Juan la devuelve a su fuente y elimina la oposición entre ella y la fe en Jesús» (Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*1379).

En el v. 20 cambian los interlocutores, pues es «el pueblo» (*ho ochlos*) el que suscita una pregunta. «Los judíos» y «el pueblo» son dos grupos independientes, pues el primero ya ha decidido que Jesús debe ser ajusticiado (d. 5,18; 7,1.11), mientras que «el pueblo» está perplejo por lo que Jesús ha dicho en el v. 19. No tiene un plan para matarlo, ni saben que hubiera alguno. Sus palabras, «Tienes un demonio», no son un rechazo, sino una indicación de que piensan que está loco. Hay dos grupos que están en diálogo con Jesús. Uno, «los judíos», ya ha tomado su decisión; el otro, «el pueblo», no. Las palabras de Jesús en el v. 21 se dirigen a «ellos» (*eilJen au-*

*tois*). En «a ellos» (*autois*) incluye a todos los que han discutido la autoridad de Jesús. Él recuerda los acontecimientos de la curación en un sabbath (cf. 5,1-18), diciéndoles que hizo una obra y que *todos* se quedaron maravillados (*kai pantes thaumazete*). Los destinatarios son tanto «los judíos» de 5,1-8 y 7,20 como «el pueblo» de 7,14-24. Prosigue (w. 22-23) la discusión iniciada en el v. 19 relativa a la afirmación que hacían sus adversarios de contar con la autoridad de Moisés. Una tradición que procede de Dios mediante Moisés enseña que si el octavo día tras el nacimiento de un varón cae en sabbath, el niño tiene que ser circuncidado en ese sabbath (cf. m. *Šab.* 18,3; 19,2; m. *Ned.* 3,11). El don de la circuncisión, que Israel afirmaba que procedía de Moisés, aunque en realidad se practicaba antes de la época de Moisés (cf. Gn 17,10), era un signo de la entrada en el pueblo de la alianza, el cumplimiento de la Ley y la plenitud de la perfección de un individuo (d. m. *Ned.* 3,11). Un hecho de importancia tan vital anula la Ley. Si ello era así, ¿por qué objetar algo contra la actividad de Jesús en un sabbath cuando lo que hace es restablecer la plenitud de vida a un ser humano: «He devuelto la salud plena a un hombre» (v. 23: *holon anthropon hygiē epoiesā*; cf. 5,6.9.11)? No ver esto significa rechazar ver el despliegue gradual de la revelación de Dios, primero mediante Moisés y después a través de Jesucristo (d. 1,16-17).

Este episodio concluye con la acusación de Jesús de que los juicios de sus adversarios están totalmente condicionados por la apariencia (*kat'op-sin*). Juzgan de acuerdo con lo que pueden medir, ver y tocar, y, por tanto, les basta con la Ley. Se oponen a ir más allá de lo que pueden controlar, a aceptar la palabra de Jesús, el Hijo de Dios. Hacer esto sería «juzgar con juicio justo» (*tēn dikaian krisin*). Durante la celebración de la fiesta de los Tabernáculos, los sacerdotes, cada mañana, daban la espalda al sol naciente mirando hacia el santuario, proclamando, así, su rechazo a todos los falsos dioses. Irónicamente, al rechazar que Dios es la fuente de autoridad de Jesús están mintiendo en su ritual cotidiano. En su rechazo a Jesús están rechazando al que lo envió, al único Dios verdadero al que proclaman su firme lealtad.

## NOTAS

14. *Mediada ya la fiesta*: Esta indicación temporal localiza los siguientes acontecimientos y encuentros en el corazón de la celebración. Todos los rituales cotidianos se están realizando. No es necesario que sea el día de sabbath de la fiesta o cualquier otro día especial (d. Barrett, *Gospel317*).

*Jesús... enseñaba*: Ésta es la primera vez que Jesús «enseña» en Jerusalén. Michaels, «Temple Discourse» 204-206, sugiere que a esta enseñanza de Jesús en Jn 7-8 se refiere 18,19: «El sumo sacerdote preguntó a Jesús sobre sus discípulos y su (HIS('llanza».

15. *¿Cómo es posible que este hombre sepa?*: La utilización de la expresión «este hombre» (*houtos*) ('s peyorativa. «Los judíos» ya han tomado su decisión respecto a

Jesús, aun cuando «el pueblo,' sigue haciendo sus conjeturas (d. vv.10-13.20). Sobre la idea que los judíos tenían del verdadero maestro como aquel que podía vincular su enseñanza, mediante un rabí autorizado, con la tradición de Moisés, refiriéndola de este modo al mismo Dios, d. Pancaro, *The Law in the Fourth Cospel* 82-83,88, 106-108.

17. *Quien esté determinado a hacer la voluntad de Dios*: La interpretación que hemos dado supone que las palabras de Jesús se centran en el tema del cumplimiento de la voluntad de Dios («su voluntad» = la voluntad de Dios). El debate entre la sinagoga judía del tiempo posterior a la guerra y la comunidad joánica podría estar tras esta discusión. ¿Tienen razón «los judíos» al insistir en que, según la tradición, la autoridad magisterial pasaba del maestro al discípulo, o es verdad que Jesús de Nazaret en cuanto Hijo de Dios enseña con autoridad divina? El magisterio de Jesús trasciende el debate sobre la cuestión de «hacer la voluntad de Dios». Aunque sin negarlo, el compromiso ético queda transcendido. No se encuentra en el núcleo de lo que autor entiende por la fe auténtica. Cf. Lightfoot, *Cospel; Haenchen, John 2:13-14*.

18. *en él no hay falsedad alguna*: Éste es el único lugar donde aparece la palabra «falsedad» (*adikia*). Se opone a «verdad» (*alēthēs*). El trasfondo del contraste entre *alēthēs* y *adikia* se encuentra en Qumrán (p. ej., 1QS 3,13-4,26; 5,10; 6,15; 8,9-10; 9,17; 1QH 4,25; 15,25; CD 2,13; 3,14.15); *Test XII* (p. ej., Rub 3,5-8; Dan 5,1; 6,8-9; As 5,3-4; 6,1-4; Lev 16,1-2; Nef 3,2-3; Cad 3,1-4; Jud 14,8; Is 4,6; Ben 10,3); Y la literatura sapiencial judía (p. ej., Sal 118,10; Job 6,24; 12,24; 19,4; Prov 7,25; 12,26; 13,9; 21,16; 28,10; Eclo 9,8; Sab 5,6; 12,24). Podemos sintetizar su uso diciendo que la «verdadera revelación» se opone a la «falsa revelación». Cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Cospel* 92-101.

19. *¿No os dio Moisés la Ley?*: Sobre la tradición según la cual Moisés recibió la Ley de Dios y que toda la posterior interpretación rabínica de la Ley pertenecía a una línea que se remontaba al don de Dios, d. Zaiman, «The Traditional Study» 1:27-36.

*ninguno de vosotros observáis la ley*: Hay un posible nexo entre la afirmación anterior de Jesús (v. 17) sobre la necesidad de hacer la voluntad de Dios (*to thēlema autou poiēin*) y la acusación de Jesús de que ninguno de «los judíos» cumple la Ley (v. 19: *oudeis ex hymon poiēi ton nomon*). Todo intento de eliminar al Enviado de Dios (v. 16) es un rechazo a hacer su voluntad (v. 17) y, por tanto, quebranta la Ley de Moisés (v. 19).

20. *El pueblo respondió*: La repentina introducción de otro grupo tiene un buen efecto dramático. El lector conoce la decisión de «los judíos» (5,18; 7,1.11) y sigue sus intentos para llevarla a cabo. El pueblo no sabe nada de este asunto, y sirve por tanto de contraste tanto con el conocimiento que Jesús posee de la decisión de matarle como con la doblez de «los judíos», que intentan debatir con Jesús.

22. *vosotros circuncidáis a un hombre en sabbath*: Sobre el trasfondo judío de esta sutileza joánica (*m. Šab.* 18,3; *m. Ned.* 3,11), cf. Thomas, «The Fourth Cospel» 173-174.

23. *Si a un hombre se le circuncida en sabbath... os irritáis contra mí*: No hay conflicto entre la legislación sobre el sabbath, la posterior comprensión judía de esa legislación, y las acciones de Jesús. Más bien, se da un progreso. Para dejar claro esto se utiliza la técnica legal judía que consiste en proceder de lo menor a lo ma-

yor, denominada *qal wahōmer*. Lo posterior no contradice lo anterior, sino que es mayor que el primero y, por consiguiente, es incluso más legítimo que el anterior. Cf. Manns, *L'Evangile* 313-314.

24. *No juzguéis según la apariencia. Adoptad un juicio justo*: Esta traducción, que acentúa el carácter acusatorio de las palabras de Jesús, exige dos formas del verbo «juzgar» (*krinein*). La primera es un imperativo presente: «no juzguéis» (*mē krinēte*), por la que se pide que se ponga pnnto final a una forma habitual de juzgar, y la segunda es un aoristo, mediante el que se insiste en que se inicie una nueva forma de juzgar: «juzgad» (*krinete*). En algunos manuscritos importantes (p. ej.,  $\mathfrak{P}^{66.75}$ , Vaticano, Beza) ambos verbos se encuentran en imperativo presente, pero el imperativo presente + aoristo tiene más sentido y está ligeramente mejor atestiguado (p. ej., Sinaítico, Koridethi, evangelios del Códice Freer). Cf. Barrett, *Cospel* 321. Cory, «Wisdom's Rescue» 100-102, sugiere que este tema del juicio superficial es uno de los muchos temas sapienciales que se encuentran en 7,1-8,59.

## 2. Los jerosolimitanos y «el pueblo» (7,25-31)

25. Decían algunos de Jerusalén: «¿No es ése a quien quieren matar? 26. Mirad cómo habla con toda libertad y no le dicen nada. ¿Es que habrán reconocido las autoridades que es realmente el Cristo? 27. Pero sabemos de dónde es éste, y cuando el Cristo aparezca nadie sabrá de dónde viene». 28. Gritó, pues, Jesús, enseñando en el templo: «¿Me conocéis y sabéis de dónde vengo? Pero yo no he venido por mi propia cuenta; el que me envió es veraz; a él no lo conocéis. 29. Yo sí lo conozco, pues vengo de él, y él me envió». 30. Así que deseaban detenerlo; pero nadie le puso las manos encima porque su hora no había llegado aún. 31. Sin embargo, muchos creyeron en él; decían: «Cuando el Cristo aparezca, ¿hará más signos que los que este hombre ha hecho?».

## INTERPRETACIÓN

Otro grupo entra en la discusión con la introducción de «algunos de /Jerusalén» (*tines ek tōn Hierosolymiton*). Mientras que «el pueblo» (*ho ochlos*) no sabía nada del complot para matar a Jesús (d. v. 19), ciertas personas de Jerusalén sí lo sabían. Este grupo, enterado como estaba de que «los judíos» querían matarle (v. 25: *zetousin apokteinai*; d. 5,18; 7,1.11), estaba perplejo. A pesar del complot, Jesús aparece en la fiesta y habla públicamente, pero nadie le dice nada (vv. 25-26). ¿Cómo puede interpretarse este silencio e inactividad de «los judíos»? ¿Es posible que «los judíos» sepan que Jesús es el Mesías y que lleva razón cuando afirma que viene de Dios como su auténtico maestro, y que, por tanto, no puede ni debe ser silenciado? Surge un *schisma*. El pueblo de Jerusalén no duda en declarar que Jesús no puede ser el Mesías. El Mesías sería ocultado por Dios y cuando apareciera finalmente nadie conocería sus orígenes. Ellos «saben» (*oidamen*) que los orígenes del Mesías tienen que estar ocultos, es decir, de-D(n) ser «desconocidos» (*oudeis ginoskei*). Puesto que «saben» de dónde

viene Jesús, también «saben» que no puede ser el Mesías. Este conocimiento seguro repite las respuestas que anteriormente se habían dado a Jesús; todas eran erróneas (cf. 1,41.45; 3,2; 4,25; 6,42).

El contexto de la fiesta de los Tabernáculos es evocado (v. 28a) al proclamar solemnemente Jesús (*ekraxen*) una respuesta que sacude su seguridad. La afirmación que los jerosolimitanos habían hecho, de que sabían de dónde venía Jesús, es falsa. Cualquiera que fuera el conocimiento que tuvieran de sus orígenes geográficos, no tienen la más remota idea de quién es Jesús o de dónde viene. Las discusiones de los vv. 14-24 condujeron a la cuestión mesiánica (vv. 26-27) y a la cuestión de los orígenes del Mesías. Jesús describe sus orígenes con referencia al que le ha enviado y añade que un rechazo a su enseñanza significa que los jerosolimitanos no conocen al que es veraz (v. 28). Mientras celebran su fidelidad al único Dios verdadero en la fiesta, rechazan a Jesús, el Enviado del único Dios verdadero (*alethinos ho pempas me*). Sus declaraciones matutinas son una farsa. La polémica arrecia cuando Jesús afirma que conoce a Dios, que es quien le ha enviado (v. 29). Las tornas se han cambiado en contra de los sabiondos jerosolimitanos que descartan a Jesús como un posible Mesías. Se les acusa de ignorancia, pues no solamente no conocen al Mesías sino tampoco al que le envía. Los jerosolimitanos intenta apresarle, pero no pueden echarle mano «porque su hora no había llegado aún» (v. 30). El «aún no» (*oupo*; d. 2,4; 7,6.8) indica que la hora finalmente llegará. En Caná (2,5), «la hora» remitía a una cierta revelación mesiánica futura; en la discusión con sus hermanos, Jesús relacionó «la hora» con una futura fiesta judía (7,6.8). Aquí se encuentra asociada con la violencia, una echarle mano que «aún no» es posible (7,30).

Los jerosolimitanos son sustituidos repentinamente por «el pueblo» (v. 31: *ho ochlos*). Mientras que los primeros han decidido que Jesús no puede ser el Mesías, muchos miembros del pueblo se están convenciendo de lo contrario. Creen en él y están dispuestos a aceptar que este hombre pudiera ser el Mesías por los signos que hacía (v. 31). «El pueblo» se une a un creciente número de personajes que creen en Jesús por sus signos: un grupo numeroso en Jerusalén (2,23-25), Nicodemo (3,2), la samaritana (4,25) y la muchedumbre junto al mar de Tiberíades (6,2). Aunque el resultado no es tan negativo como el rechazo violento de Jesús por los jerosolimitanos, la fe «del pueblo» no llega al núcleo fundamental de la fe joánica.

#### NOTAS

25. *algunos de Jerusalén*: Sobre la base de lo que los diferentes personajes conocen o no sobre el complot para matar a Jesús, debemos hacer una distinción entre «el pueblo» (vv. 20.31) y «algunos de Jerusalén» (v. 25). No obstante, hay una identidad entre «las autoridades», «los judíos» y «los fariseos», que se utilizan sin distinción alguna en los vv. 11.13.15.32.35.47-48.



26. *que éste es el Cristo*: Se ha dicho en ocasiones que «resulta sorprendente esta repentina aparición de la cuestión mesiánica» (Schnackenburg, *Cospel* 2:146). Ahora bien, si prestamos la debida atención al contexto de la fiesta de los Tabernáculos (cE. v. 28), la aparición de la cuestión mesiánica no resulta del todo sorprendente (d. «La fiesta de los Tabernáculos» en la interpretación anterior).

27. *nadie sabrá de dónde viene*: Existe un extenso trasfondo judío sobre la idea del carácter oculto del Mesías, cuyos orígenes se desconocerían (p. ej., Is 7,14-17; Mal 3,1; Dn 7,13; b. *San.* 97a; 1 *Hen* 46; 48,2-6; *Esd* 7,28; 13,32; 2 *Bar* 29,3; Justino, *Dial.* 8,4; 110,1). CE. el detallado estudio de Sigmund Mowinckel, *He That Cometh* (Blackwell, Oxford 1959) 304-308. Para Cory, «Wisdom's Rescue» 100-102, la cuestión de los orígenes, que tan fundamental es en 7,1-8,59, vincula el pasaje con las tradiciones sapienciales.

28. *el que me envió es veraz*: Esta traducción lee la expresión «veraz» (*alethinós*) con un sentido fuertemente adjetival (el único Dios verdadero) en lugar de darle un sentido adverbial (él es veraz, es decir, no dice mentiras).

31. *Sin embargo, muchos*: Hay un contraste entre «el pueblo» (v. 31) y «algunos de Jerusalén» (v. 25). Son grupos diferentes en el relato y dan respuestas diversas a Jesús. No siempre se reconoce este dato (p. ej., Barrett, *Cospel* 323). No obstante, también se da una continuidad, puesto que la cuestión mesiánica suscitada por los jerosolimitanos en el v. 26 aún está presente en las palabras del «pueblo» en el v. 31.

*Cuando el Cristo aparezca, ¿hará más signos?*: El mesianismo popular no relacionaba al Mesías con los milagros. Para una discusión sobre esta cuestión, d. Painter, *Quest* 294-295, y Ashton, *Understanding the Fourth Cospel* 273-278. No obstante, se esperaba que los signos y los milagros acompañaran al profeta escatológico mosaico (cE. Meeks, *Prophet-King* 162-164). Bittner, *Jesu Zeichen* 245-258, ha mostrado la importancia de Is 11 en referencia a un Mesías davídico que haría milagros para mostrar su bondad.

### 3. *jesús y «los judíos» (7,32-36)*

32. Llegó a oídos de los fariseos lo que gente comentaba sobre Jesús. Entonces, los jefes de los sacerdotes y los fariseos enviaron guardias para que lo detuviesen. 33. Jesús dijo entonces: «Todavía estaré con vosotros un poco de tiempo, después volveré al que me envió; 34. me buscaréis pero no me encontraréis; a donde voy, vosotros no podéis venir». 35. Los judíos se dijeron entre sí: «¿A dónde intenta ir este hombre para que no podamos encontrarlo? ¿Tal vez quiere ir a la diáspora entre los griegos y enseñarles a ellos? 36. ¿Qué quiere decir con estas palabras: "Me buscaréis y no me encontraréis", y "a donde voy, vosotros no podéis venir?"».

#### INTERPRETACIÓN

«**Los fariseos**» y «**los jefes de los sacerdotes**» no están contentos con esta división en el pueblo (cE vv. 30-31), por lo que envían guardias (*hyperetas*) para detener a Jesús (v. 32). Éstos desaparecen temporalmente

(cf. v. 45) de la escena. En este contexto de irritación, Jesús advierte a sus adversarios para que se apresuren por el poco tiempo que le queda para estar con ellos. Jesús seguirá con ellos (*meth'hymon*) un breve período de tiempo y después regresará junto a aquel que le envió. El lector del evangelio reconoce en estas palabras que Jesús acepta activamente el designio de Dios, pero «los judíos» son incapaces de adentrarse en ese mundo. Bloqueados en su propio mundo, que rechaza todo menos el origen humano de Jesús, buscarán a Jesús (*zētēsete me*) allí, pero no lo encontrarán. El mundo de Jesús, el mundo del Padre, está más allá de su capacidad para comprender o para entrar (v. 34). La discusión sobre el Mesías, que precede a este encuentro, se desarrolló dentro del mundo de la expectativa mesiánica judía: el Mesías oculto (w. 27-28) y el Mesías que realizaba signos (v. 31). «Los judíos» intentan eliminar a Jesús de la historia humana en la que ellos ejercen la autoridad (d. v. 32). No pueden entender que su complot se está frustrando porque existe otro mundo en el que reina una autoridad superior, y la vida de Jesús está determinada por ese mundo.

Hay un lugar donde Jesús estaría fuera del alcance y el control de «los judíos». Sugieren que podría estar planeando irse a la diáspora, al mundo fuera de los confines de la tierra sagrada de Israel, para enseñar así a los griegos (v. 35). En este punto se da una cierta ironía. Jesús está hablando de su retorno al padre, no de un viaje a una tierra extranjera. Sin embargo, las partes iniciales del evangelio (d. 1,9-13; 3,16; 4,42; 6,35.40.45.51) prometieron que Jesús traería la presencia salvífica de Dios a todo el mundo, incluso a quienes no eran judíos. Jesús no iría a la diáspora, pero su partida hacia aquel que le envió (v. 31) promete la posibilidad de vida a todo el mundo. No obstante, esta promesa sigue sin cumplirse por ahora.

«Los judíos» iniciaron sus encuentros con Jesús, con ocasión de la celebración de los Tabernáculos, cuestionando la autoridad de su enseñanza (d. w. 14-15). Ahora se sienten un tanto consternados por la posibilidad de que pudiera dirigirse a la diáspora para enseñar a los griegos (v. 35), preocupados de que la enseñanza que ellos habían rechazado pudiera ser aceptada por los griegos. Los acontecimientos que tuvieron lugar «en medio de la fiesta» (v. 14) llegan a una conclusión en la que «los judíos» se sienten muy desconcertados. Este desconcierto procede de su falta de disposición a escuchar las palabras de Jesús y a responder de forma positiva. Por esta razón, prosiguen haciendo preguntas que Jesús ya había respondido: «¿Qué quiere decir?» ¿Qué querrá decir al afirmar «Me buscaréis y no me encontraréis», o «a donde voy, vosotros no podéis venir» (v. 36)?

Los intentos para comprender quién podría ser Jesús han sido determinados por la expectación mesiánica tradicional: el Mesías oculto (w. 27-28) y el Mesías que realiza signos (v. 31). El misterio de Jesús sólo puede comprenderse según las categorías de su origen y destino en Dios (w. 33-34). Su ministerio está provocando *schismata* (w. 25-26.31.35-36), contlic-

to (vv. 28-29.33-34) y el rechazo violento (vv. 30.32). Está llevando hacia «la hora» (vv. 6.30). La presencia de Jesús en la fiesta judía de los Tabernáculos no anula el tradicional pensamiento judío mesiánico> pero trasciende y transforma las esperanzas que normalmente se expresaban en el contexto de esta gran fiesta. El conflicto surge por una desgana a aceptar que los orígenes y el destino de Jesús trascienden los límites de las fiestas de «los judíos», perfeccionando -no sustituyendo- el don primero que Dios había hecho en y mediante Moisés (d. vv. 19-24; 1,16-17).

## NOTAS

32. *los jefes de los sacerdotes y los fariseos*: Barrett (*Cospel* 324), con todo acierto, hace la siguiente observación sobre la denominación que el autor da a los adversarios de Jesús: «*Hoi Ioudaioi* es el término general que aplica a los enemigos de Jesús, distinguiendo, de vez en cuando, entre *hoi archiereis* (o *hoi archontes*) y *hoi Pharisaioi*». La razón para esta singularización de los nombres en esta ocasión podría ser apoyar la impresión, a lo largo del siguiente pasaje, de que se trata de los personajes que tenían autoridad en «el pueblo».

*enviaron guardias para que lo detuviesen*: Estos «guardias» (*hypēratai*) eran los guardianes del templo, que estaban bajo las ordenes exclusivas de los jefes de los sacerdotes (d. nota previa). Se trata de otro indicio de que Jesús se encontraba aún en el templo, donde tenían lugar todas las celebraciones.

33. *un poco más*: Las expresiones «un poco más» y «un breve tiempo» poseen un trasfondo veterotestamentario (d. Is 10,25; 54,7; 55,6; Jr 51,33; Os 1,4; Ag 2,6), al igual que la idea de buscar y no encontrar (d. Dt 4,29; Os 5,6). También comunican una nota de urgencia apocalíptica. Cf. Korteweg, «You will see me» 349-354.

*Voy al que me envió*: Aparece la palabra joánica favorita para expresar el retorno al Clivo de Jesús al Padre: *hypagō* (d. 8,14.22; 13,3,33,36; 14,4.5.28; 16,5.10.17).

34. *me buscaréis*: La utilización del verbo «buscar» (*zetētō*) para describir la acción de los adversarios de Jesús tiene siempre una connotación violenta (d. 5,18; 7,1.11.18.20.25.34.36).

*a donde voy*: Nuestra interpretación acentúa el lugar de Jesús, y no es necesario leer *hw!Jou eimi ego* como una alusión a la utilización cristológica de *egō eimi*, como proponen algunos autores.

35. *Los judíos se dijeron*: La expresión «los judíos» tiene que seguir interpretarse como un término inclusivo que se refiere a los grupos mencionados en „I v. 32.

*in diáspora entre los griegos*: Sobre el trasfondo de la compleja situación y la idea que tenían los judíos de «la dispersión entre los griegos» (la diáspora), d. W. C. van Nieuwenhuis, *Das Selbstverständnis der Jüdischen Diaspora in der hellenistisch-romischen Zeit* (d. P. W. van der Horst, AGJU 17, E.J. Brill, Leiden 1993).

*enseñar a los griegos*: Sobre la ironía creada por la sugerencia de «los judíos» de "I" su partida llevaría a que los griegos pudieran aceptar sus enseñanzas, d. Kyriakou, *101111's Story* 46.

*La estructura de 7,37-8,59.* Hay tres secciones principales en el relato que recoge los acontecimientos que tienen lugar en el templo durante «el último día de la fiesta» (v. 37).

- io 7,37-52: La propia revelación de Jesús como el agua viva conduce a *schismata* entre «el pueblo» y los fariseos.
- ii 8,12-30: La propia revelación de Jesús como «la luz del mundo» y las consecuencias, positivas y negativas, de su presencia reveladora.
- iii 8,31-59: Jesús y «los judíos» entran en un conflicto irresoluble y enconadas acusaciones sobre sus orígenes respectivos.

La densidad del argumento se incrementa cuando Jesús y «los judíos» se encierran en una dura acusación y contra acusación.

### 1. Jesús, «el pueblo» y los dirigentes (7,37-52)

37. El último día de la fiesta, el más importante, Jesús se puso en pie y proclamó: «El que tenga sed venga a mí, 38. y que todo el que crea en mí beba. Pues dice la Escritura: "De su corazón brotarán ríos de agua viva"». 39. Se refería con ello al Espíritu, que recibirían los que creyeran en él; pues aún no se había dado el Espíritu, ya que Jesús no había sido todavía glorificado. 40. Al oír estas palabras, algunos dijeron: «Éste es realmente el profeta». 41. Otros decían: «Éste es el Cristo». Pero algunos dijeron: «¿Procede el Cristo de Galilea?». 42. ¿No dijo la Escritura que el Cristo descende de David y procede de Belén, la ciudad de David?». 43. Así que se produjo una división entre la gente por su causa. 44. Algunos querían detenerlos, pero nadie puso las manos sobre él.

45. Los guardias regresaron junto a los jefes de los sacerdotes y los fariseos, quienes les preguntaron: «¿Por qué no lo habéis traído?». 46. Los guardias respondieron: "Nunca ha habido nadie que hablara como él lo hace». 47. Los fariseos les contestaron: «¿También vosotros os habéis dejado embaucar? 48. ¿Han creído en él algunas de las autoridades o algunos de los fariseos? 49. Pero esta gente que no conoce la ley son unos malditos».

50. Nicodemo, quien lo había visitado anteriormente, y que formaba parte de ellos, les dijo: 51. «¿Acaso juzga nuestra ley a la gente sin darle primero la oportunidad de hablar para saber lo que han hecho?». 52. Ellos le replicaron: «¿También eres tú de Galilea? Estudia y verás que ningún profeta surge de Galilea».

### INTERPRETACIÓN

El día octavo de la fiesta, el último, era similar a un sabbath (cf. Lv 22,33-34). Era un día de gran alegría y se proseguía con el canto del *Hallel* (cf. *m. Sukk.* 4,8; Josefo, *Ant.* 3,245.247). La utilización litúrgica del agua y la luz, sin embargo, cesaba el día séptimo. En ese día, cuando aquellos *símbolos* ya se habían eliminado de la ceremonia, Jesús se puso de pie

(*eistekai*) y proclamó (*ekraxen*) en el templo que él era el que suministraba el agua (vv. 37-38) y la luz del mundo (8,12; d. 9,5). Por esta razón, el narrador denomina a este día «el más importante». Jesús, el donador del agua que surtirá hasta la vida eterna (4,14) la perfección del Dios creador del sabbath (5,19-30) y el don divino del pan del cielo (5,25-28), proclama: «Que venga a mí todo el que tenga sed y que beba todo el que crea en mí. Tal como dice la Escritura: "De su corazón brotarán ríos de agua viva"» (vv. 37b-38) (sobre esta forma de puntuación y traducción, d. nota). En el contexto de una fiesta judía caracterizada por las libaciones y la promesa de la llegada del Mesías que repetiría el don mosaico del agua, Jesús se presenta como la fuente del agua vida. Propone otra fuente de agua vida. Ya no hay más necesidad de mantener las lustraciones rituales diarias, llevando el agua de la alberca de Siloé. Jesús es la fuente de agua viva para *todo* el que crea en él (*ean tis dipsa... ho pisteuon*); él trasciende el ritual de la fiesta judía. Los únicos criterios para ser admitidos en esta donación refrescante de vida de Jesús son moverse en dirección a él (v. 37: *erchestho pros me*) y creer en él (v. 38a: *ho pisteuon eis me*).

Jesús también anuncia que él cumple la Escrituras, prometiendo ríos de agua viva que brotaran de dentro de él mismo (v. 38b), apagando la sed de todos los que crean y vengan a él (vv. 37-38a). En Ez 47,1-11, las aguas cada vez más profundas brotan del templo (vv. 3-6) para dar vida a las regiones desérticas de la Arabá a través de Engadi y Engalín (vv. 8-11). Ez 47,9 promete: «Por dondequiera que pase el río todo vivirá». Dado el nexo entre Zac 14 y la celebración de los Tabernáculos (d. Zac 14,16-19), puede haber también una referencia a Zac 14,8: «Aquel día manarán de Jerusalén aguas vivas, mitad hacia el mar oriental, mitad hacia el mar occidental; manarán tanto en verano como en invierno» (d. también 14,17). Jesús trasciende todos los intentos de comprenderle según las categorías de la expectativa mesiánica judía (d. vv. 14-36). En Ez 47,1-11, las aguas vivificantes manaban del templo, el centro, el ombligo de Jerusalén y de toda la tierra (cf. Ez 38,12; *Jub* 8,19; *b. San.* 37a). Jesús proclama que las aguas vivificadoras manan desde dentro de él (*ek tes koilias autou*. Cf. nota). «Juan utiliza esta palabra como medio para transferir la profecía de la ciudad a *Él*, persona» (Barrett, *Cospel* 328). La persona de Jesús constituye ahora el origen del agua vivificante. Él perfecciona el símbolo de la mediación definitiva del don divino del agua desde el pozo de la Torá prometido por las celebraciones acuáticas de la fiesta de los Tabernáculos.

Sin embargo, la proclamación de Jesús remite a un tiempo en el futuro: «De su corazón brotarán (*rhesousin*) ríos de agua viva» (v. 38b). La reflexión rabínica posterior sobre la fiesta de los Tabernáculos preguntaba acerca de la ceremonia acuática: «¿Por qué la llaman la casa de la extracción?» y respondía: «Porque de allí extraen el Espíritu Santo» (*en R.* 70,1). Este vínculo entre la extracción del agua y el don del Espíritu produce un juego de palabras de Jesús, pero la perfección de este don de Dios (el don del Espíritu) no se ha dado todavía porque Jesús no ha sido aún glo-

rificado (v. 39). ¿Cuándo ocurrirá esto? ¿Está este don del Espíritu relacionado con la expectación tradicional de la efusión del Espíritu que tendrá lugar al final de los tiempos? (d. Ez 11,19; 36,26-27; 39,29; Is 44,3; JI 2,26; 3,1)? ¿Cual es el vínculo entre la perfección del símbolo mesiánico del agua, el don del Espíritu, y la glorificación de Jesús? ¿Cuándo tendrá lugar esta glorificación? Las crecientes amenazas de violencia que rodean la presencia de Jesús en Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos (d. 7,19-20.23.25.30.32) Ysu anterior indicación a sus hermanos de que su «tiempo» llegaría en otra fiesta de «los judíos» (7,5-8), remiten a su muerte. Las palabras de Jesús y el comentario del narrador (vv. 37-39) han creado una nueva prolepsis que busca su resolución. La perfección de la promesa mesiánica, el don del Espíritu, y la glorificación de Jesús están unidas a su muerte mediante la crucifixión.

Las palabras de Jesús se han oído (v. 40a). Su autorrevelación como la perfección del don mosaico del agua, sin embargo, conduce a una confesión: algunos creen que es «el profeta» (v. 40b) y otros piensan que «éste es el Cristo» (v. 41). Están siguiendo un camino que ya había transitado la samaritana (d. 4,13-26). La celebración de la fiesta de los Tabernáculos que evocaba las ideas mesiánicas judías del segundo don del agua, que perfeccionaría a la Torá, explica la respuesta de la gente (vv. 40-41) a las palabras de Jesús (vv. 37-38). La autorrevelación de Jesús crea una situación en la que la gente y «los judíos» deben tomar una decisión: ¿Es o no el Mesías? El pueblo, que no está enterado del comentario del narrador en el v. 39, prosigue su discusión sobre la base de la esperanza judía del Mesías davídico (d. 2 Sm 7,12-16; Sal 18,50; 80,3-4.35-37; Is 11,1.10; Jr 23,5). Algunos aceptan que Jesús es el Mesías por sus palabras (d. vv. 37-38), pero otros indican que Jesús viene de Galilea y que el Cristo no tenía que venir de allí (v. 41b). El Mesías vendría del linaje davídico e incluso las Escrituras indicaban su lugar de origen: Belén, la ciudad de David (v. 42; cf. Miq 5,2). Un lector cristiano conoce la tradición de que Jesús era de Belén y que Galilea es un lugar que visita para escapar de su propio país (cf. 4,42). Pero la ironía es aún más profunda, puesto que Jesús procede «de Dios», no «de Galilea». Hay una singularidad tal en la identidad y acción de Jesús que no puede resolverse mediante las categorías mesiánicas judías. Frente a esta singularidad, el pueblo sólo puede extraviarse. Se produce un *schisma* acerca de la identidad de Jesús (v. 43), pero algunos (*tines... ex autōn*) se unen a los jerosolimitanos (d. v. 30) y a «los judíos» (d. v. 32): quieren detener a Jesús (v. 44a), pero son incapaces de hacerlo. La razón para su intento frustrado se dio en el v. 30: aún no había llegado su hora.

El trasfondo mesiánico de la celebración de los Tabernáculos ha estado fuertemente presente en los intentos de los jerosolimitanos y el pueblo por ubicar a Jesús dentro de sus categorías mesiánicas:

- el Mesías oculto (los jerosolimitanos: vv. 26-27)
- el Mesías hacedor de milagros (algunos: v. 31)
- el Mesías que da el agua viva (algunos: vv. 37-41a)
- el Mesías davídico (algunos: vv. 41b-42).

Estos intentos han conducido a la confusión y a las amenazas violentas entre la gente (vv. 43-44), pero los fariseos han tomado su decisión con respecto a Jesús (vv. 48-52). Ha transcurrido cierto tiempo desde que los guardias del templo (*hyperetai*) fueron enviados para detener a Jesús (v. 32). Se les había enviado «aproximadamente a mediados de la fiesta» (v. 14) y regresan «el último día de la fiesta» (v. 42. Cf. v. 37). Por tanto, han escuchado la autoproclamación de Jesús como el agua viva (vv. 37-38) y han prestado atención a las discusiones de la gente sobre su condición mesiánica (vv. 40-44). Retornan junto a sus dueños con las manos vacías, y les exigen que den una razón (v. 45).

Los guardias reconocen la singularidad y autoridad de la palabra de Jesús en su respuesta: «Nadie jamás ha hablado como este hombre» (*oudepote elalēsen houtōs anthrōpos*). Incapaz de ver más allá de «este hombre», no obstante, se han sentido impotentes ante su palabra y se les acusa de haberse extraviado. El relato comenzó con la intervención de algunas personas que sugerían que Jesús estaba extraviando al pueblo (v. 12: *planai ton ochlon*), pero tenían miedo a hablar abiertamente sobre él por temor a «los judíos» (vv. 12-13). El último día de la fiesta, tras los debates sobre la condición mesiánica de Jesús, «los judíos» hacen claramente un desafío: «¿También vosotros os habéis dejado extraviar por él?» (v. 47: *mē kai hymeis peplanesthai*). A Jesús se le acusa públicamente de ser un impostor (*planos*) cuya enseñanza es falsa (*plane*). En sus acusaciones, los fariseos utilizan un vocabulario que se encuentra en el judaísmo rabínico para hablar de un falso Mesías (cL Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 101-105). Afirman que ninguno de los dirigentes de los fariseos ha caído en las estrategias sutiles de las palabras de este hombre (v. 48). Las autoridades se excluyen de toda discusión sobre la identidad de Jesús como Mesías, considerando a quienes se han involucrado en ella unos malditos ignorantes de la Ley (v. 49).

Nicodemo, «uno de ellos» (v. 50), suscita una pregunta sobre la interpretación de «nuestra Ley» (v. 51) y pone en cuestión la arrogante afirmación del v. 48. Los fariseos afirman que *ninguno de ellos* ha caído en el engaño de Jesús, pero aparece «uno de ellos» para defender a Jesús. Nicodemo no plantea la cuestión mesiánica, pero duda de la corrección del procedimiento utilizado contra Jesús (v. 51). Los guardias afirmaron que nadie había jamás hablado como lo hacía Jesús (v. 46), pero Nicodemo va aún más lejos al preguntar a los fariseos por qué condenan a Jesús sin escucharlo antes (*ean mē akousē proton par'autou*) y saber lo que hace (*gnō ti /llē!*). Ningún precepto legal en el AT ni en el judaísmo rabínico exige que se escuche al acusado y que la acusación conozca lo que éste hace. Nicodemo enuncia así una nueva comprensión de la Ley: no puede dictaminarse ningún juicio contra Jesús si su palabra no es escuchada antes con fe y se reconocen sus signos y obras por lo que realmente son, es decir, la acción de Dios en el Hijo. Nicodemo desafía a los fariseos al decirles que los únicos que pueden hacer un juicio justo de Jesús son quienes creen en él. Los fariseos y «los judíos» no han dialogado nunca con Jesús, salvo Nicodemo, uno de ellos, que se atrevió a ser desafiado, y desconcertado, por

la palabra de Jesús (3,1-11). Por ello puede ahora abogar a favor de un nuevo modo de comprender el designio de Dios sobre el pueblo; este nuevo modo se encuentra en las palabras y acciones de Jesús (v. 51).

Los fariseos no están preparados para abandonar sus tradiciones y su sentido del control de lo justo (d. vv. 47-49). Intentan escapar a las acusaciones de Nicodemo insultándole (v. 52), tal como hacían con los guardias del templo (v. 47) y la «gente que no conoce la Ley» (v. 49). Irónicamente, los fariseos están rechazando cumplir la voluntad de Dios (d. v. 17) y han dejado de observar la Ley (d. v. 19). Se unen al grupo de gente que rechazó la condición mesiánica a Jesús porque conocía sus orígenes (cf. vv. 27.41) e invocan el testimonio de las Escrituras según el cual ningún profeta podía venir de Galilea (v. 52). Pero Jesús no venía de Galilea, y, por otra parte, hubo profetas que eran de Galilea, como, por ejemplo, Jonás, Oseas y Nahúm. Jesús no es solamente un profeta, y no procede «de Galilea», sino que viene «de Dios».

#### NOTAS

37. *El último día de la fiesta*: No está claro el día al que se refiere. No hay base judía para denominar al día séptimo u octavo «el día más importante». Muchos autores han sugerido que se refiere al día séptimo (p. ej., Brown, *El evangelio 1:552*; Schnackenburg, *Gospel2:152*; Str-B 2:490-491). El hecho de que las ceremonias del agua y de la luz no tuvieran lugar el día octavo y que fuera éste el día en el que Jesús se revela como la fuente de agua viva (7,37-38) y la luz del mundo (8,12; 9,5), indica que «el último día» es el octavo (d. Bauer, *Johannesevangelium* 112; Hoskyns, *Gospel320*; Barrett, *Gospel326*; Lindars, *Gospel297-298*).

*venga a mí y beba*: En relación con la interpretación de los vv. 37-39 encontramos tres problemas principales.

(1) *La cuestión de la puntuación*. ¿Llegan las palabras de Jesús a su final tras la frase «venga a mí y beba»? Si es así, entonces tendría razón la traducción que encontramos en la RSV, que se apoya en el texto de Nestlé-Aland: «Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba. El que crea en mí, como dice la Escritura, "de su corazón brotarán ríos de agua viva"». Esta opción (d. Barrett, Bernard, Haenchen, Lightfoot, Léon-Dufour, Lindars, Segalla) se fundamenta ampliamente en la puntuación que hallamos en el Papiro Bodmer II (P<sup>66</sup>) del siglo II.

¿Hay una cesura menor después de «venga a mí», por lo que hemos de leer hasta «el que crea en mí» para llegar al final? Esto produce la traducción que nosotros hemos adoptado en el comentario: «El que tenga sed venga a mí, y que todo el que crea en mí beba. Pues dice la Escritura: "De su corazón brotarán ríos de agua viva"». Existe un creciente número de autores que apoyan esta puntuación (p. ej., Bauer, Becker, Bultmann, Beasley-Murray, Boismard, Brown, Dodd, Hoskyns, Schnackenburg, Westcott, NRSV). También existe un testimonio del siglo II a favor de esta puntuación. cf. R. E. Brown, «The Cospel of Thomas and StJohn's Cospel», *NTS9* (1962-1963) 162.

(2) *La cuestión del significado*. ¿De qué corazones brota el agua viva? En la traducción de la RSV hallamos una interpretación según la cual el agua viva



brota del corazón del creyente. La NRSV continúa con esta interpretación. Pero el agua viva podría manar de Jesús, a quien el creyente ha acudido para apagar su sed. El corazón (*koilia*: d. infra), que se menciona en la cita, se referiría a Jesús como aquel que suministra la bebida. Éste podría ser el significado más probable, pero también es posible que el agua pudiera brotar del interior de! que ha ido a Jesús para apagar su sed, como resultado de la relación con Jesús. Sobre la posibilidad de esta doble implicación, cf. F. Manns, *Le symbole eau-esprit dans le Judaïsme ancien*, SBFA 19, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1983, 287-291.

(3) *Los orígenes del texto bíblico citado en el v. 38*: No hay ningún texto en el TM ni en los LXX que se corresponda con Jn 7,38b. Algunos autores (p. ej., Obermann, *Die christologische Erfüllung* 38-39) afirman que no puede hallarse ninguna fuente en el AT. Sin embargo, la utilización del singular *grapheparece* referirse a un texto determinado. Cf. el preciso sumario sobre este debate en Bienaimé, «L'annonce» 418-431. La elección de los textos de Ez y Zac (d. Interpretación) está determinada tanto por el contexto como por la evidencia de que ya se había establecido un nexo entre ambos en tiempos anteriores al cristianismo. Cf. CreLOT, «Jean VII,38: eau du rocher» 43-51. Sobre la combinación rabínica posterior de estas ideas, d. *Tos. Sukk.* 3,18.

38. *de su corazón*: Hay cierto debate sobre si la expresión *ek tēs koilias autou* significa del corazón o del vientre. Esto se complica aún más por la posibilidad de que el término arameo *gūph* pueda subyacer en el término griego, en posible alusión a la roca del desierto o la roca del templo. Para un documentado estudio de este asunto, cf. Brown, *El evangelio* 1:561-562. El significado más elemental que exige el contexto es que el agua viva brota del interior de Jesús. Para Cory, «Wisdom's Rescue» 100-102, el tema del agua procede de un trasfondo sapiencial!

39. *Se refería con ello al Espíritu*: Al igual que en los documentos judíos presentados en la interpretación, encontramos el mismo vínculo entre el don del agua y el don del Espíritu en j. *Sukk.* 55a; *Rut R.* 4,8. Cf. la excelente antología de textos y el comentario sobre éstos en Manns, *Le symbole* 220-232.

12. *viene de Belén, la ciudad de David*: No sabemos con seguridad si la utilización de Miq 5,2 como profecía sobre el lugar del nacimiento del Mesías es de origen judío o cristiano. Aquí se da por supuesto con respecto a la vida de Jesús. Cf. Lindars, (*osJel*303. Para un estudio pormenorizado sobre el lugar del nacimiento de <sup>1</sup>(SPIS, cf. R. E. Brown, *The Birth of Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Doubleday, Carden City, Nueva York '1993, 513-516 (trad. española) (le T. Larriba, *El nacimiento del Mesías: Comentario a los relatos de la infancia*, Cristiandad, Madrid 1982, 537-540).

13. *Los guardias regresaron*: La distancia temporal entre su envío «mediada la fiesta» (v. 32) y su regreso «el último día de la fiesta» (v. 45) ha llevado a algunos illores (p. ej., Brown, *El evangelio* 1:558) a considerar que su reaparición tiene un carácter artificial. Con esta técnica se pretende que puedan regresar junto a las autoridades vivamente impresionados por las palabras de Jesús. Han estado escuchando lo que Jesús y sus interlocutores han dicho desde el v. 32 hasta el v. 44 (d. Schmackenburg, *CmjJel*2:159).

17. *Los fariseos les respondieron*: Éste es uno de los varios pasajes del evangelio en que los papeles de «los fariseos» y «los judíos» son idénticos. Los fariseos están unidos (1, v. 48) en su rechazo de Jesús y su compromiso con la Ley (d. v. 49). En el

v. 32, los jefes de los sacerdotes y los fariseos enviaron guardias para detener a Jesús. En el v. 45 regresan los guardias junto a los jefes de los sacerdotes y los fariseos, pero en los vv. 47-52 solamente hablan los fariseos. Lo que dijimos sobre «los judíos» en la introducción puede aplicarse perfectamente a «los fariseos».

48. *algunas de las autoridades o algunos de los fariseos*: La ironía de los vv. 48-49 depende del texto griego. El v. 48 es una afirmación del sólido acuerdo que tienen los líderes judíos a la hora de rechazar la palabra de Jesús: *mē tis ek tōn archontōn... ē ek tōn Pharisaion*.

49. *esta gente, que no conoce la Ley*: «Los judíos» u otros miembros del aparato dirigente judío (jefes de los sacerdotes y fariseos) no han mostrado en ningún momento signos de receptividad a la palabra de Jesús. Esto sólo ha ocurrido con la gente y ciertos jerosolimitanos, pero ahora algunos guardias del templo están cayendo víctimas de su engaño. Se les dice que se están alineando con los ignorantes y malditos, ese sector del pueblo que no conoce la Ley. A este sector de la población judía se le conocía como «el pueblo de la tierra» (*'am ha'āres*), al que las autoridades políticas y religiosas del judaísmo miraba con desprecio. Cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 103-105; Schnackenburg, *Gospel* 2:160.

*malditos*: Los que son acusados por las autoridades de ignorantes y malditos, aceptan la palabra de Jesús. Las autoridades se excluyen de toda discusión sobre el carácter mesiánico de Jesús. Los miembros de la comunidad joánica, que habían sido expulsados de la sinagoga porque habían aceptado a Jesús como el Cristo (d. 9,22; 12,42), se dan cuenta de la ironía. Cf. Martyn, *History and Theology* 90-100; Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 101-105.

50. *Nicodemo... que era uno de ellos*: La afirmación que habían hecho los fariseos en el v. 48, *mē tis... ek tōn Pharisaion*, se manifiesta irónicamente falsa en cuanto que se había descrito a Nicodemo en 3,1 como un *archon* de los judíos y ahora como *heis ōn ex autōn*. La seguridad de la afirmación de que «ninguno de ellos» había escuchado a Jesús se ve perturbada por «uno de ellos». Para Cory, «Wisdom's Rescue» 107, Nicodemo juega un papel que procede del relato sapiencial: un ayudante que intenta intervenir en beneficio del protagonista.

51. *¿Acaso juzga nuestra ley a la gente...?* : La mayoría de los comentaristas consideran que la pregunta de Nicodemo se refiere solamente a qué aspecto concreto de la Ley se estaba aplicando para juzgar a Jesús. En este sentido, se citan Dt 1,16-17; 17,4; Ex 23,1; Josefo, *Ant.* 6,6-3; 14,167; *Bell.* 1,209 y *Ex R.* 21,3, como respuesta a la pregunta de Nicodemo (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 115). Pero ninguno de estos ejemplos responde adecuadamente a la pregunta de Nicodemo tanto con respecto a la audición de lo que tiene que decir a favor de sí mismo como con respecto al conocimiento de su acción. Por tanto, no hay legislación alguna que corresponda a esta objeción.

*sin darle primero la oportunidad de hablar para saber lo que han hecho*: En el cuarto evangelio, «escuchar» («la oportunidad de hablar», en nuestro texto) y «saber lo que hace» están íntimamente asociados con la revelación de Dios en y a través de la palabra y las acciones de Jesús. Cf. Pancaro, *Law in the Fourth Gospel* 138-157. Pancaro concluye: «Jesús ya no aparece como alguien que viola la Ley, sino como el que la cumple» (d. Jn 7,21-23). *Juan deja claro esto en 7,51 al hacer que la Ley de los judíos establezca las condiciones por las que el juicio de Jesús sólo pueden realizarlo aquellos que creen en él*» (p. 156; el subrayado aparece en el original). Cf. también Pancaro, «The Metamorphosis of a Legal Principle» 340-361; Léon-Dufour, *Lecture* 2:243-246.

52. *ningún profeta surge de Galilea*: Sobre este extraño desconocimiento que tienen los fariseos con respecto a los profetas que proceden de Galilea, d. Westcott, *Gospel* 125. Tal vez a la luz de este lapsus por parte de los fariseos, pero más probablemente como resultado una asimilación del v. 40, algunas lecturas antiguas (P<sup>66.75</sup>) dicen «el profeta» (*ho prophētēs*). Así lo entienden Mehlmann, «Propheta a Moysse promissus» 79-88, y Schnackenburg, *Gospel* 2:161.

### Excursus sobre Jn 7,53-8,11: *La mujer sorprendida en adulterio*

7,53. Cada uno se marchó a su casa, 8,1. pero Jesús fue al monte de los Olivos. 2. Por la mañana temprano volvió al templo; toda la gente vino hacia él; se sentó y les enseñaba.

3. Los escribas y los fariseos le trajeron una mujer que había sido cogida en adulterio y colocándola en medio 4. le dijeron: «Maestro, esta mujer ha sido cogida cometiendo adulterio. 5. En la ley Moisés nos mandó apedrear a estas mujeres. ¿Qué dices tú sobre ella?». 6a. Le preguntaron esto para probarlo, para tener de qué acusarle.

6b. Jesús se inclinó y escribía con su dedo en el suelo. 7. Y como ellos seguían preguntándole, se levantó y les dijo: «Que el que esté libre de pecado entre vosotros sea el primero en arrojar una piedra contra ella». 8. Y una vez más se inclinó y escribía con su dedo en el suelo. 9. Pero al oírlo, se fueron, uno por uno, comenzando por los más viejos, y Jesús se quedó solo con la mujer en pie frente a él.

10. Jesús levantó la vista y le dijo: «Mujer, ¿dónde están? ¿Ninguno te ha condenado?». 11. Ella dijo: «Ninguno, Señor». Y Jesús dijo: «Tampoco yo te condeno; vete y a partir de ahora no peques de nuevo».

### INTERPRETACIÓN

Por razones textuales obvias se admite generalmente que el relato de Jesús y la mujer sorprendida en adulterio (7,53-8,11) no pertenece al cuarto evangelio (d. Brown, *El evangelio* 1:567-574; Barrett, *Gospel* 589; Pickering, «John 7,53-8,11» 6-7). Como nuestro comentario está dedicado al análisis de la dinámica del relato joánico, consideramos que Jn 7,53-8,11 es un texto intruso. Esta antigua tradición popular sobre Jesús, que «flotaba» entre los textos escritos sobre él, se incorporó en varios manuscritos (en diferentes lugares en las tradiciones textuales antiguas, principalmente en el cuarto evangelio (tras 7,36; 7,44; 7,52 o 21,25), pero también en I, Ilcas (tras Lc 21,38). Los escribas deseaban, con toda razón, conservar (si es memorable relato en su forma escrita, por lo que tuvieron que buscar un lugar donde ubicarlo. Finalmente se colocó después de Jn 7,52, pues, al parecer, la mayoría de los copistas pensaron que era el lugar en el que muchos perturbación creaba al relato joánico (cf. Metzger, *Textual Commentary* 187-190; Becker, *Jesus und die Ehebrecherin* 25; Blank, «Frauen» 83; Schnackenburg, *Gospel* 3: 171). Pero este relato de estilo sinóptico, que no

tiene relación alguna con el contexto más amplio del evangelio e interrumpe el pensamiento, ya de por sí complejo, de 7,1-8,59, perturba la narración sistemática que el narrador hace de la presencia de Jesús en las fiestas de «los judíos» (a pesar de Heil, «The Story of Jesus» 182-191, y «A Rejoinder» 361-366. Cf. nota sobre el v. 1). «Es seguro que este relato no formaba parte del evangelio original» (Barrett, *Gospel* 589). Sin embargo, dado el valor de Jn 7,53-8,11 como testimonio sobre Jesús de Nazaret y su función en la tradición canónica y en la vida, la liturgia y la imaginación de los cristianos, requiere que le dediquemos un breve estudio.

La interacción entre los diferentes personajes del relato produce la siguiente estructura literaria:

- (a) *Introducción* (7,53-8,2). Una muchedumbre anónima y Jesús se separan, pero al día siguiente encontramos a Jesús y «toda la gente» en el templo. Jesús les enseña.
- (b) *Los escribas, los fariseos y Jesús* (8,3-6a). Los escribas y los fariseos ponen en apuros a Jesús al preguntarle su opinión sobre una mujer que había sido cogida en adulterio.
- (c) *Jesús, los escribas y los fariseos* (8,6b-9). La situación cambia radicalmente cuando Jesús pide al que no tuviera culpa alguna que arrojar la primera piedra; los escribas, los fariseos y, probablemente, «toda la gente» se van.
- (d) *Jesús y la mujer* (8,10-11). Por primera vez, la mujer asume un papel activo, llevada a la acción por una pregunta de Jesús que no la condena sino que le da vida.

El movimiento que se desarrolla desde el establecimiento hasta el reverso de los papeles entre Jesús y sus interlocutores y que culmina en el diálogo entre Jesús y la mujer, crea un relato unificado y bellamente construido (cf. McDonald, «The So-Called» 422-423). Nos suministra una historia impactante de un acontecimiento que probablemente tuvo sus raíces en el recuerdo de un hecho acaecido durante el ministerio de Jesús (cf. Becker, *fesus und die Ehebrecherin* 174; Schnackenburg, *Gospel* 3:170-171).

*Introducción* (7,53-8,2). Jesús se aísla de la muchedumbre al irse ésta a su casa y Jesús al monte de los Olivos (7,53-8,1). Es un rasgo típico de Lucas, pues en su evangelio Jesús se retira a menudo a solas para orar antes de acontecimientos importantes (p. ej., Lc 4,42; 6,12; 9,18; 11,1; 21,37-38; 22,39-46). Comienza un nuevo día con la reunión de «todo el pueblo» en el templo para dejarse enseñar por Jesús (v. 2). Una vez más, nos encontramos con el eco del papel magisterial de Jesús en el evangelio de Lucas después de una noche pasada en el monte de los Olivos (Lc 21,38). La gran concentración en el templo de gente atenta a la enseñanza de Jesús, crea el marco para la acción que sigue.

*Los escribas, los fariseos y Jesús* (vv. 3-6a). Los escribas y los fariseos conducen a una mujer que había sido sorprendida en adulterio al lugar don-

de estaban reunidos Jesús y la atenta muchedumbre. La mujer ha sido «cogida» (*kateilēmenēn*) en adulterio. Ha sido cogida *in flagranti*, atrapada mientras estaba activamente involucrada en el acto sexual con un hombre que no era su marido. Este detalle añade un carácter dramático al relato, pues la colocan en medio de Jesús y la gente (v. 3). En una situación de gran angustia, medio vestida y consciente de que tenía que afrontar la muerte, la mujer es lo que menos preocupa a los escribas y los fariseos. Ellos la acusan para desafiar a Jesús (vv. 4-5). En un modo que recuerda a «los judíos» en el cuarto evangelio, ellos saben lo que Moisés haría en esta situación (v. 5a; cf. 6,30-31; 9,29), pero desean vehementemente colocar a Jesús en una situación en la que pueda aparecer en conflicto con Moisés y la Ley. Éste es el objeto de su pregunta: «¿Qué dices tú sobre ella?» (v. 5b), lo que indica que la mujer es solamente un pretexto para enfrentar el juicio de Jesús contra la enseñanza de Moisés. Para clarificarlo, el narrador añade: «Le preguntaron esto para probarlo, para tener de qué acusarle» (v. 6a). A ellos no les interesa el destino de la mujer ni el marido ultrajado, al que nunca se menciona, sino la posibilidad de encontrar una incoherencia en Jesús. La polémica es fuerte y altamente pública (d. v. 2: «todo el pueblo»), y la mujer no es sino un cebo en el conflicto. Se está desarrollando un proceso: Jesús está siendo desafiado por la Ley de Moisés, y la exposición pública, posiblemente trágica, de la mujer es solamente una excusa para debatir sobre la Ley. La mujer está siendo instrumentada por el interés que tienen los escribas y fariseos en encontrar algo «para tener de qué acusarle» (v. 6a).

*Jesús, los escribas y los fariseos* (vv. 6b-9). Resulta imposible saber qué significado tiene el hecho de que Jesús se inclinara y escribiera con su dedo en el suelo (v. 6b). Incluso resulta más difícil aún conjeturar lo que podría haber escrito. Frente al desafío de los escribas y los fariseos, en el que la mujer acusada se ha convertido en mero objeto de controversia legal, es muy probable que se trate de un signo de indiferencia, e incluso de decepción por el procedimiento. Jesús se aparta de esta escena dramática e ignora la cuestión que se le ha hecho. Son aspectos que, no obstante la reelaboración sufrida en la tradición, nos hablan de un acontecimiento ocurrido en la vida de Jesús. No hay necesidad de recurrir a interpretaciones simbólicas (cf. *Iloa*). Pero, dado que los escribas y los fariseos insisten en su pregunta (v. 7a), Jesús vuelve a ponerse en pie y entra en el debate restableciendo la comunicación e insistiendo en que el que estuviera libre de pecado tirara la primera piedra (v. 7b; d. Lv 24,1-16; Dt 13,10; 17,2-7). Aunque no se dice explícitamente a qué pecado se refería Jesús, lo más probable es que se refiriera a un pecado del ámbito sexual. Tras desafiar a quienes les habían desafiado, vuelve a su posición anterior y hace garabatos en la tierra (v. 8). Si se observados: Jesús se inclina-, los escribas y los fariseos van „(ndos! 11110 a uno, No se nos dice nada sobre el pueblo. Es posible que también se fuera, quedando Jesús a solas con la mujer (v. 9). Ninguno puede sostener que no tiene pecado; su partida, según la edad, es una reacción

en cadena en la que la salida del dirigente judío más importante lleva a la salida del siguiente que viene después en rango, y así sucesivamente hasta que todos desaparecen. Sólo podemos especular sobre las posibilidades históricas de este orden de los acontecimientos (cf. Schnackenburg, *Cospel* 2:167), pero la desaparición progresiva de los acusadores, que se han convertido en acusados, y, probablemente también, de «todo el pueblo», es un modo interesante de dejar a Jesús a solas con la mujer pecadora. Agustín lo expresa del siguiente modo: «Sólo dos permanecen, la desdichada mujer y la encarnación de la misericordia» (*In Iohannis Evangelium* 33,5; CCSL 36, 309: *Relicti sunt duo, misera er misericordia*).

*Jesús y la mujer* (vv. 10-11). Las palabras de Jesús, «Mujer, ¿dónde están? ¿Ninguno te ha condenado?» (v. 10: *oudeis se katekrinen*), son las primeras que se dirigen a la mujer en el relato. Jesús se dirige a ella como «tú» (*se*); deja de ser un objeto, un mal necesario, y se convierte en alguien que puede entrar en relación con Jesús. Ella se dirige a él como «Señor» (*kyrie*), manifestando así su respeto, y le dice que nadie la ha condenado (v. 11a). A partir de esta relación que se establece mediante el diálogo, Jesús puede desafiarla para que no pecara más. A partir de este momento (*apo tou nun*), es decir, el momento de su encuentro con Jesús, él le ofrece la doble posibilidad de una vida nueva: «Vete, y en adelante no peques más» (cf. nota). Los hombres (escribas y fariseos) de la primera parte del relato no le hubieran consentido ni siquiera la supervivencia física. Ésta le ha sido devuelta gracias a la intervención de Jesús. Pero el mandato de no pecar más le ofrece la posibilidad de una vida nueva basada en una relación justa con Dios.

*Conclusión.* Aunque no juega ningún papel en el relato joánico de la presencia de Jesús en Jerusalén por la fiesta de los Tabernáculos (cf. 7,1-10,21), este pasaje es un testimonio antiguo y valioso de Jesús de Nazaret. Sin duda alguna, se ha modelado en la forma que actualmente lo tenemos en el seno de la tradición narrativa de la Iglesia primitiva (cf. Ehrman, «Jesus and the Adulterers» 24-44; McDonald, «The So-Called» 416-420), pero hayal menos tres aspectos que lo relacionan con la vida de Jesús: el castigo por adulterio era un tema debatido en la época de Jesús (cf. Mc 10,2; 12,15; Mt 22,35; Lc 10,25. Sobre este asunto, cf. Blank, «Frauen» 86); en segundo lugar, Jesús se opone a los defensores tradicionales de la tradición mosaica; y en tercer lugar, basándose en su propia autoridad, perdona incondicionalmente a los pecadores. Jesús trastoca los valores tradicionales si la adhesión a éstos significa convertir a una mujer en un objeto, en este caso en un mal necesario para debatir sobre un punto de la Ley (cf. Moloney, *Woman* 8-25; Blank, «Frauen» 89-91). Es digno de recoger el comentario que M. Boulding hace sobre este episodio:

Los fariseos están tensos, pero él se mantiene tranquilo y relajado a lo largo del episodio; acepta abiertamente y con afecto a la mujer, como adulta y como persona. Tiene el pulso firme; puede controlar la situación y la relación

con ella porque no tiene nada que temer dentro de sí mismo... Debe haber aceptado e integrado completamente su sexualidad. Sólo un hombre que actúa así, o que al menos comienza a actuar así, puede relacionarse adecuadamente con las mujeres. (D. Rees et al., *Consider Your Call A Theology of Monastic Life Today*, SPCK, Londres 1978, 169. Cf. también McDonald, «The So-Called» 426-427).

## NOTAS

7,53. *Cada uno se marchó a su casa*: Es difícil estar seguros de si esta indicación es un intento del escriba por relacionar el siguiente pasaje con el inmediatamente anterior, o si es un resto de un contexto narrativo que en su origen era más extenso. Sobre la base de la evidencia textual es más probable que fuera esto segundo (cf. Blank, «Frauen» 85). En un debate reciente (cf. Heil, «The Story of Jesus» 182-191; «A Rejoinder» 361-366; Wallace, «Reconsidering» 290-296), J. P. Heil ha afirmado que el pasaje tiene vínculos lingüísticos, literarios y temáticos con su contexto actual y que, probablemente, formaba parte del evangelio original, aunque muy tempranamente se separó de él en la tradición manuscrita. D. B. Wallace ha replicado que el argumento de Heil solamente constituye una prueba más del carácter no joánico del pasaje. Este debate no ha perturbado la unanimidad que existe entre los especialistas de que 7,53-8,11 es una adición a un relato que ya estaba concluido.

8,1. *pero Jesús se fue al monte de los Olivos*: Llama la atención el paralelismo que existe con el habito lucano de hacer que Jesús se retire a solas para hacer oración, en particular tal como se encuentra en Lc 21,37b: «y al caer la noche, salía y pasaba la noche en el llamado monte de los Olivos».

2. *todo el pueblo*: Es una afirmación exagerada, que volvemos a encontrar también en Lucas (cf. 21,38); se utiliza para indicar que se trataba de un grupo de gente muy numeroso.

*vino de nuevo al templo... se sentó y les enseñaba*: El paralelismo anterior entre Jn 8,1 y Lc 21,37b prosigue también aquí. En Lc 21,38, leemos: «Y todo el pueblo madrugaba para escucharle en el templo».

3. *Los escribas y fariseos*: Esta agrupación de adversarios de Jesús no se encuentra nunca en el cuarto evangelio, pero sí es habitual en la tradición sinóptica (p. ej.: Mc 2,16; 7,1.5; Mt 5,20; 12,38; 15,1; 23,2.13-15; Lc 5,21.30; 6,7; 11,53; 15,2).

*mlocándola en medio*: Esta mujer, desaliñada y angustiada, es colocada para que todos pudieran verla. Hay una ironía en el hecho de que la mujer sea situada en el centro de la congregación de Jesús, de «todo el pueblo» y de los escribas y fariseos, pero ella no tiene ningún papel en la discusión, y, por tanto, está realmente en la periferia. Esta ironía intensifica el impacto de los vv. 10-11.

4. *Maestro*: Este reconocimiento del estatus de Jesús introduce la cuestión relativa al castigo de la mujer. Se le da el estatus necesario para que entre en el debate. (Con frecuencia se ha percibido la evocación de temas procedentes de la historia de Daniel y Susana (cf. Dn 13,1-64) (cf. McDonald, «The So-Called» 420-422; Schmackenburg, *Gospel 3*:167),

5. *¿Qué dices tú sobre ella?*: La respuesta a la pregunta dependería de la condición conyugal de la mujer, cuyos detalles no se nos dan. ¿Era una mujer casada o

una doncella comprometida? (cL Str-N 2:519-521). El castigo en ambas situaciones, igualmente consideradas como adulterio, era la muerte y, en un plano, ajésus se le estaría preguntado qué castigo debería aplicársele (cf. Schnackenburg, *Gospel3:164*). En otro plano (cf. Interpretación), se le involucra en el proceso. Sobre el tema de la aplicación de la justicia mediante el linchamiento, que podría estar presente en esta situación, cL Derrett, «Law in the New Testament" 10-II.

6. *Jesús se inclinó y se puso a escribir con su dedo en el suelo*: No resulta nada fácil interpretar este gesto. Además de la interpretación que hemos dado anteriormente, en ocasiones se entiende de forma simbólica (cf. el estudio de Schnackenburg, *Gospel2:165-166*). Algunos autores (p. ej., Schnackenburg, *Gospel3:166-167*; Blank, «Frauen» 86-87; McDonald, «The So-Called" 421) lo consideran como una referencia a Jr 17,13 (LXX): «Aquellos que se apartan de ti serán inscritos en la tierra, pues han renunciado a la fuente de agua viva, al Señor". Hay también un texto rabínico (*m. Šab. 13,5*) en el que se dice que resulta culpable quien escribe en la tierra o cualquier otra cosa no permanente en día de sabbath. Estos textos, sin embargo, no se ajustan a la situación de los escribas y los fariseos. Ellos no están siendo juzgados por la escritura de Jesús, sino que son forzados a juzgarse a sí mismos como resultado de las palabras dichas en el v. 7.

7. *Que el que esté libre de pecado entre vosotros sea el primero en arrojar una piedra contra ella*: Estas palabras reflejan la legislación de Lv 24,1-6; Dt 13,10; 17,2-7, de acuerdo con la cual los testigos tenían que arrojar la primera piedra. En este caso, los escribas y fariseos que afirman haberla cogido cometiendo el adulterio (cf. vv. 3-4) tendrían que arrojar la primera piedra. Sólo después de que los auténticos testigos hubieran arrojado las primeras piedras, «todo el pueblo» (cf. v. 2) podría unírseles en el proceso de ejecución. Para algunos autores (p. ej., Blank, «Frauen» 87-88), estas palabras tienen tras ellas el sello de la autoridad de Jesús.

9. *se fueron*: Algunos especialistas (p. ej., Becker, *Jesus und die Ehebrecherin* 83) afirman que esta historia tiene la forma literaria de un relato de conflicto. Si fuera así, entonces el relato terminaría en este punto, es decir, con el abandono de la escena por los adversarios que Jesús ha derrotado. Pero el relato continúa, pues su verdadero objetivo no es la derrota de los adversarios de Jesús, sino su encuentro con la mujer en los vv. 10-11. Sobre «todo el pueblo» (v. 2) nada se nos dice en el v. 9, y la indicación del v. 9b, «Jesús se quedó solo con la mujer en pie delante de él», sugiere que el pueblo también se ha ido.

10. *Jesús levantó la mirada y le dijo*: Desde que bajara sus ojos hacia el suelo en el v. 8, Jesús no ha intervenido posteriormente en la acción. Ahora «levanta sus ojos» y de nuevo restablece la comunicación, en esta ocasión con la mujer. Como observa Schnackenburg: «La escena entre Jesús y la mujer se... describe con una perfecta habilidad: ni pocas ni muchas palabras, sino las estrictamente necesarias» (*Gospel3:167*).

11. *y en adelante no peques de nuevo*: Varios manuscritos, y la mayoría de las traducciones, leen «y no peques más» (cf. RSV, NBj). Debería mantenerse la lectura *apo tou nun*. No es una superflua adición a *meketi*, que tiene el sentido de «de nuevo» (más que el habitual «no más») en esta exhortación (cf. BAGD 518). Jesús señala con precisión el carácter vivificante del encuentro de la mujer. Se trata de un punto de inflexión para ella, por lo que no debe caer en el camino que conduce a la muerte: «no peques de nuevo (*meketi hamartame*)>>».



- Becker, U., *Jesus und die Ehebrecherin. Untersuchungen zur Text - und Überlieferungsgeschichte von Joh 7,53-8,11*, BZNW 28, Topelmann, Berlín 1963.
- Biank, J., «Frauen in der Jesusüberlieferung», en Gerhard Dautzenberg, Merklein, H. y Müller, K. (eds.), *Die Frau im Urchristentum*, QD 95, Herder, Friburgo 1983, 9-91.
- Derrett, J. D. M., «Law in the New Testament: The Story of the Woman Taken in Adultery», *NTS* 10 (1963-1964) 10-11.
- Ehrman, B. D., «Jesus and the Adulteress», *NTS* 34 (1988) 24-44.
- Heil, J. P., «The Story of Jesus and the Adulteress (John 7,53-8,11) Reconsidered», *Bib* 72 (1991) 182-191; «A Rejoinder to "Reconsidering 'The Story of the Adulteress Reconsidered'"», *EeT* 25 (1994) 361-366.
- McDonald, J. I. H., «The So-Called *Pericopa de Adultera*», *NTS* 41 (1995) 415-427.
- Moloney, F. J., *Woman: First Among the Faithful. A New Testament Study*, Longman & Todd, Londres: Darton 1985, 15-16.
- Pickering, S. R., «John 7,53-8,11. The Woman Taken in Adultery», *New Testament Textual Research Update* 1 (1993) 6-7.
- Wallace, D. B., «Reconsidering "The Story of Jesus and the Adulteress Reconsidered"», *NTS* 39 (1993) 290-296.

## 2. *jesús se revela como la luz del mundo (8,12-30)*

Entre los varios interlocutores, en dos ocasiones anteriores, durante la celebración de la fiesta de los Tabernáculos, Jesús ha debatido con «los judíos» y los fariseos (7,14-24.45-52). Los dos únicos grupos mencionados en 8,12-30 son los fariseos (v. 13) y «los judíos» (v. 22). El relato se centra ahora en una audiencia que rechaza la afirmación de que Jesús es el Mesías (7,32) y ha decidido matarle (5,18; 7,1.11.19.25). Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre la división estructural de 8,1-59 (para una visión del asunto, cf. Moloney, *Son of Man* 125-127), pero podemos distinguir dos momentos en esta nueva revelación de Jesús, que comienzan cada uno con la expresión «de nuevo» (*palín*): v. 12 «<de nuevo Jesús les habló>» y v. 21 «<de nuevo les dijo>». Por razones de buscar una mayor claridad examinaremos por separado estos dos pasajes, aunque conjuntamente configuran la autoproclamación de Jesús como la luz del mundo y la respuesta que dan «los judíos» a esta revelación.

### *Jn 8,12-20*

12. De nuevo Jesús les habló diciéndoles: «Yo soy la luz del mundo; quien me siga no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de vida». 13. Los fariseos le dijeron entonces: «Tú das testimonio de ti mismo; tu testimonio no es verdadero». 14. Jesús respondió: «Aunque dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero, porque sé de dónde he venido y a dónde voy, pero vosotros no sabéis de dónde vengo ni a dónde voy. 15. Vosotros juzgáis según la apariencia. Yo no juzgo a nadie, 16. pero si juzgo, mi juicio es digno de confianza,

pues no soy yo sólo quien juzga, sino yo y el que me envió. 17. En vuestra ley está escrito que el testimonio de dos personas es veraz; 18. Yo doy testimonio de mí mismo y el Padre que me envió da testimonio de mí". 19. Ellos le dijeron entonces: «¿Dónde está tu Padre?». Jesús respondió: «Ni me conocéis a mí ni tampoco conocéis a mi Padre; si me conociérais, también conoceríais a mi Padre". 20. Estas palabras las dijo en el Tesoro, cuando enseñaba en el templo; pero nadie lo detuvo porque aún no había llegado su hora.

## INTERPRETACIÓN

Jesús proclama "Yo soy la luz del mundo» (v. 12a) en el marco de una fiesta en la que el templo se había convertido en la luz de Jerusalén (d. *m. Sukk.* 5,3). Otro trasfondo que nos ayuda a entender las palabras de Jesús procede de la identificación de la Torá como la luz que tenía que darse al mundo según las tradiciones sapienciales judías (d. Sab 18,4; *cE.* también Sal 119,105; Prov 6,23; Eclo 24,27; Bar 4,2). Los rabinos también decían que la Leyera como una lámpara o una luz (d. *TestXII Lev* 14,4; *Ex R* 36,3). Jesús afirma que es la luz del mundo en un contexto dominado por la discusión, la duda y el *schisma*. La presencia de la luz requiere una decisión, pues la luz de Jesús trae consigo una doble posibilidad. Se puede permanecer en la oscuridad o caminar en la luz de vida siguiendo a Jesús (v. 12b; d. 1,11-12; 3,19). La afirmación cristológica del v. 12a y sus consecuencias, detalladas en el v. 12b, forman el programa del resto del cap. 8. Por una parte, Jesús perfecciona la liturgia de los Tabernáculos (v. 12a); por otra, su revelación como luz trae el juicio (v. 12b). La aceptación o el rechazo de la revelación que Jesús hace del Padre se encuentran en el núcleo de la discusión que sigue.

De forma inmediata se suscita una cuestión legal (v. 13). De acuerdo con las exigencias legales de Nm 35,30 y Dt 17,6, el testimonio que da Jesús de sí mismo (d. v. 12a) no es válido (*ouk estin alēthēs*). Ahora bien, esto sería cierto si aceptamos que las palabras de Jesús son un testimonio (*martyria*) en un sentido judicial, pero Jesús no es un acusado que esté buscando testigos para defenderse como en 5,31. En el cap. 5, Jesús aceptó la situación como un proceso judicial. Pero en este contexto no hay nada que nos indique que estamos ante un proceso, sino que lo que los fariseos intentan es comprender y controlar a Jesús mediante su sistema legal. Ahora bien, discutir la afirmación de Jesús, de que él personifica, perfecciona y universaliza la luz del Templo y la luz de la Ley, sobre la base de una tradición legal, significa no entender lo que dice. Los fariseos atacan el valor de la *martyria* de Jesús, pero él afirma que es la revelación exclusiva de Dios en el mundo (v. 12). Lo que una vez significó la Ley para Israel, Jesús lo significa ahora para el mundo. Responder a la afirmación de Jesús juzgándola como una *martyria* judicial, significa no reconocer la naturaleza de lo que dice: Jesús es la presencia del Dios que se revela y juzga. Por su origen y su destino (v. 14), el testimonio de Jesús no puede me-

dirse según las normas tradicionales. Él puede dar testimonio de sí mismo, y este testimonio es veraz (*alēthēs estin hē martyria mou*). Ya había defendido su tesis con los fariseos (d. 7,32-36), pero éstos no aceptaron sus afirmaciones. De nuevo se produce un conflicto entre la referencia que hace Jesús a su origen junto al padre, y los intentos mundanos y terrenales de los fariseos por controlar y condenar a Jesús a partir de la Ley mosaica. Son incapaces de trascender lo que pueden medir, ver, tocar y controlar; ellos juzgan «según la carne» (v. 15a). Se repite de nuevo la acusación anterior que Jesús hizo contra los «judíos», a quienes acusó de juzgar según lo que podían ver, es decir, «según las apariencias» (7,24: *kat'opsin*). «Los judíos» y los fariseos son incapaces de ir más allá de las experiencias externas porque se detienen en el Jesús carnal, en lo que sus ojos pueden ver. No están abiertos a sus palabras sobre su origen y destino junto al Padre, una realidad que está más allá de su visión y su control.

En contraste con los fariseos, Jesús no juzga a nadie por su propia autoridad (w. 15b-16). Él no juzga a nadie, pero hay una actividad judicial que brota de la unión que tiene con el que le envió (v. 16; d. 5,22-23a). Tras esta aparente contradicción subyace una lógica joánica. Jesús, el enviado por el Padre, da a conocer a Dios (v. 16b; d. v. 12a), por lo que un juicio fiable (*krisis alēthinē*) brota de su presencia entre los hombres y las mujeres que aceptan o rechazan esta revelación (w. 15b-16; cf. v. 12b). El juicio que surge de la aceptación o el rechazo de la revelación que acontece en Jesús, la luz del mundo (v. 12a), no tiene trazos de falsedad. Es un juicio honesto -fiable, serio y auténtico (*alēthinē*)-. La acusación de los fariseos (v. 13) se ve contrarrestada.

Jesús acepta que la Ley de «los judíos» exija el testimonio de dos personas para que fuera válido (v. 17; d. Dt 17,6; 19,15: *m. Ket.* 2,9), pero esta forma no puede aplicarse a este caso. Jesús puede dar testimonio de sí mismo porque fue enviado por el Padre, quien también da testimonio sobre él (v. 18). Detenerse en el Jesús histórico (*kata tēn sarkan*) y aplicarle las sutilezas de la Ley significa no entender nada. La ley ha sido perfeccionada por la revelación de Dios en la persona y el mensaje del enviado. Mediante la Ley se dio un cierto conocimiento de Dios, pero Jesús no puede ser comprendido, ni mucho menos juzgado, por tal conocimiento. «(Ido supuesto "conocimiento" sobre Dios y la salvación se convierte en ignorancia aplastante donde no hay fe en aquel que posee el verdadero conocimiento de Dios y revela el camino de la salvación» (Schnackenburg, *Gospel* 2:195). La agresiva afirmación de Jesús sobre sus orígenes coloca la validez de su testimonio fuera del alcance del cuestionamiento según la ley. Tal como Nicodemo había dicho a sus compañeros fariseos, el único modo de hacer un juicio justo sobre Jesús consiste en escuchar lo que tiene que decir y ver lo que hace (7,51).

La omnipresente cuestión sobre los orígenes de Jesús hace que los fariseos regresen al diálogo haciendo una pregunta que indica perplejidad: «¿Dónde está tu padre?» (v. 19a). Incapaces de salir fuera de su sistema le-

gal, dan por supuesto de que está hablando de dos testigos: él y su padre. Se contentan con hacer preguntas que pudieran ayudarles a identificar la localización geográfica del padre de Jesús, pero evitan hacer la pregunta más importante: «¿Quién es tu Padre?». Jesús condena su ignorancia. El verbo «conocer» se utiliza cuatro veces en el v. 19bc, dos en sentido negativo y dos positivamente, para subrayar la importancia del verdadero reconocimiento de Jesús. La cerrazón mental de los fariseos les impide saber quién es Jesús y quién es su Padre. Conocer a uno es conocer al otro (v. 19bc). Estas afirmaciones ya se habían encontrado con una respuesta violenta. En 5,17, Jesús dijo: «Mi Padre aún sigue trabajando, y yo también trabajo», y «los judíos» respondieron con la decisión de que tenía que morir (5,18). La violencia también se cierne tras la respuesta a su reprimenda del v. 19, que depende de la misma intimidación entre Jesús y el Padre. Nadie lo detuvo, pues «aún no había llegado su hora» (v. 2üb). El «aún no» (*aupo*) mantiene la tensión en el relato. La hora no ha llegado «aún», pero, al final, formará parte de la historia de Jesús. Por el momento, Jesús permanece en el templo durante la fiesta de los Tabernáculos, enseñando en el Tesoro. Se mantiene el foco en la celebración de una fiesta de «los judíos».

#### NOTAS

12. *De nuevo Jesús les habló*: La expresión «de nuevo» (*palin*) se utiliza habitualmente en el cuarto evangelio para vincular una sección del relato con otra (p. ej., 1,35; 4,3.54; 6,15). Cf. Tsuchido, «Tradition and Redaction» 59-60.

*la luz del mundo*: Para ver lo que dice la literatura judía sobre la Ley como una luz o una lámpara, cf. Str-B 2:521-522, 552-553. Cf. Brown, *El evangelio* 1:576, para los paralelos de Qumrán, y Seatt, *Sophia* 119-121, para su posible trasfondo sapiencial. Al igual que el vínculo que existe entre el ritual de la luz en la celebración de los Tabernáculos y la utilización de la luz para hablar de la Torá, también es posible que exista una reminiscencia de la columna de fuego que guiaba a los israelitas en el desierto (d. Ex 13,21; 14,24; 40,38). Como ocurre con otros elementos mosaicos (el maná, un profeta), algunos esperaban que esta columna de fuego regresara al final de los tiempos (cf. Talbert, *Reading John* 153). Para Cory, «Wisdom's Rescue» 100-102, la luz es otro de los temas que procede de un trasfondo sapiencial.

13. *tu testimonio no es verdadero*: La discusión entre Jesús y los fariseos no va a ninguna parte, porque los fariseos intenta comprender el testimonio de Jesús según unas categorías estrictamente jurídicas, pero Jesús se está refiriendo a sí mismo como la revelación de Dios al mundo (d. 1. de la Potterie, *La Vérité* 1:83-87). Algunos comentaristas intentan mostrar que la respuesta de Jesús remite a otro modo de cumplir la Ley.

14. *no sabéis de dónde vengo ni a dónde voy*: Varios especialistas han sostenido que los w. 14c-16, que tratan sobre todo de los orígenes y el destino de Jesús, interrumpen el flujo de un relato centrado en una cuestión jurídica. Pero una vez que entendemos este pasaje como un intento de Jesús para indicar que trasciende la discusión jurídica, estos versículos quedan bien justificados. Más aún, constiuyen

la base de las afirmaciones que hace Jesús. Cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 264-265.

15. *No juzgo a nadie, pero si juzgo*: Es necesario que vinculemos el v. 15b al v. 16. La afirmación que hace Jesús de que no juzga a nadie nos remite al juicio superficial de los fariseos. Jesús no juzga a nadie de este modo (v. 15b). Sin embargo, provoca un juicio como resultado de su unión con el Padre. Por tanto, no existe una contradicción entre el v. 15b y el v. 16 (cf. también 3,17; 5,27). Cf. Brown, *El evangelio* 1:582-583.

16. *mi juicio es digno de confianza*: Algunos testimonios (p. ej.,  $\mathfrak{P}^{66}$ , Sinaítico) leen *alēthēs* («verdadero»). Probablemente se debe a la asimilación a los vv. 13.14 y 17. La lectura *alēthinē* «<digno de confianza, fiable>» está bien atestiguada (p. ej.,  $\mathfrak{P}^{75}$ , Vaticano, Beza, Regius, evangelios del Códice de Freer), por lo que debería mantenerse.

17. *En vuestra ley está escrito*: Los especialistas que leen este pasaje como un intento de Jesús por mostrar su conformidad con la tradición legal judía, interpretan este v. 17 como una afirmación de un principio legal aceptable. Jesús muestra, de este modo, que cumple el principio de los dos testigos, él y su Padre (v. 18). Nosotros interpretamos los vv. 17-18 como indicación de que la prescripción de la Ley (v. 17) no se aplica a la singularidad de la revelación de Jesús (v. 18). Cf. también Schnackenburg, *Gospel2*: 194. Jesús crea una distancia entre él y «los judíos» (aquí denominados fariseos) mediante la descripción de la Ley como «vuestra Ley».

18. *Yo doy testimonio de mí mismo*: La frase griega *ego eimi ha martyron* debería vincularse con Is 43,10. Es otra afirmación (d. v. 12) de que él es la revelación auténtica de Dios. Cf. Moloney, *Son of Man* 129-130.

*Yo doy testimonio... y el Padre... da testimonio*: Sobre la interpretación judicial de los vv. 17-18 (es decir, que Jesús y el Padre son dos testigos), d. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 257-278; Neyrey, «Jesus the Judge» 512-515; Cory, «Wisdom's Rescue» 104-105.

19. *¿Dónde está tu padre?*: Es improbable que el tema del origen ilegítimo de Jesús subyazca en esta pregunta, tal como ha sugerido Hoskyns, *Cospel* 332-33, siguiendo a Cirilo de Alejandría. Se trata de otro error de comprensión de los fariseos, que hacen la pregunta equivocada. Cf. Westcott, *Cospel* 129.

20. *Estas palabras las dijo en el Tesoro*: El «tesoro» estaba situado entre el patio de las mujeres y el patio interior. Se mantiene una posición cerca de las candelas que brillaban cada noche en el patio de las mujeres.

### *Jn 8,21-30*

21. De nuevo les dijo: «Yo me voy. Me buscaréis, pero moriréis en vuestro pecado; a donde yo voy no podéis venir». 22. Dijeron entonces los judíos: «¿Es que se va a suicidar, pues dice: "A donde yo voy no podéis venir"?». 23. Les dijo: «Vosotros sois de abajo; yo soy de arriba. Vosotros sois de este mundo; yo no soy de este mundo». 24. Os dije que moriríais en vuestros pecados, pues moriréis en vuestros pecados si no creéis que yo soy él». 25. Ellos le dijeron: «¿Quién eres tú?». Jesús les dijo: «¿De qué estoy hablando con vosotros? 26. Tengo mucho que decir y juzgar sobre vosotros; pero el que me envió es veraz y yo proclamo

al mundo lo que le oído a él». 27. No entendieron que les hablaba del Padre. 28. Por eso Jesús les dijo: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy él y que no hago nada por mí mismo, sino que hablo tal como el Padre me enseñó. 29. Y el que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, pues siempre hago lo que le agrada». 30. Al hablar así, muchos creyeron en él.

## INTERPRETACIÓN

Se reanuda el diálogo mediante la expresión «de nuevo» (*palín*). En el v. 21, Jesús saca el tema de su origen y su destino, que constituyó el trasfondo de los vv. 12-20. Dice a sus adversarios que se dirige a un destino que está más allá de su alcance. Ya les había hablado de este asunto en dos ocasiones anteriores (cf. 7,33-34; 8,14), pero aquí añade una amenaza: lo buscarán, pero morirán en sus pecados. El verbo «buscar» (*zētēō*) se ha utilizado en algunas ocasiones para indicar que lo buscarían pero no lo encontrarían (d. 7,34.36). También se ha utilizado en aquellas ocasiones en las que el narrador nos contó los planes que tenían «los judíos» de matar a Jesús (d. 5,18; 7,1.19.20.25.30). Jesús da la vuelta ahora al proceso. Su partida producirá la muerte de aquellos que lo buscan. Es posible que la «partida» de Jesús se lleve a cabo mediante la intervención violenta de «los judíos», pero forma parte de la hora de Jesús, el designio divino de que regresara al lugar de donde procedía. Esto conducirá a «la muerte» de sus adversarios. Puede que no sea la misma muerte física de Jesús, pero será un muerte espiritual resultante del rechazo a la revelación de Dios en y mediante Jesús (d. 5,24).

El tema de la muerte prosigue al preguntarse «los judíos» si Jesús va a suicidarse (v. 22). En un nivel se trata de un sinsentido, pues Jesús no pretende una misión suicida (d. Gn 9,5; 2 Sm 17,23; Josefo, *Bell.* 3,375), pero en otro nivel, Jesús va hacer todo lo que el Padre desee que haga (cf. 4,34; 5,36). Por consiguiente, en cierto sentido hay una muerte, querida por el Padre y aceptada por Jesús, que le devolverá al Padre, a un lugar donde «los judíos» no pueden nunca ir. El error hermenéutico de «los judíos» se basa en los orígenes de Jesús (v. 23). En palabras que recuerdan la discusión con Nicodemo (3,12-15), Jesús dice a «los judíos» que fracasan porque ellos (*hymeís*) son «de abajo» (*eh tōn hatō*), mientras que él (*ego*) es «de arriba» (*eh tōn ano*). Si «los judíos» quieren ser salvados de sus pecados, tienen que superar este abismo. Han de entenderse y juzgarse las palabras y acciones de Jesús en los términos del vínculo que existe entre él y su origen y destino «de arriba». «Los judíos» sólo pueden responder a estas palabras y acciones en los términos de las tradiciones horizontales, humanamente condicionadas, de «abajo».

Pero el abismo puede aún superarse. «La procesión de los judíos por el camino de pecado que les conduce a la muerte no le es impuesta de forma necesariamente categórica» (Hoskyns, *Cospel* 334). Jesús pronuncia

una nota de esperanza. Les ha dicho que morirían en sus pecados (v. 24a), pero no tenía por qué ser así de forma absolutamente necesaria: «Moriréis en vuestros pecados *si no creéis que yo soy él*» (v. 24b). «La división entre lo que está arriba y lo que está abajo no tiene por qué ser absoluta, pues el Revelador que desciende desde lo alto capacita al hombre para subir a lo elevado. Sólo la incredulidad hace insuperable esta división» (Bultmann, *Gospel348*). Jesús dice a «los judíos» que pueden evitar la muerte espiritual si creen que él es el YO SOY (*ego eimi*). Los LXX, y especialmente el DtIs (LXX), utilizan la expresión *ego eimi* para insistir en que YHWH se reveló como el único Dios de Israel contra cualquier otro pretendiente (ef. LXX Is 41,4; 43,10.13; 45,18; 46,4; 48,12). Utilizando la misma fórmula, Jesús revela su *exclusiva* afirmación de que él es la presencia de lo divino en la historia humana. Si «los judíos» creen que Jesús es la revelación del Padre, construirán un puente en el abismo entre «lo que está abajo» y «lo que está arriba», que es lo que les está llevando a la muerte en sus pecados.

La frase «¿Quién eres tú?», del v. 25a, no es un rechazo de Jesús, sino una pregunta sincera que indica que muchas de las pretensiones de «los judíos» se dejan de lado, al menos temporalmente. Sin embargo, puede que ya sea demasiado tarde para hacer esta pregunta, puesto que ya han tomado muchas decisiones en contra de Jesús, y, además, es la pregunta a la que se ha ido dando respuesta a lo largo del relato hasta ahora. Les responde con una pregunta, aunque retórica, sobre sí mismo (v. 25b), que refleja «\Ina impaciencia vehemente» (Strachan, *Fourth Gospel209*). A lo largo de los encuentros entre Jesús y «los judíos» en los caps. 7-8, «los judíos» no han podido ir más allá de lo que podían ver, tocar y controlar. Su medida consiste siempre en una rígida comprensión de la tradición mosaica. En los w. 23-24, Jesús ha descrito el vacío que debe llenarse si «los judíos» quieren salvarse de sus pecados, pero la pregunta que hacen en el v. 25a aún manifiesta perplejidad. Frente a tal obcecación, Jesús les pregunta: «¿De qué estoy hablando con vosotros?» (v. 25b). Puede que Jesús exprese su desesperación, pero aún persiste la esperanza. Es mucho lo que podía decir contra «los judíos» a causa de su dureza de corazón (v. 26a), pero (*alZa*) no es éste el modo de actuar de Jesús. No ha venido para hacer lo que *él* considera oportuno. La verdad se encuentra en el que le envió, y Jesús ha venido para proclamar al mundo lo que le había escuchado (v. 26b). El comentario que hace el narrador en el v. 27 indica la relevancia absolutamente determinante del Padre que envió a Jesús: «No entendieron que les hablaba del Padre». A Jesús le preocupa la respuesta de «los judíos» al que le envió, pero estos son incapaces de entender esto. Su pregunta, «¿quién eres tú?» (v. 25a), sólo puede entenderse según las categorías del Padre, pero no comprendieron que les hablaba precisamente del Padre (v. 27).

Jesús hace un último intento por convencer a sus destinatarios (w. 28-29). Estos intentos se ven recompensados (v. 30). A lo largo del relato, Jesús ha dicho que da a conocer a Dios y que todo el que creyera en él tendría vida eterna. El lado oscuro y el lado luminoso del relato se unen en el v. 28, donde se dice a «los judíos» que levantarán al Hijo del hombre. Pue-

de que esto no signifique nada más que serán ellos los que lo crucificarán (d. 3,13-14). Sin embargo, en el Hijo del hombre elevado, un «levantamiento» realizado por «los judíos», acontecerá la revelación de Dios. Entonces se darán cuenta de la unión que existe entre Jesús y el Padre. A «los judíos» se les había dicho que serían liberados de sus pecados si creían en la afirmación de Jesús: *ego eimi* (v. 24). La promesa del v. 28a no se refiere a una salvación ni tampoco a una condenación, sino a la posibilidad de las dos en cuanto ofrecidas a la gente de todos los tiempos. El vínculo de la frase *ego eimi* con el levantamiento de Jesús se explica posteriormente en el v. 28b: La afirmación de Jesús, de que él es la revelación de Dios en su levantamiento, brota de su total dependencia del Padre. Todo cuanto dice y hace Jesús es, en definitiva, la palabra y la acción del Padre (cf. 5,19-30), una auténtica revelación, una clarificación de la afirmación de Jesús en el v. 12. Él es la luz del mundo que traerá la luz de vida a todo el que lo sigue (d. 3,16-21.31-36). La persistente fiabilidad de la revelación que hace Jesús del Padre procede de la presencia constante del Padre con el Hijo. La unidad de Padre e Hijo (w. 28b-29) es la base en la que Jesús fundamenta su afirmación de que es la única revelación de Dios (v. 28a: *ego eimi*). El Padre está siempre con Jesús (v. 29a), y, por ello, todo cuanto el Hijo hace agrada al Padre, es decir, está en perfecta sintonía con su voluntad (v. 29bc). Sin más detalles, el narrador anuncia que muchos (*polloi*) de entre «los judíos» llegaron a creer en Jesús (*episteusan eis auton*) por estas palabras que él dijo (*tauta autou lalountos*). Las amenazas (v. 24) y las promesas (v. 28) no han caído en saco roto (v. 30). Hay «judíos» entre los destinatarios del mensaje de Jesús que se convierten en seguidores suyos. De hecho, si la comunidad joánica existe era porque esto era verdad.

*Conclusión a 8,12-30:* Durante la celebración de los Tabernáculos, Jesús se ha revelado como la luz del mundo, perfeccionando y universalizando la celebración del templo como la luz de toda Jerusalén y la Ley como la lámpara y la luz que conducen a Dios. La discusión que sigue a esta revelación se centra en Dios como Padre de Jesús. La obcecación y resistencia de los fariseos (w. 12-20) y «los judíos» (w. 21-30) se debe a su determinación de juzgar todo por su Ley (d. v. 17). Ellos están controlados por lo de «abajo» y a Jesús y su Padre sólo se les puede entender mediante la apertura a lo «de arriba» (d. v. 23). Por tanto, ellos no conocen a Jesús ni a su Padre (v. 19). Sólo si se acepta a Dios como su Padre se resolverá el misterio de Jesús, el agua viva (7,37-38) y la luz del mundo (8,12). Pero «no sabían que les hablaba del Padre» (v. 27). Así como cada día los sacerdotes proclamaban su fidelidad al único Dios verdadero (d. *m. Sukk.* 5,4), dando sus espaldas al sol naciente, ahora están corriendo el peligro de volver sus espaldas a la fuente de agua viva (7,37-38) y a la luz del mundo (8,12), al enviado por Dios (8,16.18.26.29).

Jesús cumple, universaliza y trasciende los símbolos y la expectación de los Tabernáculos por su unión con Dios (8,28-29). Habla a «los judíos» de un evento futuro: ellos levantarán al Hijo del hombre. Entonces se da-



rán cuenta de su unidad con Dios (w. 28-29). Sorprendentemente, muchos de entre «los judíos» lo aceptan (v. 30). Pero «muchos» no significa «todos». La amenaza de muerte (cf. 7,1.11.19.25) y la violencia que rodea la presencia de Jesús en Jerusalén para la celebración de los Tabernáculos (cf. 7,30.32.44; 8,20) no han desaparecido.

## NOTAS

21. *De nuevo les dijo*: A pesar de quienes afirman lo contrario, los vv. 12-20 y 21-30 están estrechamente unidos. Una de las razones por las que los separamos es porque cambian los adversarios de Jesús. En los vv. 12-20 son los fariseos, y «los judíos» en los vv. 21-30. En sentido estricto, Jesús sigue hablando con los fariseos en 8,21, pues *autois* («a ellos») debe remitir a los fariseos del v. 123. Sin embargo, son «los judíos» los que quedan perplejos por estas palabras. A lo largo de los caps. 7-8, «los judíos» y los fariseos constituyen el mismo grupo. Cf. Tsuchido, «Tradition and Redaction» 60.

22. *¿Es que se va a suicidar?*: Sobre el error de interpretación y la ironía presentes en este juego sobre la idea de matar y morir, d. Leroy, *Rütsel und Mißverständnis* 59-63; Duke, *Irony* 85-86.

23. *Vosotros sois de abajo; yo soy de arriba. Vosotros sois de este mundo; yo no soy de este mundo*: La utilización repetida de los pronombres, «vosotros (*hymeis*)... yo (*ego*); vosotros (*hymeis*)... yo (*ego*), acentúa la distancia entre «los judíos» («vosotros») y Jesús («yo»).

24. *que yo soy él*: Se ha discutido muchísimo sobre el origen y el significado de la utilización absoluta de *egō eimi*. Podría tener sus raíces en la revelación de Dios a Moisés en Ex 3,14, pero los paralelos lingüísticos entre Ex 3,14 (LXX) y la utilización neotestamentaria de la fórmula son frágiles. Se entiende mucho mejor a la luz de la fórmula profética utilizada tanto en el TM como en los LXX para afirmar el carácter exclusivo de YHWH frente al resto de los dioses. Para un estudio detallado y la bibliografía pertinente, d. Moloney en *NCB. VI235-1236*. En apoyo a esta posición, y con especial referencia a 8,24.28, d. Zimmermann, «Das absolute *egō eimi*» 54-69; 266-276; Riedl, «Wenn ihr den Menschensohn» 364-366. Freed, «*Egō eimi* ill. Iohn VIII.28» 163-166, afirma que *egō eimi* era un título prejoánico del Mesías que «los judíos» se oponían a atribuir a Jesús. Bultmann, *Gospel 1348-349*, une los vv. 24 y 28 eliminando los vv. 25-27 como fragmento que se insertó de forma desgarrada (d. pp. 350-351). Y sostiene que el v. 24 significa «a menos que creáis que yo soy el Hijo del hombre».

25. *¿De qué estoy hablando con vosotros?*: El texto es en este punto bastante oscuro. ¿Es una pregunta (como en las traducciones que hacemos nosotros y la NRSV) o una afirmación (como, p. ej., traducen la NBJ y LB)? ¿Hemos de leer las palabras griegas *tēn archēn* como un sustantivo acusativo («el comienzo») o como un adverbio («allí»/«lodo, principalmente»)? ¿Deberíamos leer *hoti* («que» o «porque») o *ho* («aquello que»)? En nuestra traducción leemos *tēn archēn hoti kai lalo hymin* literalmente como «Ante todo, ¿por qué estoy hablando con vosotros?». Sobre las razones textuales, gramaticales y retóricas a favor de esta traducción, d. Moloney, *1989, of Muz* 133-134. Una de las consideraciones más importantes para dar sentido a esta oración tan complicada es tener en cuenta el contexto. Miller, «Christology»

257-265, Y Brodie, *Cospel* 327-328, adoptan la traducción «Yo soy el Único en el principio, que es lo que digo diciéndoos» (Miller, «Christology» 263). Ni Miller ni Brodie, sin embargo, relacionan satisfactoriamente esta traducción con el v. 26.

26. *Tengo mucho que decir... pero el que me envió*: Existe un deliberado contraste entre lo que Jesús podía decir sobre la oposición de «los judíos» a escuchar sus palabras (v. 26a) y el plan más grande de Dios, aceptando lo que Dios está haciendo en y a través de Jesús (v. 26b). Este contraste se crea mediante la utilización de «pero» (*alZa*). Cf. Barrett, *Cospel* 284.

28. *Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre*: Para un detallado estudio de los vv. 28-29, cf. Moloney, *Son of Man* 135-141. En apoyo de Jn 8,28 como combinación de la acción violenta de «los judíos» y la revelación de Dios en y a través de Jesús crucificado, cf. Riedl, «Wenn ihr den Menschensohn» 360-361; Morgan-Wynne, «The Cross and the Revelation» 219-220. Para Cory, «Wisdom's Rescue» 105-111, el «levantamiento» es el momento en el que Jesús, la Sabiduría de Dios (cf. 1,1-18), es liberado en el momento de la muerte (cf. 8,24.28) ya los que conspiran contra la Sabiduría se les advierte que serán castigados: morirán en sus pecados (cf. 8,24).

*entonces conoceréis*: Bultmann, *Cospel* 349-350, afirma que estas palabras indican que ya es demasiado tarde para «los judíos». La respuesta en el v. 30 sugiere, con toda certeza, que son un mensaje de esperanza. Cf. también Léon-Dufour, *Lecture* 2:274-275; Riedl, «Wenn ihr den Menschensohn» 362-370.

*y que no hago por mi propia autoridad*: Las afirmaciones del v. 28b están regidas por el «vosotros conoceréis que (*hoti*)» del v. 28a. «Los judíos» sabrán que Jesús da a conocer a Dios (*hoti ego eimi*) y que (*hoti*) él no hace nada por su propia autoridad (cf. Bernard, *Commentary* 2:303). Llegarán a conocer ambas verdades.

29. *él no me ha dejado solo*: Tras el tiempo presente «él que me envía está conmigo» (*met'emou estin*), esperaríamos un perfecto. En su lugar, nos encontramos con un aoristo (*apheken*). Podría tratarse de una referencia a la encarnación. Dios está presente con la Palabra antes (cf. 1,1-2) y después de la encarnación (cf. 1,14). Cf. Morgan-Wynne, «The Cross and the Revelation» 221-223.

30. *muchos creyeron en él*: La expresión *pisteuein eis* (creer en) se afirma en algunas ocasiones como indicación segura de la correcta fe joánica, mientras que *pisteuein en o pisteuein* seguido por el dativo se consideran expresiones limitadas de fe. En el v. 30 aparece *pisteuein eis* e indica la fe verdadera. Sin embargo, no deberíamos aplicar esta distinción de un modo excesivamente rígido. El contexto tiene una importante función que cumplir en cada interpretación.

### 3. Conflicto entre Jesús y «los judíos» sobre sus respectivos orígenes (8,31-59)

La pasión de los encuentros que sigue y la amargura de la acusación y la réplica, hacen de 8,31-59 la sección más difícil de todo el evangelio. El efecto narrativo unificante se crea mediante el despiadado incremento en la hostilidad entre los únicos protagonistas del relato, Jesús y «los judíos», y por la referencia constante a Abrahán (d. w. 33.37.39.40.52.53.56.57.58). Como 8,12-30, el pasaje debería considerarse como una unidad literaria, pero por razones de claridad lo dividiremos en tres partes: w. 31-38, w. 39-47 Yw. 48-59.

31. Dijo entonces Jesús a los judíos que habían creído en él: «Si permanecéis en mi palabra seréis realmente discípulos míos, 32. y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres». 33. Ellos le respondieron: «Somos descendientes de Abrahán y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo es que dices: "Seréis liberados"»? 34. Jesús, entonces, les respondió: «En verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es un esclavo del pecado. 35. El esclavo no permanece en la casa para siempre; el hijo permanece para siempre. 36. Así pues, si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres. 37. Sé que sois descendientes de Abrahán; sin embargo, queréis matarme porque mi palabra no encuentra lugar alguno en vosotros. 38. Yo hablo de lo que he visto con mi Padre, y vosotros hacéis lo que habéis oído a vuestro padre».

#### INTERPRETACIÓN

Jesús sigue hablando con «los judíos» (v. 31), pero el relato exige que no puedan identificarse los muchos que creyeron en él (v. 30: *polloi episteusan eis auton*) y el grupo que se describe ahora como «los judíos que habían creído en él» (v. 31: *tous pepisteukotas autō Ioudaious*). El cambio del tiempo verbal, del aoristo (v. 30) al perfecto (v. 31) y el cambio sintáctico de *pisteuein eis* (v. 30) por *pisteuein* seguido de dativo (v. 31), indica que una sección de «los judíos» han comenzado a creer en Jesús, pero que aún les queda camino por recorrer (cf. 2,23-25). Los muchos que creyeron en Jesús en el v. 30 por su promesa de los vv. 28-29 han dejado el escenario, pero hay algunos de entre «los judíos» que permanecen. Ellos han llegado a tener una fe parcial en Jesús y siguen allí (tiempo perfecto). Jesús intenta introducirlos en la fe auténtica. Los exhorta a persistir, a seguir «permaneciendo» (*ean hymeis meínēte*) en su palabra. Hay un dinamismo en el trayecto de la fe, desde una fe parcial a la fe plena (cf. 2,1-4,54). Al comprometerse en este trayecto "permaneciendo» en la palabra de Jesús que están luchando por comprender, pueden considerarse como discípulos (*mathētai*) de Jesús. Un discípulo está siempre en la escuela de Jesús. «No es el asentimiento inmediato la constancia en la fe lo que da el carácter al auténtico discipulado» (Bultmann, *Gospel* 434). Su trayecto a la fe verdadera llevará a «los judíos» al conocimiento de la verdad (*tēn alētheian*), el conocimiento de Dios hecho posible mediante la revelación acontecida exclusivamente en Jesús (cf. 1,18; 3,13; 6,46). Esta revelación producirá libertad. Creer en la revelación de Dios que se realiza mediante Jesucristo da el poder para llegar a ser un Hijo de Dios (cf. 1,12-13). Pero el judaísmo enseñaba que el estudio de la Torá es lo que hacía libre al pueblo (cf. *Ex R* 12,2; *Sifre Lv* 11; *Sifre Nm* 115,1-3; *Pirqe 'Abot* 3,5; 6,2). Y el *Targum Neofiti* sobre Gn 15,11 llega incluso a prometer la salvación del malvado «por los méritos de su padre Abrahán» (cf. Sabulbal, «Y la Verdad» 177-181). Esta promesa es trascendida por las palabras de Jesús al decirles que mediante la aceptación de su revelación de Dios (*he aletheia*) serán liberados.

«Los judíos» no tienen necesidad de esta libertad (v. 33). Ya la poseen porque son descendientes de Abrahán (*sperma Abraham*). El subsiguiente conflicto (vv. 34-37) presupone que la revelación de Jesús prometida en los vv. 31-32 daría a «los judíos» la libertad por la que se les concedía el poder de llegar a ser *tekan theou* (1,12), pero son incapaces de ir más allá de lo que controlan y comprenden. Insisten en que nunca han sido esclavos de nadie porque son *sperma Abraham* (v. 33a); por ello cuestionan el derecho y la capacidad de Jesús para decirles que tiene un camino que les conducirá a la libertad (v. 33b). De nuevo emerge un choque entre dos formas diferentes de entender el modo en que Dios se da a conocer. Las palabras de Jesús, que comienza con el doble «amén», vinculan lo que sigue con lo que ha pasado antes. «Los judíos» afirman la libertad porque son *sperma Abraham* (v. 33), pero Jesús les replica que la descendencia física no vale para medir la libertad ni la esclavitud (v. 34). La pecaminosidad surge en lo que una persona *hace*: «todo el que comete pecado es un esclavo del pecado». Esto no depende de la línea sanguínea. De entre las dos posibles categorías de personas que habitaban una casa, esclavos e «hijos», «los judíos» afirman que son «hijos» sobre la base de su descendencia física, pero ¿lo son realmente? Al comienzo de este encuentro, Jesús los exhortó a «permanecer» en su palabra (v. 31). Tal «permanencia» en la palabra de Jesús produce la libertad verdadera (v. 32). Los esclavos no permanecen en la casa, mientras que los «hijos» se quedan para siempre (v. 35). ¿Son capaces de aceptar quienes escuchan a Jesús su recomendación para que «permanecieran» en su palabra (v. 31), o serán juzgados como esclavos porque hacen cosas malas (v. 34)? Su presencia en la casa ¿es temporal o para siempre? (v. 35).

La respuesta a estas preguntas se nos da mediante un desplazamiento en el significado de «hijo». Es Jesús, el Hijo, el que da a la gente una libertad que dura para siempre (v. 36). Jesús sabe que en el nivel de su linaje de sangre, «los judíos» pueden afirmar que son descendientes físicos de Abrahán. Ellos son *sperma Abraham*, pero «los judíos» están comprobando que la descendencia física no determina la filiación ni la libertad (v. 37). Jesús da a conocer, mediante su palabra, lo que él sabe por su unión con el Padre (v. 38), pero «los judíos» son incapaces de «hacer un espacio» (*ou chōrei*) a la palabra de Jesús (v. 37c). El verbo *chōreō* significa «hacer un espacio» e implica una apertura activa en el receptor para que algo o alguien pudieran entrar en él (cf. Mc 2,2; Mt 19,11-12). Pero entre «los judíos» no existe esta apertura activa a la palabra de Jesús. De hecho, están implicados en un complot para matarle (v. 37b). Ellos pueden afirmar que son *sperma Abraham*, pero no son hijos suyos. Si lo fueran, nunca hubieran querido librarse del Hijo de Dios. Su paternidad debe juzgarse según sus acciones, por lo que deben ser los hijos de otro padre (v. 38b). El criterio de pecado suministrado en el v. 34 se está empleando en este juicio de «los judíos»: «todo el que comete pecado es esclavo del pecado». Jesús ha ofrecido un camino para salir de esta esclavitud y lograr la libertad, pero es rechazado. Se produce un rápido y dramático cambio de atmósfera. En el v. 31, Jesús se dirigió a «los judíos» que habían comenzado a creer. En el v. 38, acusa al

mismo grupo de pertenecer a otro padre, tanto por sus acciones como por el rechazo a hacer un espacio a su palabra reveladora. ¿De qué padre se trataría? Obviamente, no puede ser el Padre de Jesús.

## NOTAS

31. *Dijo entonces Jesús a los judíos*: La unidad de este pasaje, creada por la presencia continuada de los mismos protagonistas (Jesús y «los judíos»), y el tema de Abrahán, hace difícil trazar una división en secciones literarias claras. Cf. la importante sugerencia de Dodd, «Behind a Johannine Dialogue» 41-42; Robert, «Étude littéraire» 71-84; Schenke, «Joh 7-10» 185-187; Tuñí Vancells, *La verdad* 104-124; Neyrey, «Jesus the Judge» 509-542. Las divisiones que hacemos nosotros se proponen como una aproximación. Cf. UBSGNT; Lindars, *Gospel*323,327,331; Brodie, *Gospel*340-341.

*que habían creído en él*: El verbo *pisteuein* es seguido por el caso dativo para indicar una situación de fe limitada. Cf., sin embargo, la nota sobre 8,30, y Moloney, *Belief* 104-106. El problema de «los judíos» que creen en los vv. 30-31 y después intentan matar a Jesús en el v. 59, es causa de un intenso debate. En un célebre estudio, Dodd, «Behind a Johannine Dialogue» 42-47, afirma que los «judíos creyentes» son los mismos y que se trata de cristianos judaizantes. La mayoría de los autores, sin embargo, separarían los grupos. Cf., por ejemplo, Westcott, *Gospel*133; Lightfoot, *John* 192; Brodie, *Gospel*328-239. Brown, *El evangelio* 1:593, explica esta dificultad diciendo que se trata de una glosa, utilizando «los judíos» como referencia a los habitantes de Jerusalén. Para un estudio del problema, d. Swetnam, «The Meaning» 107-109. Swetnam (pp. 107-109) sugiere que el verbo tiene un significado pluscuamperfecto: «los judíos» creyeron entonces, pero no después. Para una respuesta a la hipótesis de Swetnam y una posición muy próxima a la que hemos adoptado en nuestra interpretación, d. Segalla, «Un appello alla perseveranza» 387-389.

32. *Si permanecéis en mi palabra*: La utilización de *ean* («si») seguido por el subjuntivo aoristo *meinete* («permanecéis») indica el deseo que tiene Jesús de una acción ya iniciada llegara impertérrita a su resultado. Cf. BDF 188-190, §§ 371-372.

*la verdad os hará libres*: Es una de las más célebres frases joánicas. Los especialistas se dividen a la hora de dar un significado a «la verdad» (*hē aletheia*). Para un estudio general de la utilización de la expresión, en donde se dice que significa la revelación de Dios acontecida en Jesús, d. I. de la Potterie, *La Vérité* 1:23-26. Otros especialistas consideran que procede del trasfondo gnóstico del evangelio y que alude a la revelación de Dios, sino a su misma realidad. Cf., por ejemplo, Quispel, *Gospel*434: «La *alētheia* de Dios, por tanto, es la realidad de Dios, que es la única realidad en cuanto que es vida y da vida». Cf. también los estudios sobre 8,32 de Atal, «Die Wahrheit» 283-289; Tuñí Vancells, *La verdad* 125-164; Lategan, «The truth that sets man free» 71-74. La interpretación que hemos dado está en su mayor parte inspirada en el estudio de I. de la Potterie, *La Vérité* 2:789-866. Sobre el nexo entre Ley y libertad cf. 2:811-814, y para una ponderación sobre los paralelos estoicos y gnósticos d. 2:792-805.

33. *Somos descendientes de Abrahán*: Sobre la importancia que los judíos daban a su afirmación de ser descendientes físicos de Abrahán, d. J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús: Estudio de las condiciones socio-económicas durante el período del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977.

*nunca hemos sido esclavos de nadie*: Los comentaristas han advertido, en ocasiones, que esta afirmación no es cierta, y no lo había sido en modo alguno durante varios siglos (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 125). Sin embargo, podrían referirse a la libertad espiritual, independientemente de su situación política (p. ej., Carson, *Cospel* 349).

34. *es un esclavo del pecado*: Algunos testimonios (Siríaco Sinaítico, Beza, Clemente de Alejandría) omiten «del pecado» (*tēs harmatiās*). El peso de un apoyo textual superior (p. ej.,  $\mathfrak{P}^{66,75}$ , Sinaítico, Vaticano, Efrén Rescripto) justifica las afirmaciones de varios especialistas (Bauer, Dodd, Tuñí Vancells) de que la lectura «un esclavo del pecado» tiene mejor sentido en el contexto.

35. *el esclavo no permanece en la casa para siempre*: La argumentación que transcurre desde el v. 31 hasta el v. 35 se unifica mediante la utilización de «permanecer» (*menein*) en el v. 31 y el v. 35, «ser esclavo» (*douleuein*) en el v. 33 y «esclavo» (*doulos*) en los vv. 34-35, y «semilla/descendiente» (*sperma*) en el v. 33 y el afín «hijo» (*huios*) en los vv. 34-35.

36. *si el Hijo os hace libres*: Varios especialistas (p. ej., Dodd, *Tradition* 381-383; Lindars, «Slave and Son» 270-286) sostienen que 8,35-36 era originalmente una parábola independiente sobre los esclavos y los hijos que se incorporó al texto joánico.

38. *mi Padre... vuestro padre*: Los pronombres posesivos «mi» y «vuestro» no se encuentran en la mejor tradición manuscrita, aunque han sido añadidos por muchos escribas con el objetivo de clarificar el significado. Si aparecen en nuestra traducción es porque este significado queda claro por la presencia de los pronombres personales *egō* «<lo que yo he visto>» y *hymeis* «<lo que habéis oído>».

*mi palabra no encuentra lugar alguno en vosotros*: La utilización del verbo *chorein* con la idea de «hacer un espacio para» es efectiva, pero un tanto desgarbada. Cf. la discusión en Bernard, *Commentary* 2:309. No todos interpretarían la expresión como «hacer un lugar» (d. Hoskyns, *Cospel* 341), y algunos sugieren que significa «progresar» (d. Bauer, *Johannesevangelium* 125).

*de vuestro padre*: Jesús no está diciendo, en este momento, a «los judíos» que son hijos del diablo. La cuestión suscitada es la siguiente: si ellos matan al Hijo de Dios, entonces ¿de quién son hijos? Se responderá posteriormente en la discusión (v. 44).

### *Jn 8,3947*

39. Le respondieron: «Abrahán es nuestro padre». Jesús les dijo: «Si fuerais hijos de Abrahán haríais lo que Abrahán hizo, 40. pero vosotros queréis matar a un hombre que os ha dicho la verdad que escuché a Dios; esto no es lo que hizo Abrahán. 41. Vosotros hacéis lo vuestro padre hizo». Ellos le dijeron: «No hemos nacido de una fornicación; no tenemos más Padre que a Dios». 42. Jesús les dijo: «Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais, porque yo he salido y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado. 43. ¿Por qué no entendéis lo que digo? Porque no podéis soportar escuchar mi palabra. 44. Vosotros sois de vuestro padre el diablo, y vuestra voluntad es hacer los deseos de vuestro padre. Él fue un asesino desde el principio, y no ha tenido nada que ver con la verdad porque no hay verdad en él. Cuando miente, habla de acuerdo con su propia naturaleza, pues es un mentiroso y el padre de

la mentira. 45. Pero como os digo la verdad, no me creéis. 46. ¿Quién de vosotros sería capaz de demostrar que he cometido pecado? Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis? 47. Quien es de Dios escucha las palabras de Dios; la razón por la que no las escucháis es que no sois de Dios».

## INTERPRETACIÓN

Se plantea la cuestión del padre. ¿Quién es el Padre de Jesús y quién el padre de «los judíos»? «Los judíos» insisten en la paternidad abrahámica sobre la base de sus raíces físicas, pero el estatus de Abrahán como padre de la nación se enraíza en su apertura a la palabra de Dios. Él fue un hombre de fe que desde su salida de Ur de los Caldeas (cf. Gn 12,1-9) hasta el momento en que puso en riesgo la vida de su único hijo (d. Gn 22,1-17) «hizo un lugar» a la palabra de Dios cuando ésta le llegó. Si «los judíos» fueran los auténticos hijos de Abrahán (*tekna tou Abraam*) se comportarían como él (v. 39). Pero han rechazado la revelación de Dios en la palabra de Jesús. Más aún, tratan de matar al que le da a conocer la verdad que procede de Dios, y al actuar así han perdido su convicción de ser hijos de Abrahán. Abrahán acogió a los mensajeros divinos (d. Gn 18,1-18), pero «los judíos» rechazan a un hombre que les trae un mensaje de Dios. No se comportan como hizo Abrahán (v. 40). Puesto que esto es así, su paternidad debe encontrarse en otra parte (v. 41a), tal como Jesús había ya sugerido (v. 38b). Para ser hijo de Dios uno debe aceptar la palabra de Dios. Rechazarla es elegir a otro padre. El argumento de los vv. 37-38 se repite en los vv. 39-41a.

«Los judíos» responden acusando a Jesús de ser hijo de la fornicación, mientras que ellos son hijos del único Dios (v. 41b). La acusación se basa en la imagen de la fornicación que se utiliza en el AT para hablar de la infidelidad o la apostasía con respecto a Dios (d. Os 1,2; 4,46; 4,15; Ez 16,11.33-34. Cf. también *Nm R.* 2,17-26). Lógicamente, de afirmar que tienen a Abrahán como su padre (v. 39) pasan a decir que ellos «no tienen más Padre que a Dios» (v. 41c). Por la alianza forjada entre YHWH y el pueblo, «los judíos» se consideraban a sí mismos como hijos de Dios (d. Ex 4,22; Dt 14,1; 32,6; Jr 3,4.19; 31,9; Is 63,16; 64,7). Ellos se asocian con la confesión matutina de los sacerdotes, que se celebraba cada día durante la fiesta de los Tabernáculos (cf. *m. Sukk.* 5,4), pero Jesús les responde diciendo que si fueran realmente los hijos de Dios, amarían a Jesús, pues él vino y salió de Dios como Enviado suyo (v. 42). El comentario del narrador en 3,35, de que el Padre amó al Hijo, es el fundamento de 8,42: los hijos del mismo padre se aman entre sí. La ira y la violencia creciente contra Jesús en esta celebración del único Dios verdadero muestran que Jesús y «los judíos» no pueden ser hijos del mismo Padre.

El texto pregunta por qué «los judíos» no comprenden lo que les dice (v. 43a), y él mismo responde a esta cuestión. No escuchan la palabra hablada por Jesús (v. 43a: *lalian tēn emēn*) porque no están abiertos a su mensaje de revelación (v. 43b: *logon ton ernon*). No sólo se oponen a hacer un lu-

gar a la palabra de Jesús (v. 37), sino que además se les acusa de no ser capaces (*ou dynasthe*) de escuchar su palabra debido a sus orígenes (v. 43b), es decir, a que su padre es el diablo (v. 44a). Hablan y actúan según sus orígenes: «vuestra voluntad es hacer lo que vuestro padre desea» (v. 44b). Las palabras y acciones de Jesús son dirigidas por la voluntad de su Padre (cf. 4,34; 5,36), así como las palabras y acciones de «los judíos» son dirigidas por la voluntad de su padre, el diablo (v. 44b). La descripción que sigue sobre el diablo (v. 44cd) se basa en sus acciones «desde el principio» (v. 44c: *ap'archēs*). Por medio de la mentira y el engaño quitó a Adán la promesa original de la inmortalidad que Yahvé le había hecho. Es, por tanto, un mentiroso y un asesino (cf. Gn 3,1-24; Sab 2,24). Su engaño también condujo al primer asesinato, al de Abel por Caín (Gn 4,1-15). En el principio, el diablo estaba en contra de Dios, engañando y asesinando a la humanidad (compárese con Jn 1,1-5). Todo cuanto pueda decirse sobre el diablo está en oposición a Jesús; el diablo «no tiene nada que ver con la verdad porque no hay verdad en él» (v. 44c). Jesús revela la verdad al contar la historia de Dios (cf. 1,14.17-18; 8,32.40), mientras que el diablo es la negación de toda verdad. Fue su papel en el comienzo de la historia humana, instituyendo una situación de mentira, engaño y muerte, el que lo convirtió en «el padre de la mentira» (v. 44d). Por consiguiente, nos encontramos con dos poderes al comienzo de la historia humana: Dios, que es veraz, y el diablo, que es el padre de la mentira. Jesús dice la verdad (v. 45: *tēn alētheian lego*). La palabra de Jesús es la revelación de la verdad en la historia humana y refleja sus orígenes junto a Dios, su Padre. Pero «los judíos», expresando sus orígenes en aquel que por su propia naturaleza habla la mentira (v. 44d: «cuando miente, habla según su propia naturaleza»), no creen en la palabra de Dios (v. 45). La revelación de la verdad entre los hijos de aquel que es el padre de la mentira conduce inevitablemente al rechazo y la negación.

Jesús concluye esta sección de la discusión con una acusación formada por dos cuestiones retóricas (v. 46). A la segunda de estas preguntas se responde en el v. 47, mientras que a la primera no se le da respuesta alguna, pues no la tiene. Jesús desafía a «los judíos», hijos del padre de la mentira, a que lo condenen por pecar (v. 46a). Ahora bien, esto es imposible, puesto que un mentiroso no está en posición de condenar a quien dice la verdad. Esta realidad de que «los judíos» son unos mentirosos se encuentra en el centro de la segunda pregunta de Jesús (v. 46b). Es contrario a su genuina naturaleza como hijos del diablo aceptar la palabra verdadera. Ellos pertenecen al ámbito de la falsedad. La única respuesta que «los judíos» podrían dar a la pregunta de Jesús, «¿Por qué no creéis en mí?», sería «Porque no podemos». Anteriormente, les había preguntado, «¿Por qué no comprendéis lo que digo?» (v. 43a). Y, entonces, respondió por ellos mismos: «Porque no podéis (*hoti ou dynasthe*)» (v. 43b).

En la visión joánica de Dios y el mundo hay dos tipos de personas involucradas en esta discusión: aquellos que son «de Dios» (*eh tou theou*) y los que «no son de Dios» (*tou theou oh este*). «Los judíos» pertenecen a este último



grupo (v. 47). La palabra de Jesús es la revelación de Dios, y una persona que es «de Dios» la escuchará. Esta «escucha» es imposible para quienes son hijos del diablo (v. 44). La discusión sobre los dos padres vuelve al punto de partida cuando «los judíos» afirman que Abrahán era su padre (v. 39).

## NOTAS

39. *Sifuerais hijos de Abrahán*: Jesús cambia el vocabulario utilizado para hablar de la relación entre «los judíos» y Abrahán. Ellos habían afirmado que eran descendientes (literalmente «semilla») de Abrahán (*sperma Abraam*) en los vv. 33 y 37. Jesús comprueba ahora si, efectivamente, son o no hijos de Abrahán (*tekna Abraam*) con palabras que, probablemente, son reminiscentes de la promesa hecha en el prólogo de que los creyentes llegarían a ser hijos de Dios (1,12: *tekna theou*).

*haríais lo que hizo Abrahán*: Algunos manuscritos antiguos (Vaticano,  $\mathfrak{P}^{66}$ ) tienen el imperativo *poieite*: «Si sois hijos de Abrahán, haced las obras de Abrahán». Esto cambia en demasía el significado del pasaje, y lo siguen varios comentaristas (p. ej., Westcott, *Cospel* 135; Lagrange, *Evangile* 245-246; Bernard, *Commentary* 2:3\0). Cf. la discusión en Barrett, *Cospel* 347.

40. *queréis matarme, a un hombre*: A la expresión «un hombre» (*anthrōpon* sin artículo) no habría que atribuirle ningún significado teológico. Simplemente significa «a uno» (*tis*). Cf. BDF 158, § 301 (2).

*Isto no es lo que Abrahán hizo*: Los rabinos posteriores hacían una distinción entre los que actuaban como Abrahán y los que se comportaban como Balaán (*Pirke 'Ejil* 5,19,29). Cf. Talbert, *Reading John* 156.

41. *No nacimos de una fornicación*: Es posible que el trasfondo de estas palabras encuentre en la extendida tradición judía posterior de que Jesús era hijo ilegítimo de María. La interpretación no adopta esta posición, pues resulta difícil estar seguros de si tal referencia sería posible en la fecha tan temprana de finales del siglo I, dada la datación tardía de los textos rabínicos que nos informan de estas tradiciones. Cf. John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, ABRL, Doubleday, Garden City, Nueva York 1991, 222-229, 245-252.

42. *yo he salido y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino porque él me envió*: Toda una serie de términos subrayan la dependencia de Jesús respecto de Dios: «he salido... vengo... él me envió» (*exelthon, hēchō, apesteilen*). Estos verbos se refieren al acontecimiento de la venida de Jesús al mundo (d. Schnackenburg, *Cospel* 2:212). El verbo *hēchō* era familiar en el lenguaje religioso de la época: se utilizaba para expresar la manifestación salvífica de una divinidad (d. Barrett, *Cospel* 348).

43. *no comprendéis lo que digo... no podéis soportar escuchar mi palabra*: El sustantivo *alía s'* utiliza para referirse a la palabra audible de Jesús. Puede estar relacionado con el lenguaje habitual empleado para referirse a los personajes revelados (cf. Bultmann, *Evangelium* 316 n. 7). Incapaces de comprender su palabra hablada (*alía*), «los judíos» no pueden entender ni obedecer («escuchar») su revelación de Dios (su *logos*). Cf. Barrett, *Cospel* 348.

44. *Vosotros sois de nuestro padre el diablo*: Puede significar «sois del padre del diablo» (cf. Westcott, *Cospel* 137), que tiene trazas de la doctrina gnóstica. Sobre este

particular trasfondo y la reflexión cristiana primitiva, cf. *Bauer, johannesevangelium* 127-129. El dualismo en el cuarto evangelio es de índole moral, no metafísica. Entre otros, cf. Schnackenburg, *Gospel2:214-215*.

*vuestro padre el diablo*: Las palabras de Jesús en los vv. 44-47 son las más negativas que contra «los judíos» se dicen en el NT (cf. Becker, *Evangelium* 1:304). Pero, como ya indicamos en la Introducción, el término «los judíos» en el cuarto evangelio nunca se refiere al pueblo como tal. El término refleja la polémica cristológica que condujo a la ruptura entre la comunidad joánica y la sinagoga local. Para las interpretaciones sobre este asunto, cf. Grässer, «Die Juden als Teufelsöhne» 154-167; Porsch, «Ihr hat den Teufel zum Vater» 50-57. Este aspecto no es tenido en cuenta por el intento de Reim, «Joh 8.44 – Gotteskinder/Teufelskinder» 619-624, de vincular el pasaje con la especulación sobre Caín y Abel a través de una reorganización del texto.

47. *todo el que es de Dios... vosotros no sois de Dios*: Este comentario final de Jesús señala al carácter crucial de la cuestión sobre los orígenes. En este pasaje se han desarrollado los orígenes de Jesús y «los judíos» en los términos de la contraposición entre dos relaciones «padre-hijo». Esta idea es «fundamental en toda la argumentación» (Lindars, *Gospel330*).

### *Jn 8,48-59*

48. Los judíos le respondieron: «¿No decimos, con razón, que eres samaritano y que tienes un demonio?». 49. Jesús contestó: «No tengo ningún demonio, sino que honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis a mí». 50. Pero yo no busco mi gloria; hay Uno que la busca y será el juez. 51. En verdad, en verdad os digo que quien guarde mi palabra nunca verá la muerte». 52. Los judíos le dijeron: «Ahora sabemos que tienes un demonio. Abrahán murió, como también los profetas, y tú dices: "Quien guarde mi palabra nunca probará la muerte". 53. ¿Eres tú más grande que nuestro padre Abrahán, que murió? Y también murieron todos los profetas. ¿Quién te has creído que eres?». 54. Jesús respondió: «Si me glorificara a mí mismo, mi gloria no valdría de nada; es el Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: "Él es nuestro Dios". 55. Pero no le habéis conocido; yo sí le conozco. Si dijera que no le conozco, sería un mentiroso como vosotros; pero yo le conozco y guardo su palabra. 56. Vuestro padre Abrahán se alegró porque iba a ver mi día; lo vio y se llenó de gozo». 57. Los judíos le dijeron entonces: «¿Aún no tienes cincuenta años y has visto a Abrahán?». 58. Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo que antes que Abrahán ya existía yo». 59. Cogieron piedras para arrojarlas contra él; pero Jesús se escabulló y salió del templo.

### INTERPRETACIÓN

Este momento final en el encuentro entre Jesús y «los judíos» en el templo es un auténtico diálogo durante el que los dos puntos de vista entra en colisión. «Los judíos» interrogan (vv. 48.53.57), afirman su punto de vista (v. 52) y reaccionan (c. 59a). Jesús responde a sus preguntas (vv. 49.54-55), afirma su punto de vista (vv. 50-51.56.58) y reacciona (v. 59b).

«Los judíos» se autodefienden contra la afirmación que Jesús había hecho de que eran hijos del diablo, acusándole, con tono de seguridad («no decimos, con razón»), de ser un samaritano, un miembro de una raza mestiza y apóstata, y de tener un demonio, es decir, de estar loco (v. 48; cf. 7,20). Ellos sitúan su palabra (*legomen*) en contra de la palabra acusadora de Jesús. Ellos responde retornando al tema en cuestión: el Padre. Las palabras que dirige a «los judíos» proceden de su unión con el Padre, a quien ellos quieren honrar (*timo*), al tiempo que quieren deshonorar (*atimazate*) a Jesús (v. 49). El juicio brota de la aceptación o el rechazo de Jesús (cf. 3,16-21.36; 5,27; 8,16), Y para honrar al Padre hay que honrar al Hijo (cf. 5,23). Jesús no busca su propia fama (*doxa*), pero puesto que es el Enviado del Padre, esta fama le vendrá en el tiempo y el modo determinados por el Padre. El Padre es el que la busca (*zētōn*) y quien juzga (*krinon*) (v. 50). Tras el juicio que brota de la aceptación o el rechazo de la *doxa* de Jesús se encuentra Dios, el Padre que envió a Jesús. La vida eterna, por tanto, surge de observar la palabra de Jesús, aferrarse a ella y realizar sus exigencias, obteniendo de este modo la vida mediante ella (v. 51). La respuesta de Jesús al rechazo de su persona por «los judíos» (v. 48) es reafirmar la función central de la revelación de Dios que acontece en él y que conduce bien a la vida o a la muerte (vv. 49-51).

Pero «los judíos» no se moverán. De nuevo reclaman su ascendencia abrahámica y profética (vv. 52-53). Retorna el ya familiar «sabemos» (*nun egnokamen*). Ellos *saben* que su acusación contra Jesús (cf. v. 48) es cierta porque sus propias palabras le condenan. No hay apertura a la palabra de Jesús que viene *de arriba*, puesto que permanecen en su mundo *de abajo* (cf. v. 23). Sus palabras recuerdan a la incapacidad de la mujer samaritana para aceptar que Jesús pudiera ser más grande que Jacob (cf. 4,11-12); en efecto, «los judíos» preguntan: «¿Eres tú más grande que nuestro padre Abrahán... los profetas?» (v. 53). Todos ellos murieron; ¿cómo puede ofrecer Jesús una vida eterna? Ellos *saben* que Jesús no es más grande que Abrahán o los profetas. El lector sabe que sí lo es. La cuestión de la muerte lleva a que Jesús repita que él no busca su propia *doxa*, que depende totalmente del Padre (v. 54. Cf. v. 50). Será una intervención del Padre la que establecerá la *doxa* de Jesús. El enigma reside en que «los judíos» reivindican al único Dios verdadero (cf. también v. 41), pero no es verdad; su padre es el padre de la mentira (v. 44). No pueden deshonorar (v. 49) y desear matar (cf. 5,18; 7,1) al Hijo de Dios y afirmar que su Padre es también su único Dios verdadero. «Los judíos» no conocen a este Dios porque rechazan reconocer al Hijo y aceptar su palabra (v. 55a), mientras que Jesús sí conoce a Dios. Si admitiera este conocimiento se uniría a «los judíos» en su mentira (v. 55b). Puede que Abrahán esté en el fundamento de sus orígenes físicos, pero está separado de ellos porque él aceptó el plan de Dios; él se alegró porque iba a ver el día de Jesús, mientras que ellos no (v. 56). La fe de Abrahán, tal como se recoge en los relatos del Génesis, era el ejemplo del que buscaba realizar el plan de Dios. La primitiva tradición judía sostenía que

Abrahán había sido destinatario del privilegio de conocer los secretos de los tiempos venideros, especialmente de la era mesiánica (cf. *Targum Onqelos* sobre Gn 17,16-17; *EN R.* 44,22.28; 4 *Esd* 3,14; *TXII Lev* 18,14; 2 *Bar* 4,4; *ApAbr* 31,1-3; *Tanh. Ber.* 6,20; *m. San.* 108b), y, probablemente, esta posterior reivindicación de la fama subyazca en las palabras de Jesús. Pero esto equivale a afirmar que «la obra de la salvación... se completaba realmente en Jesús» (Barrett, *Gospel352*). «Los judíos», a pesar de que reivindican la generación física de su padre Abrahán, están separados de él por un enorme abismo: él se alegró al ver la llegada de Jesús, mientras que «los judíos» quieren matarle.

«Los judíos» preguntan cómo un hombre aún no tenía cincuenta años podía afirmar que había visto a Abrahán (v. 57). Como a lo largo de todo este debate (d. w. 52-53), no han prestado atención a las palabras de Jesús. Él no había dicho que había visto a Abrahán, sino que Abrahán se había alegrado al ver el día de Jesús. Introduciendo sus palabras finales con el doble «amén», Jesús concluye solemnemente la discusión hablando de un modo que resulta incomprensible a «los judíos», pero totalmente claro para quien haya leído y aceptado el prólogo (1,1-18): «En verdad, en verdad os digo que antes que Abrahán ya existía yo» (v. 58). Jesús invoca su preexistencia como *lagos*, vuelto en unión amorosa hacia Dios desde antes de que comenzara todo (1,1). Abrahán, aun con toda su grandeza, pertenece a la secuencia de los acontecimientos que marcan el paso del tiempo. Su historia ha terminado; él vino y se fue. Pero este no es el mismo caso de Jesús. Él habla a «los judíos» desde el interior del tiempo histórico de los acontecimientos de la fiesta de los Tabernáculos, pero trasciende este tiempo mediante una analepsis, es decir, mediante una referencia que remite a un punto antes y más allá del tiempo de la historia. Antes del tiempo de Abrahán, él ya existía (1,1: *en archē ēn ha lagos*). La expresión «Yo soy» (*ego eimi*) no tiene el significado cristológico que posee en otros usos absolutos de esta misma expresión (d. 8,24.28). Es un ejemplo del presente del verbo «ser» que se sale de toda referencia temporal y evoca la utilización del imperfecto del mismo verbo que ponía de relieve la primera parte del prólogo (1,1-4).

De 1,1 se ha dicho lo siguiente: «Si fuera verdad, el libro sería blasfemo» (Barrett, *Gospel156*). Puesto que «los judíos» se sitúan fuera del mundo del prólogo, necesariamente juzgan a Jesús como blasfemo y cogen piedras para matarle (v. 59a), pero Jesús no será ejecutado mediante lapidación. Debe ser «levantado» (cf. 3,14; 8,28). Jesús se escabulle (v. 59b: *ekrybē*), una acción que recuerda la forma en que llegó al templo en 7,10 (*en kryptō*). Una importante sección del relato llega a su fin con este retorno al tema del secretismo; Jesús abandona el templo por primera vez desde 7,10 (8,59c).

*Conclusión a 7,1-8,59.* El relato de la presencia de Jesús en la fiesta de los Tabernáculos contiene una serie de afirmaciones cristológicas que se corresponden con las principales celebraciones de la fiesta:

- Jesús es el revelador del Dios único y verdadero. Da a conocer a Dios con una autoridad única, contra todas las formas de idolatría (d. *m. Sukk.* 5,4; Jn 7,14-24; 8,39-59).
- Jesús es el Mesías. Las esperanzas mesiánicas de Israel no quedan anuladas, sino trascendidas y transformadas (cf. Zac 14,16-19; Jn 7,25-31.32-36).
- Jesús es la personificación y universalización de la celebración del don de agua viva. Las esperanzas mesiánicas asociadas a este don quedan transformadas y trascendidas (*m. Sukk.* 4,9-10; Jn 7,37.48-52).
- Jesús es la personificación y universalización de la celebración de la luz del templo y de la ciudad de Jerusalén (d. *m. Sukk.* 5,2-4; Jn 8,12).
- La celebración matutina del tradicional Dios de Israel está en juego (d. *m. Sukk.* 5,4). «Ellos no entendieron que les hablaba del Padre" (Jn 8,27). «Los judíos», que intentan matar a Jesús, no son hijos de Abrahán o del único Dios verdadero, sino los hijos del diablo (8,37.59; d. 5,23).

Lo que se había realizado en el templo judío en la fiesta de los Tabernáculos no era sino un signo y una sombra de la perfección del don de Dios en la persona de Jesucristo (d. 1,16-17), el Hijo del único Dios verdadero (7,14-24), el Mesías que no podía ser contenido dentro de las expectativas mesiánicas judías (7,25-31.32-36), la perfección del don de la Ley como agua viva (7,37-39) y la luz del mundo (8,12). Los cristianos de la comunidad joánica no habían perdido el contacto con la celebración de la fiesta de los Tabernáculos, el *zikkaron* de la presencia liberadora, nutriente y protectora de Dios entre su pueblo. En su compromiso incondicional con la palabra de Jesús (cf. 2,1-4,54), podían afirmar: «Nosotros somos del Señor, y nuestros ojos están vueltos hacia el Señor» (*m. Sukk.* 5,4). Las tradiciones de los Tabernáculos se incorporan en Jesucristo, pero no se destruyen. La comunidad joánica pertenecía a la tradición mosaica, una tradición que ahora se perfeccionaba mediante la plenitud del don de Jesucristo (1,17). Los que utilizaran la legislación del primer don de la Ley no tenían derecho a denominarse *hijos de Abrahán* o *hijos de Dios*. Eran hijos del diablo, un asesino desde el comienzo del tiempo y el padre de todas las mentiras. «Los judíos» han perdido su camino al rechazar el plan divino de perfeccionar el don primero de la Ley de Moisés mediante la plenitud del don que aconteció a través de Jesucristo.

#### NOTAS

48. *eres un samaritano y tienes un demonio*: La asociación entre ser un samaritano y estar poseído podría venir de la creencia judía de que los profetas samaritanos ('stahan poseídos por demonios (d. *Bauer, Johannesevangelium* 130-131).

49. *Yo no tengo un demonio... vosotros me deshonráis*: El contraste entre Jesús y «los judíos» se pone de manifiesto mediante la utilización de los pronombres «yo»... «vosotros» (*ego... hymeis*).

51. *171 verdad, en verdad os digo*: Como a lo largo del evangelio, este uso exclusivo joánico del doble «amén» villcula lo que se ha dicho con lo que está a punto de seguirle mediante una afirmación importante.

54. *es mi Padre quien me glorifica*: No deberíamos limitar aquí el significado de *doxa* a «honrar» (como hace, por ejemplo, Bernard, *Commentary* 2:319). Probablemente, las palabras de Jesús se refieren ya al vínculo que existe entre su hora, su muerte, su levantamiento y su glorificación (cf. Brown, *El evangelio* 1:608; Carson, *Gospel356*). Este vínculo se convertirá posteriormente en un tema principal del evangelio.

*vosotros decís: «Él es nuestro Dios»*: El texto griego dice *hoti theos hemon estin*, pero debería interpretarse como discurso directo. Los escribas intentaron convertirlo en discurso indirecto, pero el discurso directo no es sólo gramaticalmente mucho mejor (d. Lagrange, *Évangile* 253), sino que también se refiere a la falsedad de las afirmaciones de «los judíos». No deben asociar al Dios de Jesús con su Dios, que, tras el v. 44, se identifica con el diablo.

56. *Abrahán se alegró porque iba a ver mi día*: Como resulta obvio en la interpretación, la evidencia abundante de las fuentes judías indica que tras las palabras de Jesús se encuentra la idea de que Abrahán fue el destinatario privilegiado de ver los secretos de la era mesiánica (d. Schnackenburg, *Gospel2:221-223*). Ello obliga a reconocer que Jesús habla de un Abrahán celestial que estaba viéndole durante su ministerio (d. Cavaletti, «La visione messianica» 179-181; Lindars, *Gospel* 334-335). Puede existir un nexo entre la alegría de Abrahán en el v. 56 y su alegría en Gn 17,17 (cf. Hoskyns, *Gospel347-348*).

57. *no tienes aún cincuenta años*: El número cincuenta indica la opinión común de que la vida laboral del hombre terminaba a esa edad (d. Nm 4,2-3.39; 8,24-25), pero Edwards, «Not Yet Fifty Years Old» 449-454, ha señalado que el libro de los *Jubileos* utiliza la expresión «cincuenta años» para medir las diferentes eras desde la creación del mundo. Como sus adversarios le aplican esta medida, él se mofa de ellos en 8,58. Jesús está fuera de toda medida temporal.

58. *Yo soy*: Lindars, *Gospel* 336, nos indica cómo *ego eimi* tiene una función de unificación en Jn 8: «“Yo soy la luz del mundo” (v. 12) se convierte en “Yo soy (él)”, es decir, la luz y todos los demás predicados que denotan salvación (vv. 24 y 28); Y éste a su vez se transforma en el simple “Yo soy” de este versículo, que denota una preexistencia atemporal». No hay aquí ninguna proposición de tipo metafísico, como, por ejemplo, «el ser atemporal de la Divinidad» (Bernard, *Commentary* 2:232; Brodie, *Gospel336*). Freed, «Who or What Was?» 52-59, sostiene que las palabras de Jesús indican la creencia judía en la preexistencia del Mesías. Jesús es aquel Mesías “oculto a la comprensión de los judíos» (p. 57).

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Atal, D., «“Die Wahrheit wird euch freimachen” Uoh 8,32», en Helmut Merklein y Joachim Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen: Schülerfestschrift für Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag*, EchterVedag, Wurzburg 1974, 283-299.

Bienaimé, G., «L'annonce des fleuves d'eau vive», *RTL* 21 (1990) 282-302; *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: Targum et midrash*, AnBib 98, Biblical Institute Press, Roma 1984.

Boismard, M.-É., «De son ventre couleront des fleuves d'eau», *RE* 65 (1958) 523-546. Cavalletti, S., «La visiones messianica di Abramo (Giov. 8,58)», *BeO* 3 (1961) 179-181.

- Cory, C., «Wisdom's Reseue: A New Reading of the Tabernacles Discourse Qohn 7,1-8,59» >> *jBL* 116 (1997) 95-116.
- Dodd, C. H., «Behind a Johannine Dialogue», en idem, *More New Testament Studies*, Manchester University Press, Manchester 1968, 41-57.
- Edwards, M. J., «"Not Yet Fifty Years Old": John 8,57», *NTS* 40 (1994) 449-454.
- Freed, E. D., «Ego eimi in John VIII.28 in the Light of its Context and Jewish Messianic Belief», *JTS* 33 (1982) 163-166; «Who or What Was Before Abraham in John 8,58?», *jSNT17* (1983) 52-59.
- Giblin, C. H., «Suggestion, Negative Response and Positive Action in StJohn's Portrayal of Jesus Qohn 2,1-11; 4,46-54; 7,2-14; 11,1-44», *NTS* 26 (1979-1980) 206-208.
- Goodman, P., *The Sukkot and Simhat Torah Anthology*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1973.
- Grasser, E., «Die Juden als Teufelsohne in Joh 8,37-47», en idem, *Der Alte Bund im Neuen*, WUNT 35, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, 154-167.
- Grelot, P., «Jean VII,38: eau du rocher our source du Temple?», *RE* 70 (1963) 43-51.
- Korteweg, T., «"You will seek me and you will not find me" (Jn 7,34). An Apocalyptic Pattern in Johannine Theology», en Jan Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, BETL 53, Dueulot, Gembloux 1980, 349-354.
- Lategan, B. C., «The truth that sets man free. John 8,31-36», *Neot2* (1968) 70-80.
- Lindars, B., «Slave and Son in John 8,31-36», en W. C. Weinrich (ed.), *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reicke*, Mercer University Press, Macon, Ga. 1984, 270-286.
- MaeRae, G. W., «The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles», *CBQ* 22 (1960) 251-276.
- Mehlmann, J., «Propheta a Moysse promissus in Jo 7,52 citatus», *VD* 44 (1966) 79-88.
- Menard, J. E., «L'interpretation patristique de Jo 7,38», *Revue de l'Université d'Oua-wa* 25 (1955) 5-25.
- Michaels, J. R., «The Temple Discourse in John», en Longenecker, R. N. & Tenney, M. C. (eds.), *New Dimensions in New Testament Study*, Zondervan, Grand Rapids 1974, 200-212.
- Miller, E. L., «The Christology of John 8,25», *TZ* 36 (1980) 257-265.
- Mooney, F. J., *Signs and Shadows* 65-116.
- Morgan-Wynne, J. E., «The Cross and the Revelation of Jesus as ego eimi in the Fourth Gospel Qohn 8,28», en Livingstone, E. A. (ed.), *Studia Biblica 1978 II: The Jerusalem on the Gospels: Sixth International Congress on Biblical Studies. Oxford 3-7 April 1978*, JSNT Sup 2, JSOT Press, Sheffield 1980, 219-226.
- Niely, J. H., «Jesus the Judge: Forensic Process in John 8,21-59», *Bib* 68 (1987) 409-442.
- Pallaro, S. A., «The Metamorphosis of a Legal Principle in the Fourth Gospel. A Closer Look at 7,51», *Bib* 53 (1972) 340-361.
- Pickering, S. R., «John 7:53-8,11: The Woman Taken in Adultery», *New Testament Textual Research Update* 1 (1993) 6-7.
- Pillado da Silva, A. «Giovanni 7,37-39», *Sal* 45 (1983) 575-592.
- Prosch, F., «Ihr hat den Teufel zum Vater Qoh 8,44», *BiKi* 44 (1989) 50-57.
- Rahner, H., «"Flumina de ventre Christi". Die Patristische Auslegung von Joh 7,37-38», *Bib* 22 (1941) 269-302.
- Reim, G., «Joh 8,44 - Gotteskinder/Teufelskinder: Wie antijudaistisch ist "Die wohl alljüdische Äusserung des NT?"», *NTS* 30 (1984) 619-624.

- Riedl, J., «Wenn ihr den Menschensohn erhoht habt, werdet ihr erkennen Goh 8,28», en Rudolf Pesch y Rudolf Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn: Für Anton Vogtle*, Herder, Friburgo 1975, 355-370.
- Robet, R., «Étude littéraire de Jean VIII.21-59», *Rthom* 89 (1989) 71-84.
- Sabugal, S., «... "Yla Verdad os hará libres" (Jn 8,22 a la luz de TPI Gn 15,11)", *Aug* 14 (1974) 177-181.
- Schaefer, K R., «The Ending of the Book of Zechariah», *RE* 100 (1993) 165-238.
- Schenke, L., «Joh 7-10: Eine dramatische Szene», *ZNW* 80 (1989) 172-192.
- Segalla, G., «Un appello alla perseveranza nella fede in Gv 8,31-32?», *Bib* 62 (1981) 387-389.
- Swetnam, J., «The meaning of *pepisteukotasin* John 8,12-30», *Bib* 61 (1980) 106-109.
- Tsuchido, K., «Tradition and Redaction in John 8,12-30», *Annual of Japanese Biblical Institute* 6 (1980) 56-75.
- Tuñí Vancells, J O., *La verdad os hará libres: Jn 8,12-30: Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio*, Herder, Barcelona 1973.
- Zaiman, J H., «The Traditional Study of the Mishnah», en Jacob Neusner (ed.), *The Study of Ancient Judaism*, 2 vols., KTAV, Nueva York 1981, 2:27-36.
- Zimmermann, Heinrich, «Das absolute *ego eimi* als neutestamentliche Offenbarungsform», *BZ* 4 (1960) 54-69, 266-276.

#### iv. JESÚS Y LOS TABERNÁCULOS: 11 (9,1-10,21)

##### *fn 9,1-38*

1. Mientras caminaba, Jesús vio a un hombre que era ciego de nacimiento. Sus discípulos, al verlo, le preguntaron: «Maestro, ¿quién pecó, éste hombre o sus padres, para que naciera ciego?». 3. Jesús respondió: «Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios». 4. Debemos hacer las obras del que me envió mientras es de día; llega la noche, cuando nadie puede trabajar. 5. Mientras estoy en el mundo, soy la luz del mundo».

6. Dicho esto, escupió en tierra, hizo barro con la saliva, y untó con el barro los ojos del ciego, 7. diciéndole: «Ve a lavarte en la piscina de Siloé" (que quiere decir Enviado). Fue, se lavó y recuperó la vista.

8. Sus vecinos y quienes no lo había visto antes como mendigo, decían: «¿No es éste el que se sentaba para mendigar?» 9. Algunos decían: «Sí, es él»; otros decían: «No es él, pero se le parece». Elles dijo: «Soy yo». 10. Ellos le dijeron: «Entonces, ¿cómo se han abierto tus ojos?». 11. Les respondió: «El hombre llamado Jesús hizo barro, untó mis ojos y me dijo: "Ve a Siloé a lavarte"; así que fui, me lavé y recuperé la vista". 12. Ellos le dijeron: «¿Dónde está?». Y él les respondió: «No lo sé».

13. Llevaron a los fariseos al hombre que antes era ciego. 14. El día que Jesús hizo barro y abrió sus ojos era sabbath. 15. Los fariseos le preguntaron de nuevo cómo había recuperado la vista. Y él les dijo: «Puso barro en mis ojos, me lavé y ya veo". 16. Algunos fariseos dijeron: «Este hombre no viene de Dios, pues no observa el sabbath". Pero otros decían: «¿Cómo puede un hombre que es pecador hacer estos signos?". Y se produjo una división entre ellos. 17.



Volvieron de nuevo a preguntarle al ciego: «Puesto que te ha abierto los ojos, ¿qué opinas de él?». Ellos dijo: «Es un profeta».

18. Los judíos no creían que había sido ciego y había recuperado la vista hasta que llamaron a los padres del hombre que había recobrado la vista 19. y le preguntaron: ¿Es éste vuestro hijo, de quien decíais que había nacido ciego? Cómo es que ve ahora?». 20. Sus padres respondieron: «Sabemos que éste es nuestro hijo y que nació ciego; 21. pero cómo ve ahora no lo sabemos, ni tampoco sabemos quién abrió sus ojos. Preguntad a él; tiene edad para hablar por sí mismo». 22. Sus padres hablaron así porque tenían miedo a los judíos, pues los judíos ya se habían puesto de acuerdo en que todo el que confesara que él era el Cristo sería expulsado de la sinagoga. 23. Por eso sus padres dijeron: «Tiene edad para hablar por sí mismo».

24. Por segunda vez llamaron al hombre que había sido ciego y le dijeron: «Da gloria a Dios; sabemos que este hombre es un pecador». 25. Él respondió: «No sé si es o no un pecador; sólo sé que yo era ciego Yahora veo». 26. Ellos le dijeron: «¿Qué te hizo? ¿Cómo abrió tus ojos?». 27. Él respondió: «Ya os lo he dicho y no habéis prestado atención. ¿Por qué queréis oírlo de nuevo? ¿También queréis ser sus discípulos?». 28. Ellos le llenaron de injurias y le dijeron: «Tú eres discípulo suyo; nosotros somos discípulos de Moisés. 29. Sabemos que Dios habló a Moisés, pero en lo que respecta a este hombre no sabemos de dónde viene». 30. El hombre respondió: «Esto es lo sorprendente. No sabéis de dónde viene y sin embargo abrió mis ojos. 31. Sabemos que Dios no escucha a los pecadores, pero si uno venera a Dios y hace su voluntad, Dios lo escucha. 32. Jamás se ha oído decir que nadie abriera los ojos a un ciego de nacimiento. 22. Si este hombre no viniera de Dios, no podría hacer nada». 34. Ellos le respondieron: «Has nacido todo entero en pecado ¿y vas a darnos lecciones a nosotros?». Y lo echaron fuera.

35. Jesús oyó que lo habían echad() fuera y, encontrándose con él, le dijo: «¿Crees en el Hijo del hombre?». 36. Elle respondió: ¿Y quién es, señor, para que crea en él?». 37. Jesús le dijo: «Tú lo has visto; es quien está hablando contigo». 38. Él dijo: «Señor, creo»; y se postró ante él.

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 9,1-10,21.* Este pasaje es ampliamente reconocido como una de las obras maestra del arte narrativo joánico. Su belleza literaria fue captada en el antiguo oratorio (1896) de sir Edward Elgar, *The Light of Life* (opus 29). El pasaje posee unidad de tiempo, espacio y tema. Se da por supuesto que prosigue la celebración de los Tabernáculos. No hay ninguna indicación de cambio temporal, pero Jesús había dejado (*exelthen*) el templo (8,59), y al pasar (*tJaragiJn*) vio a un hombre ciego de nacimiento (9,1). La conclusión de un episodio con un aoristo (*exelthen*) y la apertura del siguiente con un participio presente (*paragiJn*) une la salida del templo con el encuentro con el hombre ciego de nacimiento. En algún lugar fuera del templo, el ciego llega a la visión y la fe en el Hijo del hombre, mientras que los dirigentes judíos se mueven en dirección a la ceguera (9,1-38). A éstos se les condena por ciegos, ladrones, bandidos, extraños y mercena-

rios que no cuidan de sus ovejas (9,39-10,13). La celebración de los Tabernáculos concluye con la revelación que hace Jesús de sí mismo como el Buen Pastor mesiánico (10,14-18) y la división que se produce entre «los judíos» (w. 19-21).

Hay «una antigua máxima, según la cual no deben aparecer en escena, normalmente, más de dos personajes activos, por lo que es frecuente que las escenas se dividan según esta norma» (Martyn, *History and Theology* 26). De acuerdo con esto, Jn 9,1-10,21 puede dividirse en ocho escenas:

- I. 9,1-5: Jesús y los discípulos.
- II. 9,6-7: Jesús y el ciego de nacimiento.
- III. 9,8-12: El ciego y sus vecinos.
- IV. 9,13-17: El ciego y los fariseos.
- V. 9,18-23: Los fariseos y los padres del ciego.
- VI. 9,24-34: Los fariseos y el ciego.
- VII. 9,35-38: Jesús y el ciego.
- VIII. 9,39-10,21: Jesús y los fariseos.

La primera escena (9,1-5) se abre y la última (9,39-10,21) concluye con una referencia al ciego de nacimiento.

El relato del ciego de nacimiento y el discurso de Jesús sobre los pastores prosiguen sus palabras y acciones durante la fiesta de los Tabernáculos.

1. Jesús proclama *que* él es la luz del mundo (9,5; cf. 8,12); el trayecto del ciego de nacimiento porque él llega a ser un creyente que confiesa la fe en el Hijo del hombre, a quien ve y oye (9,34-35), muestra *cómo*, efectivamente, es verdad lo anterior.
2. Jesús anunció *que* él era el agua vivificante (7,27-28). El agua de Siloé, que realiza la curación del que había sido antes ciego, se interpreta como «el Enviado» (9,7) y muestra *cómo* son ciertas las afirmaciones de Jesús.
3. La celebración de los Tabernáculos se ha caracterizado por el debate y el conflicto sobre el estatus mesiánico de Jesús (7,27-29.31.37-38.41a.41b-42). Su afirmación de que es el Buen Pastor que da la vida por sus ovejas (19,14-18) nos dice *cómo* ejerce su papel mesiánico.

Aunque hemos de considerar 9,1-10,21 como una unidad literaria, nosotros la dividiremos en dos secciones. El ciego de nacimiento se mueve hacia la visión plena en 9,1-34, pero este trayecto también se caracteriza por una creciente «ceguera» de los fariseos. Al igual que el que había sido ciego tiene un encuentro final con Jesús (w. 35-38), también lo tienen los fariseos (9,39-10,21). La extensión de la sección dedicada a las palabras que Jesús dirige a los fariseos y la importancia de su autorrevelación como el Buen Pastor mesiánico (10,14-18) exigen un tratamiento por separado.

*Jesús y sus discípulos* (vv. 1-5). Jesús ve a un hombre que nunca había tenido la experiencia de la visión o la luz (v. 1). Partiendo del principio bíblico según el cual no puede atribuirse a Dios la responsabilidad del mal que sufre la gente (cf. Ex 20,5; Nm 14,18; Dt 5,9; Tob 3,3-4), los discípulos hacen una pregunta lógica. ¿Quién es el responsable del mal que padece este hombre? ¿Sus padres, que habían pecado, o el niño, que pecó mientras estaba en el vientre materno? (v. 2). Los discípulos se preguntan por la responsabilidad humana, y se dirigen a Jesús como «Rabbi» (cf. 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25), pero él trasciende esta discusión. Les dice que esta situación se ha dado «para que pudieran manifestarse en este hombre las obras de Dios» (v. 3). Dios revelará sus obras en los acontecimientos de la vida del hombre que se nos contarán a continuación. Jesús establece así su punto de vista. Hasta este momento, Jesús había dicho que él no hacía sus obras por su propia autoridad (cf. 3,11-21.31-36; 5,19-30). Ahora incluye a sus discípulos en su obra: «Debemos hacer las obras del que me envió» (v. 4a). Se les asocia a la tarea de Jesús, a realizar las obras del que le envió. Una serie de limitaciones se habían impuesto a esta obra de dar a conocer a Dios. La revelación que Jesús hace de Dios trae la luz al mundo (1,4--9). Ciertamente, Jesús es la luz del mundo (8,12). Pero la oscuridad de la «noche» pone fin al día, cuando Jesús está ausente de la historia humana. En esta situación nadie puede dar a conocer a Dios (v. 4b). Jesús asocia a sus discípulos con esta tarea para que esto no ocurra. La presencia de la luz en el mundo, por la que el Padre sigue revelándose, no estará limitada a la vida histórica de Jesús, sino que continuará en la presencia de Jesús entre aquellos a los que asocia a su tarea, es decir, entre los discípulos. El tema de los Tabernáculos sigue estando en el centro del relato, pues Jesús reafirma lo que ya había dicho en 8,12: él es la luz del mundo (v. 5). Los discípulos de Jesús prosiguen las obras de Jesús (v. 4a), pero es la presencia de Jesús en el mundo la que trae luz a este mundo (v. 5).

*Jesús y el ciego de nacimiento* (vv. 6-7): Jesús adopta la práctica tradicional de hacer barro para ponerlo en los ojos del hombre (v. 6). Esta acción crea una situación en la que Jesús puede dar una orden y el narrador hace un comentario: «Vé a lavarte a la piscina de Siloé (que quiere decir Enviado)» (v. 7a). El hombre responde sin rechistar. La respuesta radical a Jesús se pone de manifiesto mediante la utilización de cuatro verbos: fue, se lavó, recuperó el ver (v. 7b: *apelthen aun hai enipsato hai elthen blepon*). Como en situaciones anteriores (cf. 2,1-12; 4,46-54; 5,2-9a), la aceptación de la palabra de Jesús conduce a un milagro. Pero se acentúa poco el acontecimiento físico de la recuperación de la vista. En el contexto de la liesta de los Tabernáculos, es importantísima la mención de las aguas de Siloé. El narrador añade una explicación para dejarlo claro. No es el contacto con las aguas de Siloé lo que produce la curación, sino el contacto con el Enviado. Esta identificación, que se hace sobre la base de la proximidad lingüística y, quizá, por ciertas asociaciones mesiánicas que había con Siloé, sirve perfectamente bien al relato. Se pone a prueba la afirma-

ción que Jesús había hecho durante su estancia en el templo de que él era el agua viva (7,37) y la luz del mundo (8,12). Jesús, la luz del mundo (9,5), el Enviado (9,7; cf. 3,17.34; 5,36), ha devuelto la vista a un hombre que nunca había visto la luz. Las primeras dos escenas del drama funcionan como promesa (w. 1-5) y cumplimiento de la promesa (w. 6-7) (cf. Staley, «Stumbling in the Dark» 64-65).

*El ciego y sus vecinos* (vv. 8-12). La acción de Jesús no conduce a alabar a Dios, sino a un *schisma*: ¿Es éste el hombre? (v. 8). Algunos dicen que se trata de la misma persona, pero otros afirman que es uno que se le parece (v. 9a). De un modo similar a la propia identificación que Jesús hace de sí mismo (cf. 4,26; 6,20; 8,58), el hombre que había sido curado se refiere a sí mismo: «Soy yo» (v. 9b: *ego eimi*). No sabe cómo o por qué le han ocurrido estas cosas. Al interrogarle, el hombre sólo puede volver a contar los efectos físicos: el milagro, el barro, la unción, la orden, la obediencia y la visión (w. 10-11). Es la primera vez que se plantea la cuestión de *cómo* el hombre recibió la vista. La respuesta a esta cuestión tan frecuentemente repetida seguirá siendo la misma (cf. vv. 10.15.16.19.21.26). Con respecto a *quién* era el que lo había curado, sólo puede replicar «el hombre llamado Jesús» (v. 11: *ho anthropos ho legomenos Iesous*). Cuando le preguntan por el paradero de Jesús, responde, por primera vez, «No lo sé» (v. 12: *ouk oida*). El hombre es incapaz de reconocer que le ha sido dada la luz mediante la intervención del Enviado de Dios, pero admite su ignorancia: «No lo sé».

*El ciego y los fariseos* (vv. 13-17). Los vecinos y conocidos crean un puente entre las escenas al conducir al hombre hasta los fariseos (v. 13). Otro factor se introduce en el relato mediante la observación que hace el narrador de que el día en que Jesús había hecho barro era sabbath (v. 14). Los fariseos preguntan *cómo* ocurrió el milagro y el hombre curado les informa (v. 15). De este modo, los fariseos se enteran del delito contra el sabbath: Jesús había hecho barro. Entonces es cuando muestran interés por el milagr9, pues dirigen su atención al quebrantamiento de la Ley por Jesús (cf. *m. Sab.* 7,2; 8,1). Ellos no están interesados por la persona de Jesús, sino por mantener la tradición legal (cf. 5,16-18). Pero surge otro *schisma*. Algunos fariseos afirman que Jesús no puede venir de Dios, pues no observa el sabbath (v. 16a), mientras que otros remiten a los signos de Jesús como indicio de que no puede ser un pecador (v. 16b). Vuelven al debate sobre sus orígenes. En su conflicto anterior con Jesús, éste les había explicado su actividad a partir de sus orígenes (5,19-30), pero ya se había olvidado este asunto. Algunos fariseos niegan que Jesús procediera de Dios (v. 16a), mientras que otros siguen abiertos a esta posibilidad (v. 16b). Hay un dato que no se pone en cuestión: el hecho del milagro; por eso se vuelven hacia el hombre curado y le preguntan qué opinaba del hombre que le había curado. Anteriormente había descrito a Jesús como «el hombre» (v. 11), pero ahora confiesa: «Es un profeta» (v. 17).

*Los fariseos y los padres del ciego* (vv. 18-23). En paralelo al progreso del hombre (vv. 7.11.17), los fariseos se mueven en dirección opuesta. «Los judíos no creían (*ouk episteusan*) que había sido ciego y había recuperado la visión» (v. 18a). La fe está fuera de su alcance; tienen que tener los hechos. Ahora intentan probar que un hombre que había nacido ciego no había llegado a la visión y la luz convocando a las personas mejor cualificadas para testificar: a quienes le habían dado a luz (v. 18b). Intentan refutar que la luz del mundo (v. 5) había dado la vista (v. 7), pero sus intentos fracasan. Someten a los padres a una sutil manipulación, sugiriendo que habían estado mintiendo sobre su hijo. El interrogatorio de «los judíos» presupone que el hombre no había nacido ciego y que los padres no debían decir lo contrario (v. 19a). Aunque no están dispuestos a ir más allá de la pregunta sobre *cómo* había ocurrido aquello, ellos siguen preguntando: «¿Cómo es que ve ahora?» (v. 19b). Los padres sólo pueden afirmar que había nacido ciego (v. 20), y se apartan de la discusión (v. 21). El hecho del milagro se ha contado y recontado tres veces hasta ahora (vv. 11.15,20-21). La fe en Jesús no depende de estos hechos, sino de su identidad, es decir, de ser la luz del mundo (v. 5), el Enviado de Dios (v. 7), a quien se le está juzgando *in absentia*.

Los padres tenían miedo de «los judíos» porque habían tomado la decisión de expulsar de la sinagoga (v. 22: *aposynagogos genētai*) a todo el que confesara que Jesús era el Cristo. Por esta razón evitan el debate cristológico con «los judíos» y los remiten a su hijo (v. 23). Por lo que nos cuenta el relato, la amenaza planea tanto sobre los padres como sobre el hijo, y los padres no están preparados para afrontarla. Nos queda por ver cómo se comportará el hijo. Los primeros lectores del relato, los cristianos de la comunidad joánica, también vieron reflejada su experiencia en éste. Ellos habían forjado su cristología en un contexto de hostilidad y conflicto. «Los judíos» rechazaban las afirmaciones de Jesús y, en consecuencia, también rechazaban a todos los que las aceptaban (cf. 12,42; 16,2). Es probable que no sólo los padres del ciego de nacimiento hubieran decidido que querían verse involucrados en un debate sobre el estatus cristológico (le Jesús de Nazaret. Las generaciones posteriores habían experimentado una similar debilidad de corazón.

*Los fariseos y el ciego* (vv. 23-34). De nuevo llaman al ciego. Anteriormente les había dicho que no «sabía» dónde estaba Jesús (v. 12), pero «los judíos» no tenían tales dudas sobre su propio «conocimiento». Utilizando una fórmula de juramento, empleada antes de dar un testimonio o hacer confesión de culpabilidad (d. Jos 7,19; 1 Cr 30,6-9; Jr 13,16; 1 Esd 9,8; m. *Sua.* (;,2), ordenan al hombre que alabe (*doxa*) a Dios. Pero se trata del Dios que a ellos les interesa, no del Dios de Jesucristo, porque ellos «saben» (*hēmeis oídamen*) que Jesús es un pecador. El hombre que había sido curado no está preparado para aceptar este «conocimiento», pues no «sabe» (*ouk oida*) si Jesús es un pecador, pero sí es consciente del milagro. Él plantea la cuestión que algunos fariseos habían hecho en el v. 16, antes

de que cerraran su mente contra Jesús: ¿puede ser pecador un hombre que hacía esas cosas? El hombre prosigue su defensa a partir del hecho del milagro y los fariseos vuelven a preguntarle *cómo* ocurrió (v. 26). La cuestión del *cómo* en lugar del *quién* sigue estando en el centro de su discusión. El hombre pregunta por qué quieren volver a escuchar la historia. Ellos se han resistido a «escuchar» (*ouk ekousate*) hasta este momento; ¿por qué quieren oírlo de nuevo? ¿Tal vez están interesados en convertirse en discípulos de Jesús? La cuestión no carece de ironía, pero no se está burlando de «los judíos». Ellos quieren escuchar el relato de las acciones de Jesús. Esto forma parte del proceso para convertirse en un discípulo de Jesús (d. 2,11), aun cuando el verdadero discipulado requiera más que la fe en los milagros (cf. 2,23-25).

Pero «los judíos» no se moverán. Ellos son seguidores de Moisés, mientras que el hombre curado es un discípulo de «ese hombre» (v. 28). Su discipulado se basa en el «conocimiento» seguro (*hemeis oidamen*) de que Dios había hablado a través de Moisés (v. 29a). Hay una cosa que no saben (*ouk oidamen*), a saber, el origen de Jesús: «No sabemos de dónde viene» (v. 29b). En ello se enraíza el fracaso de «los judíos» para aceptar a Jesús. Están encerrados en su adhesión al don primero de Dios que aconteció mediante Moisés, y rechazan la perfección del don Dios que acontece mediante Jesucristo (d. 1,17-18) porque no aceptan que él viene «de Dios». Al mencionar esta cuestión central, el hombre curado intenta llevarla aún más lejos. Debe existir un nexo entre el hecho de que alguien abriera los ojos a un ciego de nacimiento y sus orígenes (v. 30) o Hay un principio que está en juego; un principio que «conocen» ambos, «los judíos» y el ciego de nacimiento. Los dos tendrían que estar solucionando el asunto a partir de esta base común: Dios escucha a quien cumple su voluntad, no a los pecadores (v. 31). Pero en su fascinación por saber el *cómo* del milagro y en su afirmación agresiva de su «conocimiento» superior, no han sido capaces de prestar atención al *quién* de Jesús. El hombre curado se lo hace saber. El milagro no tiene precedente alguno. Nunca antes, en la historia del pueblo de Dios, desde la creación hasta los acontecimientos que están ocurriendo entre ellos, se le había dado la vista a una persona que era ciega de nacimiento (v. 32). Por tanto, debe existir una relación especial entre la persona que hace estas cosas y Dios que hace posible esta nueva creación (cf. v. 1: *typhlon ek genetes*).

Anteriormente, «los judíos» habían debatido si Jesús podía o no ser «de Dios» (v. 16a). Se habían decidido en contra de esta posibilidad (v. 24.29) o También anteriormente, el hombre curado describió a Jesús como «el hombre llamado Jesús» (v. 11), pero ahora declara: «Si este hombre no fuera de Dios (*para theou*), no podría hacer nada» (v. 33). El hombre sigue albergando ciertas dudas (*ei mē ēn houtos para theou*), pues continúa basando su comprensión de Jesús en el hecho del milagro (v. 33b), pero la respuesta de «los judíos» a tal sugerencia es rauda y violenta. Acusan al hombre de haber nacido empecatado (v. 34a; cf. Sal 51,5), resolviendo así una pregunta planteada por los discípulos en el v.3, pero

que Jesús desechó como irrelevante en el v. 4. Este hombre «pecador» se está comportando de forma ignorante y ultrajante al cuestionar el conocimiento de «los judíos». Está intentando enseñarles que podría ser errónea (v. 34b) la comprensión que tienen de Dios y de aquel al través del que Dios había hablado. Por esta razón, le expulsan de su ámbito (v. 34c: *exebalon auton eXiJ*).

*Jesús y el ciego* (vv. 35-38). Jesús, tras enterarse de que el hombre había sido expulsado, se encuentra con él y le pregunta: «¿Crees tú en el Hijo del hombre?» (v. 35). Las referencias anteriores a este título (cf. 1,51; 3,13-14; 5,27; 6,27.53.62) habían indicado que Jesús utilizaba este término para referirse a su función de dar a conocer a Dios en la historia humana. Su presencia entre nosotros como el Hijo del hombre es crítica, revela a Dios y trae el juicio, pero aún no ha llegado la consumación de su función reveladora. El hombre queda perplejo ante la pregunta y responde con una cuestión propia. No sabe lo suficiente (cf. vv. 12.25.36) para ser capaz de tomar una decisión. Se vuelve hacia Jesús, dirigiéndose a él como «Señor» (*kyrie*), para buscar más información sobre el Hijo del hombre (v. 36). La respuesta de Jesús es solemne y satisfactoria: «Tú lo has visto; es el que habla contigo» (v. 37). Se combinan unos términos que son centrales en la cristología del evangelio. Es imposible que nadie *vea* a Dios o llegue a su conocimiento (cf. 1,18; 5,37), pero Jesús revela lo que ha *visto* (cf. 1,34; 3,11.22; 8,38). Él *habla* de lo que ha visto junto al Padre (cf. 6,46; 8,38). Aquellos que creen en Jesús *verán* (1,50-51), mientras que son condenados quienes *rechazan ver* (cf. 3,36; 5,37-38; 6,36). La suprema revelación de Dios tendrá lugar cuando el creyente *mire* al Hijo del hombre (3,13-15). Jesús desafía al hombre para que reconozca que Dios se le da a conocer mediante el Hijo del hombre. De forma similar, cuando Jesús *habla*, da a conocer a Dios. Él es la encarnación *del logos* de Dios (1,1-2.14). Jesús *habla* de lo que sabe del Padre (cf. 3,11.34; 8,25-26.38). Y *habla* con autoridad incuestionable (cf. 7,17.18.26.46). Su palabra da vida, paz y alegría (cf. 6,63), pero también condena a quien se opone a escuchar (cf. 8,40). Jesús pide decir a la samaritana que el que revela a Dios de forma *exclusiva*, el *egō eimi*, *está hablando* con ella (4,26).

Al hombre curado se le pide que dé un paso adelante en su camino hacia la luz y la visión verdaderas. ¿Está preparado para aceptar que en Jesús, el hombre que está ante él, a quien puede ver y oír, encontrará la revelación de Dios? Él responde: «Señor, creo» (v. 38a). En la respuesta anterior que dio a Jesús se dirigió a él como «Señor» (v. 36: *kyrie*), pero esta misma palabra adquiere su pleno significado cristológico de «Señor» cuando se inclina en un acto de veneración y aceptación de Jesús (v. 38b: *kai proskynēsen autō*). Puesto en duda por amigos y vecinos (vv. 8-12), abandonado por sus padres (vv. 18-23), cuestionado, insultado y expulsado por «los judíos» (vv. 13-17.24-34), ha avanzado a traspiés desde la fe en Jesús el «hombre» (v. 11), después como «un profeta» (v. 17), hasta la sugerencia de que podía venir «de Dios» (v. 33). Finalmente, se postra

con fe ante Jesús, el que da a conocer a Dios, el Hijo del hombre, el Enviado de Dios, la luz del mundo. Las palabras que Jesús dirigió a sus discípulos al principio se han hecho ciertas. El camino de este hombre desde la ceguera hasta la visión era «para que se manifestaran en él las obras de Dios» (v. 3).

## NOTAS

1. *Mientras caminaba*: La unidad de Jn 9,1-10,21 es objeto de cierta controversia. Algunos consideran 10,1-21 como una intrusión; otros situarían su inserción en un estadio tardío del desarrollo de la tradición joánica. En nuestra interpretación lo consideramos central para el argumento de 9,1-41. Sobre los estudios pertinentes, d. Schnackenburg, «Die Hirtenrede» 131-143; Tragan, *La parabole du «pasteur»* 55-175.

*vio a un hombre que era ciego de nacimiento*: Es teológicamente relevante, e importante para el relato en su conjunto, que este hombre no haya visto *nunca*, es decir, que fuera ciego «desde su nacimiento» (*eh genetes*). Lo que acontece en la donación de la visión, la luz y la fe que se hace al hombre es una nueva creación.

2. *Rabbi, ¿quién pecó?*: Para algunos ejemplos de la reflexión rabínica tardía sobre el pecado prenatal, cf. Str-B 2:257-259.

3. *para que se manifiesten en él las obras de Dios*: Es muy posible que *hina phanerōthē* sea imperativo: «Que las obras de Dios se realicen en él» (cf. Beasley-Murray, *John* 151). Esta interpretación mitiga la dura palabra de Jesús pero pierde un contacto, que aparecerá posteriormente, entre 9,3 y 11,4.

4. *Debemos hacer las obras*: Leyendo «debemos» (*hēmas dei*), siguiendo a  $\Phi^{66,75}$ , la primera mano del Sinaítico, Vaticano Regius, evangelios del Códice Freer, Siríaca sinaítica, etc., en lugar del más lógico «debo» (*eme dei*), que se encuentran en algunos testimonios. Es más probable que los copistas cambiaran el plural por el singular. La lectura en plural es "incuestionablemente correcta" (Lindars, *Gospel*342).

5. *Yo soy la luz del mundo*: Aunque la traducción inglesa de 8,12 y 9,5 es idéntica, el griego no lo es. En 9,5 no aparece *ego eimi* (*phōs eimi tou hosmou*). Como señala Schnackenburg, *Gospel*2:242, el mismo signo ejecuta la función del *ego eimi*.

6. *Escupió en el suelo e hizo barro con la saliva y untó los ojos del hombre con el barro*: Sobre la aplicación de la saliva sobre los ojos de una persona con problemas de vista, d. Me 8,23; Plinio, *Hist. Nat.* 28,7; Tácito, *Hist.* 4,81; Suetonio, *Vida de César* 8,7.2-3; Dión Casio 66,8. Sobre los paralelos rabínicos, d. Str-B 2: 15-17.

7. *Siloé (que quiere decir Enviado)*: El término «Siloé» significa literalmente vertido (de agua) y no «el Enviado» (*ho hermēnetai apēstalmēnos*), aunque las consonantes del verbo «enviar» (en hebreo *šālāh*) se encuentran en el nombre. «Siloé» es suficientemente parecido como para que la etimología popular realizara el vínculo. Pueden haber sido muy corrientes esta aplicación e interpretación mesiánica. Cf. Müller, «Joh 9,7» 251-256; Reim, «Joh 9» 245-253; y, especialmente, Manns, *L'Évangile* 196-203.



9. *Soy yo*: Algunos comentadores interpretan la respuesta del hombre como el primer signo de que representa a Jesús. Utiliza el *ego eimi* y crea un *cisma* en torno a él.

11. *El hombre llamado Jesús*: Para Manns, *L'Évangile* 203-207, esta confesión es ya mesiánica, pues evoca la utilización mesiánica judía de *geber e iš*.

13. *Llevaron a los fariseos*: Nuevamente, la alternancia entre «los fariseos» (cf. 9,13.15.16.40) y «los judíos» (cf. 9,18.22; 10,19) como los principales protagonistas de 9,1-10,21 (como en los caps. 7-8), indica que ambos representan al mismo grupo de los adversarios de Jesús. Cf. Thyen. «Johannes 10» 123. Para Martyn, *History and Theology* 31 n. 29, «los fariseos» representan una lectura que retrotrae a la vida de Jesús la experiencia de los cristianos joánicos antes de la *Bet Din* (tribunal religioso) de Jamnia.

14. *El día... era sabbath*: Sobre el efecto literario que tiene el retraso en el anuncio de que aquel día era sabbath, cf. Staley, «Stumbling in the Dark» 65-66. Staley señala también (pp. 66-67) que el detallado informe que el hombre que había sido ciego hace del incidente no justifica la acusación de haber violado el sabbath. El hombre curado muestra destreza, y los fariseos malicia.

16. *Este hombre no es de Dios*: Se utiliza aquí un orden sintáctico no habitual para indicar que los judíos rechazan las afirmaciones de Jesús de ser, por una parte, un ser humano, y, por otra, «de Dios»: *ouk estin houtos para theou ha anthropos*.

*hacer tales signos*: El plural «signos» indica que están pensando en el milagro del capítulo 5. Este recuerdo de un milagro anterior y su constante incapacidad para aceptar que Jesús es «de Dios», muestra que «los judíos» han rechazado su discurso, dividido en dos partes, de 5,19-47.

22. *sería expulsado de la sinagoga*: «Juan habla de los costes del discipulado según los términos de las condiciones con las que estaban familiarizados sus lectores» (Lindars, *Cospel* 347). Aunque la investigación acierta al ver el relato joánico como un «drama doble» (cf. Martyn, *History and Theology* 30), es decir, como un relato que refleja la historia de Jesús y la historia de la comunidad joánica, Reinhartz, *Word in the World* 1-6, 16-47, ha puesto de manifiesto que existe otro tercer nivel en el drama en cuanto relato cósmico. Ella lo describe como «el metarelato que provee la estructura global, temporal, geográfica, teológica y narrativa a los otros dos relatos» (p. 5).

23. *Ya tiene edad, preguntad a él*: Los padres evitan así el desafío cristológico. Entre otros autores, Brown (*Community* 71-73) ha sugerido que existían criptocristianos que reconocían la verdad sobre Jesús pero que no tenían el coraje de confesar su fe. Permanecían en el seguro ámbito de las tradiciones mosaicas.

24. *Alaba a Dios*: Puede haber una sutil ironía en este punto, pues el hombre que era ciego de nacimiento dará finalmente gloria a Dios mediante su testimonio a favor de Jesús. Cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Cospel* 20-21.

27. *¿Queréis convertiros en sus discípulos?*: En ocasiones se ha sostenido que el hombre curado se estaba burlando en esta escena de sus jueces (p. ej., Staley. «Stumbling in the Dark» 68). Pero tal perspectiva no se ajusta a la caracterización general del hombre y a su progreso hacia la luz. Cf. Holleran, «Seeing the Light» 171-174.

31. *Sabemos*: Es la única vez en el relato en el que coinciden el conocimiento del ciego de nacimiento y el de los fariseos. *Haenchen, John 2:40*, parafrasea del siguiente modo este uso de *oidamen*: «Por lo general se admite».

32. *Nunca, desde que el mundo comenzó*: Esto es cierto en lo que respecta al testimonio bíblico (cf. Brown, *El evangelio* 1:619). Reim, «*Johannesevangelium und Synagogengottesdienst*» 101, ubica estas palabras en el marco de una lectura en la sinagoga que comenzaba en Gn 1,1 y continuaba con los grandes textos proféticos (tal como se refleja en Jn 9). Algo nuevo e inaudito está sucediendo con la donación de la vista a un hombre que era ciego de nacimiento.

34. *Y ellos lo echaron*: De nuevo, la experiencia de la comunidad joánica, por muy circunscrita que pudiera haber sido, subyace en el dato de esta expulsión. Cr., entre otros muchos autores, Rensberger, *Johannine Faith* 26-27; Beck, «*Narrative Function*» 152-153.

35. *¿Crees en el Hijo del hombre?*: Para un estudio detallado sobre la utilización de la expresión «Hijo del hombre» en 9,35, cf. Moloney, *Son of Man* 149-159. La afirmación de Müller, «*Have you Faith?*» 291-294, de que la expresión «Hijo del hombre» en 9,35 es un circunloquio de «mí» no tiene en cuenta el carácter de clímax que tiene este encuentro final entre Jesús y el hombre curado, y deja sin sentido la densa explicación de Jesús en el v. 37.

37. *es quien habla contigo*: Hay un estrecho paralelismo entre 9,37, *ho lalan meta sou ekeinos estin* «es quien habla contigo»), y la autorrevelación de Jesús a la samaritana en 4,26: *ega eimi ho lalan soi* «*"Yo soy" es quien habla contigo*»).

38. *Él dijo: «Señor, creo»; y se postró ante él*: Algunos especialistas consideran que los vv. 38-39a constituyen un añadido. Se basan para ello en el testimonio de algunos manuscritos en los que solamente aquí aparece en el cuarto evangelio el verbo *proskynein* (v. 38: «adorar, venerar»), y, además, el verbo *ephē* (v. 39a: «dijo») resulta bastante raro (el único otro lugar en donde aparece es 1,23). cr. C. L. Porter, «*John 9,38.39a: A Liturgical Addition to the Text*», *NTS* 13 (1966-1967) 387-394. Casi todos los comentadores estarían de acuerdo en que, tanto por razones externas como por motivos internos, tal escepticismo está injustificado.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Gourgues, M., «*L'aveuglé Un 9). Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme*», *NRT* 104 (1982) 381-395.

Holleran, J. W., «*Seeing the Light: A Narrative Reading of John 9*», *ETL* 49 (1993) 5-26, 354-382.

Moloney, E.J., *Signs and Shadows* 117-129; *Son of Man* 149-159.

Müller, K., «*Joh 9,7 und das jüdische Verstandniss des Siloh-Spruches*», *BZ* 13 (1969) 251-256.

Müller, M., «*Have you Faith in the Son of Man?*», *NTS* 37 (1991) 291-294.

Reim, G., «*Joh 9 - Tradition und zeitgenössische messiansische Diskussion*», *BZ* 22 (1978) 245-253; «*Johannesevangelium und Synagogengottesdienst - eine Beobachtung*», *BZ* 27 (1983) 101.

Sabugal, S., *La curación del ciego de nacimiento* (In 9,1-41). *Análisis exegético y teológico*, BesB 2, Biblia y Fe, Madrid 1977.

Staley, J. L., «*Stumbling in the Dark, Reaching for the Light: Reading Characters in John 5 and 9*», *Sem* 53 (1991) 55-80.

39. Jesús dijo: «Para un juicio he venido a este mundo, para que los que no ven, vean, y los que ven se vuelvan ciegos». 40. Algunos fariseos que estaban cerca de él oyeron esto y le dijeron: «¿También nosotros estamos ciegos?». 41. Jesús les dijo: «Si estuvierais ciegos, no tendríais culpa; pero puesto que decís: "Vemos", vuestra culpa permanece».

10,1. «En verdad, en verdad os digo que el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino que escala por otro lado, ése es un ladrón y un saltador. 2. El que entra por la puerta es el pastor del redil. 3. A éste le abre el portero; las ovejas oyen su voz y él, llamando a cada una por su nombre, las conduce afuera. 4. Cuando ha sacado a todas las suyas, va al frente de ellas y las ovejas le siguen, pues conocen su voz. 5. A un extraño no lo seguirán, sino que huirán de él, pues no conocen la voz de los extraños». 6. Jesús utilizó con ellos esta parábola, pero ellos no entendieron de qué les hablaba.

7. Así que 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 que yo, son ladrones y salteadores; pero las ovejas no les escucharon. 9. Yo soy la puerta; quien entre por mí se salvará, entrará y saldrá y encontrará pastos. 10. El ladrón sólo viene para robar, matar y destruir; yo he venido para que puedan tener vida y la tengan en abundancia. 11. Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas. 12. El asalariado que no es un pastor, y no conoce a las ovejas, ve venir al lobo y abandona las ovejas y huye; y el lobo hace presa en ellas y las dispersa, 13. porque es un asalariado y no le preocupan las ovejas.

14. Yo soy el buen pastor; conozco a las mías y ellas me conocen, 15. como el Padre me conoce y yo conozco al Padre; y yo doy mi vida por las ovejas. 16. También tengo otras ovejas que no son de este redil; también debo traerlas y escucharán mi voz. Así habrá un solo rebaño, un solo pastor. 17. Por esta razón, el Padre me ama, porque yo entrego mi vida para recuperarla de nuevo. 18. Nadie me la arrebató, sino que la entrego por mi propia voluntad. Tengo poder para entregarla y poder para recuperarla de nuevo; este encargo lo he recibido de mi Padre».

19. Se produjo, de nuevo, una división entre los judíos por estas palabras. 20. Muchos de ellos dijeron: «Tiene un demonio y está loco; ¿por qué hemos de escucharle?». 21. Otros decían: «Éstos no son los dichos de uno que tiene un demonio. ¿Acaso puede un demonio abrir los ojos del ciego?».

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción a 9,39-10,21.* No aparece ninguna cesura entre 9,41 y 10,1. El encuentro final entre Jesús y el ciego de nacimiento en 9,35-38 se empareja con el encuentro entre Jesús y los fariseos en 9,39-10,21. Jesús se dirige a una audiencia anónima en el v. 39, y «algunos fariseos» le responden en el v. 40. Sus palabras, a su vez, generan la reflexión de Jesús que comienza en el v. 41 y se desemboca en el discurso de 10,1-18. Sobre la base de 9,39-41 se despliega 10,1-21. En 10,6, el narrador interrumpe las palabras de Jesús para hacer un comentario sobre la incapacidad de los fa-

riseos para comprender lo que Jesús les estaba diciendo, y en los vv. 19-21 nos informa sobre el *schisma* que provocó la enseñanza de Jesús. Jesús utiliza *ego eimi* con un predicado en los vv. 7, 11 y 14. En ocasiones se utilizan estos pasajes para dividir el discurso. Pero hay que tener en cuenta también otras características. Sólo uno de estos dichos marca un cambio de dirección en el discurso. En los vv. 7-13, Jesús habla de forma polémica, comparando su atención a las ovejas con la de otros a los que se llama ladrones, salteadores (w. 8,10) y asalariados (w. 12-13). Su identificación como «la puerta de las ovejas» (v. 7) y «el Buen Pastor» (v. 11) forman parte de esta polémica. Él es bueno, mientras que los otros son malvados. En los vv. 14-18 desaparecen todos estos contrastes. Jesús describe, sin intención polémica, la identidad y misión del Buen Pastor (w. 14-16), basándose en la relación que tiene con el Padre (w. 17-18). El pasaje se divide, por tanto, en cinco secciones:

- (a) 9,39-41: Introducción. Los fariseos hacen una pregunta a Jesús y él los condena por su ciega arrogancia.
- (b) 10,1-6: Jesús cuenta una parábola sobre la entrada en el redil y los fariseos no pueden entenderla.
- (c) 10, 7-13: Jesús se compara a sí mismo, que es la puerta y el Buen Pastor, con otros que son ladrones, salteadores y asalariados.
- (d) 10,14-18: Jesús el Buen Pastor, por la unión con el Padre, entrega su vida por sus ovejas.
- (e) 10,19-21: Conclusión: Se produce un *schisma* entre «los judíos».

*Trasfondo del «Buen Pastor».* Se reconoce ampliamente que no hay ninguna cita explícita del AT en 10,1-18, aun cuando hay una fuerte tradición bíblica que presenta a los gobernantes infieles de Israel como malos pastores que entregan sus rebaños a los lobos (cf. Jr 23,1-8; Ez 34; 22,27; Sof 3,3; Zac 10,2-3; 11,4-17). Este tema se prosigue en la literatura judía precristiana o contemporánea del cuarto evangelio (d. 1 *Hen* 89,12-27.42-44.59-70.74-76; 90,22-25; *Test XII Cad* 1,2-4). A lo largo del AT se presenta, reiteradamente, a Dios como el pastor del pueblo de Dios (d. Willmes, *Die sogennante Hirtenallegorie* 279-311). Cuando el exilio hizo que muchos dudaran, se presentó a Dios como el futuro pastor del pueblo (cf. Jr 31,10; 13,17; 23,3; Is 40,11; 49,9-10). Ez 34,11-16 habla de Dios como el futuro buen pastor que reunirá al rebaño. Esta imagen prosigue en los escritos posteriores (d. Sof 3,19; Miq 2,12; 4,6-7; Ecl 12,11; Eclo 18,13). Al desaparecer la monarquía, los profetas hablaron de un futuro personaje davídico que sería el pastor del pueblo (d. Miq 5,3; Jr 3,15; 23,4-6; Ez 34,23-24; 37,24; Zac 13,7-9). Aparece la idea de «un solo pastor» que formará «un solo rebaño».

Yo suscitaré para ponérselo al frente un solo pastor que las apacentará, mi siervo David: él las apacentará y será su pastor. Yo, el SEÑUR, seré su Dios, y mi siervo David será príncipe en medio de ellos (Ez 34,23-24; cf. 37,24).

La imagen prosigue y se intensifica en otras obras de la literatura judía (cf. LXX Sal 2,9; *SalsII*7,24.40; CD 13,7-9; 2 *Bar* 77,13-17), que, sin lugar a dudas, suministran el trasfondo de las palabras de Jesús en Jn 10,1-18.

*Introducción* (9,39-41). Jesús no vino al mundo para juzgar (cf. 3,17; 5,24; 8,15), sino que el juicio tiene lugar como resultado de su presencia en el mundo (cf. 5,27). La luz del mundo (8,12; 9,5) ha venido *eis krima* (v. 39: «para un juicio»). Su juicio es «la decisión judicial que consiste en separar a los que están dispuestos a creer de los que no están dispuestos a ello» (BAGD 451). Como un comentario a todo cuanto ha ocurrido hasta este momento, Jesús describe el juicio que trae y que lleva al ciego a la visión y a quienes ven a la ceguera. La insistencia del ciego de nacimiento en que él no conocía (*ouk oida*; cf. vv. 12.25.26) y la búsqueda del Hijo del hombre para poder creer (v. 36), contrasta con la arrogante afirmación que «los judíos» hacen de su conocimiento (*oidamen*; cf. vv. 24.29.31). Esto les lleva a tomar la decisión de que Jesús es un pecador, una persona cuyos orígenes son desconocidos (vv. 24.29). Ellos están satisfechos de saber que Dios habló a Moisés; su autosuficiencia les ha hecho ciegos, y Jesús les dice que ellos mismos han desencadenado su propio juicio (v. 39). Su arrogancia prosigue, pues preguntan a Jesús por qué se atreve a sugerirles que son ciegos (v. 40). La respuesta de Jesús concluye esta discusión y abre el discurso sobre el pastor y sus consecuencias (10,1-21). Si hubieran estado dispuestos a admitir la necesidad que tenían de luz, no tendrían culpa, pero puesto que afirman que lo conocen todo (v. 41: *blepomen*), no dejan lugar alguno para la revelación de la luz que viene a través de Jesús. Por tanto, tienen responsabilidad para ser juzgados.

*La parábola sobre la entrada en el rebaño* (10,1-6). Un doble «amén» (10,1) vincula 9,41 y la parábola que sigue (vv. 1-6). La parábola juega con el uso de una «puerta» en el marco de la actividad del pastor. El trasfondo de (s)le juego de palabras se encuentra en la extensa utilización de la imagen del pastor para referirse, tanto positiva como negativamente, a los gobernantes de Israel. Hay dos modos de entrar en un rebaño, que dependen de lo que uno pretenda: apacentar al rebaño o hacerle daño. Se puede entrar mediante un subterfugio (v. 1) o a través de la puerta de entrada al I, dil (v. 2). El que hace lo primero es un ladrón y un salteador (*kleptes es (in kai lēstēs)*), mientras que el segundo es el pastor (*poimen estin tōn probaton*). Se introduce otro personaje, el portero (v. 3: *ho thyroros*), pero se trata de una figura menor exigida por el trasfondo pastoril de la parábola. Éste no duda en dejar entrar al pastor (v. 3a), así como las ovejas tampoco dudan en atender a la voz del que las guía y las apacienta. Cada oveja sabe su propio nombre y responde inmediatamente a la voz del que la llama por su nombre (v. 3b). Una vez que las ovejas han sido llamadas por su nombre, reunidas y sacadas del redil para dirigirse a los pastos, el pastor («arnilla al frente de ellas, y éstas, con gran alegría, siguen a aquél cuya voz les es familiar (v. 4). Sin embargo, ocurre lo contrario en el caso de un

extraño (*allotrios*), cuya voz no conocen las ovejas. No sólo no lo seguirán, sino que huirán aterradas (v. 5).

Jesús sigue dirigiendo sus palabras a los fariseos (d. 9,39-41), aplicándoles una significativa imagen bíblica. Jesús ha curado (9,6-7) y ha buscado (v. 36) al ciego, mientras que los fariseos lo han tratado con desdén y arrogancia, echándole fuera de donde ellos estaban (v. 34). El narrador identifica explícitamente a los fariseos con los ladrones y salteadores en el v. 6. Ellos no entendieron que la parábola de Jesús les estaba diciendo algo a ellos (*tina ên ha elalei autois*). Los temas de la parábola (*paroimia*), el pastor, la puerta, los ladrones y salteadores, se utilizarán y desarrollarán posteriormente en los vv. 7-18. La *paroimia* de los vv. 1-6 suministra la base a partir de la cual se construirá el resto del discurso. Por tanto, la *paroimia* debe describirse más adecuadamente como un «campo de imágenes» que proveerá a Jesús con los materiales básicos para la formación de las partes posteriores del discurso (d. nota). Las ovejas oyen la voz del pastor (v. 3-4), pero los fariseos no oyen su voz. Son incapaces de reconocer lo que les está diciendo, porque, como ocurre a lo largo del evangelio, no prestarán atención a lo que les dice (v. 6).

*El contraste entre el Buen pastor y los otros* (vv. 7-13). El discurso se reanuda (*palin*) mediante otra utilización del doble «amén» (v. 7a) cuando Jesús se revela como «la puerta de las ovejas» (v. 7b: *egō eimi hē thyra tōn probatōn*). La parábola utilizó la puerta como el lugar del acceso correcto al redil (cf. vv. 1-2), y Jesús se presenta como esa puerta en los vv. 7-10. Sólo Jesús es la puerta del redil y sólo a través suya podemos tener acceso adecuado a las ovejas, así como éstas pueden salir para encontrar buenos pastos (v. 7; d. v. 9). Retomando de nuevo expresiones de la parábola, Jesús afirma que quienes vinieron antes que él eran ladrones (*kleptai*) y salteadores (*lēstai*). «Los judíos» que vinieron antes de Jesús lo han rechazado, así como también rechazaron a cuantos se movían hacia su revelación. Esta situación se nos ha descrito dramáticamente en 9,1-34. Las afirmaciones que hacen «los judíos», de que ellos son los dirigentes del pueblo de Dios, son falsas. Ellos son ladrones y salteadores, proveedores de una esperanza mesiánica para su propio beneficio. Como ha mostrado la respuesta del ciego de nacimiento a su interpretación de la tradición mosáica (cf. 9,24-33), las ovejas no les han prestado ninguna atención. Esto le forzó a abandonar su compañía (v. 34), a creer en el Hijo del hombre y a acompañar a Jesús (vv. 35-38).

La imagen del v. 7 retorna en el v. 9, cuando Jesús explica lo que significa ser la puerta de las ovejas: Él es el mediador que proveerá lo que las ovejas necesitan para vivir. Una vez más, la experiencia de la antigua vida pastoril suministra el trasfondo del contraste que establece Jesús entre dos modos de «acercarse» a las ovejas. El ladrón sólo viene para robar, matar y destruir. No había nada vivificante en quienes han venido antes de Jesús afirmando que eran pastores, pero que, de hecho, sólo eran ladrones y salteadores. Jesús ha venido para que las ovejas pudieran tener pastos (cf. Ez

34,14), por tanto, para que tuvieran vida de forma abundante (cf. Ez 34,25-31). Jesús es la «puerta» *mediante la que* el acceso a los buenos pastos está disponible y con la que el redil se encuentra protegido. Quienes entran (v. 9: *eiselthē*) se salvan; quienes salen (v. 9: *exeusestai*) encuentran pastos. Jesús, la puerta (v. 7), ofrece tanto la salvación como los pastos, y suministra a las ovejas una vida abundante (v. 10). Mediante él (v. 9: *di'emou*) tienen vida los demás (d. 1,3-4.17). En esta polémica con los fariseos, «la puerta» del v. 2 se ha interpretado cristológicamente en los w. 7-10.

El contraste entre Jesús y otros prosigue cuando afirma, «Yo soy el Buen Pastor» (v. 11a: *ego eimi ha poimen ha kalos*). La ubicación del adjetivo tras el sustantivo subraya que Jesús es el buen pastor en contraste con los malos pastores, pero aún hay más. El pastor del v. 2 se interpreta cristológicamente en los w. 11-13. La introducción de la imagen del Buen Pastor vincula a Jesús con la tradición del pastor mesiánico del pueblo de Dios. Sin embargo, desde el primer momento en que utiliza la imagen para su autorrevelación, Jesús también introduce su singularidad: «el Buen Pastor da su vida por las ovejas» (v. 11b). Esta autodonación del pastor, hasta la muerte, por sus ovejas no tiene paralelo en los textos judíos que hablan del pastor mesiánico. Es posible interpretar estas palabras como «arriesgar la propia vida», pero hay muchos elementos en el relato que apuntan ya al fin violento de la vida de Jesús (d. 2,20-22; 3,13-14; 5,16-18; 6,27.51.53-54; 7,30; 8,20). Jesús no se ajusta al modelo del esperado mesías-pastor davidico. En contraste con la autodonación del Buen Pastor, el asalariado huye ante el peligro, dejando a las ovejas expuestas a la presencia asesina y dispersadora del lobo (v. 12). La tradición judía ya había hablado de sus falsos dirigentes como aquellos que no realizaban las responsabilidades dadas por Dios, sino que dejaban al pueblo a merced de los lobos (d. JI' 23,1-8; Ez 34; 22,27; Sof 3,3; Zac 10,2-3; 11,4-17; 1 Hen 89,12-27.42-44.59-70.74-76; 90,22-25; Test XII Cad 1,2-4).

Con una palabra final de condena, Jesús acentúa el carácter negativo de la relación entre el asalariado y las ovejas (v. 13). El Buen Pastor da la vida por su ovejas, mientras que el asalariado está solamente interesado en su beneficio personal. La huida del asalariado se debe al tipo de relación con las ovejas. El lector relaciona al asalariado con «los judíos», que reiteradamente han rechazado aceptar las afirmaciones que hace Jesús de que él viene de Dios, que junto a Él regresará y que lo da a conocer. Nada de cuanto dice o hace Jesús sacude a «los judíos» de su resuelta adhesión al primer don que se dio mediante Moisés. Su propio interés les bloquea para aceptar la plenitud del don que acontece mediante Jesucristo (d. 1,16-17).

*Jesús, el Buen Pastor mesiánico* (vv. 14-18). Todo conflicto desaparece al iniciar de nuevo Jesús «Yo soy el buen pastor» (v. 14a). Jesús ya no se diferencia de los otros que dicen que son pastores, sino de la relación que él tiene con su rebaño (vv. 14-16) y con su Padre (vv. 17-18). Esto queda dado mediante un juego en espiral con el verbo «conocer» (*ginoskein*). Jesús

es el Buen Pastor que *conoce* a sus ovejas, y sus ovejas lo *conocen* (v. 14b), pero tras esta reciprocidad entre el Buen Pastor y sus ovejas subyace la reciprocidad fundamental entre el Padre y Jesús: así como el Padre *conoce* a Jesús, éste también *conoce* al Padre (v. 15a). La utilización de *kathos* (como)... *kago* (y yo), expresa una intimidad entre el mutuo conocimiento de Padre e Hijo. Esta reciprocidad puede verse en la autodonación del Buen Pastor. El conocimiento compartido y la unidad entre Jesús y las ovejas, así como entre Jesús y el Padre, conduce, lógicamente, a que el Buen Pastor entregue su vida por las ovejas (v. 15b). El mesías pastor davídico esperado ha sido eclipsado por Jesús, el Mesías Buen Pastor que da su vida por sus ovejas. La imagen del Buen Pastor puede proceder de las tradiciones mesiánicas judías, pero el hecho de que Jesús sea este Buen Pastor surge de la unidad con Dios (w. 14-15). Precisamente, es este punto el que «los judíos» no aceptarán. En efecto, tratan de matar a Jesús por hacer tal afirmación (d. 5,16-18).

A continuación, Jesús deja pasmada a su audiencia al decir que hay otras ovejas que no son «de este redil» (v. 16: *ek tēs aulēs tautes*). «El *aulees* Israel, donde hay unos que son las ovejas propias de Cristo y otros (los judíos no creyentes) que no lo son» (Barrett, *Gospel/376*). A otros se les llevará al redil para que haya un solo pastor y un solo rebaño. Esta idea de un solo pastor que conducirá al único pueblo de Dios procede de la tradición bíblica (cf. Miq 5,3-5; Jr 3,15; 23,4-6; Ez 34,23-24) y prosiguió en la literatura judía posterior (d. *Sal/S17,24.40*; CD 13,7-9; 2 *Bar 77,13-17*), pero Jesús dice algo más. No abandona la tradicional imagen del Buen Pastor, pero la expande de un modo desconocido en la tradición judía. El Buen Pastor da su vida por sus ovejas por la unión que existe entre él y el Padre (v. 15). El mundo exterior a Israel será atraído al rebaño de Jesús mediante el don voluntario que hace de sí mismo hasta la muerte (v. 16).

La función fundamental de la relación entre Jesús y el Padre domina las palabras finales sobre el Buen Pastor (w. 17-18). El amor del Padre a Jesús se muestra en la entrega de su vida para poder recuperarla de nuevo (v. 17). «Lo que se nos dice aquí es que en su sacrificio se hace realmente presente el amor que el Padre le tiene, y que este sacrificio es, por consiguiente, una revelación del amor del Padre» (Bultmann, *Gospel/384*). La muerte de Jesús ha sido fundamental en su autorrevelación como el Buen Pastor (d. w. 11.15), pero la entrega de su vida conduce a que la recupere de nuevo (v. 17b). Jesús sufrirá voluntariamente una muerte violenta, pero recuperará su vida de nuevo porque el Padre le ama. Son muchas las cuestiones que se han suscitado por estas palabras. ¿Cómo puede ser la muerte la acción del Buen Pastor? (v. 14). ¿Cómo es posible que la entrega de la vida por sus ovejas muestre el amor que el Padre le tiene? (v. 15) ¿Qué significa que el amor de Dios se muestra en la donación voluntaria de la propia vida, sólo para volver a recuperarla de nuevo? (v. 17). Surgen cuestiones que conducen al lector a seguir avanzando en la historia y que le hacen preguntarse sobre cómo acontecerá todo esto en los acontecimientos posteriores.



Jesús concluye su discurso hablando de su autoridad (v. 18b: *exousia*). La historia que sigue nos contará el sufrimiento, la muerte y la resurrección de Jesús. Pero estos acontecimientos no le vendrán encima a Jesús como un terrible accidente o como mero resultado de la perversa voluntad de quienes le odian y le persiguen. Es Jesús quien, ejerciendo su autoridad, decide entregar su vida y recuperarla de nuevo (v. 18b). Nadie (*oudeis*) se la quita (v. 18a). Pero las palabras finales del Buen Pastor (cf. vv. 11.14) se dirigen al Padre. La transformación que hace Jesús de la expectación mesiánica tradicional del mesías-pastor davídico que reunirá a un solo rebaño bajo un solo pastor por medio del don incondicional de sí mismo hasta la muerte, solamente para recuperar su vida de nuevo, es un encargo recibido del Padre (v. 18c). La autorrevelación de Jesús como el Buen Pastor mesiánico vuelve al punto de partida. Comenzó con su enseñanza sobre la unión del mutuo conocimiento entre el Padre y el Hijo (v. 15) y concluye con el reconocimiento de que cuanto hace es el cumplimiento del mandato (*entolē*) del Padre (v. 18).

*Conclusión: Un schisma entre «los judíos»* (vv. 19-21). A lo largo de la celebración de los Tabernáculos ha sido habitual que las palabras de Jesús produjeran un *schisma* entre «los judíos» (cf. 7,12.25-27.31.40-41; 9,16). La crónica de la presencia de Jesús en la fiesta concluye con otro *schisma* (v. 19). Por una parte, la mayoría (*polloi ex autōn*) rechaza totalmente su palabra, considerando que está poseído por un demonio y que «está loco. Por consiguiente, no merece la pena escuchar sus palabras (v. 20). Pero hay un grupo minoritario (*alloi*) que sigue abierto a las posibilidades de su palabra. Se evoca la curación del ciego de nacimiento, el acontecimiento que llevó a Jesús a hablar sobre las ovejas y el pastoreo (v. 21). Hay dos detalles que indican que Jesús podría no estar poseído: no habla como un poseso y ha curado a un ciego. Por muy determinante que pudiera ser el rechazo de un grupo numeroso, la cuestión de la identidad de Jesús sigue abierta para un sector de su audiencia. El relato del encuentro de Jesús con «los judíos» no ha terminado. Algunos están aún dispuestos a escucharle (v. 21), aun cuando «muchos» hubieran decidido que ni Jesús ni sus palabras tenían valor alguno (v. 20).

*Conclusión a 7,1-10,21*. Durante la celebración de la fiesta de los Tabernáculos, Jesús se ha presentado como el agua viva (7,37-38), la luz del mundo (8,12; 9,5), el Hijo, el Enviado, y, por tanto, el revelador del Dios verdadero (7,14-24; 8,39-59; 9,7). La cuestión mesiánica se ha planteado reiteradamente (7,25-31.40-44). Jesús abandona el templo para escapar de la violencia de «los judíos» (8,59); sus palabras y acciones de 9,1-10,21 ponen fin al tema de los tabernáculos. Jesús, el Enviado, transforma las aguas de Siloé (9,7) y da luz a un hombre que nunca había visto. El milagro físico pone en movimiento un itinerario de fe que conduce al hombre a postrarse ante Jesús, el Hijo del hombre, confesando «Señor, creo» (9,38). «Los judíos», que se volvían hacia el Santo de los Santos cada día para ce-

lebrar su fidelidad inquebrantable al único Dios verdadero, han rechazado que Jesús fuera la revelación del Padre. Ellos se han desplazado desde una visión inicial hacia la ceguera y la oscuridad. Condenados por su ceguera (9,39-41), se les presenta como ladrones y salteadores, extraños y asalariados, en contraste con Jesús, el Buen Pastor (10,1-13).

Pero ¿qué pasa con el tema mesiánico? Jesús trasciende todas las expectativas mesiánicas que entonces estaban en vigor -el Mesías oculto (7,26-27), el Mesías hacedor de milagros (7,31), el Mesías que da agua viva (7,37-41a) y el Mesías davídico (7,41b-42)-. Reiteradamente afirma su relación con Dios, su Padre, y el misterio de sus orígenes y destino. La crónica de la celebración concluye con la aceptación por parte de Jesús de una expectación mesiánica tradicional del judaísmo: él es el Buen Pastor (10,11.14). Las raíces de esta figura se encuentra sólidamente establecidas en la tradición judía, pero Jesús trasciende y explota las posibilidades de la imagen. Su pastoreo brota de su conocimiento y amor al Padre, recíprocamente correspondido por el conocimiento y el amor que el Padre le tiene. Aceptando el encargo que el Padre le ha dado, Jesús entregará su vida por sus ovejas, pero volverá a recuperarla de nuevo. «Los judíos» conocen que Dios habló a Moisés, pero no saben siquiera de dónde ha venido este hombre (9,29). Muchos de ellos consideran que las palabras de Jesús carecen de todo valor, pues son las palabras de un poseso (10,20).

En un documento que apareció en la misma época en que se redactó el cuarto evangelio y que escribió para afrontar los problemas derivados de la pérdida de Jerusalén y su templo, el autor de *2 Bar* dice:

Todo el pueblo respondió y me dijeron:

«... Los pastores de Israel han perecido, las lámparas que daban luz se han extinguido y las fuentes de las que solíamos beber han ocultado sus manantiales. Hemos sido abandonados en la oscuridad, en el espeso bosque y en la aridez del desierto».

y yo les respondí diciendo:

«Los pastores, las iluminarias y las fuentes tenían su origen en la Ley, y cuando desaparezcamos, la Ley continuará. Por tanto, si tomáis en serio la Ley y os decidís por la sabiduría, entonces la lámpara no faltará, el pastor no perecerá y la fuente no se secará» (*2 Bar* 77,11.13-16).

Tanto el judaísmo como la forma joánica del cristianismo postbético, que luchaban por crear su propia identidad, recurrían a su herencia judía. El autor de *2 Bar* remitía a la Ley para la presencia permanente del pastor, la luz y el agua. Estos símbolos, que estaban íntimamente asociados con la celebración de la fiesta de los Tabernáculos, no habían sido abandonados por el cristianismo joánico. El relato joánico de la presencia de Jesús en la celebración de los Tabernáculos, anuncia el acceso al agua viva, a la luz y al pastor. Sin embargo, Jesús es el agua viva para *todo el que tuviera sed* (7,37), la luz *del mundo* (8,12; 9,5) Y el Buen Pastor que da su vida por sus ovejas, *para reunir en un solo rebaño a quienes todavía no pertenecen a*

éste (10,15-16). «Los judíos» insisten en que saben que Dios habló a Moisés (9,29), por lo que están de acuerdo con el autor de 2 Bar sobre la necesidad de mantenerse firmes en la Ley. Esta era fundamental para el desarrollo de la identidad postbélica del judaísmo. Pero los cristianos de la comunidad joánica responden que Dios había perfeccionado el don primero dado a través de Moisés. Dios se la ha dado a conocer mediante Jesucristo. Han desaparecido las fronteras nacionales, como también la centralidad del don primero de la Ley. Los signos y las sombras de la celebración de los Tabernáculos en el templo, y solamente para los judíos, se han encarnado en la persona de Jesús, el Enviado del Padre. El Agua, la Luz y el Pastor son accesibles para todo el que crea en Jesús, de cualquier raza, pueblo o nación.

## NOTAS

39. *Para un juicio he venido a este mundo*: Cada vez hay un mayor consenso entre los especialistas de que 9,1-39 y 10,1-21 constituyen una unidad literaria. En la introducción a una reciente obra sobre Jn 10, J. Beutler y R. T. Fortna consideran la unidad de 9-10 como «uno de los resultados más importantes de dos años de estudio» (*The Shepherd Discourse* 3). Cf. también de Villiers, «The Shepherd and his Flock» 90-91; Busse, «Open Questions» 8-9. Menken, *Numerical* 193-197, afirma que los vv. 39-41 funciona como conclusión de 9,1-39 y también como punto de partida de lo que sigue.

40. *Algunos fariseos*: A lo largo de este relato se siguen utilizando, de forma intercambiable, los términos «los judíos» y los fariseos en referencia a los adversarios de Jesús. Sobre la ironía de esta pregunta, d. *Stibbe, fohn* 110-111.

1. *es un ladrón y un salteador*: La expresión *lēstēs* («salteador»), aplicada a «los Jhdíos», indica, tal vez, que quienes se supone que gobiernan Israel están, de hecho, absortos en sus propias opciones mesiánicas. Sobre la utilización de *lēstēs* en referencia a los zelotas, cf. M. Hengel, *The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement from Herod until 70 A.D.*, T. & T. Clark, Edimburgo 1989, 24-46; T. Rajak, *Josephus: The Historian and His Society*, Fortress, Filadelfia 1984, 78-103, y, especialmente, Simonis, *Die Hirtenrede* 127-142. La posibilidad de esta interpretación hace más probable en el v. 12.

3. *a él le abre el portero*: Las interpretaciones alegóricas de este pasaje intentan "lellicilar al portero con algún personaje en el conflicto entre Jesús y «los judíos». Ahora bien, no es necesario, puesto que pertenece al trasfondo pastoril del con- JIMIO y se trata de algún tipo de ayudante del pastor. Cf. Léon-Dufour, *Lecture 2:360* n. 69. Algunos especialistas (p. ej., Robinson, «The Parable» 233-240; Dodd, Iltown, Lindars, Talbert) afirman que los vv. 1-3a constituyen un desafío a los guardianes de Israel, mientras que los vv. 3b-5 presentan al pastor. Contra esta opinión, cf., entre muchos otros, Painter, *Quest* 346-349.

1. *Él va delante de ellas y las ovejas le siguen*: Nm 27,17 («uno que salga y entre delante de ellos y que los haga salir y entrar, para que no quede la comunidad del 'IN(OR colno ovejas sin pastor») es bastante próximo a los vv. 3-4, y algunos espe-

cialistas (p. ej., Barrett, *Gospel369*) sugieren que incluso en este momento del discurso se da una interpretación mesiánica al pasaje veterotestamentario. Sin embargo no es necesario que sea así, pues tanto Números como los pasajes joánicos reflejan un contexto pastoril.

6. *jesús utilizó con ellos esta parábola*: Las palabras de Jesús en los w. 1-5 tienen la forma de una parábola, pero funcionan más bien como una comparación; se ha producido un debate académico sobre la utilización joánica del término *paroimia*. Para un estudio exhaustivo, d. Reinhartz, *Word in the World* 50-70. Tanto el término más sinóptico de *parabolē* como el joánico de *paroimia* son una traducción del hebreo *māsāl* que ya encontramos en los LXX. Lo que debe notarse es que los términos y los temas principales de los w. 1-5, *pastor*, *puerta*, *ladrones* y *salteadores*, reaparecen en los w. 7-18. La *paroimia* suministra el material a partir del cual se forma el resto del discurso. Por consiguiente, la *paroimia* puede describirse del modo más adecuado como un «campo imaginativo» (cf. Berger, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Quelle, Heidelberg 1984, 38-40), enfocado posteriormente en el discurso desde varios ángulos diferentes (d. Schneider, «Zur Komposition» 220-225). Se han hecho numerosas interpretaciones alegóricas de los w. 1-5. La mayoría interpretan el pasaje en un sentido eclesiológico. Cristo, el pastor, crea una nueva comunidad (templo, etc.) a partir de la decadencia del judaísmo. Para unas perspectivas diferentes, cf. l. de la Potterie, «Le Bon Pasteur» 2:296-943, y Becker, *Evangelium* 1:326-328.

*no entendieron lo que les estaba diciendo*: El relato inmediatamente anterior (9,1-38) suministra el trasfondo para entender esta situación de «los judíos». Éstos no pertenecen al rebaño del pastor porque no reconocen su voz ni le siguen. Son ciegos (9,41), ladrones, salteadores (10,1) y extraños (v. 5). Este cambio radical de la experiencia del ciego de nacimiento (cf. 9,34) por medio del comentario del narrador en el v. 6, constituye otro indicio de la unidad de 9,1-10,21.

7. *Yo soy la puerta de las ovejas*: Hay antiguos testimonios textuales (P<sup>75</sup>, versiones Sahídica y Capta) a favor de la lectura «Yo soy el pastor de las ovejas». Esta lectura tendría mucho mejor sentido, y por ello debemos rechazarla. Cf. Brown, *Gospel*:386), pero está apoyado por Tragan, *La parabole* 182-190, y Busse, «Open Questions» 9-10. Black, M., *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Clarendon Press, Oxford <sup>3</sup>1967, 259 n. 1, sugiere que la confusión entre «pastor» y «puerta» es el resultado de una traducción incorrecta de una expresión originalmente aramea. Para un estudio detallado del rico trasfondo que podría subyacer en la afirmación que Jesús hace de que él es «la puerta», d. Barrett, *Gospel371*. Sobre los vínculos entre «la puerta» y «el pastor» en las tradiciones sapienciales, cf. Scott, *Sophia* 121-123. Algunos han intentado rastrear los elementos mesiánicos sobre la base del Sal 118,20 (p. ej., Jeremias, *IDNT3*:179-180). La utilización de la puerta indica que «el único medio para acceder a todo cuanto es bueno, es Jesús» (Barrett, *Gospel373*).

La expresión «la puerta de las ovejas» (*hē thyra tōn probatōn*) puede significar tanto la puerta que conduce al redil como la puerta utilizada por el pastor. En nuestra interpretación unimos ambos sentidos.

En el Próximo Oriente antiguo nos encontramos con una praxis pastoril, que no tiene apoyo literario, según la cual el pastor es la puerta. Él se extiende a lo largo de todo el espacio de la puerta, y, por tanto, es al mismo tiempo pastor y puerta. Sobre este asunto, d. Bishop, «The Door of the Sheep» 307-399. Cf. también Morris, *Gospel451* n. 32.

8. *todos los que han venido antes que yo*: Hace tiempo que se ha sugerido que con esta frase se alude a la larga historia del pueblo de Dios y sus dirigentes. Se trata de una propuesta problemática, puesto que implica una crítica de los patriarcas, los profetas y los justos de la era veterotestamentaria. Nos encontramos con numerosas variantes textuales en este punto, pues las diferentes tradiciones de manuscritos intentaron suavizar la crítica de estos grandes personajes del pasado de Israel. Ahora bien, si «los judíos» del contexto narrativo inmediato son el objeto de crítica en la frase «todos los que han venido antes» de Jesús (d. Brown, *El evangelio* 1:641-642; Simonis, *Die Hirtenrede* 108-114; Kiefer, *Die Hirtenrede* 52-56), entonces hemos de aceptar como *lectio difficilior* el texto *pantes hosoi tlthon pro emou*.

11. *Yo soy el buen pastor*: Hay una clara intención de subrayar la «bondad» del pastor en la expresión *ho poimen ho kalos*. Se han propuesto varias sugerencias con respecto a su posible significado. Evidentemente, es una afirmación polémica, pero ¿significa «pastor magnífico», «pastor efectivo», etc.? De acuerdo con el contexto, hay un estrecho paralelismo entre *kalos* y *altthinos* (d. Barrett, *Gospel* 373). Jesús es el pastor del pueblo de Dios exactamente tal como tenía que ser un pastor: el auténtico pastor con respecto a todos los que pudieran reivindicar este mismo título.

*da su vida por las ovejas*: Aunque no existen vínculos directos entre la utilización de la imagen del pastor y la entrega de la propia vida en el AT, hay varios pasajes veterotestamentarios en los que, posiblemente, aparece la autoentrega del Mesías (p. ej., Is 53,12; Zac 13,7). Para un estudio detallado del posible trasfondo isaiano de los vv. 11 Y14, d. Feuillet, «Deux références évangéliques» 556-561.

12. *quien no es pastor... ve venir al lobo y abandona a las ovejas y huye*: La huida de los dirigentes judíos a Yamnia, antes de que Jerusalén fuera destruida en el año 70 d.C., y los acontecimientos posteriores, podrían constituir el trasfondo de esta acusación. Esto podría dar un mayor fundamento a la posible asociación de la expresión *lestes* (v. 1) con la falsa esperanza mesiánica de los zelotas. Bajo la autoridad de Johanan ben Zakkai, algunos consiguieron escapar al asedio de Jerusalén y se establecieron en Yamnia después de la guerra. Según nuestra interpretación, los fariseos de Jn 9,1-10,21 representarían al judaísmo postbélico, «los judíos» que sobrevivieron mientras que el pueblo de Jerusalén, las ovejas del rebaño, fueron devoradas y dispersadas. El sufrimiento provocado por la separación entre la sinagoga y la comunidad joánica aún se deja sentir con intensidad (cf. también 9,22; 12,42; 16,2). Estos pasajes reflejan más que una simple «mirada retrospectiva» (Sch nelle, *Antidocetic Christology* 31).

13. *porque él es un asalariado*: Algunos manuscritos añaden «el asalariado huye» (*1/11 de misthiStos pheugei*) al comienzo del v. 13 para intensificar el significado. Pero debería omitirse, tal como encontramos en  $\Phi^{45.66.75}$ , Sináitico, Vaticano, etc.

14. *Yo soy el buen pastor*: Muchos especialistas dividen el discurso en su segunda parte en el v. 11, puesto que en éste se autorrevela Jesús como el Buen Pastor (p. ej., Brown, *El evangelio* 1:643-644; Schnackenburg, *Gospel* 2:294; Léon-Dufour, *Lecture* 2:392; Kysar, «Johannine Metaphor» 86-88). Raramente se observa el hecho de que a partir del v. 14 cesa toda polémica y que Jesús habla directamente de su relación con las ovejas y el Padre sin referencia alguna a otros «pastores». Sin embargo, (l. Bultmaul, *Gospel* 380; Tragan. *La Parabole* 207-208, 216-217; Kiefer, *Die Hirtenrede* 50-51).

15. *como el Padre me conoce y yo conozco al Padre*: La importancia del «conocimiento» en los vv. 14-15, llevó a que Bultmann, *Gospel* 367-370, sostuviera que la imagen del pastor tenía su trasfondo en el gnosticismo, no en las fuentes bíblicas. En defensa de su trasfondo bíblico, d. Schnackenburg, *Cospel* 2:298. El tema del "conocimiento" ha estado presente a lo largo de 9,1-38. Por tanto, no comienza ahora, aunque se utiliza de un modo diferente. Sobre el carácter de intimidad sugerido por la expresión *kathōs... kago*, d. O. de Dinechin, «*Kathos*: La similitude dans l'évangile de SaintJean», *RSR* 58 (1970) 198-207.

16. *habrá un solo rebaño y un solo pastor*: Sobre los textos judíos en los que se decía que el Mesías congregaría al pueblo, d. Hofius, «*Die Sammlung*» 289-291; Manns, *L'Évangile* 231-233.

17. *para que yo la recupere de nuevo*: El «para que» (*hina*) no debería interpretarse en el sentido de que el objetivo de que Jesús entregara su vida fuera *para poder* recuperarla de nuevo. Indica, más bien, una consecuencia. Un acontecimiento seguirá al otro. A diferencia de la mayoría de los autores del NT, el autor del cuarto evangelio presenta aquí a Jesús como el agente. Cf. Brown, *El evangelio* 1:648-649. Él recupera su vida. En el v. 18, Jesús dirá que tiene *exousia* ("autoridad") para recuperarla. Sin embargo, este evangelio mantiene la idea tradicional de la iniciativa de Dios en su relato sobre la resurrección (cap. 20). Schnackenburg, *Cospel* 2:301-302, insiste en la idea joánica de que la unión del sacrificio de la vida y la resurrección posterior «se encuentran en el mandato del Padre» (p. 301).

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Beutler, J. y Fortna, R. T. (eds.), *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context*, MSSNTS 67, Cambridge University Press, Cambridge 1991.
- Bishop, E. F., «The Door of the Sheep - John x.7-9», *ET* 71 (1959-1960) 307-309.
- Busse, U., «Open Questions on John 10», *The Shepherd Discourse* 6-17.
- Feuillet, A., «Deux références évangéliques cachées au Serviteur martyrisé», *NRT* 106 (1984) 556-561.
- Hofius, O., «Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10,16; 11,51s.)», *ZNW* 58 (1967) 289-291.
- Jeremias, J., «*thyra*», *TDNT* 3 (1965) 179-180.
- Kiefer, O., *Die Hirtenrede*, SBS 23, Katolisches Bibelwerk, Stuttgart 1967.
- Kysar, R., "Johannine Metaphor – Meaning and Function: A Literary Case Study of John 10,1-8 (*sic*)», *Sem* 53 (1991) 81-111.
- Moloney, E.J., *Signs and Shadows* 192-142.
- Potterey, I. de la, «Le Bon Pasteur», en *Populus Dei: Studi in onore del Cardinale Alfredo Ottaviani per il cinquantésimo del sacerdocio*, 19 marzo, 1966, 2 vals., LAS, Roma 1968, 2:927-968.
- Reinhartz, A., *The Word in the World: The Cosmological Tale in the Fourth Gospel*, SBL MS 45, Scholars, Atlanta 1992.
- Robinson, J. A. T., «The Parable of the Shepherd», *ZNW* 46 (1955) 233-240.
- Schneider, J., «Zur Komposition von Joh. 10», *CNT* 11 (1947) 220-225.
- Simonis, A. J., *Die Hirtenrede im Johannesevangelium: Versuch einer Analyse von Johannes 10,1-18 nach Entstehung, Hintergrund und Inhalt*, AnBib 29, Biblical Institute Press, Roma 1967.
- Thyen, H., "Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums», *The Shepherd Discourse* 116-134.

Tragan, P.-R., *La Parábola del «Pastor» y sus explicaciones: Juan 10,1-18. La génesis, los medios literarios*, Studia Anselmiana 66, Sacramentum 3, Editrice Anselmiana, Roma 1977.

Villiers, J. L. de, «The Shepherd and His Flock», *Neot* 2 (1968) 89-103.

Willmes, B., *Die sogennante Hirtenallegorie Ex 34: Studien zum Bild der Hirten im Alten Testament*, BET 19, Peter Lang, Francfort 1984.

## v. JESÚS Y LA DEDICACIÓN (10,22-42)

22. Se celebraba la fiesta de la Dedicación en Jerusalén; 23. era invierno; Jesús se paseaba por el templo, en el pórtico de Salomón.

24. Los judíos se reunieron en torno a él y le dijeron: «¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si tú eres el Cristo, dínoslo abiertamente».

25. Jesús les respondió: «Ya os lo he dicho, pero no me creéis. Las obras que hago en el nombre de mi Padre dan testimonio de mí; 26. pero no creéis porque no pertenecéis a mi redil. 27. Mis ovejas escuchan mi voz, yo las conozco y ellas me siguen; 28. y yo les doy vida eterna; ellas no perecerán jamás y nadie las arrebatará de mi mano. 29. Mi Padre, que me las ha dado, es más grande que todo, y nadie puede arrebatarlas de la mano del Padre. 30. Yo y el Padre somos uno».

31. Los judíos volvieron a coger piedras para apedrearlo. 32. Jesús les respondió: «Os he mostrado muchas obras del Padre; ¿por cual de ellas me apedreáis?». 33. Los judíos le respondieron: «No te apedreamos por una obra buena, sino por blasfemar; porque tú, siendo un hombre, te haces Dios». 34. Jesús les dijo: «¿No está escrito en vuestra Ley “Yo he dicho: sois dioses”? 35. Si él llama dioses a quienes llegó la palabra de Dios (y la escritura siempre está vigente), 36. ¿por qué decís de aquel a quien el Padre consagró y envió al mundo “Estás blasfemando”, porque he dicho “Soy el Hijo de Dios”? 37. Si no hago las obras de mi Padre, no creáis en mí; 38. pero si las hago, aun cuando no creáis en mí, creed las obras, para que podáis conocer y comprender que el Padre está en mí y yo estoy en el Padre». 39. Intentaron de nuevo apresarle, pero escapó de sus manos.

40. Se fue de nuevo al otro lado del Jordán, donde Juan bautizó, y se quedó allí. 41. Y muchos vinieron a él; y ellos le dijeron: «Juan no hizo ningún signo, pero todo cuanto dijo sobre este hombre era cierto». 42. Y muchos creyeron en él allí.

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 10,22-42.* En 10,22, el narrador anuncia: «Se celebraba la fiesta de la Dedicación en Jerusalén». Esta celebración, relativamente reciente, fue instituida para conmemorar la dedicación del templo tras la victoriosa campaña de Judas Macabeo con la se apoderó de Jerusalén en 161 a.C. En el año 175 a.C., Antíoco IV subió al trono de Siria. Planificó extender su poder hasta Egipto, pero antes tenía que consolidar su autoridad en la zonas fronterizas de su imperio (cf. 1 Mac 1,41). El pueblo ju-

día le opuso resistencia, pero encontró un apoyo en la aristocracia judía y el sacerdocio. Depuso al legítimo sumo sacerdote, Onías III, y lo vendió a Josué, hermano de Onías, que cambió su nombre por el griego «Jasón». Se construyó un gimnasio en Jerusalén (1 Mac 1,11-13) y los judíos camuflaron su circuncisión, pues participan desnudos en las actividades desarrolladas en aquel. Renegaban, así, del signo de la alianza. Antíoco, que hizo llamarse «Epífanes» («el Dios manifiesto»), decretó que todos dieran culto a Zeus Olímpico para que el pueblo «olvidara la Ley y cambiase todas sus costumbres» (1 Mac 1,49; cf. vv. 41-50). La oposición llevó a la persecución y la muerte (1 Mac 1,60-64; cf. 1,56-58). El día quince de kisleu del año 167 a.c., se ofreció un sacrificio a Zeus en el templo, en un altar pagano construido sobre el altar de los holocaustos. A este nuevo altar se le llamó «el sacrilegio de la desolación» (1 Mac 1,59; cf. Dn 11,31).

Estos acontecimientos condujeron a la revuelta iniciada por un sacerdote judío, Matatías. A través de una extraordinaria serie de acontecimientos y de afortunadas coincidencias, su hijo Judas logró superar a los ejércitos sirios, a los que finalmente derrotó en el 164 a.c. (1 Mac 2,1-4,35). Lo primero que hizo fue purificar el templo. Se derribó el «sacrilegio de la desolación» y se erigió un nuevo altar de los holocaustos. Se reconstruyó y rehabilitó el área del templo. De nuevo se encendieron lámparas para iluminar el terreno sagrado, realizando la liturgia de la restauración del templo (1 Mac 4,46-51; cf. 2 Mac 10,1-4). El templo volvió a dedicarse el día 25 del mes de kisleu (164 a.c.), tres años después de su profanación; este acontecimiento se conmemoraba cada año con la celebración de la fiesta de la Dedicación.

Los relatos de la Dedicación en 1 Mac 4,52-59 y 2 Mac 10,5-8, manifiestan similitudes entre la fiesta de la Dedicación, llamada «la fiesta de las chozas en el mes de kisleu» (2 Mac 1,9; cf. también 2 Mac 10,6), y la fiesta de los Tabernáculos. Al igual que los Tabernáculos (cf. Lv 23,42-43), esta fiesta se celebraba para que Israel recordara la protección de Dios durante su estancia en el desierto (cf. Nodet, «La Dedicase» 523-537). Al igual que se recordaba la solicitud divina durante el éxodo, la Dedicación también se centraba en la prueba de cómo Dios seguía cuidando de su pueblo en la restauración del templo, donde moraba en medio del pueblo elegido. El templo era el signo visible de la presencia de Dios. Otro elemento de la fiesta de la Dedicación, que no aparece en la de los Tabernáculos, era la memoria de la apostasía de los judíos que condujeron a la profanación y la destrucción del templo. Los judíos habían blasfemado contra el Santo de Israel y habían llevado a otros a la idolatría. «La fiesta de la Dedicación... convocaba al pueblo a permanecer fieles a la ley de su Dios, y, de este modo, a proclamar "Nunca más"» (*Yee, Jewish Feasts* 88; cf. también Nodet, «La Dedicase» 337-340).

En este contexto de la celebración de la Dedicación, el relato joánico de la presencia de Jesús en esta fiesta se despliega como sigue:

- (a) Vv. 22-23: Contexto: Jesús se encuentra en el templo durante la fiesta de la Dedicación; era invierno.



- (b) V. 24: «Los judíos» plantean la cuestión del Mesías.
- (c) Vv. 25-30: Jesús les habla del fundamento y el objetivo de su estatus mesiánico.
- (d) Vv. 31-39: En una acalorada controversia, Jesús remite a sus obras como prueba de su unión con el Padre (vv. 32.34-35.37-38), mientras que «los judíos» intentan apedrearle (vv. 31.33), acusándole de blasfemia (vv. 33.36) y tratando de apresarle (v. 39).
- (e) Vv. 40-42: Jesús abandona el templo (v. 40). Muchos buscan a Jesús, recordando que era cierto lo que el Bautista había dicho sobre él.

Hay dos momentos de «conclusión» en los vv. 40-42. La salida de Jesús del templo en el v. 40a pone fin a su presencia en él para la fiesta de la Dedicación (v. 22), pero regresa al otro lado del Jordán, donde Juan había bautizado (v. 40bc); muchos recuerdan que lo que Juan había dicho de Jesús era cierto (v. 41) y creen en él (v. 42). Se evocan las palabras y los acontecimientos de los comienzos del ministerio de Jesús «en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan bautizaba» (1,28), lo que indica al lector que ha llegado a su fin un importante estadio en la narración de la historia de Jesús.

*El contexto (vv. 22-23).* Unos tres meses después de la celebración de los Tabernáculos, en medio del invierno, Jesús pasea, protegiéndose bajo el pórtico de Salomón, con ocasión de la fiesta de la Dedicación.

*La cuestión del Mesías (v. 24).* Aunque han cambiado el tiempo y el lugar, los destinatarios siguen siendo «los judíos», que se congregan en torno a Jesús. La pregunta que le hacen prosigue con los debates desarrollados durante los Tabernáculos. Mientras que en aquella ocasión disputaron entre ellos si Jesús tenía o no una acreditación mesiánica, ahora se lo preguntan directamente. La cuestión, sin embargo, es irónica: «¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? .. dínoslo abiertamente» (v. 24). Jesús resolvió el debate sobre el Mesías con su autorrevelación como el Buen Pastor (10,14-18). Tres meses después, «los judíos» preguntan cuánto tiempo tienen que seguir esperando. Ya se les había dicho abiertamente (*parrhesia*) que Jesús era el Cristo. Pero, como ocurre a lo largo del evangelio, no prestarán atención a las palabras de Jesús. Su juicio sigue siendo fatal, pues continúan valorando a Jesús de acuerdo con sus propios criterios (cf. 7,24; 8,15).

*Jesús explica su estatus mesiánico (vv. 25-30).* Jesús insiste en que ya se lo ha dicho (v. 25b), pero, claramente, no prestan atención a sus palabras. Por tanto, les pide que se fijen en las obras que ha hecho en el nombre del Padre. Ellas dan un testimonio transparente de las afirmaciones de Jesús (v. 25b). Jesús utilizó la imagen del Buen Pastor para dar una respuesta a «los judíos» y contestarles, así, a sus cuestiones sobre su estatus mesiánico (10,1-18). Sin embargo, no prestaron atención a aquellas palabras, por lo que recurre a las mismas imágenes para explicar por qué «los judíos»

son incapaces de aceptarle como la revelación de Dios y la perfección del don divino. Ellos no pertenecen a su rebaño y, por tanto, no pueden aceptar su palabra o ver la revelación de Dios en sus acciones. Ni tampoco pueden creer que él es el Mesías. **El** rebaño del Buen Pastor oye su voz y le responde (vv. 3.4.14.16), pero «los judíos» no. No pueden pertenecer a su rebaño. «Se funden la alegoría y su aplicación» (Lindars, *Gospel368*).

La imagen de las ovejas del Buen Pastor que escuchan (*akousouin*) su voz y le siguen (*akolouthousin*) para que él les dé vida eterna (*zōē aionios*) y así no perezcan nunca (*ou mē apolontai eis ton aiona*), evoca la mejor descripción del auténtico creyente. Un creyente «oye» (1,41; 3,8.29; 4,42; 5,24.28; 6,45; 8,38.43; 10,3.16), tiene «vida eterna» (3,15.16.36; 4,14.36; 5,24.39; 6,27.40.47.54.68), «sigue» a Jesús (1,37.44; 8,12; 10,4.5), Y «no perece» (3,16; 6,12.27.39; 10,10). Esta evocación de la consistente enseñanza de Jesús insiste en que creer en él como el Mesías *según sus propias categorías* dará vida, y nadie podrá arrebatarles de Jesús (vv. 27-28). Aunque se dice sólo oblicuamente, en una descripción de lo que *no* le ocurrirá al creyente -«nunca perecerán»-, lo contrario también es verdad. Una indisposición a responder *más allá de los límites de sus propias categorías*, conducirá a «los judíos» a la muerte. A las ovejas no se les puede dispersar del lado de Jesús porque la vida que el creyente recibe de su adhesión a él es un don del Padre. No hay poder más grande que el de Dios, por lo que está garantizada totalmente la unión del creyente con Dios. **El** Padre de Jesús es más grande que todos los otros poderes (v. 29). Al celebrar Israel la presencia de Dios en la fiesta de la Dedicación, Jesús dice a «los judíos» que hay otro modo mediante el que Dios se les hace presente. Pueden estar seguros de que están en las manos del Padre si creen en Jesús. Al celebrar la Dedicación, «los judíos» estaban orgullosos de su templo reconsagrado, la prueba física de que ellos pertenecían a Dios y de que, en cierto modo, este Dios les pertenecía a ellos. Pero Jesús insiste en que la fe en su palabra no sólo vincula al creyente con él, sino con Dios, el Padre de Jesús.

La afirmación de 10,30 prosigue con este tema: «El Padre y yo somos uno». Ya no hay necesidad alguna de mirar a la construcción física del Monte del Templo para saber que Dios está presente en su pueblo. Jesús, en pie ante «los judíos», se señala a sí mismo y afirma que él es la presencia visible de Dios en medio de ellos. En ninguna de las diferentes formas en que los judíos esperaban al Mesías, jamás aparece que éste sustuiría al templo, pero esto es lo que afirma Jesús en el v. 30. La promesa del prólogo se realiza en la historia de Jesús: «Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros, la plenitud de un don que es verdad. Nosotros hemos contemplado su gloria, gloria como del Hijo unigénito del Padre» (1,14). No se trata de una proposición metafísica, sino de una afirmación sobre la unidad de finalidad que une al Padre y al Hijo, creada por una unión de amor y obediencia. La ubicación de estas palabras de Jesús en el marco de la fiesta de la Dedicación indica además que la unión entre Dios y el templo, considerado la presencia de Dios en medio de su pueblo, se perfecciona en Jesús por su unión con el Padre.

«Los judíos» siguen rechazando a Jesús (vv. 31-39). La afirmación de 10,30 constituye la base del argumento desarrollado a lo largo de los caps. 5-10. Por la unidad que existe entre el Padre y el Hijo, Jesús puede reivindicar el privilegio del sabbath de juzgar y dar vida (5,19-30), Y puede aseverar que él es el pan del cielo, que perfecciona el alimento dado por la Ley (6,44-50), como también el agua de vida y la luz del mundo (7,37-38; 8,12; 9,5), el Mesías que perfecciona las esperanzas mesiánicas de Israel celebradas en la fiesta de los Tabernáculos (10,1-18). Pero hay otro recuerdo que está asociado con la Dedicación: ¿se mantendrán «los judíos» en su resolución de no volver jamás a traicionar a su único Dios? Cogen piedras contra Jesús (v. 31), repitiendo la profanación de Antíoco IV y sus dirigentes. Están intentando quitarle a Israel la presencia visible de Dios en medio de ellos.

Jesús se refiere de nuevo a sus obras (cf. v. 25b), preguntando por cuál de ellas le apedrean (v. 32). ¿Qué particular revelación de la *doxa* de Dios (d. 2,11; 4,46-54; 5,1-9a; 6,1-15; 9,1-7) ha motivado que «los judíos» intenten matarle? De nuevo, la respuesta muestra que no reconocen la verdad de la cuestión con la que Jesús les acusaba. Recurren a una interpretación superficial de la Ley, afirmando que no le apedrean por ninguna «obra buena» (*kalon ergon*), sino por blasfemia. La blasfemia de Jesús consiste en haber afirmado, como ser humano, que era divino (v. 33). Puesto que lo que ellos rememoran es la reconsagración de un templo construido de piedra por seres humanos, ignoran las afirmaciones que Jesús había hecho de que era la presencia viviente de Dios en medio de ellos. Su comprensión de Jesús como blasfemo es altamente irónica.

La respuesta de Jesús desarrolla lo que había dicho en el v. 30. Si es cierto que él y el Padre son uno, y no puede eludirse esta verdad, entonces acusar a Jesús de blasfemia es una grave traición al Dios de Israel. Jesús aplica la técnica interpretativa judía de argumentar de lo menor a lo mayor (*qal wahōmer*, d. Manns, *L'Evangile* 313-314). Al referirse a «vuestra Ley» (*en tō nomō hymōn*), que engloba toda la Escritura, Jesús cita el Sal 82,6: «Yo he dicho: sois Dioses». Si las Escrituras, que siempre tienen vigencia, llaman «dioses» al pueblo de Dios (v. 35: lo menor), cuanto no más puede aquel al que Dios ha creado y enviado llamarse «el Hijo de Dios» (v. 36: lo mayor). «Los judíos» son condenados por sus propias Escrituras. Jesús afirma que no comete delito alguno contra la auténtica tradición de Israel, sino que perfecciona lo que pios había prometido al consagrar (*hēgiasen*) y enviar al Hijo al mundo. Esta es la primera vez que se dice a Jesús como el consagrado por Dios, y esta consagración evoca el acontecimiento que subyace en la celebración de la fiesta de la Dedicación: la consagración del altar de los holocaustos que reemplazó «el sacrilegio de la desolación» de Antíoco IV. La presencia de Jesús en la fiesta como el enviado por el Padre, la presencia visible de Dios en el mundo, lleva a su perfección lo que sólo era un signo y una sombra en el acto de consagración realizado por Judas en el año 164 a.C. Ya no hay necesidad alguna de buscar a Dios en el altar de piedra consagrado; Dios se da a conocer en la persona del Hijo de Dios consagrado y enviado (v. 36).

Jesús es la presencia viviente del Hijo de Dios entre «los judíos» (v. 36b), y sus obras son un reflejo de su Padre. Si ellos desean mostrar fidelidad a su Dios, el Padre de Jesús, entonces tienen que aceptar todo cuanto Jesús dice y hace. Hay una lógica interna en el argumento de Jesús: si se acepta su origen y destino, se desencadena todo lo demás. Si Jesús no estuviera realizando las obras de Dios, entonces «los judíos» tendrían razón al no creer en él; pero se trata de una situación que ya no es posible, después de lo que «los judíos» han visto y oído (v. 37). Ellos celebran la alianza con el Dios de Israel, presente en el templo, pero no están dispuestos a aceptar a ese mismo Dios que se ha hecho visible en las obras de Jesús. Finalmente, Jesús les pide que acepten la verdad de que el Dios de Israel, que otrora estaba presente en el edificio del templo consagrado, se les hace presente ahora en las obras visibles del Hijo de Dios (v. 38). Sus últimas palabras en la celebración de la Dedicación son una reafirmación del v. 30. Sólo hay un camino hacia Dios, el que pasa a través del Hijo de Dios; sólo hay un lugar donde se puede encontrar y comprender al Padre, a saber, en la historia de su Hijo. Jesús apela a sus interlocutores incrédulos, exhortándoles a aceptar la revelación de Dios en sus obras. Si lo hacen, podrán entender («para que podáis entender y comprender») la verdad dicha en el v. 30, que Jesús y el Padre son uno: «El Padre está en mí y yo estoy en el Padre» (v. 38).

La fiesta de los Tabernáculos provocó un *schisma* y un rayo de esperanza en «los judíos». Algunos vieron la posibilidad de que Jesús pudiera ser un Mesías hacedor de milagros (10,21). En la celebración de la Dedicación, unos tres meses después, esta esperanza desaparece. «Los judíos» han querido apedrear a Jesús (w. 31.33) y han intentado arrestarlo, pero él se les deslizó entre sus manos (v. 39). Aun cuando la violencia pende amenazadoramente, el lector sabe que todavía no ha llegado la hora (cf. 2,4; 7,30; 8,20): *por el momento*, «escapó de sus manos» (v. 39).

*Conclusión* (vv. 40-42). A pesar del rechazo de Jesús en los w. 31-39, los w. 40-42 mantienen viva la historia de una respuesta a Jesús según la cual un nutrido grupo de gente empezó a creer en él en un lugar diferente (v. 42). Jesús deja el escenario violento del templo y abandona Jerusalén para cruzar el Jordán y dirigirse al lugar donde Juan había bautizado; allí se quedó un tiempo (v. 40). Aparte de su presencia en Galilea durante la celebración de la Pascua (6,1-71), Jesús ha estado en Jerusalén celebrando las fiestas judías desde que el narrador anunció el tema de las fiestas de «los judíos» en 5,1. El hecho de que retornara al lugar donde Juan había bautizado recuerda el primer día del ministerio de Jesús (1,19-28), que concluye con las siguientes palabras: «Esto tuvo lugar en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan estaba bautizando» (1,28). El ministerio ha regresado al punto de partida al retornar Jesús al lugar desde donde lo había comenzado. La mención del «primer día» podría ser un indicio de que está cerca el «último día» (cf. Thyen, «Johannes 10» 123-124). Por el momento, la acción y las palabras de Jesús se interrumpen en esta nueva localidad (v. 40).

Pero muchos (*polloi*) lo buscan. Emerge de nuevo la posibilidad de que Jesús pudiera ser el Mesías. Juan el Bautista no había hecho ningún signo, pero muchos creen que eran ciertas sus profecías sobre Jesús (10,41): el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29.36), una persona llena de Espíritu (1,32) que bautiza con el Espíritu (1,33). Jesús es el novio que tiene a la novia (3,29), y si el Bautista no es el Cristo (1,20.25; 3,28), se infiere entonces que Jesús es el Cristo. Por tanto, muchos creyeron en él allí (10,42). La esperanza retorna cuando algunos miembros de Israel llegan a creer que Jesús es el cumplimiento de las profecías de Juan Bautista, el testigo enviado por Dios (cf. 1,6-8). «Por el momento, en un lugar donde aún resuena el grito del testimonio de Juan y sigue brillando la luz de su lámpara (v. 35), Jesús hace un pausa y es recibido con fe. La oscuridad no ha llegado todavía» (Brown, *El evangelio* 1:667).

*Conclusión a 5,1-10,42.* En un sabbath, Jesús insistió en que estaba trabajando como su Padre trabajaba, ejerciendo la autoridad de dar vida y juzgar que el Padre le había otorgado (cap. 5). Durante la Pascua, Jesús declaró que él era el agua viva y la luz del mundo, y la historia del ciego de nacimiento mostró que sus afirmaciones eran ciertas. Jesús es la auténtica revelación del único Dios verdadero, el Buen Pastor mesiánico que entrega libremente su vida por sus ovejas para que éstas tengan vida y nadie pueda arrebatárselas (7,1-10,21). Los relatos de la presencia de Jesús en la celebración de las fiestas de «los judíos» expresan que él personifica, cumple y perfecciona los signos y las sombras de las fiestas judías, la celebración de los *zikkārōn* de la acción de Dios entre su pueblo. Las afirmaciones hechas por Jesús desde 5,1 hasta 10,21 son ciertas porque Jesús y el Padre son uno (10,30.38). Puesto que Jesús es la presencia viva de Dios entre su pueblo, la perfección de todo lo que Israel pensaba de su templo, puede afirmar que él es el Señor del sabbath, el verdadero pan del cielo, la luz del mundo, el agua viva, la revelación del único Dios verdadero y el Buen Pastor mesiánico.

Este evangelio no pretende denigrar los modos institucionales tan apreciados para recordar y hacer presente la acción salvífica de Dios en el pueblo de Israel. El relato de la presencia de Jesús en sus fiestas -Sabbath, Pascua, Tabernáculos y Dedicación- confirma que no se ha destruido el orden antiguo, sino que se ha perfeccionado. La diferencia fundamental entre los dos órdenes reside en la persona de Jesucristo. El conflicto entre Jesús y «los judíos», tal como se nos describe en estos relatos, no es un conflicto entre Jesús e Israel, sino, más bien, un conflicto entre algunos miembros de Israel que se habían decidido definitivamente a favor o en contra de que Jesús fuera el Cristo; todo el que lo confesara tenía que ser expulsado de la sinagoga (cf. 9,22). Así como Jesús y «los judíos» están en un conflicto de confrontación, de igual modo les ocurre a «los judíos» y los cristianos de las comunidades joánicas, pero estos últimos se sienten orgullosos de recordar su herencia judía para ver en sus antiguas celebraciones festivas de Dios en Israel, los signos y las sombras de la presencia de

Jesús en medio de ellos. Él es juez y donador de vida (Sabbath), el verdadero pan del cielo (Pascua), el agua viva, la luz del mundo, el Buen Pastor mesiánico enviado por Dios para entregar libremente su vida por los suyos (Tabernáculos), la verdadera presencia del único Dios de Israel, el templo viviente de Dios en medio de ellos (Dedicación).

«La Palabra única se revela en el testimonio del AT y en la Palabra hecha carne. Hay continuidad en la historia de la *salvación*. Pero la llegada de la Palabra hecha carne ha cumplido el testimonio del AT aboliendo su relevancia como sistema cerrado» (Painter, *John* 32). La tragedia de "los judíos" en el evangelio joánico reside en decidir que Jesús, el Hijo de Dios, es un blasfemo, y, por tanto, que debe morir. En su incapacidad para ir más allá de su «sistema cerrado», «los judíos» rechazan la Palabra encarnada de Dios, frustrando, así, el objetivo salvífico de Dios. Lo que queda de la narración dedicará la atención al enigma de un Dios que revela su propia gloria y glorifica a su Hijo a través de la muerte de éste.

#### NOTAS

22. *Se celebraba la fiesta de la Dedicación en Jerusalén*: Sobre el trasfondo y la información acerca de la celebración de la Dedicación, d. Rankin, *The Origins*; Nodet, «La Dédicace». 321-375; Yee, *Jewish Feasts* 83-86.

23. *era invierno*: Las indicaciones de que se celebraba la fiesta de la Dedicación y de que era invierno concuerdan entre sí. Deben tomarse con seriedad (d. Busse, «Open Questions» 6-9). Algunos autores (p. ej., Westcott, *Cospel* 143 [9,1-10,39]; Talbert, *Reading John* 164-165 [10,1-11,54]; Kysar, *John's Story* 51-55 [10,1-42]) pliegan los acontecimientos de esta sección del evangelio en una sección mayor, ignorando así las indicaciones del v. 22.

*y Jesús paseaba por el templo, en el pórtico de Salomón*: Según Josefa, *Bell.* 5,184-185; *Ant.* 15,396-401; 20,220-221, el pórtico se encontraba en la parte oriental del templo. Sobre lo acertado de pasear por este lugar a mediados de invierno, d. Brown, *El evangelio* 1:652-653. VanderKam, «John 10» 205-206, considera la mención del pórtico de Salomón como una referencia a la única parte del templo original que aún estaba en pie en tiempos de Jesús, y que pronto sería reemplazada por el templo del cuerpo de Jesús (d. 2,19-22).

24. *Los judíos se reunieron en torno a él*: Los comentaristas observan en ocasiones que esta «reunión» de «los judíos» (*ekylosan*) en torno a Jesús tiene un carácter amenazante.

*¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo?*: No conocemos bien el significado que tiene en griego la proposición que traducimos por «tenernos en vilo» (*tēn psychēn hēmōn aireis*). Puede contener también un indicio de ira, por lo que podría traducirse como «¿Hasta cuándo nos estarás fastidiando/irritando?» (Barrett, *Cospel* 380).

26. *vosotros no pertenecéis a mi redil*: Este retorno a las imágenes del redil y el pastoreo ha llevado a que los especialistas no hagan caso de las indicaciones del cambio de tiempo y lugar en los vv. 22-23, o sugieran que el relato es confuso, pues los

v. 26b-20 (30) están fuera de lugar. Aunque sean comprensibles, estas sugerencias no exigen su asenúimiento. El argumento del mensaje tal como lo encontramos tiene sentido, y los numerosos paralelismos entre la celebración judía de los Tabernáculos y la Dedicación capacitan al autor para evocar imágenes utilizadas con ocasión de los Tabernáculos (10,1-18).

27. *escuchan mi voz... me siguen*: Como podemos apreciar en los textos presentados en la interpretación, existen muchos vínculos entre 10,25-29 y 6,31-59. Von Wahlde, «Literary Structure» 575-584, y Stibbe, *John* 117, ven también ciertos vínculos entre 10,25-29 y 8,13-59. Stibbe considera que 10,22-39 es un sumario de Jn 5-10. Muchos temas de las primeras partes del evangelio se han reunido en estos pocos versículos.

29. *Mi Padre, que me los ha dado a mí, es más grande que todo*: Esta traducción de un original griego cuestionado, afirma el carácter exclusivo del Dios de Israel, el Padre de Jesús. Hay cinco variantes bien atesúguadas de la primera parte del v. 29. Para la discusión, cf. Birdsall, «John x.29» 342-344; Whittaker, «A Hellenistic Context» 241-260.

*nadie puede arrebatarlas de la mano del Padre*: El tema de la atención de Dios hacia el pueblo elegido, que aquí se transfiere a quienes creen en Jesús, constituye otro vínculo entre los temas que son comunes tanto a la celebración de los Tabernáculos como de la Dedicación.

30. *Yo y el Padre somos uno*: Aunque los comentaristas advierten, con acierto, que no se trata de una proposición metafísica, hay, no obstante, un destello «de las profundidades metafísicas contenidas en la relación entre Jesús y el Padre» (Schmackenburg, *Cospel* 2:308). Cf. especialmente Bühner, *Der Gesandte und sein Weg* 209-235. Para un estudio detallado de las posibles interpretaciones de *hen esmen* («somos uno»), cf. Carson, *Cospel* 394-395. Sobre la importancia de este versículo (1) el debate trinitario posterior, d. T. E. Pollard, «The Exegesis of John X,30 in the Early Trinitarian Controversies», *NT* 3 (1956-1957) 334-339.

33. *tú, siendo un hombre, te haces Dios*: El texto griego *poieis seauton theon*, sin artículo antes de *theon*, es, prácticamente, de carácter adjetival. Cf. Lindars, *Cospel* 372. Consútye un confortable paso a la cita que hace Jesús del Sal 82,2: «Sois dioses» (*theoi este*) en el v. 34.

34. *No está escrito en vuestra ley*: Se acepta ampliamente que el término griego *nomos* («ley») significa aquí las Escrituras en su conjunto. Algunos testimonios (P<sup>45</sup>, primera mano del Sinaítico, Beza, etc.) omiten «vuestra» (*hymon*). Resulta extraño (1) un judío (Jesús) hablara a los otros judíos con la expresión «vuestra ley». Sin (1)hargo, las palabras de Jesús muestran el abismo que existe entre la idea que tienen («los judíos») de Dios y la suya propia.

*vosotros sois dioses*: Es difícil averiguar el significado de lo que Bauer denomina (") carácter elástico de la antigua expresión *theos* (*Bauer, Johanneseoangelium* 147). El salmo original podría referirse con «dioses» a los jueces de Israel, al pueblo, a los poderes angélicos o a los dioses de las naciones. Para los rabinos, la Ley le fue dada a ángeles/dioses. En nuestra interpretación asumimos que se refiere al pueblo, a los seres humanos, a los que se llama «dioses». Cf. la discusión en Brown, *El evangelio* 1:659-663.

35. *y la escritura siempre está vigente*: Sobre esta traducción de *011 dynatai lythenai*, cf. Lindars. (0,111) 375.

36. *aquel a quien el Padre consagró*: Muy pocos especialistas establecen el vínculo entre la descripción de Jesús como «consagrado» y la celebración de la Dedicación. Cf., sin embargo, la excelente discusión de Brown, *El evangelio* 1:663-664. En efecto, él titula esta sección de su comentario con los siguientes términos: «Jesús es consagrado en lugar del altar del templo» (1:401). Cf. también VanderKam, «John 10» 206-207.

38. *el Padre está en mí y yo estoy en el Padre*: VanderKam, «John 10» 211-214, ve que la afirmación de Antíoco de ser «Dios Manifiesto» se encuentra tras la presentación de la afirmación paralela, aunque justificada, de Jesús sobre la unión con Dios (vv. 30.38). Esta afirmación de Antíoco también subyace en la acusación de «los judíos» de que Jesús, al igual que el rey sirio (cf. 2 Mac 9,28), era un blasfemo (cf. vv. 33.36).

*para que conozcáis y comprendáis*: La utilización del subjuntivo aoristo (*hina gnōte kai ginōskēte*) denota, el comienzo del conocimiento y la comprensión en un determinado momento. Esta es la esperanza de Jesús, de la que se sigue su exhortación (d. Barrett, *Gospel*386). Algunos buenos testimonios (P<sup>45.66.75</sup>, Vaticano, etc.) leen *kai pisteuete* («y creáis»), que sería una lectura más fácil. Por esta razón debería rechazarse.

41. *Juan no hizo ningún signo*: Es un dato coherente con todas las tradiciones relativas al Bautista. Cf. Bammel, «John Did No Miracles» 197-202.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Bammel, E., «John Did No Miracles: John 10,41», en *Mirades: Cambridge Studies in Their Philosophy and History*, MowBrays, Londres 1965, 197-202.
- Birdsall, J. N., «John x.29», *JTS* 11 (1960) 342-344.
- Moloney, E. J., *Signs and Shadows* 143-153.
- Nodet, E., «La Dédicace, les Maccabées et le Messie», *RB* 93 (1986) 321-375.
- Rankin, O. S., *The Origins of the Festival of Hanukkah: The Jewish New-Age festival*, T. & T. Clark, Edimburgo 1930.
- VanderKam, J. C., «John 10 and the Feast of the Dedication», en Collins, J. y Tobin, Th. H. (eds.), *Os Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, College Theology Society Resources in Religion 5, University Press of America, Lanham, Md 1990.
- Wahlde, U. C. von, «Literary Structure and Theological Argument in Three Discourses with the Jews in the Fourth Gospel», *JBL* 103 (1984) 575-584.
- Whittaker, J., «A Hellenistic Context for John 10,29», *VC* 24 (1970) 241-260.

#### D. JESÚS SE DIRIGE HACIA «LA HORA» (11,1-12,50)

*Introducción a 11,1-12,50*. El choque entre Jesús y «los judíos» se ha intensificado en 5,1-10,42; aunque la mayoría de «los judíos» han decidido que Jesús tenía que ser arrestado y ejecutado, algunos han creído en él (cf. 8,30; 10,19-11.41-42). El retorno de Jesús al lugar, al otro lado del Jordán, donde Juan dio el primer testimonio sobre él (1,28) y donde comenzó su



ministerio (1,35-51), marca un punto de inflexión en el relato. Aunque la violencia y la muerte han estado gravitando en la atmósfera, y Jesús ha dicho que sería «levantado» (3,14; 8,28), el inevitable final de la historia de Jesús, su muerte en cruz, ha estado en el trasfondo de todo el relato hasta este momento. En 11,1-12,50, se desplaza al lugar central. Aunque las referencias mal disimuladas a la muerte de Jesús han salpicado el relato, el verbo «morir» (*apothneskein*) nunca se ha asociado con Jesús. Aparece por primera vez en las palabras de Tomás, en 11,6, y a partir de este momento se encuentra de forma habitual (w. 50,51; 12,24,33). El relato de la resurrección de Lázaro se despliega bajo la rúbrica de 11,4: «Esta enfermedad no es de muerte, es para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella». Este suceso conduce a la decisión de su condena a muerte (w. 49-50), así como la indicación de que la fiesta de la Pascua estaba cerca (v. 55). El resto del relato está ubicado en el contexto temporal de esa fiesta. En 12,1-8, se prepara el cuerpo de Jesús para el día de su entierro, y en los w. 9-19 entra en Jerusalén. Con la llegada de los griegos que desean ver a Jesús (w. 20-22), él anuncia, por primera vez, que «la hora ha llegado»: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre» (v. 23). Jesús se dirige a todos los que llegarían a ser discípulos suyos (w. 24-26) y apela a «los judíos» por última vez (w. 30-36a). En el v. 36b «Jesús se marchó y se ocultó de ellos». El ministerio público de Jesús termina con una reflexión que hace el narrador sobre la causa del fracaso de «los judíos» en aceptar a Jesús (w. 37-43) y una proclamación última de Jesús que sintetiza el significado de su presencia reveladora. El escenario está perfectamente diseñado para el relato joánico del encuentro final de Jesús con sus discípulos (13,1-17,26), la historia de su muerte y resurrección (18,1-20,29) y las observaciones conclusivas del narrador (20,30-31).

## i. UNA RESURRECCIÓN QUE CONDUCIRÁ A LA MUERTE (11,1-54)

1. Un cierto hombre estaba enfermo; se trataba de Lázaro de Betania, el pueblo de María y su hermana Marta. 2. María era quien había ungido al Señor con perfumes y secó sus pies con sus cabellos; su hermano Lázaro estaba enfermo. 3. Las hermanas enviaron a decirle: «Señor, el que tú amas está enfermo». 4. Cuando Jesús lo oyó, dijo: «Esta enfermedad no es de muerte, es para gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella». 5. Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro. 6. Cuando se enteró de que estaba enfermo, permaneció dos días más en el lugar donde se encontraba.

7. Después de esto, dijo a los discípulos: «Vamos otra vez a Judea». 8. Los discípulos le dijeron: «Rabbi, hace poco que los judíos querían apedrearte, ¿y vuelves allí?». 9. Jesús les respondió: «¿No tiene el día doce horas? Quienes caminan durante el día no tropiezan, porque ven la luz de este mundo. 10. Pero quienes caminan de noche tropiezan, pues la luz no está en ellos». 11. Dijo esto y añadió: «Nuestro amigo Lázaro se ha quedado dormido, pero iré a despertarlo». 12. Los discípulos le dijeron: «Señor, si está dormido, se recuperará». 13. Pero Jesús hablaba de su muerte, mientras que ellos creían que se refería

al reposo del sueño. 14. Entonces les dijo abiertamente: «Lázaro ha muerto; 15. y me alegro por vosotros de no haber estado allí, para que podáis creer. Pero vayamos junto a él». 16. Tomás, llamado el Mellizo, dijo a los otros discípulos: «Vayamos también nosotros a morir con él».

17. Cuando Jesús llegó, se encontró con que Lázaro ya llevaba cuatro días en la tumba. 18. Betania estaba cerca de Jerusalén, como a dos kilómetros y medio, 19. y muchos judíos habían venido a casa de Marta y María para consolarlas por lo de su hermano. 20. Cuando Marta oyó que venía Jesús, fue a su encuentro, mientras que María se quedó en la casa. 21. Marta dijo a Jesús: «Señor, si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano. 22. Pero incluso ahora sé que todo cuanto pidas a Dios, El te lo concederá». 23. Jesús le dijo: «Tu hermano resucitará». 24. Marta le dijo: «Sé que resucitará en la resurrección del último día». 25. Jesús le dijo: «Yo soy la resurrección y la vida. Los que creen en mí, aunque hayan muerto, vivirán, 26. y quien vive y cree en mí no morirá nunca. ¿Crees esto?». 27. Ella le dijo: «Sí, Señor; he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que viene al mundo».

28. Después de decir esto, fue a llamar a su hermana María y le dijo al oído: «El Maestro está aquí y te llama». 29. Al oírlo, se levantó rápidamente y fue a donde él estaba. 30. Jesús no había llegado aún al pueblo, sino que se encontraba en el lugar donde Marta le había encontrado. 31. Cuando los judíos que estaban con ella en la casa, consolándola, vieron que María se levantó apresuradamente y salió, la siguieron, suponiendo que iba a la tumba para llorar allí. 32. Cuando María llegó a donde estaba Jesús y lo vio, se echó a sus pies y le dijo: «Señor, si hubieras estado aquí mi hermano no habría muerto». 33. Al verla Jesús llorar y también a los judíos que la acompañaban, se conmovió interiormente y se turbó; 34. y dijo: «¿Dónde lo habéis puesto?». Le dijeron: «Señor, ven y lo verás». 35. Jesús lloraba. 36. Los judíos decían: «¿Mirad cómo le quería!». 37. Pero algunos decían: «¿No podía el que abrió los ojos al ciego haber evitado la muerte de este hombre?».

38. Entonces Jesús se conmovió de nuevo en su interior y fue a la tumba; era una cueva y tenía puesta encima una piedra. 39. Jesús dijo: «Quitad la piedra». Marta, la hermana del difunto, le dijo: «Señor, ya huele; lleva cuatro días muerto». 40. Jesús le dijo: «¿No te he dicho que si crees verás la gloria de Dios?». 41. Quitaron la piedra. Y Jesús levantó sus ojos y dijo. «Padre, te doy gracias porque me has escuchado». 42. Sabía que siempre me escuchas, pero he dicho esto para que lo oiga la gente que está aquí, para que crean que tú me has enviado». 43. Cuando terminó de decir esto, grito con voz fuerte: «Lázaro, sal afuera». 44. El muerto salió, sus manos y pies atados con vendajes, y su rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: «Desatadlo y dejadle andar».

45. Muchos de los judíos que habían venido a casa de María, viendo lo que había hecho, creyeron en él. 46. Pero algunos de ellos fueron a los fariseos y les contaron lo que había hecho Jesús. 47. Entonces los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron el consejo y decían: «¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchos signos. 48. Si dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación». 49. Pero uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: «No sabéis nada; 50. no comprendéis que os conviene que uno muera por el pueblo para que no perezca toda la nación». 51. No dijo esto por su propia cuenta, sino que, como era sumo sacerdote aquel año, profetizó que Jesús moriría por la nación, 52. y no sólo por la nación, sino para reunir en uno a los hijos de Dios

que estaban dispersos. 53. Desde este día, decidieron el modo de darle muerte. 54. Por eso Jesús no andaba ya en público entre los judíos, sino que se retiró a la región cercana al desierto, a un pueblo llamado Efraín; y allí residía con los discípulos.

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 11,1-54.* La historia de la resurrección de Lázaro y los acontecimientos que condujeron a ella, han fascinado desde hace mucho tiempo a artistas, músicos, narradores y lectores. Sin duda alguna, el relato tal como lo tenemos se desarrolló en la tradición narrativa prejoánica (cf. Marchadour, *Lazare* 33-63; Kremer, *Lazarus* 82-109; Byrne, *Lazarus* 69-83), pero en su ubicación actual y forma literaria «el milagro ha sido elaborado para servir a los objetivos de la teología joánica» (Brown, *El evangelio* 1:684). Se despliega del siguiente modo:

- (a) Vv. 1-6: Introducción. Se presentan el lugar, el tiempo, los personajes, la situación y los principales temas del relato.
- (b) Vv. 7-16: Se toman dos decisiones. Jesús decide que debe ir a Judea y Tomás decide que los discípulos deberían acompañarle.
- (c) Vv. 17-27: El encuentro de Jesús con Marta. Jesús se revela como la resurrección y la vida, pero Marta no lo entiende correctamente.
- (d) Vv. 28-37: El encuentro de Jesús con María. Tras superar inicialmente la confesión de Jesús que había hecho Marta, titubea al unirse a «los judíos» en su llanto y falsa comprensión de Jesús.
- (e) Vv. 38-44: El milagro. Jesús hace retornar a la vida a Lázaro para que los dubitativos e increyentes personajes pudieran creer que él era el Enviado de Dios.
- (f) Vv. 45-54: La decisión de «los judíos». Los gobernantes deciden que Jesús debe morir. El pleno significado de su muerte nos es dado por el narrador cuando Jesús y sus discípulos abandonan la escena y se van a Efraín.

El relato comienza (vv. 1-6) y termina (vv. 45-54) con la presencia de Jesús lejos de Betania y de Jerusalén. Las palabras de Jesús en el v. 4 y los comentarios de Caifás y el narrador en los vv. 49-52, sirven de marco al relato de una resurrección que acabará en muerte. Jesús morirá en Jerusalén y su muerte revelará la gloria de Dios; el Hijo será glorificado por medio de ella (v. 4), y los hijos de Dios, dispersados, se reunirán en uno (v. 52; cf. 10,16).

*Introducción (vv. 1-6).* Aparecen tres nuevos personajes: Lázaro, María y Marta, naturales de Betania (v. 1). Jesús se encuentra al otro lado del Jordán, en otra Betania (10,30; cf. 1,28). María es presentada como aquella que ungió a Jesús y secó sus pies con sus cabellos (v. 2ab). Los participios «ungido» (*alripsasa*) y «secado» (*ekmaxasa*) se encuentran en aoristo; nos muestran algo que ella ya ha hecho, pero sobre lo que no se nos ha dicho

nada hasta ahora. Este enigma requiere una resolución, tal como hace el v. 2: «cuyo hermano Lázaro estaba enfermo» (v. 2c). Hemos de seguir leyendo el relato para descubrir lo que Jesús hará con el enfermo Lázaro y con el hecho de la unción de sus pies por María.

Las hermanas pueden comunicarse directamente con Jesús; se dirigen a él como «Señor» (*kyrie*) y se refieren a su hermano enfermo como «aquel al que tú amas» (*han Piléis*). Jesús anuncia que esta enfermedad no tiene la *finalidad última* de provocar la muerte a Lázaro (*ouk estin pros thanaton*). Tendrá dos consecuencias que trascienden la enfermedad inmediata del amigo de Jesús. Esta enfermedad será el medio por el que (*di' autēs*) la gloria de Dios brillará intensamente y el Hijo de Dios será glorificado (v. 4). Puesto que los discípulos vieron la *doxa* como resultado del milagro realizado por Jesús en Caná (2,11), el lector espera que tendrá lugar otro milagro y que, mediante éste, se verá la *doxa* de Dios. Pero ¿y la glorificación del Hijo de Dios? Durante el relato de la celebración de los Tabernáculos, el narrador había dicho al lector que aún no se había dado el Espíritu porque Jesús todavía no había sido glorificado (7,39), y, posteriormente, Jesús dijo a «los judíos» que el Padre lo glorificaría (8,52-54). Conforme el ministerio de Jesús se acerca a su fin, se van reuniendo gradualmente varios temas. Las palabras de Jesús sobre su «hora» (2,4; 7,7-8.30; 8,20) y su «levantamiento» (3,14; 8,28) sugieren que su glorificación estará unida a su muerte. Si esto es así, los acontecimientos en torno a Lázaro pondrán en movimiento la glorificación del Hijo de Dios (v. 4).

Hay una aparente contradicción en la yuxtaposición del v. 5 y el v. 6. Porque Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro (v. 5), se queda dos días más donde se encontraba (v. 6). Por amor, Jesús no vajo a los que ama cuando precisamente ellos le necesitan. Como en otros lugares del evangelio (cf. 2,1-12; 4,46-54; 7,2-14), las acciones de Jesús no pueden medirse con criterios humanos. Él está respondiendo a un plan de más envergadura que lo que cualquiera pudiera esperar (cf. Giblin, «Suggestion, Negative Response» 208-210). Su amor a esta familia se mostrará en acciones que revelarán la gloria de Dios (v. 4). Se han presentado los temas que irán apareciendo durante la narración: la enfermedad y la muerte (v. 1.4), la unción de María, sobre la que nada se nos ha dicho aún (v. 2), la familiaridad (v. 3) y el afecto (v. 5), la gloria de Dios y la glorificación del Hijo de Dios, que resultarán de esta enfermedad que no es muerte (v. 4).

Se toman dos decisiones (vv. 7-16). Finalmente (*meta touto*), Jesús llama a los discípulos para que fueran de nuevo con él a Judea (v. 7). Los discípulos se dirigen a él como «Rabbi», indicando así los límites de su entendimiento (d. 1,38.49; 3,2.26; 4,31; 6,25; 9,2). Le recuerdan el reciente intento de apedrearle (v. 8; d. 8,59; 10,31), pero este recordatorio de la violencia no llega a disuadirlo. Su respuesta trasciende la prudencia que los recientes acontecimientos le exigirían. Al comentar Jesús el carácter crítico de este viaje (11,9-10) reaparecen las imágenes de la luz y la tiniebla, el día y la noche, la visión y la ceguera, que tanta importancia tuvie-

ron durante su presencia en Jerusalén por los Tabernáculos (cf. 7,1-10,21). Ya les había instruido sobre la necesidad de caminar con la luz del día que él, la luz del mundo, daba (9,4-5). Usando el cálculo judío que atribuía doce horas a la luz del día y otras doce a la oscuridad de la noche, dice a los discípulos que es necesario que se dejen guiar por la luz del mundo. Los discípulos son invitados a unírsele, no dando tropezones como «los judíos» (d. 8,12.24), sino caminando en la luz (v. 9). En los días que se avecinaban, los discípulos tropezarían si no tuvieran luz en ellos (v. 10). De este modo, la luz del mundo prepara a los discípulos para los acontecimientos venideros (8,12; 9,5).

El foco de Jesús retorna a Lázaro al informar a los discípulos de que su amigo se había dormido y de que iba a ir a Betania para despertarle del sueño (v. 11). Los discípulos interpretan al pie de la letra las palabras de Jesús y les agrada que Lázaro duerma. Esto significa que se recuperaría (v. 12). Una intervención del narrador informa al lector de que los discípulos se equivocan en la interpretación que hacen de las palabras de Jesús. Jesús no se refiere al sueño en el sentido habitual del término, sino a la muerte (v. 13). Él les hace tomar conciencia plena del hecho que el narrador ya le había dicho al lector: «Lázaro ha muerto» (v. 14); pero añade que se alegra de este suceso por los discípulos. Efectivamente, se regocija porque a través del acontecimiento de la muerte de Lázaro, los discípulos llegarían a creer (v. 15: *cha'ro dí 'hymas hina pisteuseté*). Por esta razón, se disponen a partir para Betania. Se nos está explicando la extrañeza suscitada por el retraso de Jesús en su partida (vv. 5-6). La motivación de la decisión de Jesús de ir a Betania es una respuesta al plan de Dios, no a una necesidad humana. Jesús se decide a realizar este viaje peligroso como respuesta a la voluntad de su Padre (cf. 4,34; 5,36), para resucitar a Lázaro del sueño de la muerte (v. 11) y con la esperanza de que esta acción condujera a los discípulos a la auténtica fe (vv. 14-15).

Tomás reconoce el riesgo que el viaje lleva consigo y anima a sus compañeros a unirse a Jesús para poder morir con él (v. 16). Jesús les había dicho que iba a Judea a despertar a Lázaro del sueño de la muerte (vv. 11.14), con la esperanza de que ellos creyeran (v. 15). Él no les había pedido que se le unieran en una misión suicida. La decisión de Tomás está motivada de esta última idea y no hace mención de la anterior. Aunque las palabras de Tomás puedan parecer admirables, en realidad no ha entendido la decisión de Jesús de ir a Judea. Jesús busca la fe (v. 15), no la muerte (v. 16). Las razones de las dos decisiones para ir a Betania, la de Jesús y la de Tomás, son diferentes. El error de comprensión se intensifica entre los discípulos.

*Jesús y Marta (vv. 17-27).* Jesús llega a Betania para encontrarse con que Lázaro ya llevaba cuatro días en la tumba (v. 17). El cuerpo estaría en un avanzado estado de descomposición. Betania está cerca de Jerusalén (v. 18: unos dos kilómetros y medio), lo que hace que sea una auténtica posibilidad el trayecto recorrido por «los judíos» desde Jerusalén para con-

solar a las hermanas (v. 18). Según la descripción, sólo «los judíos» hacían duelo; nada se nos dice sobre el estado emocional de las hermanas. La proximidad de Betania a Jerusalén sitúa a Jesús cerca del *lugar* de su pasión y muerte. La creciente hostilidad en los caps. 5-10, la presencia de «los judíos» y el tema de la muerte en los vv. 2,4, 8 Y 16, indican que también podría estar cerca el *tiempo* de la pasión y muerte de Jesús. Aunque en el v. 3 el mensaje que anunciaba que Lázaro estaba enfermo procedía de *ambas* hermanas, sólo Marta es la que escucha que venía Jesús y sale de la casa para encontrarse con él. A María se la describe inmóvil, sentada en la casa (v. 20). Las dos mujeres responden a Jesús de modos diferentes. Marta saluda a Jesús con la misma palabra que ella y María habían utilizado en su mensaje sobre la enfermedad de su hermano, *kyrie* (v. 3). Luego confiesa su fe en él como hacedor de milagros, reconociendo que si Jesús se hubiera apresurado habría curado a su hermano (v. 21). La razón de esta fe en Jesús se encuentra en su convicción de que cuanto pidiera a Dios -incluso en aquel momento- acontecería (v. 22). La fe en la autoridad de Jesús para hacer milagros no llega a la auténtica fe (cf. 2,23-25; 1,49-51; 3,1-11; 4,25-26; 6,25-27; 7,31). Tanto Nicodemo (3,2) como el ciego de nacimiento (9,31-32) expresaron su fe en que Jesús tenía un especial acceso a Dios y, por ello, podía hacer milagros. Marta repite esta forma de entender a Jesús como un rabbi que procede de Dios y hace signos maravillosos porque Dios está con él (vv. 21-22; cf. 3,2; 9,31-32).

La respuesta de Jesús *corrige* su error. Le dice que Lázaro resucitará (v. 23), y el lector sabe que Jesús levantará a Lázaro del sueño de la muerte (vv. 11.14). Marta, que no estaba presente cuando Jesús le dijo esto a los discípulos (vv. 7-15), no deja espacio a Jesús, pues ella conoce (*oida hoti*) el tema de la resurrección de los muertos. Irrumpiendo en las palabras de Jesús, ella le dice que acepta la idea judía común de que habría una resurrección final de los muertos. *Ella dice* a Jesús lo que significa la resurrección: «resurrección en el último día» (v. 24). Jesús tiene que arrebatarle la iniciativa a la enérgica Marta. Sus palabras trascienden la limitada expectativa escatológica afirmada por Marta y se centran en su persona como la resurrección y la vida (v. 25). En otra proposición *ego eimi*, Jesús se revela en primer lugar como la resurrección y la vida, y, después, señala al carácter esencial de la fe en él como el único camino que lleva a la resurrección y la vida (vv. 25-26). Esta autorrevelación de Jesús a Marta proclama que la fe en él da vida ahora y después (cf. 5,19-30). El creyente, aunque muera físicamente, vivirá espiritualmente (v. 25), y el creyente que vive espiritualmente nunca morirá espiritualmente (cf. nota). Jesús *es* la resurrección y la vida, y, por tanto, el creyente que se encuentra a este lado de la muerte *vive* en el espíritu (cf. 3,6; 5,24-25), y el que cree en él ahora *vivirá* en el otro lado de la muerte física (cf. 5,28-29; 6,40.54). Jesús concluye su autorrevelación preguntando a Marta con toda claridad: «¿Tú crees esto?» (v. 26c: *pisteueis touto*).

Marta ha confesado su fe en Jesús como hacedor de milagros (v. 21) y ha intentado contarle el verdadero significado de la resurrección de los

muertos (v. 24). Ahora continúa con su arrogancia diciéndole a Jesús que ella ha creído durante cierto tiempo (v. 27a: *ego pepisteuka*). La utilización del pronombre personal (*ego*: «yo») y el perfecto (*pepisteuka*: «he creído») señalan a las creencias mantenidas por Marta. En el pasado, ella había llegado a una cierta comprensión de Jesús, y no se ha movido de la fe en que Jesús es el Cristo (*ho Christos*), el Hijo de Dios (*ho huios tou theou*), el que tiene que venir al mundo (*ho eis ton kosmon erchomenos*) (v. 27bcd). Todas estas expresiones ha sido utilizadas por otros que no llegaron a la auténtica fe. Los primeros discípulos (1,41) y la samaritana (4,25.29) llamaron a Jesús «el Cristo», y Natanael (1,49) lo llamó «Hijo de Dios». A los discípulos los corrigió Jesús prometiéndoles que verían «cosas mayores» (1,50-51), y a la samaritana se le pidió que fuera más allá de sus esperanzas mesiánicas para poder ver en Jesús al *ego eimi* (4,26), al Salvador del mundo (4,42). La muchedumbre confesó que Jesús era aquel que tenía que venir al mundo (6,14), pero Jesús huyó de estas aclamaciones (v. 15) y, posteriormente, les advirtió que no trabajaran por el pan que perece sino por el alimento que les daría el Hijo del hombre (w. 25-27). Marta ha limitado la fe en paralelo a los discípulos, Nicodemo (3,1-11), la samaritana (4,25-26) y la muchedumbre, que utilizaron las expresiones mesiánicas judías tradicionales para proclamar su fe en Jesús.

Ningún personaje de 11,1-27 ha mostrado una fe auténtica, ni los discípulos (v. 16) ni Marta (w. 21.24.27). Pero Jesús no cesa en su misión de darles a conocer a Dios (d. 1,18). Ya ha anunciado que se verá la gloria de Dios y que el Hijo de Dios será glorificado mediante los acontecimientos relacionados con la enfermedad y la muerte de Lázaro (v. 4). Ya dijo que levantaría a Lázaro del sueño de la muerte para que ellos pudieran creer (v. 15). Nada de esto se frustrará por la incapacidad de aquellos que no pueden ir más allá de lo que pueden determinar. La autorrevelación de Jesús (d. w. 25-26) continuará, y así se cumplirá la promesa del v. 4.

*Jesús y María* (vv. 28-37). La parcial confesión de fe de Marta sigue presente cuando, «dicho esto» (*kai touto eipousa*), regresa junto a su hermana para decirle «el maestro está aquí» (v. 28). La utilización del título «el maestro» (*ho didaskalos*) la lleva de un serie de expresiones de fe limitadas (vv. 21-22.24.27) a otra (v. 28; cf. 1,38; 3,2). Le informa de la presencia de Jesús «en voz baja» (*lathra*) y dice a María que «la llama» (*kai phonei se*). Toda referencia a la «voz» (*phōnē*) de Jesús es una llamada a la plenitud de vida con él (cf. 3,8.29; 5,25.28; 10,3.4.16.27). Jesús condena a los «judíos» que nunca escuchan la voz del Enviado (5,37). De particular importancia para entender esta llamada a María ha sido la concentración en la voz del *Istos* que se encuentra en el contexto inmediatamente anterior de 10,1-18 (10,3.4.16.17). Sólo aquí utiliza Jesús el verbo *phōneō* para referirse a su propia actividad: «Las ovejas escuchan su voz (*tēs phōnēs autou*), y él llama (*phonei*) a sus propias ovejas por su nombre y las saca» (10,3). María es una de sus ovejas y la llama. En contraste con Marta, que tomó la iniciativa en cada paso (vv. 21-22.24.27), María es llamada por la palabra de Jesús.

La posición de María como el primero de los personajes que se presentan en el v. 2, indica que se trata de la hermana especial. Todo detalle cuidadosamente grabado del v. 29 sigue realizando este retrato positivo de María. Esta mujer (v. 29a: *ekeinej*, al escuchar su llamada (v. 29b: *hōs ēkou-sen*), responde inmediatamente: «se levantó rápidamente y fue donde él» (v. 29c: *ēgerthē tachy kai ērcheto pros auton*). Además de la utilización general, a lo largo del evangelio, del verbo «escuchar» con un sentido positivo (d. 1,37.40; 3,8.29.32; 4,42.47; 5,24.25.28.30; 6,45; 7,40; 8,47), se ha utilizado cuatro veces para describir que las ovejas responden a la voz del Buen Pastor (10,3,16.20.27). Puesto que Jesús no estaba aún en el pueblo, sino en el lugar donde Marta lo había encontrado (v. 30), María tiene que desplazarse (v. 29). Este movimiento da pie al narrador para presentar a «los judíos» que estaban con ella en la casa, consolándola (v. 31a). No se nos había dicho nada sobre el estado emocional de María. Solamente a «los judíos» se les describe dando consuelo (d. vv. 19.31). La salida de María se nos describe a través de los ojos de «los judíos». Ellos piensan que va a llorar a la tumba, y, por tanto, la siguen (v. 31b), esperando que ella se les uniera en su lamentación por Lázaro. Pero se equivocan; ella se dirige hacia Jesús. Mientras que María responde a la presencia de Jesús (d. v. 28: *ho didaskalos parestin*), «los judíos» esperan (*doxantes hoti*) que siguiera las prácticas de duelo habituales. Esta indicación de la actitud de «los judíos», que está centrada totalmente en la muerte de Lázaro en lugar de la presencia de Jesús, es fundamental para comprender adecuadamente el difícil v. 33.

María viene al lugar donde Jesús estaba y surge otra nueva diferencia entre ella y Marta. Marta simplemente se dirigió a Jesús en el v. 21 «<Marta dijo a Jesús»», pero María se acerca a él de forma diferente. Al ver a Jesús (v. 32b: *idousa auton*) cae a sus pies (v. 32c: *epesen autou pros tous podas*); en esta posición, repite parte de la confesión de Marta (cf. v. 22) en el v. 32b: «Señor, si hubieras estado aquí no habría muerto mi hermano». Se omite la razón de la confianza de Marta «<todo lo que pidas a Dios, él te lo concederá», v. 22). La idea que Marta tiene de Jesús como hacedor de milagros no se repite en la confesión de María. Ella afirma simplemente su confianza incondicional en el poder de la presencia de Jesús. Con otras palabras, es María, no Marta, quien acepta a Jesús como la resurrección y la vida (cf. vv. 25-26). Sólo María acepta la revelación que hace Jesús de sí mismo, al confesar «si hubieras estado aquí». María es el personaje del relato que refleja la auténtica fe (vv. 29, 32), mientras que Marta no llega a ella (vv. 21-22.24.27).

Hasta este momento del relato, María se ha centrado totalmente en Jesús, respondiendo a la voz del Buen Pastor. En el v. 33 cambia repentinamente e inexplicablemente esta situación, que provoca una notable demostración de la emoción de Jesús. La muerte de Lázaro no debería ser jamás el centro de atención, pero María sucumbe al unirse al llanto de «los judíos» (v. 33). Cuando Jesús ve llorar a María y a «los judíos» que estaban con ella (v. 33ab), extrañamente, se conmovió. No es la compasión -ni su caren-



cia- lo que provoca que Jesús se conmoviera enojadamente y se turbara (v. 33c: *enebrimēsato tō pneumati kai etaraxen heauton*). Conforme se va acercando al final su ministerio público, Jesús se siente frustrado y furiosamente decepcionado (*enebrimesato*), lo que se manifiesta en una profunda emoción interior de estremecimiento (*etaraxen*) (d. notas). María había mostrado anteriormente todos los indicios de que había logrado trascender la limitada expectación de «los judíos» (v. 31) y el fracaso de los discípulos (w. 12.16) y Marta (w. 21-22.24.27) en comprender el significado de la muerte de Lázaro y la autorrevelación de Jesús como la resurrección y la vida (w. 25-26). Se ha unido a las lágrimas de «los judíos» (v. 33a). Hasta este momento del relato, no se nos había dicho nada sobre las lágrimas o el duelo de María. Se nos ha dicho que sólo «los judíos» hacían duelo (w. 19.31). Ahora, tras una demostración de una auténtica fe en Jesús, ella se aparta de Jesús, llorando, y se une a «los judíos». ¿No habrá nadie que crea? ¿Incluso hasta María se ha unido a «los judíos» convirtiendo la muerte de Lázaro en el centro de atención, abandonando, de este modo, su anterior aceptación incondicional de Jesús? Su llanto con «los judíos» es un cambio radical de su respuesta anterior a Jesús (w. 28-32), lo que origina en él un gran enfado y una terrible decepción. Está profundamente conmovido de ira y emoción plenamente justificables, pero debe continuar con la misión que se la había confiado. Tiene que despertar a Lázaro de su sueño (v. 11), glorificar a Dios y ser él mismo glorificado a través de este acontecimiento (v. 4).

Pide que se le lleve a la tumba de Lázaro, y «ellos» le invitan: «ven a ver» (v. 34). El contexto exige que sean María y «los judíos» (v. 33) los que cursen la invitación. De forma respetuosa (*kyrie*, d. w. 3.21), piden a Jesús que vea la situación en que se encuentra una persona que había muerto hacía cuatro días (d. v. 17). La total asociación de María con la perspectiva de «los judíos» provoca de nuevo que Jesús lllore (v. 35). «Los judíos» interpretan <Tróneamente las lágrimas como una demostración del amor que Jesús tenía a Lázaro (v. 36). La cuidadosa utilización de otro verbo para referirse al llanto de Jesús (*dakryo* se usa para el llanto de Jesús, mientras que para el de María y «los judíos» se emplea el verbo *klaio*, w. 31.33) indica que las lágrimas de Jesús no pueden asociarse al proceso envolvente de duelo. Él llora por el peligro de que el don incondicional que amorosamente hace de sí mismo como el Buen Pastor (d. 10,11.14-15), la resurrección y la vida que ofrece ahora y para siempre a todos los que creyeran en él (11,25-26), nunca fuera comprendido o aceptado. Mientras que María se dirigía a Jesús (w. 28-29), había esperanza de que uno de los personajes hubiera llegado a la fe. Pero una vez que se unió a «los judíos» en su aflicción y sus lágrimas, parecen olvidarse las promesas de Jesús, quien llora de frustración (v. 35). Sin embargo, por muy intensos que sean la decepción, el enojo (v. 33) y la frustración (v. 35) de Jesús, él sigue respondiendo a su tarea de hacer visible la gloria de Dios y lograr su propia glorificación (v. 4). Jesús pregunta: «¿Dónde le habéis puesto?», (v. 34a). Jesús dijo que despertaría a Lázaro de su sueño (v. 11), y su promesa se hará realidad.

Mirando hacia atrás, al milagro del ciego de nacimiento (9,1-7), algunos «judíos» se unen a la comprensión errónea que Marta tiene de Jesús como un hacedor de milagros (d. 11,21-22). Si Jesús pudo curar a un ciego de nacimiento, ¿por qué no podía haber evitado la muerte de Lázaro? (v. 37). «Los judíos» y Marta han mostrado que no están preparados para moverse más allá de sus propios criterios para comprender la persona y la misión de Jesús. No se han movido más allá de las expectativas mesiánicas expresadas en la fiesta de los Tabernáculos, cuando alguna gente preguntó: «Cuando aparezca el Cristo, ¿hará más que lo que ha hecho este hombre?» (7,31). Sin embargo, incluso en esto Jesús ha provocado una cierta decepción. Curó al ciego de nacimiento, pero no ha podido salvar a Lázaro. María no se une a «los judíos» en las quejas del v. 37. Ha desaparecido de la escena, tragada por las emociones humanas en torno a la muerte de su hermano, y ya no volverá a encontrarse con «los judíos» (d. v. 33). El lector sabe, desde el anuncio de la unción de los pies de Jesús en el v. 2, que ella retornará. El hecho de que se uniera al duelo de «los judíos» en el v. 33 no puede ser el final de su intervención en el relato, y su distanciamiento de lo que aquellos piensan sobre la identidad de Jesús como hacedor de milagros en el v. 37, es un indicio de que la prometida unción de Jesús (v. 2) podría ser la ocasión de su retorno a una dependencia incondicional de él.

*El milagro* (vv. 38-44). La persistente incapacidad de «los judíos» para aceptar a Jesús, así como su constante interpretación errónea sobre él, manifestada una vez más en los w. 36-37, provocan la ira en Jesús (v. 38a) cuando se dirige al sepulcro (*erchetai eis to mnemeion*). En los primeros episodios, Jesús se ha retrasado (v. 6), ha pedido fe (w. 15.26) y se ha mostrado enojado y emocionado (w. 33.35.38a). Pidió que se le mostrara el lugar dónde se había enterrado a Lázaro. María y «los judíos» se ofrecieron a llevarle al lugar para que pudiera verlo (v. 34). Pero a Jesús no se le muestra la tumba, sino que él *va* hasta allí. A partir de este momento, Jesús es el dueño de la situación; se dirige decisivamente a cumplir la voluntad de Dios (d. v. 4), que implica despertar a Lázaro del sueño (d. v. 11). Las acciones de Jesús y los imperativos dominan los w. 38-44. Sólo al dirigirse al Padre en oración muestra él una actitud de dependencia (d. vv. 41-42).

La tumba «era una cueva, y tenía puesta encima una piedra» (v. 38b). Jesús ordena: «Quitad la piedra» (v. 39a). Marta reaparece y se opone a la orden de Jesús (v. 39b). De forma coherente con su anterior encuentro con Jesús (w. 17-27), le dice cómo funcionan las cosas en su mundo de verificaciones: Lázaro llevaba cuatro días enterrado, por lo que el cadáver ya despedía el olor de la putrefacción. Incapaz de aceptar que Jesús era la resurrección y la vida (w. 25-26), al menos inicialmente había expresado su fe en él como hacedor de milagros (d. w. 21-22). Sus últimas palabras en el evangelio las dedica a decir a Jesús que no tiene autoridad alguna sobre una persona que ya llevaba cuatro días muerto (v. 39). Jesús recuerda lo

dicho en el v. 4 al comunicarle a Marta los beneficios que se siguen de la fe. Si se comprometiera con la fe en el mundo de Jesús, vería la *doxa tou theou* «la gloria de Dios»). La presencia orientadora, protectora y salvífica de Dios se le haría visible en los acontecimientos que estaba a punto de presenciar -con tal de que solamente tuviera fe- (v. 40). El verbo está en singular (*ean pisteusēs*); lo que está en cuestión es la fe de Marta. Pero no puede haber nada que se oponga al imperativo de Jesús (v. 39a), por lo que se ignora el intento de Marta por parar la acción (v. 39b) y se retira la piedra (v. 41a). Quienes cuestionan el carácter absoluto de «este mundo» y creen en todo lo que Jesús revela, verán la gloria de Dios (v. 40).

Jesús cambia su actitud al rezar de un modo por el que pueden escucharlo todos los que allí se encontraban: Marta, María, «los judíos» y los discípulos. Adoptando una posición de oración mediante el levantamiento de sus ojos (v. 41b), Jesús expresa su gratitud y absoluta confianza en la comunión que existe entre él y el Padre (w. 41c-42). Jesús está vuelto en unión amorosa hacia Dios (cf. 1,1), y, por consiguiente, puede contar la historia del Dios a quien nadie ha visto nunca (d. 1,18). A lo largo de todo su ministerio, Jesús nunca se ha desviado de su unión y su respuesta incondicional al Padre (d. 4,34; 5,19-30.36-37.43; 6,27.37-38.40.45.46.57.65; 11,18-19.28.38.49.54; 10,10.15-18.25.29-30.3237-38). Jesús y el Padre son uno (8,38), pero aquellos que están en torno a la tumba no han aceptado aún esta verdad, que es tan fundamental para comprender a Jesús. Los discípulos, Marta, «los judíos», e incluso María, tienen todavía mucho que aprender. Así pues, Jesús ora en voz alta para proclamar a este grupo, reunido junto a la tumba de Lázaro, que las acciones que ocurrirán inminentemente proceden de la unión de Jesús con el Padre. «Él no es un mago, ni tampoco un *theios anēr*, que actúa según su propio poder y busca su propia *doxa*» (Bultmann, *Gospel*408). Sus acciones indican que él es Enviado del Padre. Ha llegado el momento de que Jesús realice una acción que mostrará la gloria de Dios y pondrá en movimiento un proceso mediante el que él será glorificado (cf. w. 4.40). Esa acción dará una oportunidad para que los discípulos (d. w. 15.42), «los judíos» (cf. v. 42) y Marta (cf. w. 21-22.26-27.39.42) crean que Dios se da a conocer a través de las palabras y acciones del Enviado, Jesús.

El grito de Jesús dando una fuerte voz (*phōnē megalē*) en el silencio de la tumba de un muerto (v. 43b) se vincula con la oración: «Dicho esto» (v. 43a). La acción que sigue se realiza para que la gente que se hallaba en torno a la tumba llegara a creer que Jesús era el Enviado de Dios (d. v. 25) y que tenía una autoridad absoluta sobre el difunto Lázaro (d. v. 26). El difunto sale de la cueva totalmente atado con las vendas y el sudario (v. 44a). El milagro es impactante y ha atraído la imaginación de los artistas a lo largo de los siglos, pero se trata del modo en que el que tendría que aparecer resucitado de la muerte. El lector podría preguntarse por qué se describen tan detalladamente las vestiduras del difunto, pero la respuesta no la encontrará hasta que el relato evangélico nos presente otra tumba (19,40-41: *mnemeion lminlln*), otras vendas y otro sudario (20,5-7). El

relato del milagro concluye con otras dos órdenes dadas por Jesús: «Desatadlo y dejadlo andar» (v. 44b). Lázaro tiene que ser liberado de las ataduras de la muerte para seguir su camino.

La resurrección y la vida (v. 25), el Enviado del Padre (v. 42), ha intervenido. Ha hecho visible la acción de Dios en la vida de todos los que han participado en este acontecimiento, no sólo de Lázaro (d. w. 4.40). La transformación física del cuerpo muerto de Lázaro en el Lázaro resucitado no es el objetivo principal de este relato. La acción de Jesús ha revelado la *doxa tou theou* (cf. w. 4.40) para que los discípulos pudieran creer (cf. w. 15.42), para que Marta y María creyeran (d. w. 26.40.42), para que María y «los judíos» pudieran también creer (cf. w. 33.42). La transformación más importante se encuentra en la aceptación por parte de todos los que presenciaron el milagro de que Jesús era el Hijo del Padre, el Enviado de Dios (d. v. 42). Un signo realmente extraordinario ha mostrado la gloria de Dios (cf. v. 4c), pero el lector tiene aún que descubrir cómo el milagro de la resurrección de Lázaro será el medio por el que se glorificará el Hijo de Dios (v. 4d: *hina doxasthē ho huioi tou theou di autes*).

La decisión de «los judíos» (vv. 54-55). Muchos de «los judíos» creen gracias al milagro (v. 45), pero algunos informan a sus dirigentes sobre lo que Jesús había hecho (v. 46). Quienes creen son los que habían ido anteriormente junto a María (v. 19) y la habían seguido cuando ella respondió a la llamada de Jesús (v. 31). En efecto, ellos habían ido para estar tanto con Marta como con María (cf. v. 9), pero los que llegan a creer son aquellos que estaban unidos a María. El milagro ha llevado a que algunos crean, al igual que en otros conflictos anteriores entre Jesús y «los judíos» surge un resto de «los judíos» que creen en Jesús (d. 7,31; 8,30; 10,42). Quienes informan a los dirigentes de «los judíos» sólo hablan de las acciones de Jesús (v. 46: *ha epoiesen*). Nada se dice sobre su autorrevelación como la resurrección y la vida (w. 25-26) o sobre su oración para que creyeran en él como el Enviado del Padre (v. 42). Simplemente informan del milagro (v. 46; cf. w. 36-37). Frente al problema de que un agitador desestabilizara su autoridad, los jefes de los sacerdotes y los fariseos convocan el consejo (*synedrion*). Prosigue el equívoco de «los judíos» al juzgar a Jesús como un hacedor de milagros que cautiva al pueblo (v. 47a). Algo hay que hacer para poner fin a sus actividades, o, de lo contrario, «todos» (*pantes*) creerán en él (w. 47b-48a).

Tras la decisión del Sanedrín subyace el delicado equilibrio del poder entre Roma y las autoridades políticas y religiosas locales de tiempos de Jesús: dejar en libertad a los hacedores de milagros mesiánicos y populistas provocaría un gran estrago. La experiencia de los años 65-70 d.C. se encuentra tras las siguientes palabras: «Vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación» (v. 48). Caifás, de quien se dice que era el sumo sacerdote el año en que Jesús fue crucificado, torna la palabra (v. 49ab). Acusando a sus colegas de no saber pensar ni planificar correctamente (w. 49c-50), adopta una posición que puede entenderse a dos ni-

veles: es claramente oportunista, pero también ofrece una interpretación importante de la muerte de Jesús. Según una tradición reciente, una persona justa podía entregar su vida por la nación y lograr que la bendición de Dios beneficiara a todos. Los mártires macabeos habían sido un excelente ejemplo de esta convicción que estaba fuertemente arraigada en el Israel del siglo I. Irónicamente, Caifás propone deshacerse de Jesús, un personaje conflictivo, para que la nación pudiera beneficiarse, pero sus palabras recuerdan a los mártires valientes y heroicos cuya muerte dio vida al pueblo de Dios. Pero éste es solamente uno de los dos niveles posibles de interpretación. El narrador va aún más lejos. Comprendiendo al sumo sacerdote como portavoz de Dios, el narrador clarifica posteriormente que las palabras de Caifás eran proféticas. Aunque no sabía lo que estaba diciendo, Caifás acertó al profetizar que Jesús moriría por la nación (v. 51). Pero los beneficios de la muerte de Jesús no podían limitarse a las bendiciones sobre la nación, como había ocurrido con la muerte de los mártires macabeos. Jesús morirá por Israel, pero su muerte también congregará en uno a todos los hijos de Dios dispersos por el mundo (v. 52; d. 10,15-16). Se están juntando los indicios que encontramos en partes anteriores de la narración. La hora de Jesús es inminente (2,5; 7,20; 8,30). Será levantado como Moisés elevó la serpiente en el desierto, para que todos los que crean en él tengan vida (3,14). Incluso quienes lo levantaran podrían llegar a creer en Jesús como la revelación de Dios (8,28). La muerte de Jesús conducirá a la glorificación del Hijo de Dios (11,4) y al don del Espíritu (7,39). Pero la muerte de Jesús encierra mucho más que *su* hora, *su* levantamiento y *su* glorificación. Jesús no muere *para sí mismo*, sino para los demás. Da su vida por sus ovejas (d. 6,51c; 10,15), y al dar su vida congrega a las ovejas de otros rebaños (10,16), a los hijos de Dios que están dispersos por el mundo (11,52).

Apenas hay indicios de que estuviera aconteciendo esta «reunificación». «Los judíos» deliberan sobre el mejor modo de condenar a muerte a Jesús (v. 53). El relato de los acontecimientos en torno a la enfermedad, la muerte y la resurrección de Lázaro de Betania, termina como había empezado: Jesús tiene que huir a otro lugar porque no puede moverse públicamente entre «los judíos». Su vida está en peligro (v. 54a; d. 10,40; 11,5-8). Se retira a una aldea junto a los confines del desierto, todavía con la compañía de sus discípulos (v. 54b). Pero mientras que su anterior estancia en una aldea remota estuvo acompañada de muchos que creyeron en él en aquel lugar (10,41), en Efraín se encuentra sólo con sus discípulos (11,54).

*Conclusión a 11,1-54.* La estancia de Jesús en los confines del desierto es la primera cosa que una breve pausa en su categórica determinación de dirigirse hacia la violencia. Ya había anunciado que sería glorificado por ella (1,1 v. 1), que él era la resurrección y la vida, y que sus acciones mostrarían la gloria de Dios para que todos los que las presenciaban pudieran creer que él era el Enviado del Padre (v. 42). Morirá por la nación y para reunir

a los hijos de Dios dispersos por el mundo (w. 51-52). Los acontecimientos violentos aún no se han verificado, pero serán éstos los que provocarán la hora de Jesús, su levantamiento, su glorificación, el don del Espíritu, la revelación de la gloria de Dios y la reunión de muchos.

Hay un episodio mencionado en 11,2 que tiene aún que contarse: «María era la que ungió al Señor con perfumes y le secó los pies con sus cabellos». Una de las dos mujeres de la historia, María, es la que había dado la respuesta más prometedor a la presencia de Jesús (w. 28-32). Pero se enfrió al unirse a «los judíos» con sus lágrimas (v. 33). Quienes creyeron en Jesús como consecuencia del milagro estaban unidos a María (v. 45), aunque inicialmente habían ido a consolar a las dos mujeres (cf. v. 19). ¿Indica esto que también ella ha aceptado el desafío lanzado por Jesús en su oración: «para que crean que tú me has enviado» (v. 42)? La historia de la respuesta de María a Jesús se no ha concluido satisfactoriamente.

## NOTAS

1. *Lázaro de Betania*: «Lázaro» es la forma abreviada de un nombre que significa «Dis auxilia». En el texto no se nos da ninguna explicación sobre este nombre, por lo que deberíamos imponerle una interpretación simbólica.

2. *María era la que había ungido al Señor*: La introducción de este detalle sobre la relación de María con Jesús se ha interpretado de forma variada. La mayoría de los comentaristas (p. ej., Bernard, *Commentary* 2:372-373; Brown, *El evangelio* 1:674-675; Schnackenburg, *Gospel* 2:322; Lindars, *Gospel* 386-387) la consideran como un paréntesis añadido a una composición original. Nosotros pensamos que se trata de una deliberada técnica literaria mediante la que se nos presenta las acciones de un personaje importante antes de que éstas sucedan. Se la conoce como «hueco», «vacío» o «lugar de indeterminación» dentro del texto. La técnica crea un tensión en el lector, que debe seguir leyendo para «rellenar el hueco» con la información que se le dará posteriormente en el relato. Cf. Wolfgang, Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Routledge & Kegan Paul, Londres 1978, 182-187.

3. *el que tú amas está enfermo*: La expresión «el que tú amas» (*hon phileis*), y otras expresiones de afecto entre Jesús y Lázaro (p. ej., vv. 5.36), ha conducido a que numerosos especialistas, antiguos y contemporáneos, sugieran que Lázaro es el Discípulo Amado. Para un estudio detallado, cf. Kremer, *Lazarus* 55 n. 50. Más recientemente, d. Stitbbe, *jesus as Storyteller* 77-82.

4. *esta enfermedad no es de muerte*: Sobre el significado de *pros* como indicación de «finalidad última», en nuestro caso la finalidad última de la enfermedad de Lázaro, d. BAGD 710, *pros*, III (3c).

*Hijo de Dios*: Sólo en 5,25, en nuestro texto (11,4) y en 11,25, habla Jesús de sí mismo como «Hijo de Dios». No obstante, esta relación está implícita en gran parte de la enseñanza de Jesús sobre él y el Padre. Algunos manuscritos antiguos (P<sup>66,45</sup>) omiten o sustituyen «de Dios».

*por ella*: Unos pocos comentaristas observan el significado programático de *di' autes*: los acontecimientos del episodio sobre Lázaro serán el catalizador que

pondrá en movimiento un proceso «por medio del cual» el Hijo de Dios será glorificado. Cf., por ejemplo, Brown, *El evangelio* 1:675: «Se supone que se refiere a la enfermedad». Sobre la utilización de *dia* para referirse a «las circunstancias en las que uno se encuentra a causa de algo», d. BDF 119, § 223 (3).

5. *Jesús amaba a Marta, a su hermana ya Lázaro*: La desgarrada yuxtaposición de los vv. 5-6 ha llevado a muchos especialistas (p. ej., Segalla, *Ciovanni* 323; Lindars, *Cospel* 388; Kremer, *Lazarus* 58) a sugerir que el v. 5 es una conclusión redaccional de los vv. 1-4, desconectada del v. 6. De este modo, el v. 6 fluye con más coherencia a partir del v. 4. Sin embargo, los vv. 5-6 están lógicamente conectados (por, muy difícil que resulte entender su lógica) mediante *oun* (v. 6). ef. Lagrange, *Evangile* 297.

7. *Después de esto*: La utilización de *palin* «<de nuevo>» y la expresión *epeita meta tauto* indican un estadio posterior en el relato que, sin embargo, remite a la recepción inmediatamente anterior que Jesús había tenido en Judea. Cf. Barrett, *Gospel* 1391.

9. *¿No tiene el día doce horas?*: Las imágenes de la luz y la oscuridad, el día y la noche, caminar y tropezar, indican que los vv. 9-10 tienen forma de «parábola». Sobre la estructura retórica de esta parábola, cf. Rochais, *Les récits* 138-139; Byrne, *Lazarus* 43-44. Algunos comentaristas relacionan las doce horas con la hora de Jesús que aún no ha llegado (p. ej., Becker, *Evangelium* 2:366-367; Rochais, *Les récits* 139). En contra de esta identificación, d. Kremer, *Lazarus* 60.

10. *pues la luz no está en ellos*: Se evoca aquí la idea judía de que el ojo era la sede de la luz, es decir, el lugar donde reside la luz, donde está "en" una persona». Cf., entre muchos otros, Schnackenburg, *Cospel* 2:325-326.

11. *Nuestro amigo Lázaro se ha quedado dormido*: Sobre el tradicional trasfondo cristiano del vocabulario del sueño para referirse a la muerte, d. Westcott, *Cospel* 166; Bauer, *Johannesevangelium* 149. Sorprende que, por lo que sabemos, no exista ningún paralelismo entre despertar del sueño y la resurrección. Rochais, *Les récits* 139-140, relaciona esta conexión con las versiones griegas de Job 14,12-15.

12. *se recuperará*: Los discípulos se encuentran involucrados aquí en una sutil ironía. No han entendido el significado pleno del sueño de Lázaro, por lo que Jesús tendrá que explicárselo (d. v. 14). Sin embargo, utilizan la palabra *sozein*, que li('ne un doble significado, para referirse a su recuperación. En efecto, este verbo "xpresa tanto la recuperación física como la salvación espiritual.

15. *por vosotros*: Es el primero de los muchos elementos del relato que indican que su auténtico centro no se encuentra en Lázaro, sino en la gente que allí se encuentra, intraba y que son testigos de los acontecimientos. Sobre la falta de interés en la persona de Lázaro, cf. Léon-Dufour, *Lecture* 2:404-405. No obstante, Marchadour, *Lazare* 126-127, señala, acertadamente, que Lázaro es el hueco vacío que conduce adelante el relato hasta que finalmente se rellena. Cf. también Stibbe, «A Tomb With a View» 42-43.

16. *a morir con él*: Desde el punto de vista gramatical, es posible que Tomás esté sugiriendo que los discípulos podrían morir con Lázaro. Lagrange, *Evangile* 299, piensa que esta interpretación es pura «fantasía». Numerosos especialistas interpretan este pasaje como un modelo para los discípulos, a quienes se les invita a imitar a Jesús en su viaje hacia la muerte (p. ej., Lightfoot, *Cospel* 220-221; Beasley-Murray, *John* 189; Brodie, *Gospel* 392). Esta propuesta, que se ajusta mucho mejor

al retrato que Marcos nos hace de los discípulos (pero d. 12,24-26), no tiene en cuenta el equívoco persistente de los discípulos.

17. *cuatro días en la tumba*: Además de la descomposición física del cuerpo tras cuatro días, y relacionada con ésta, encontramos también la opinión judía extensamente citada de que el alma rondaba en torno al cuerpo durante tres días, pero que al cuarto día se desvanecía toda esperanza de resurrección. Cf. Str-B 2:544.

19. *para consolarlas*: El verbo utilizado (*paramytheisthai*) es raro en el NT (cf. v. 31; 1 Tes 2,11; 5,14). Es una palabra que tiene muchos significados (d. LSJ 1318), pero no hay razón para sospechar de la sinceridad de la atención mostrada a esta familia afligida o para utilizar este verbo como descripción de una forma no cristiana de abordar la muerte. Cf. Barrett, *Cospel* 394. Sobre la importancia de dar consuelo, d. Str-B 4:592-607. La cuestión en el v. 19 no se encuentra tanto en lo que «los judíos» dan a las afligidas hermanas, sino en el hecho de que solamente «los judíos» se describen como aquellos que realizan los rituales habituales del duelo y la consolación. Nada se nos dice sobre las hermanas.

En ocasiones se dice que «los judíos» en esta sección del evangelio representan a la gente común, no a las autoridades hostiles. Brown, *El evangelio* 1:681, lo utiliza como una indicación de que los caps. 11-12 se añadieron a un relato original del ministerio que concluía en 10,40-42. Mientras que «los judíos» en los vv. 8.11.19.31.33.36.45. y 54 no son tan hostiles como en las secciones anteriores del evangelio (cf. también Kremer, *Lazarus* 64), no se les puede considerar indiferentes. De forma reiterada malinterpretan los acontecimientos en torno a la enfermedad y muerte de Lázaro, y algunos de ellos informan de lo que Jesús había hecho (pero no de lo que había dicho) a sus dirigentes. Schneiders, «Death in the Community» 45, señala, acertadamente, que «los judíos» «sirven para unir fuertemente este relato a su contexto evangélico».

20. *María se quedó en la casa*: Con frecuencia se advierte la diferencia en las dos respuestas, pero casi todos los especialistas atribuyen todo el mérito a Marta por su creatividad e iniciativa. Consideran que al quedarse María en la casa, se comporta de la forma que esperamos que lo haga una persona afligida. Se sacan inverosímiles paralelismos entre la posición de María en la casa, Job 2,8 y Ez 8,14, concluyendo que María adopta una actitud de duelo. Pero esto es forzar excesivamente el texto.

22. *todo cuanto pidas a Dios, Él te lo dará*: La creencia de que un hacedor de milagros tenía un acceso privilegiado a Dios estaba «en sintonía con la piedad judía» (Schnackenburg, *Cospel* 2:239). Por consiguiente, es incorrecto considerar estas palabras como una expresión satisfactoria de la fe según la concepción joánica (como hace, por ejemplo, Westcott, *Gospel* 1168; Bultmann, *Cospel* 401-402; Marchadour, *Lazare* 119).

24. *Sé que resucitará en la resurrección del último día*: Marta acepta la común idea judía de una resurrección final. La fe en el «último día» parece enraizarse en el AT (cf. Is 2,2; Miq 4,1), y la idea de una resurrección final era un elemento constitutivo del judaísmo fariseo (d. Dn 12,1-3; 2 Mac 7,22-24; 12,44; Hch 23,8; Josefo, *Bell.* 2,163; *m. San.* 10,1; *m. Soto* 9,15; *m. Ber.* 5,2; cf. también Mc 12,18-27 y paralelos). Para una discusión a gran escala sobre este tema, cf. Cavallin, «Leben nach dem Tod» 240-345.

25. *Yo soy la resurrección y la vida*: Las palabras «y la vida» (*kai hē zōē*) faltan en algunos buenos testigos (P<sup>45</sup>, Vetus Latina [Vercellensis], Siríaca Sinaítica, Cipria-



no y algunos textos de Orígenes). Brown, *El evangelio* 1:677, sostiene que es más difícil explicar la omisión que la adición. Barrett, *Cospel* 396, sospecha que es posible que el texto más breve sea el original, pero afirma que "apenas afecta al sentido". Ahora bien, parece que no es éste el caso, dado el juego que se hace con la palabra «vida» (ζωή) en los vv. 25b-26. Sobre este juego, d. Dodd, *Interpretación* 419-420; Stimpfle, *Blinde Sehen* 109.

26. *Y quien vive*: Los comentadores no se han puesto de acuerdo a la hora de interpretar la expresión «vive» (para un resumen, d. Beasley-Murray, *John* 190-191). ¿Se refiere a la vida física o espiritual? Retorna la mezcla entre una concepción escatológica tradicional y otra concepción de escatología realizada, que nos es familiar desde 5,24-29 (d. también 6,40.54). La gente muere físicamente (11,25b), pero la fe en Jesús garantiza una vida que trasciende la muerte. Así, Jesús insiste en que la fe en él produce una vida espiritual tanto ahora como después de la muerte. En nuestro texto, como en 5,24-29, el problema de la vida física y la muerte emerge en una comunidad que creía que ya se le había dado el don de la «vida». Cf. Stimpfle, *Blinde Sehen* 111-116; Schneiders, «Death in the Community» 46-52; Stibbe, «A Tomb with a View» 50-54; Martin, «History and Eschatology» 332-343; McNeil, «The Raising» 269-275; Maule, «The Meaning of Life» 114-125. Sobre la relación entre Jn 11 y 5,21-29, d. Neyrey, *An Ideology of Revolt* 81-92. Para Neyrey, el cap. 11 demuestra las afirmaciones de 5,21-29 e iguala a Jesús con Dios.

27. *He creído*: Se le da su pleno valor al tiempo perfecto (cf. 8,31, donde también se utiliza de este modo el perfecto). Cf. BDF 175-176, § 340. La mayoría de los comentadores o no advierten el tiempo o lo despachan rápidamente diciendo que se trata de una utilización característica de *pisteuein* en el cuarto evangelio (p. c.j., Barrett, *Gospel* 396). Nosotros no aceptamos este punto de vista y sostenemos que *pepisteuka* es un verdadero perfecto que indica que Marta llegó a la fe, que ma-lifiesta en este versículo, *antes de que Jesús* dijera las palabras sobre la resurrección y la vida en los vv. 25-26. Esto también explica por qué no se hace ninguna referencia a la autorrevelación de Jesús. Se trata de algo nuevo, pero Marta se jacta de haber alcanzado ya la fe, por lo que no tiene en cuenta lo anterior.

*tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que viene al mundo*: La posición que adoptamos en nuestro comentario, es decir, que la confesión de fe que hace Marta refleja la expectativa mesiánica de aquel tiempo y que, por tanto, en el mejor de los casos, es bastante parcial, no representa la opinión mayoritaria. En efecto, la mayoría la consideraría una perspectiva «disidente o inconformista». Schnackenburg, *Cospel* 2:238, y Lindars, *Gospel* 396, consideran que las palabras de Marta constituyen el clímax teológico del capítulo, y Bultmann, *Gospel* 404, opina que son expresión de la genuina fe joánica. Para Brown, «Roles of Women» 693-694, y Schneiders, «Women in the Fourth Gospel» 41, Marta sustituye a Pedro en su papel del que hace la suprema confesión de fe. Para Scott, *Sophia* 199-206, la confesión de Marta es «plenamente joánica y... coherente con el modelo de la revelación de Jesús como la Sofía encarnada». Podríamos seguir añadiendo nombres a esta lista (d. Barrett, Beasley-Murray, Becker, Carson, Gnilka, Haenchen, Kremer, Lagrange, Marchadour, Marsh, Rochais, Schnelle, Segalla, Stibbe, van Tilborg). Los especialistas discuten sobre el origen de la confesión como un credo primitivo (d. G. Iorllkallllll, «Das Bekenntnis im Hebräerbrief», *Studien zu Antike und Urchristen-tum: Gesammelte Aufsätze Band II*, BEvT 28, Kaiser, Múnich 1959, 191-192 n. 8). El contexto joánico debe colocarse en primer lugar (como hace, por ejemplo, Lee, *Symbolic Narratives* 205-206), no la utilización de las palabras de Marta en credos posteriores.

28. *dijo al oído*: Brown, *Cospel* 1:678, sugiere que se trata de un «susurro precavido» para que «los judíos» no se enteraran de la presencia de Jesús. Kremer, *Lazarus* 71, lo vincula con la exclusión de la iglesiajoánica de la sinagoga. Es también un indicio del debilitamiento del papel de Marte en el relato.

*fue a llamar a su hermana*: Se nos dice que Marta «llama» (*ephonesen*), pero es la *phōnē* de Jesús el elemento determinante (cf. interpretación).

*El Maestro está aquí*: Sobre la utilización de *didaskalos* en confesiones de fe imperfectas, cf. Moloney, *Belief in the Word* 67-68, 108-109. Se trata, ciertamente, de la traducción griega de «Rabbi», que ha aparecido siempre donde la gente se dirige a Jesús en contextos de una fe limitada (cf. 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8). Tras interpretar el v. 27 como una confesión de fe plenamentejoánica, Barrett, *Cospel* 397, admite que «la descripción resulta sorprendente después de los exaltados términos utilizados por Marta en su confesión de fe (v. 27)». Resultaría menos sorprendente si colocásemos el v. 27 en su contexto teológico y literario propiamentejoánico.

29. *se levantó rápidamente y fue a donde él estaba*: La interpretación positiva de María, en contraste con la imperfecta fe de su hermana, discrepa de nuevo con la mayoría de los comentarios sobre este pasaje. Cf., por ejemplo, Brown, *El evangelio* 1:690: «En esta escena no avanza realmente la acción; el v. 34 podría seguir fácilmente al v. 27 sin que ello significara diferencia alguna». Rochais, *Les récits* 143, considera que las palabras de María son un «relleno». Podríamos seguir aumentando la lista de opiniones. Ahora bien, todas ellas no entienden la estrategia narrativa del autor. ¿Qué hemos de pensar del v. 2, y, posteriormente, de 12,1-8? Schneiders, «Women in the Fourth Gospel» 41-42, y Culpepper, *Anatomy* 140-142, presentan a María como discípulo modelo a partir de 12,1-8, pero 11,2.28-37 son elementos cruciales para la interpretación de 12,1-8. Los estudios histórico-críticos tienden a ignorar el v. 2. Cf., por ejemplo, Schnackenburg, *Cospel* 2:333: «María, por tanto, da la impresión de no ser sino una mujer que se queja». Ya ha decidido (2:322) que el v. 2 es una glosa.

31. *suponiendo que iba a la tumba para llorar allí*: Algunos manuscritos (p. ej.,  $\mathfrak{P}^{66}$ , Alejandrino, Koridethi) leen «diciendo» en lugar de «suponiendo» (*doxazontes*). Tanto por razones textuales como narrativas hemos de mantener el sentido de una expresión interior de una opinión común y un comportamiento aceptado. Como Schnackenburg, *Cospel* 2:334, comenta: «*Se espera* que de rienda suelta a su dolor y llore junto a la tumba» (el subrayado es mío).

32. *se echó a sus pies*: Aunque los verbos no son idénticos, el ciego de nacimiento y María se comportan de igual forma. Ambos se postran con fe ante Jesús. Las acciones de María no son, como dice Byrne, *Lazarus* 56, «emocionalmente desorbitadas». Igualmente, es inaceptable la opinión de Brodie, *Cospel* 386, para quien Marta se eleva sobre la amargura mientras que María se hunde en un dolor incontenible.

*Señor; si hubieras estado aquí mi hermano no habría muerto*: Este comentario de María indica que acepta la presencia de Jesús y que no insiste en hablar de su acceso privilegiado a Dios como hacedor de milagros, por lo que sus palabras son superiores a las de Marta y no constituyen «una pieza pobre y truncada si la comparamos con la de María» (Byrne, *Lazarus* 56).

33. *Al verla Jesús llorar*: De forma repentina se presenta a María llorando, como también repentinamente se la asoció con «los judíos» que la habían seguido pensando que iba a la tumba para llorar. El fracaso de María reside en haber desplazado el centro de su mirada desde Jesús al duelo relacionado con la muerte de Lá-

zara. Los acontecimientos de Betania no deben considerarse como un fin en sí mismos. Cf. Wuellner, «Putting Life Back» 114-132.

*se conmovió interiormente y se turbó:* La utilización del verbo *embrimasthai* dio origen a algunas variantes en la tradición textual y ha suscitado un intenso debate entre los especialistas. Se relaciona con la ira, y en el texto joánico se intensifica su fuerza con la adición de un prefijo. El verbo significa básicamente "expresar externamente la ira», mediante un bufido o un gesto parecido. En el caso de Jesús, se interioriza mediante la adición de «en el espíritu». Las expresiones *en pneumati* ««en el espíritu») en el v. 33, y *en heautō* ««en sí mismo») en el v. 38, están en paralelo. No se refiere al «Espíritu», sino, más bien, a una experiencia profunda, interior y espiritual. Sobre este verbo, cf. LSJ 330, 540. Cf. también el estudio detallado sobre su utilización en la literatura clásica de Lindars, «Rebuking the Spirit» 92-96. El debate gira en torno al, aparentemente, imposible retrato de un Jesús airado frente a la pérdida de Lázaro y las inevitables lágrimas de su hermana y «los judíos». ¿Por qué habría de estar tan terriblemente enfadado? Sobre este tema tan discutido, d. Lagrange, *Évangile* 303-305; Brown, *El evangelio* 1:690-691; Barrett, *Cospel* 398-400; Moloney, *Signs and Shadows* 166-168. No hay necesidad de recurrir a una suavización del contexto sugiriendo que Jesús se conmueve por su sintonía con los que estaban sufriendo. Barrett, *Cospel* 398, con acierto, rechaza que el enfado de Jesús estuviera provocado por la hipocresía de «los judíos». Lindars, «Rebuking the Spirit» 97-104, sugiere que una fuente joánica (paralela a los exorcismos sinópticos: d. Mc 1,43; 9,25-29) presentaba a Jesús reprendiendo al espíritu. Ahora bien, en Juan no se trata de vencer a los demonios, sino a la muerte. Al adaptar su fuente a su actual contexto, el uso que hace Juan de *embrimasthai* está condicionado por la utilización de *tarasso*, por lo que llega a significar "emocionalmente conmovido». Nosotros consideramos que es la asociación de María con «los judíos» y su lamentación la que suscita el problema. En algunos manuscritos percibimos los intentos de suavizar la idea de ira añadiendo «como si» antes del verbo (p. ej., P. Beza). Black, *Aramaic Approach* 240-243, sugiere que los dos términos griegos *enebrimesato* y *etaraxen* traducen una expresión aramea que significa «estar fuertemente conmovido».

34. *ven y lo verás:* Esta expresión evoca la utilización provocadora que Jesús hizo de estas palabras en 1,39. Lightfoot, *Cospel* 233, da una gran importancia a este dato y llega a la conclusión de que hay un claro contraste entre la invitación de Jesús (1,39) y la de los seres humanos (11,34). Probablemente se trata de una repetición ocasional.

35. *Jesús lloraba:* Éste es el único lugar en el NT donde aparece el verbo *dakryo*. El sustantivo *dakryon* aparece en Heb 5,7 (significativamente en el pasaje sobre los fuertes gritos y las lágrimas de Jesús).

38. *fue a la tumba; era una cueva:* El término genérico que se utiliza para tumba (*mnemeion*) se califica posteriormente como cueva (*spelaiion*). Este tipo de lugar de enterramiento estaba ampliamente extendido en la Palestina del s. I.

39. *Quitad la piedra:* En el caso de la resurrección de Lázaro, había que dar este orden. El día de la resurrección de Jesús, María Magdalena encontrará la piedra ya quitada (cf. Kremer, *Lazarus* 75; Byrne, *Lazarus* 63).

*ya huele. lleva cuatro días muerto:* Si, como sostienen casi todos los especialistas, Marta corrobora la fe joánica en el v. 27, entonces hay una seria contradicción en su respuesta a la orden de Jesús en el v. 3gb. ¿Es así como respondería alguien que cree que Jesús es la resurrección y la vida (cf. vv. 25-26)? La mayoría de los especia-

listas luchan por armonizar el v. 27 con estas palabras de Marta. Cf., por ejemplo, Lindars, *Gospel399-400*; Rochais, *Les récits* 144; Kremer, *Lazarus* 75. Algunos simplemente ignoran la contradicción (p. ej., Barrett, *Cospel* 402; Beasley-Murray, *John* 194). Otros (p. ej., Bultmann, *Gospel407* n. 7; Wilcox, «The "Prayer" of Jesus» 128-129) lo atribuyen a una confusión debida a la combinación de fuentes diferentes.

40. *verás la gloria de Dios*: Para la interpretación que hemos dado a *doxa tou theou*, d. Moloney, *Belief in the Word* 55-57. Todos los presentes verán los acontecimientos, pero solamente el creyente verá la *doxa*. En general, los especialistas no leen el v. 40 como una exhortación a una fe más grande, como proponemos en nuestra interpretación, sino como una promesa (p. ej., Kremer, *Lazarus* 76).

41. *Padre, te doy gracias*: Wilcox, «The "Prayer" of Jesus» 130-132, pone en cuestión que se trate de una oración, y sugiere que tiene su origen en la utilización prejoánica del Sal 117,21 (LXX).

42. *Sabía que siempre me escuchas*: Hay un gran abismo entre esta oración y la fe de Marta de que todo cuanto Jesús pidiera a Dios, incluso en ese momento, Él lo haría (cf. v. 22). La oración de Jesús se expresa en los términos de una relación entre él mismo como el Hijo y el Enviado del Padre (vv. 41b-42). Esto completa la afirmación *ego eimi* del v. 25, pero trasciende la fe de Marta en Jesús como Mesías, Hijo de David, Hijo de Dios, el que tiene que venir, que hallamos en el v. 27.

43. *gritó con voz fuerte*: Es la segunda vez que la «voz» (*phōnē*) de Jesús se encuentra con una respuesta positiva (cf. vv. 28-29, 43-44). Cf. 5,25,28, en donde Jesús promete que la voz del Hijo llamará a los muertos de sus tumbas. La resurrección de Lázaro es un cumplimiento proléptico de esta promesa.

44. *El muerto salió*: Con frecuencia se ha dicho, acertadamente, que el milagro es una repetición parabólica de la autorrevelación de Jesús en los vv. 25-26. Cf., por ejemplo, Dodd, *Interpretación* 420-421; Byrne, *Lazarus* 65.

*sus manos y pies atados con vendajes*: No hay necesidad de crear un problema sobre cómo sería posible que una persona tan atada pudiera caminar, como hacen Hoskyns, *Gospel475*, y Bultmann, *Gospel409*. Estos autores sugieren que tenemos un «milagro dentro de otro milagro» (Hoskyns). Para la discusión patrística sobre este asunto, d. Bauer, *Johannesevangelium* 154.

*pies atados con vendajes y su rostro envuelto en un sudario*: Entre los muchos autores que se han percatado del vínculo que existe entre la mortaja en el episodio de la resurrección de Lázaro y la mortaja en la resurrección de Jesús, d. Byrne, *Lazarus* 64-65; Reiser, «The Case of the Tidy Tomb» 47-57; Osborne, «A Folded Napkin» 437-440. A menudo se ha dicho, con bastante acierto, que la mortaja que ata a Lázaro es un signo de que sufrirá una muerte definitiva.

*Desatadlo y dejadle andar*: Resulta sorprendente que el milagro no tenga consecuencias en el ámbito doméstico. Se han omitido para mantener totalmente centrado el foco del relato en el significado que los acontecimientos tienen en un nivel más profundo, que ya se había insinuado en los vv. 4 y 40. En los vv. 45-54 se añadirán más elementos.

45. *que habían venido a casa de María*: Interpretamos *hoi elthontes pros Mariam* como una referencia a «los judíos» que habían ido a llorar la muerte de Lázaro y a consolar a Marta y a María en el v. 19, no como «los que habían venido con María», que alude solamente al grupo que había acompañado a Jesús a la tumba (eL RSV, LB, NBj).

46. *fueron a los fariseos*: No hay necesidad de considerar que «los fariseos» constituirían una instancia oficial, lo que sería históricamente incorrecto. Cf. Barrett, *Gospel405*.

47. *convocaron el consejo*: El Sanedrín, el consejo de gobierno y el tribunal supremo de la nación judía. Tras este escenario encontramos ciertas dificultades históricas que se resuelven recurriendo a la forma en que el texto joánico entiende a «los judíos» (d. Introducción). El Sanedrín, en este contexto, es la asamblea de aquellos («los judíos») que se han opuesto a Jesús como el Cristo, la revelación de Dios. Para una exhaustiva discusión de este tema, d. Crundmann, «The Decision of the Supreme Court» 297-298.

¿*Qué hacemos?*: Aunque muchos autores la entienden como futuro, ¿Qué vamos a hacer? (p. ej., Schnackenburg, *Cospel* 2:347; NRSV), la pregunta está en presente: *ti poioumen*. Esto da al siguiente *hoti* el significado de «pues» o «porque». Cf. Barrett, *Cospel* 405. Bauer, *Johannesevangelium* 155, sugiere que la pregunta aguarda, irónicamente, la respuesta: «¡Nada!».

48. *los romanos vendrán y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación*: Sobre el delicado equilibrio político, religioso y social que había que mantener, d. Grimm, «Die Preisgabe» 135. Como se advierte habitualmente, esta escena sustituye al proceso ante las autoridades judías que encontramos en los evangelios sinópticos.

*nuestro lugar santo*: La frase *ha topos* «el lugar» se refiere al templo (d. 4,20; Mt 24,15; Hch 6,13; 21,28), que estaba estrechamente relacionado con la existencia de Israel en cuanto nación (d. Cilia, *La morte di Gesù* 21-31). La ironía está presente, y se incrementará con las palabras posteriores de Caifás. Robinson, *Priority* 70, 227, no se da cuenta de esto. Interpreta estas palabras como un indicio de que el templo aún estaba en pie cuando se escribió el cuarto evangelio. Pero, irónicamente, lo correcto es lo contrario. Para algunos especialistas (especialmente Bammel, «Ex illa itaque» 20-26), a los dirigentes no les preocupa la destrucción, sino la pérdida de autoridad que supondría que los romanos «eliminaran» (*arousin*) la base de su poder.

49. *Caifás, que era sumo sacerdote aquel año*: El sumo sacerdote era elegido de forma vitalicia, no para un año. Para un estudio detallado del debate sobre esta extraña afirmación, cf. Beasley-Murray, *John* 197-198. Algunos (p. ej., Becker, *Evangelium* 368-369; Bammel, «Ex illa itaque» 38-39) sugieren que había una situación especial para la elección «aquel año». Pero la solución más probable es la interrelación que se remonta a Orígenes (d. Lagrange, *Évangile* 314), según la cual «Caifás era sumo sacerdote en aquel año memorable de la pasión de nuestro Señor» (Barrett, *Cospel* 406).

50. *os conviene*: Irónicamente, la «conveniencia» procede del efecto salvífico de la muerte de este hombre (cf. Duke, *Irony* 87-89). Tal oportunismo político está bien representado en el retrato que Josefo nos hace de los sacerdotes (d. Grimm, «Die Preisgabe» 134-141).

*os*: En este punto hay una cierta confusión en la tradición textual. ¿Dice Caifás «os conviene» (*hymin*: p. ej.,  $\mathfrak{P}^{45,66}$ , Vaticano, Beza y algunos manuscritos de la Vulgata) o «nos conviene» (*hemim*: p. ej., Alejandrino, Koridethi, evangelios Freer, Pains, I. I. ningradli)? El Sinaítico omite el pronombre. La evidencia externa ligeramente superior, así como la posición de superioridad que asume Caifás (mostrada en el desdenoso *hymeis* del v. 49), apoyan el pronombre *hymim* como la lectura correcta.

*que uno perezca por el pueblo:* Se citan habitualmente numerosos textos (2 Sm 20,22; Jon 1,12-15; *en. R.* 90,9; *Sm. R.* 32,3; *Eclo. R.* 9,18.2) que constituyen el trasfondo bíblico y judío de la idea de la muerte de una persona por la nación (d. Bauer, *Johannesevangelium* 156; Bammel, «Ex illa itaque» 26-32). Barker, «John 11.50» 41-46, intenta vincular las palabras de Caifás con las expectativas mesiánicas del momento. Ahora bien, todos los paralelos que siguen esta línea de interpretación o son demasiado tardíos o tratan de auténticos malhechores. Para la sugerencia de que el culto a los mártires macabeos subyace en las palabras de Caifás, d. Grimm, «Die Preisgabe» 140-141. Sobre este culto véase la denominada literatura macabea (parte de la cual [4 Mac] podría remontarse a la fecha temprana del año 40 d.C.). Sobre la antigüedad e importancia del culto a estos mártires, d. Bammel, E., «Zum jüdischen Martyrerkult» 79-85.

*muera por el pueblo:* Estas palabras se refieren a Israel en cuanto nación: *laos*, que se aplica al pueblo elegido, y *ethnos*, que lo relaciona con su situación cívica. Painter, «The Church and Israel» 103-112, sostiene, acertadamente, que las dos palabras representan al Israel tradicional. Está en desacuerdo con Pancaro, «People of God» 114-129 y «The Relationship» 396-405, quien afirma que *laos* se refiere al Nuevo Israel, es decir, a la Iglesia. El pasaje en su conjunto se desplaza desde la nación particular hacia un pueblo universal, pero se centra en el *ethnos* de los vv. 51-52, más bien que en *laos*.

51. *como era sumo sacerdote aquel año, profetizó:* Sobre el sumo sacerdote como profeta, d. Dodd, «The Prophecy of Caiaphas» 63-66; P. Schafer, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in derrabinischen Literatur*, STANT 29, Kosel, Múnich 1972, 135-139. Cf. también Josefa, *Bell.* 1,68-69; *Ant.* 6,115-116; 13,282-283.299; Filón, *De Spec. Leg.* 4,191-192.

52. *Y no sólo por la nación:* Al término *ethnos* se le da un sentido más amplio y abarcador. Painter, «Church and Israel» 112, es demasiado restrictivo, pues sólo interpreta eclesiológicamente las imágenes de Jn 10 y 15. Como Brown, *El evangelio* 1:700, sostiene firmemente, el v. 52 no sólo defiende la universalidad de la salvación, sino también su carácter comunitario. Es posible que Juan no se refiera a «la Iglesia», sino a la reunión en uno (*synagagē eis hen*) de los hijos de Dios que estaban dispersos.

*para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos:* Hay buenos paralelos veterotestamentarios y judíos que apoyan la opinión de que las palabras de Jesús podrían referirse simplemente a la reunificación de los israelitas dispersos (d. Barrett, *Cospel* 407). Cf. también Beutler, «Two Ways of Gathering» 403-404. Léon-Dufour, *Lecture* 2:431-432 (cf. también Brown, *El evangelio* 1:699), percibe una sutil ironía entre la reunión de la sinagoga (v. 47) y la reunión que Jesús realiza de los dispersos (v. 52). Cf. también Beutler, «Two Ways of Gathering» 399-402.

## PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Bammel, E., «Ex illa itaque die consilium fecerunt...» (John 11:53)>>, en idem (ed.), *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of F. D. Moule*, SBT 13, SCM Press, Londres 1970, 11-40; «Zum jüdischen Martyrerkult», en idem, *Judaica: Kleine Schriften* J, WUNT 37, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1986, 79-85.
- Barker, M., «John 11.50», en Bammel, E. (ed.), *The Trial of Jesus: Cambridge Studies in Honour of F. D. Moule*, SBT 14, SCM Press, Londres 1970, 41-46.
- Beutler, J., «Two Ways of Gathering: The Plot to Kill Jesus in John 11,47-53», *NIS* 40 (1994) 399-406.

- Brown, R. E., «Roles of Women in the Fourth Gospel», *TS* 36 (1975) 688-699.
- Byrne, B., *Lazarus: A Contemporary Reading of John 11,1-46*, Zaeheaeus Studies. New Testament, The Liturgical Press, Collegeville 1991.
- Cavallin, H. C., «Leben naeh dem Tod im Spatjudentum und frühen Christentum», *ANRW* 9.1 (1979) 240-345.
- Cilia, L., *La morte di Gesù e l'unità degli uomini* (Gv 11,47-53; 12,32): *Contributo allo studio della soteriologia giovannea*, Dehoniane, Bologna 1991.
- Dodd, C. H., «The Prophecy of Caiaphas: john 11:47-53», en idem, *More New Testament Studies*, Manchester University Press, Manchester 1968, 58-68.
- Grimm, W., «Die Preisgabe eines Menschen zur Rettung des Volkes: Priesterliche Tradition bei Johannes und Josephus», en O. Betz, K. Haacker y M. Hengel (eds.), *Josephus-Studien: Untersuchungen zu Josephus, dem Antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 295-318.
- Grundmann, W., «The Decision of the Supreme Court to Put Jesus to Death: John 11,47-57 in its Context: Tradition and Redaction in the Gospel of John», en E. Bammel y C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 295-318.
- Kremer, J., *Lazarus: Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1985.
- Lindars, B., «Rebuking the Spirit: A New Analysis of the Lazarus Story of John 11», *NTS* 38 (1992) 89-104.
- Marehadour, A., *Lazare: Histoire d'un récit. Récits d'une histoire*, LD 132, Cerf, Paris 1988.
- Martin, J. P., «History and Eschatology in the Lazarus Narrative», *SJT* 17 (1964) 332-343.
- McNeil, B., «The Raising of Lazarus», *DRev* 92 (1974) 269-275.
- Moloney, F. J., «The Faith of Martha and Mary. A Narrative Approach to John 11:17-40», *Bib* 75 (1994) 471-493; *Signs and Shadows* 154-177.
- Moule, C. F. D., «The Meaning of "Life" in the Gospel and the Epistles of John: A Study in the Story of Lazarus, John 11,1-44», *Theol* 78 (1975) 114-125.
- Osborne, B., «A Folded Napkin in an Empty Tomb: John 11:44 and 20:7 Again», *HeyJ* 14 (1973) 437-440.
- Painter, J., «The Church and Israel in the Gospel of John: A Response», *NTS* 25 (1978-1979) 103-112.
- Pancaro, S., «"People of God" in St John's Gospel», *NTS* 16 (1969-1970) 114-129; «The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of John», *NTS* 21 (1974-1975) 396-405.
- Reiser, W. E., «The Case of the Tidy Tomb: the place of the Napkins of John 11:44 and 20,7», *HeyJ* 14 (1973) 47-57.
- Rochais, G., *Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament*, MSSNTS 40, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Schneiders, S. M., «Death in the Community of Eternal Life: History, Theology and Spirituality in John 11», *Interp.* 41 (1987) 44-56; «Women in the Fourth Gospel and the Role of Women in the Contemporary Church», *BTB* 12 (1982) 35-45.
- Sitbhe, M. W. G., «A Tomb with a View: John 11:1-44 in Narrative-Critical Perspective», *NTS* 40 (1994) 38-54.
- Wikox, M., «The "rayer" of Jesus in John XI.41b-42», *NrS* 24 (1977-1978) 128-132.
- Wuellner, W., «Ill-till Life Back into the Lazarus Story and Its Reading: The Narrative Rhetoric of John 11 as the Narration of "Faith"», *Sem* 53 (1991) 114-132.

11,55. Estaba cerca la Pascua de los judíos, y muchos del país subieron a Jerusalén antes de la Pascua para purificarse. 56. Buscaban a Jesús y se decían unos a otros estando en el templo: «¿Qué os parece? ¿Vendrá a la fiesta?». 57. Los sumos sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes de que todo el que supiera dónde estaba tenía que darlo a conocer para que ellos pudieran detenerle.

12,1. Seis días antes de la Pascua, Jesús se fue a Betania, donde residía Lázaro, a quien Jesús había resucitado. 2. Le dieron allí una cena; Marta servía y Lázaro era uno de los que estaban a la mesa con él. 3. María tomó una libra de perfume de puro nardo, muy caro, y ungió los pies de Jesús secándolos con su cabello; y la casa se llenó de la fragancia del perfume. 4. Pero Judas Iscariote, uno de sus discípulos (el que lo traicionaría), dijo: 5. «¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios para dárselos a los pobres?». 6. No decía esto porque le preocuparan los pobres, sino porque era ladrón, y como tenía la bolsa, se llevaba lo que echaban en ella. 7. Jesús le dijo: «Déjala. El objetivo era que lo conservara para el día de la preparación de mi sepultura. 8. A los pobres los tenéis siempre con vosotros, pero a mí no siempre me tenéis».

9. Cuando la gran muchedumbre de judíos supo que estaba allí, vinieron, no sólo por Jesús sino también para ver a Lázaro, a quien había resucitado de la muerte. 10. Los sumos sacerdotes decidieron dar muerte también a Lázaro, 11. porque por su causa muchos judíos se les iban y creían en Jesús.

12. Al día siguiente, una gran muchedumbre que había venido a la fiesta se enteró de que Jesús venía a Jerusalén. 13. Así que tomaron ramas de palmera y se fueron a su encuentro gritando: «¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor y el rey de Israel!». 14. Jesús encontró un borrico y se sentó sobre él, según está escrito: «No temas, hija de Sión; mira que viene tu rey sentado en un pollino de asna». 16. Sus discípulos no comprendieron esto entonces; pero cuando Jesús fue glorificado, recordaron lo que se había escrito sobre él y lo que habían hecho.

17. La muchedumbre, que había estado con él cuando llamó a Lázaro de la tumba y lo resucitó de la muerte, daba testimonio. 18. La razón por la que salieron a su encuentro era que se habían enterado de este signo que había hecho. 19. Los fariseos se dijeron entonces: «Comprobad que no podéis hacer nada; mirad, todo el mundo se ha ido tras él».

20. Entre quienes habían subido para la celebración de la fiesta había griegos. 21. Éstos se dirigieron a Felipe, que era oriundo de Betsaida de Galilea, y le dijeron: «Señor, deseamos ver a Jesús». 22. Felipe fue a decírselo a Andrés; Andrés fue con Felipe y lo dijeron a Jesús. 23. Y Jesús les respondió: «Ha llegado la hora de que el Hijo del hombre sea glorificado. 24. En verdad, en verdad os digo, si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda él solo; pero si muere, da mucho fruto. 25. Quienes amen su vida la perderán, y quienes odien su vida en este mundo la conservarán para la vida eterna. 26. Quien quiera servirme que me siga, y donde yo esté, también estará mi siervo. A quien me sirva el Padre lo honrará. 27. Ahora está turbada mi alma. ¿Y qué puedo decir? "Padre, ¡sálvame de esta hora!" ¡Sí! Es por esta razón por la que he llegado a esta hora. 28. Padre glorifica tu nombre». Entonces bajó una voz desde el cielo: «Lo he glorificado, y lo glorificaré de nuevo». 29. La muchedumbre que es-



taba allí la oyó y dijeron que era un trueno. Otro dijeron: «Le ha hablado un ángel». 30. Jesús respondió: «Esta voz ha venido por vosotros, no por mí. 31. Ahora tiene lugar el juicio de este mundo; ahora será arrojado fuera el príncipe de este mundo; 32. y yo, cuando sea levantado desde la tierra, atraeré todo hacia mí». 33. Dijo esto para mostrar de qué muerte iba a morir. 34. La muchedumbre le respondió: «Sabemos por la Ley que el Cristo permanece para siempre. ¿Cómo puedes decir que el Hijo del hombre tiene que ser levantado? ¿Quién es este Hijo del hombre?». 35. Jesús les dijo: «La luz está con vosotros un poco más de tiempo. Caminad mientras tenéis la luz para que no os sorprenda la tiniebla. Si camináis en la oscuridad, no sabéis a dónde vais. 36. Mientras tengáis la luz, creed en la luz para que lleguéis a ser hijos de la luz».

Tras haber dicho esto, Jesús se fue y se ocultó de ellos.

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 11,55-12,36.* El relato joánico de los episodios finales del ministerio de Jesús está más determinado por la relevancia del lugar que ocupan en el conjunto de la historia que se cuenta, que por la secuencia lógica de los acontecimientos, que podrían haber ocurrido en cualquier día. Los personajes, el tiempo, el espacio y la trama se combinan para estructurar el relato del siguiente modo:

- (a) 11,55-57: Introducción. El tiempo de la Pascua, los personajes principales (los dirigentes de «los judíos» y Jesús) y el tema de la muerte de Jesús.
- (b) 12,1-8: María unge a Jesús mientras que Judas se queja. Se rellena el hueco creado por 11.2.
- (c) 12,9-19: Jesús entra en Jerusalén (vv. 12-16) en medio de la expectación suscitada por la resurrección de Lázaro (vv. 9-11; 17-19).
- (d) 12,20-36: La llegada de los griegos (vv. 20-22) conduce a Jesús a un discurso final que comienza con el anuncio de la llegada de «la hora» (v. 23). En el v. 36b, Jesús se marcha y se oculta de «los judíos».

El tema de la muerte de Jesús, tan relevante en 11,1-54, domina todos estos acontecimientos. María prepara el cuerpo de Jesús para el día de su entierro, y, al entrar Jesús en Jerusalén, «los judíos» decidieron matar no sólo a Jesús, sino también a Lázaro. En respuesta a los griegos que querían verle, Jesús interpreta su muerte como «la hora», su glorificación y su levantamiento para atraer a todos hacia sí. Este relato evangélico no tiene por objeto contar los *hechos* históricos que condujeron a muerte a Jesús, sino su *significado*.

*Introducción (11,55-57).* Se anuncia solemnemente la fiesta de la Pascua (*fn de engys to pascha tōn !oudaion*), y se pone en contraste la soledad de Jesús en 11,54 con la animada muchedumbre que había llegado a Jerusalén desde los diferentes pueblos (*polloi... ek tēs chōras*). Están cumpliendo diligentemente con el ritual dedicado a la preparación para la fiesta (cf. Nm

9,6-13; 2 Cr 30,15-19; Josefo, *Bell.* 1,299; 6,290; *m. Pes.* 9,1). Mientras que «los judíos» traman la muerte de Jesús (cf. 11,53), el pueblo se prepara la Pascua. La ironía se intensifica con el comentario del narrador de que ellos «buscaban a Jesús» (v. 56a: *ezetoun oun ton Iesoun*). El verbo *zēteō* se ha utilizado en referencia a todos los intentos de «los judíos» por detener y matar a Jesús (cf. 5,18; 7,1.19-20.25.30; 8,37.40; 10,39). Se ha convertido en un tema de discusión para la muchedumbre: «¿Qué os parece?» (v. 56b: *ti dokei hymin*). Sugieren que es probable que no venga a esta fiesta. Sus gobernantes habían dado la orden de que quien supiera dónde estaba, tenía que comunicárselo para que ellos lo detuvieran (v. 57). En ausencia de Jesús (v. 54), cuando se acercaba la Pascua (v. 55), «los judíos» habían hecho pública su decisión de dar muerte a Jesús en beneficio de la nación (w. 50.57), pero el populacho estaba ocupado en sus lustraciones rituales (w. 55-56).

*María unge a Jesús* (12,1-8). Seis días antes de la celebración de la Pascua, Jesús regresa a Betania, la aldea de Lázaro (v. 1). Comparte una comida con la familia de Lázaro (v. 2a), y Marta, que antes era el personaje que llevaba la iniciativa en el relato, adopta el papel de la sierva (v. 2b). La arrogancia anterior de Marta (cf. 11,21-24.27.39) se ha transformado, y se realza la presencia de Lázaro en la mesa (v. 2c). La doble mención de Lázaro (w. 1-2) recuerda el punto fundamental de la relación de Jesús con el resucitado: «para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado mediante ella» (11,4). Habiendo dispuesto el escenario y con la insinuación del tema de la muerte de Jesús, el narrador presenta a María y la unción que hace a Jesús. El hueco creado por la prolepsis de 11,2 se rellena ahora, al describirla ungiendo los pies a Jesús y secándoselos con su cabello (v. 3a). Reaparecen los verbos «ungir» y «secar». La elección de los pies resulta extraña, puesto que no es una unción regia ni tampoco la expresión de bienvenida a un ilustre huésped. El significado de este gesto no se clarificará hasta que Jesús lo explique en el v. 7.

La abundancia del afecto se acentúa mediante la observación posterior que hace el narrador al decir que la casa se llenó de la fragancia del perfume (v. 3b). En 11,39, Marta objetó que un mal olor saldría de la tumba de Lázaro, pero el gesto amoroso de María llena la casa de fragancia (cf. Lee, *Symbolic Narratives* 222 n. 2). Aunque Marta ha asumido una posición de reconocimiento y servicio (v. 2b), el contraste entre las dos mujeres continúa. Es el amor de María, anticipado en su respuesta a la voz de Jesús en 11,28-32, el que llena la casa de fragancia. Aparece un contraste y retorna el tema de la pasión de Jesús cuando se introduce a Judas Iscariote (v. 4), a quien el lector ya conoce como el traidor (cf. 6,60.71). Judas objeta que este excesivo derroche del carísimo perfume no tiene lugar alguno en el ministerio de Jesús o de sus discípulos. Se podría haber vendido por una gran cantidad de dinero (trescientos denarios) para, posteriormente, dárselo a los pobres (v. 5). El hecho de que se presentara a Judas como «el que iba a traicionarle» (v. 4b), indica que el motivo de es-

tas palabras no es la preocupación social. A él no le interesaban los pobres, sino que como era un ladrón cogía dinero de la bolsa que supuestamente tenía que administrar (v. 6). Esta yuxtaposición entre la inmensa generosidad de María, que refleja su amor, y la objeción hipócrita de Judas, que se basaba solamente en su propio interés, plantea la siguiente cuestión: ¿Quién ha entendido correctamente el significado de Jesús? ¿La mujer o los discípulos?

La respuesta que da Jesús a Judas, responde a esta cuestión. Sus palabras concluyen el episodio y muestran que María, que había respondido anteriormente a la voz del Buen Pastor (10,38-42), es la primera persona que entiende el significado de la muerte de Jesús. Jesús ordena a Judas: «Déjala», y luego explica la unción: «El objetivo era que (*hina*) lo conservara para el día de la preparación de mi sepultura» (d. nota). El día de su presencia a la mesa con Lázaro es el día de la preparación para el entierro de Jesús. La acción de María prepara la muerte de Jesús. «Se invita al lector a que vea en la acción de María un embalsamamiento simbólico de su cuerpo para el entierro, como si él estuviera ya muerto» (Lightfoot, *Gospel*236). Ella se da cuenta de la singular relevancia de la muerte inminente de Jesús. La historia humana produce la aparición de los pobres (cf. Dt 15,11), que siempre estarán presentes. Sin embargo, el acontecimiento, ocurrido de una vez para siempre, de la encarnación del *logos* (1,14; 3,16) ha rebasado esa historia y se presenta en ella por un breve espacio de tiempo. En una anticipación proleptica de la glorificación del Hijo (d. 11,4), intensificada por la oposición egoísta de Judas a su gesto (12,4-6), María unge su cuerpo para la muerte. Los acontecimientos últimos del ministerio de Jesús están envueltos por la superficialidad (cf. 11,16.21-22.24.27.39.55-56) y la amenaza de una muerte violenta (d. 11,57; 12,4-6.8), pero la acción simbólica de María, que había reconocido anteriormente a Jesús como el Buen Pastor (11,29-32), remite hacia una comprensión más positiva de los acontecimientos que van a suceder.

*Jesús entra en Jerusalén* (vv. 9-19). El relato de la entrada de Jesús en Jerusalén está enmarcado entre dos pasajes que se centran en Lázaro y en el acercamiento del pueblo hacia Jesús (w. 9-11; 17-19). El primero nos informa de la decisión de matar *tanto* a Jesús *como* a Lázaro. Una «gran muchedumbre de judíos» van a Betania (v. 9a) no sólo para ver al hacedor de milagros, sino para ver también a Lázaro resucitado (v. 9b). Los jefes de los sacerdotes se ven enfrentados con otra complicación posterior, por lo que deciden deshacerse también de Lázaro, testimonio viviente de que Jesús es un hacedor de milagros. El narrador nos dice que planearon «dar muerte *también* a Lázaro» (v. 10). La decisión de matar a Jesús está en vigor (cf. 11,57), por lo que han de añadir a sus planes la muerte de Lázaro. La razón de esta determinación de los sacerdotes reside en que a causa de Lázaro «muchos de los judíos se les iban y creían en Jesús» (12,11).

Al día siguiente, la muchedumbre reunida para fiesta se entera de que Jesús estaba llegando a la ciudad (v. 12). Se trata de la gente que se des-

cribió en 11,55-56 realizando sus ritos lustrales y preguntándose si Jesús vendría a la ciudad para la Pascua. A partir de este trasfondo superficial de lustraciones y cotorreo, la muchedumbre sale al encuentro de Jesús, armada con ramas de palmera (*ta baia*) y cantando su alabanza con una adaptación del Sal 118,25-26. El pueblo, en masa, da la bienvenida a su esperado mesías político. Al igual que la muchedumbre que estaba junto al lago en 6,14-15, desean hacer a Jesús *su* rey (cf. nota). Jesús huyó de esta aclamación junto al lago, pero ahora entra en la ciudad montado sobre un asno (v. 14). Jesús hace frente a sus aclamaciones y las corrige a la luz de la profecía de Zacarías (v. 15; cf. Zac 9,9). La cercanía de la muerte lleva a Jesús a mostrar que él es un rey (v. 15b: «mira que viene tu rey»), pero un rey que entra en la ciudad sentado (cf. v. 14a: *ekathisen ep'auto*) -no «cabalgando» o «montado»- sobre un asno en lugar de en un carro de guerra (v. 15c). Es un rey, pero no al que la muchedumbre da la bienvenida con palmas y su aclamación real. La interpretación es asegurada por el narrador, al contar al lector que los discípulos no entendieron «al principio» (*to prōton*) este gesto. El narrador introduce otra prolepsis, al sacar al lector de los acontecimientos narrados para conducirlo a un tiempo futuro en el que los discípulos llegarían a una comprensión más plena de la entrada de Jesús en Jerusalén. Como espectadores, los discípulos no podían entender lo que estaba sucediendo en torno a ellos (v. 16a). Pero posteriormente (*all'hote*) llegaron a reconocer que las palabras de Zacarías se aplicaban a Jesús y que estas cosas habían «sido hechas a él» (v. 16c). Llegaron a comprender correctamente estos acontecimientos, así como el modo en que la profecía de Zacarías se cumplía en ellos, tras la glorificación de Jesús (v. 16b). Jesús no era el rey de Israel esperado por la muchedumbre, sino el Mesías prometido por Zacarías. Esta profecía se cumplirá en algún momento del futuro, cuando se le *hará* algo a Jesús (v. 16).

El narrador introduce la segunda parte del marco narrativo en torno al relato de la entrada de Jesús en Jerusalén, recordando a «los judíos» que habían acompañado en el duelo a Marta y María (11,19.31), habían ido a la tumba de Lázaro y habían sido testigos de su resurrección (11,42.44), Y creyeron en Jesús como hacedor de milagros (11,45). Este grupo daba testimonio (*emartyrei*) del hecho del milagro. El imperfecto del verbo indica que formaba parte habitual de sus conversaciones sobre Jesús (cf. Brown, *El evangelio* 1:718). La historia de la resurrección de Lázaro era el motivo por el que la gente fue al encuentro de Jesús. La muchedumbre involucrada en los vv. 9-19 se siente atraída por Jesús como hacedor de milagros. En el v. 9, fueron a ver a Lázaro y a Jesús; en el v. 17, se les describe como aquellos que habían presenciado el milagro, y en los vv. 12 Y 18 le dan la bienvenida a Jerusalén porque «oyeron que había hecho este signo» (v. 18). La regia bienvenida que han dado a Jesús (vv. 12-13) es una afirmación pública de la esperanza que tienen en que responderá a sus expectativas mesiánicas. Sin embargo, los fariseos están preocupados (v. 19). Todos los planes y las amenazas que habían tramado para eliminar a Jesús no obtienen ningún resultado (v. 19b: «Comprobad que no podéis

hacer nada» ). Ampliando el problema que suponía que muchos judíos se fueran con Jesús (cf. v. 11), los fariseos se quejan: «Todo el mundo se ha ido tras él» (v. 19c). Las palabras de Jesús (10,15-16), Caifás (11,50) y el narrador (11,52), están cumpliéndose, pero un elemento esencial de esta reunificación reside en que el Buen Pastor entregara su vida (10,15), en que un hombre tendría que morir (11,50-52). Si «el mundo» es atraído hacia Jesús (12,19), entonces la hora de su muerte violenta (7,30; 8,20) debe ser inminente.

*La hora ha Uegado* (vv. 20-36). Las palabras y acciones que anuncian la llegada de la hora de Jesús y explican algunas de sus consecuencias (w. 23-36), son introducidas por la llegada de unos griegos (w. 20-22). Entre la gente que subía a Jerusalén para la Pascua había «algunos griegos» (v. 20: *esan de Hellenes tines*). Su presencia en Jerusalén para la fiesta los identifica como griegos de nacimiento, «temerosos de Dios» que admiraban y vivían el judaísmo lo mejor que podían, aún con sus propias limitaciones (cf. Kossen, «Who were the Greeks?» 97-110). El deseo que tienen de ver a Jesús (w. 21-22) indica que son ciertas las palabras de los fariseos: «Todo el mundo se ha ido tras él» (v. 19). Al ser griegos, se acercan a un discípulo con nombre griego, Felipe, que era oriundo de Betsaida, una ciudad cercana a la Decápolis gentil. En su petición de «ver a Jesús» (v. 22b: *thelomen ton Itsoun idein*) hay más que mera curiosidad. Aunque el verbo *eidon* se utiliza a menudo en el cuarto evangelio para la experiencia ordinaria de «ver», los verbos referidos a la acción de «ver» (*horao* y su sustituto *eidon*) se encuentran a menudo en contextos relacionados con la afirmación, aceptación o rechazo del rol de Jesús como el revelador (cf. 1,18.33.34.39.50.51; 3,3.11.32.36; 4,45; 5,37; 6,2.36.46; 8,38.57; 9,37; 11,32.40). Los griegos buscan esta visión. Su origen gentil se pone de relieve mediante la aproximación de Felipe a otro discípulo con nombre griego, Andrés, que era también oriundo de la misma ciudad que él (cf. 1,44; 6,7-8). Los dos hablan con Jesús (v. 22).

La llegada y petición de los griegos origina una nueva escena. Este acontecimiento provoca que Jesús anuncie la llegada de «la hora» y explique posteriormente lo que ésta significará para él, para sus seguidores y para «los judíos». Su discurso, interrumpido solamente por las palabras del cielo (v. 28bc) y la muchedumbre (w. 29.34), se despliega del siguiente modo (cf. l. de la Potterie, «L'exaltation du Fils de l'homme» 461-462):

1. (a) Una primera revelación (vv. 23-28a): la hora de la glorificación del Hijo del hombre, explicada por una voz celestial (v. 28b).
  - (b) La muchedumbre la malinterpreta (v. 29) y Jesús la explica (v. 30).
2. (a) Una segunda revelación (vv. 31-32): el juicio del mundo y el levantamiento de Jesús, explicado por el narrador (v. 33).
  - (h) La muchedumbre la malinterpreta (v. 34) y Jesús la explica (vv. 35-36a).
3. Jesús se va y se oculta de ellos (v. 36b).

*La hora del Hijo del hombre* (vv. 22-30). El tema de la «reunión», que emerge desde 10,15-16, se desarrolla dramáticamente cuando responde Jesús a la noticia de que los griegos querían verle. ¡La hora ha llegado! Se resuelve la tensión creada por la hora que aún no había llegado (cf. 2,4; 7,6.8.30; 8,20). Ya no puede retrasarse más, pues el mundo viene hacia Jesús (cf. vv. 20-22). La reunión en la hora de Jesús es también la glorificación del Hijo del hombre. La hora ha llegado y sigue estando presente: el verbo está en perfecto (*elēlythen*). El Hijo del hombre ha sido ya asociado con un «levantamiento» (cf. 3,14; 8,28), en la autodonación de Jesús como la revelación de Dios (cf. 6,27.51c-53). Jesús está a punto de ser ejecutado, pero la hora de su muerte es el momento de su levantamiento, exaltación, glorificación y autodonación para la vida del mundo, el momento de la reunificación (cf. Moloney, *Son o/Man* 176-181).

La elocuente imagen del grano de trigo que queda solo si no cae en la tierra, describe posteriormente la muerte de Jesús, y el tema de la «reunión» constituye su trasfondo (v. 24), pero tiene otras ramificaciones, pues no está totalmente de acuerdo con las presentaciones anteriores que se han hecho de la hora de Jesús. La semilla debe «caer en la tierra» (*pesan eis tēn gēn*) para dar mucho fruto, pero la muerte de Jesús se ha descrito como un «levantamiento». En un pasaje extremadamente denso, la utilización de la imagen de la «caída» para referirse a la muerte, da pie a Jesús para relacionar a los presentes con su fecunda autodonación (vv. 25-26). Aquellos que desean la vida eterna deben estar dispuestos, como él, a entregar su vida en autodonación (v. 25). Pero esta autodonación no es mera generosidad. Al discípulo de Jesús se le llama a cambiar completamente la actitud de sus adversarios, que eran incapaces de aceptar la revelación del Padre en y a través de Jesús. Fracasan porque se aferran con todas sus fuerzas a lo que es suyo: aman su vida (v. 25a: *ho philan tēn psychēn autou*). Convierten en absoluto lo que este mundo puede ofrecer (v. 25b: *en tō kosmij toutij*), y, en consecuencia, pierden la vida. El que está dispuesto a dejarla, a odiar esta vida (*ho misan tēn psychēn autou*), tiene la vida eterna (*zēn aianion*): una vida totalmente satisfactoria tanto aquí como posteriormente (cf. Beardslee, «Saving One's Life» 57-62). El discípulo debe estar donde está Jesús -y ahí es determinante la autodonación amorosa- o El seguidor es el siervo y debe estar donde está el Amo (v. 26ab). De nuevo, hay mucho más aún en la relación que existe entre Jesús y un discípulo. Jesús señala al Padre y dice a quienes le escuchan que el servicio a él, trascendiendo el carácter absoluto de este mundo, estando donde él está, cayendo en la tierra en un «abandono», amoroso, del absoluto impuesto por «este mundo», será fecundo y conducirá a que el siervo sea honrado por el Padre. Todos los modelos conocidos de las relaciones entre siervos y amos saltan por los aires, pues los seguidores de Jesús serán honrados por su Padre.

Jesús retorna a su propia situación y afronta el terror que siente al llegarle la hora (v. 27a; cf. Mc 14,34). La utilización de «ahora» (*nun*), «Ahora está turbada mi alma», vincula esta angustia con la «hora» del v. 23. La

hora de la exaltación es también la hora de su sufrimiento. Jesús pide al Padre que le mantenga a salvo a través de esta hora (v. 27b). Toda su vida ha sido una continua aceptación de la voluntad del Padre, un llevar a la perfección la tarea que el Padre le había mandado hacer (4,34; 5,36). Ahora que la hora ha llegado (v. 23), Jesús no tiene ninguna duda en que su Padre le ayudará en ella. El auténtico objetivo de la presencia reveladora de Jesús ha estado determinado, en todas las ocasiones, por la hora en la que ya se encuentra (v. 27c). En paralelo a su invocación al Padre para que le mantuviera a salvo a través de la hora, Jesús pide que sea glorificado el nombre del Padre (v. 28a). Por muy importante que fuera la historia de Jesús, toda ella depende absolutamente del Padre: el Padre conduce con seguridad a Jesús a lo largo de la hora (v. 27b) y el nombre del Padre ha de ser glorificado (v. 28a). Una voz del cielo interpreta todo cuanto ha acontecido hasta ahora en el relato y todo cuanto sucederá posteriormente. A lo largo de su ministerio, Jesús ha glorificado al Padre con sus palabras y acciones (v. 28a: *edoxasa*). Los que han creído, han visto la revelación de la *doxa* (2,11; 9,3; 11,40), pero la hora ha llegado (v. 23), y estas palabras y acontecimientos se encuentran en el pasado. Aún tienen que acontecer muchas otras cosas que completarán la hora y seguirán glorificando el nombre de Dios (v. 28cb: *palin doxasiJ*).

La palabra de Jesús (v. 23) y la voz del cielo (v. 28c) son malinterpretadas. La gente se pregunta sobre la naturaleza del ruido que han escuchado. ¿Era un fenómeno natural o un ángel (v. 29)? El misterio de Jesús sólo pueden entenderlo los que están dispuestos a aceptar que viene *de Dios* (cf. 1,-15), y que su historia está determinada por sus orígenes y su permanente unión con Dios (cf. 1,18; 3,13; 6,62; 8,23). Pero las explicaciones que la muchedumbre da de *los orígenes* del sonido la sitúan con aquellos que aman, en lugar de odiar, el encanto de este mundo (cf. v. 25). Jesús les explica que la voz del cielo estaba destinada a ellos, a causa de su fragilidad. Evocando la oración que hizo por quienes estaban en torno a la tumba de Lázaro (11,42), Jesús advierte que él no necesita ninguna confirmación de lo alto, pero que ellos sí necesitan algo que los pudiera llevar a creer en Jesús. La voz se ha producido por ellos (*di' hymas*), no por Jesús (*ou di' eme*). Tienen que llegar a creer que la única explicación de la hora de la glorificación del Hijo del hombre (v. 23), la caída del grano de trigo en la tierra para dar fruto abundante (v. 24), debe proceder de lo alto (v. 30).

*Eljuicio del mundo y el levantamiento de Jesús* (vv. 31-36a). Un segundo momento de revelación comienza cuando Jesús anuncia eljuicio del mundo (v. 31: *nun krisis estin tou kosmou*). El «ahora» del v. 31 está estrechamente relacionado con la «hora» de la glorificación del Hijo del hombre, que abrió el primer momento de revelación en el v. 23. El tema de Jesús como la revelación de Dios que coloca al mundo en una situación de juicio, ha aparecido en varias ocasiones a lo largo del ministerio de Jesús (cf. 3,19; 5,22.24.27.30; 8,16). La presencia de Jesús trae necesariamente consigo un

juicio, y la hora de la glorificación del Hijo del hombre es el momento culminante del juicio para el príncipe de este mundo. En sí mismo, el mundo es neutro, pero puede convertirse en un fin en sí mismo (cf. 7,7; 8,23) Y ser esclavo del gobernante de *este mundo* (*ho archiIn tou kosmou toutou*). La hora del Hijo del hombre marca la expulsión (*ekblēthēsētai*) de este gobernante. Lo que está en cuestión aquí es una fuerza singular, un príncipe maligno que encierra «el mundo» en la prisión de *este mundo*, al que intenta controlar y manipular. Pero en el relato joánico se dice mucho más que esto. A lo largo de la presencia de Jesús entre ellos, «los judíos» han hecho del absoluto de su propia cultura, historia y religión, el principio determinante de su mundo. Nunca han aceptado la revelación que Jesús hacía de otro mundo. Por tanto, el *archiIn tou kosmou* tiene unos representantes concretos. Los únicos *archontes* que han aparecido en el relato han sido los dirigentes o gobernantes de «los judíos» (cf. 3,1; 7,26.48). Jesús se dirige a sus destinatarios anunciándoles que la hora de la glorificación del Hijo del hombre es el juicio de *este mundo*, y que está dándose la vuelta al juicio de los *archontes*. En categorías míticas, la lucha entre la luz y la tiniebla está aconteciendo *ahora* (cf. vv. 23.27.32), Y la tiniebla no vence a la luz (cf. 1,5). Es juzgada y expulsada (v. 31). Esta lucha se desarrolla en la vida de Jesús y también en la historia de la comunidad joánica, pero «los judíos» se resisten a aceptar que la auténtica libertad procede de la aceptación de la revelación de Dios en y a través de Jesús (cf. 1,3c-4; 8,31-32). Lo que les convierte en esclavos del *archiIn tou kosmou toutou*, cuyo ascenso está llegando a su fin.

En contraste con el príncipe derrotado de este mundo, cuando Jesús sea levantado desde la tierra (*ean hypsōthō ek tēs gēs*) atraerá a todos hacia sí (v. 32). La muerte de Jesús traerá a muchas ovejas a un solo redil (10,15-16). Será una muerte por una nación, pero no sólo por una nación, sino para reunir en uno a los hijos de Dios dispersos por el mundo (11,50-52). Ya eran muchos los judíos que creían en él (12,11), Y los fariseos se quejaban de que todo el mundo se iba tras él (12,19). Ha llegado su hora, su muerte fecunda (vv. 23-24). Al ser elevado desde el suelo, que es al mismo tiempo un «levantamiento» físico y un momento de exaltación, él atraerá a todos hacia sí (v. 32). Como en la revelación anterior intervino una voz del cielo para explicar las palabras de Jesús, ahora es el narrador quien interviene para comentar: «Dijo esto para mostrar de qué muerte iba a morir» (v. 33). La hora de Jesús, la glorificación del Hijo del hombre, el levantamiento y la reunificación, están todos relacionados con la crucifixión de Jesús: una muerte mediante un levantamiento sobre un palo, así como Moisés levantó la serpiente en el desierto (3,14).

«Los judíos» no cambiarán. No están dispuestos a escuchar a Jesús porque «saben» (v. 34a: «hemos oído») que Dios ha hablado a través de Moisés (cf. 9,24.29.31). Su Ley les dice que el Mesías permanece para siempre (cf. Sal 88,37 [LXX]). Por consiguiente, rechazan la revelación de Jesús preguntándole: «¿Cómo puedes decir *tú* (*legeis su*) que el Hijo del hombre debe ser levantado? ¿Quién es *este* (*houtos*) Hijo del hombre?» (12,34b). El



pronombre *su* y el pronombre relativo *houtos* dejan clara su determinación: no es posible que ningún Mesías judío sea levantado. Jesús hace un último intento de atraer a «los judíos» a su mundo, pero se trata, más bien, de una advertencia. Evoca sus palabras anteriores cuando se reveló como la luz del mundo (cf. 8,12) para insistir en la singularidad del momento en que se encuentran. Tienen la luz con ellos solamente por un corto período de tiempo (v. 35a; cf. 7,33; 9,4; 11,9). Deberían caminar en la luz porque quienes caminan en la tiniebla se pierden (cf. 9,4; 11,10) Y no saben a dónde van (v. 35b). Si quieren caminar en la luz, deben «creer en la luz». Éste es el único camino para la vida y la luz (v. 36b). La anterior autorrevelación de Jesús como «la luz del mundo» (8,12) estaba también relacionada con una advertencia: «Ya os dije que moriríais en vuestros pecados, pues moriréis en vuestros pecados si no creéis que Yo soy él» (8,24). Poco es lo que ha acontecido desde aquel encuentro con ocasión de la celebración de los Tabernáculos que indique un cambio de opinión entre «los judíos». Algunos se han quedado maravillados por su autoridad como hacedor de milagros (cf. 11,21.37.45.47; 12,9-11.12.17). Pero, encerrados como están en su prisión de «este mundo» (cf. 12,15.31) y en «la Ley» (cf. 12,34), hay poca esperanza de que «los judíos» crean en la luz que hay que encontrar en Jesús (cf. 1,4-5; 8,12; 9,5; 11,9-10).

*Jesús se marcha finalmente (v. 36b).* Tras decir estas palabras, Jesús se fue y se ocultó de ellos (v. 36b). Esta partida final se caracteriza por el activo y deliberado ocultamiento de Jesús (*ekyrbe ap' autōn*). En otras ocasiones, Jesús ha abandonado la escena para dirigirse a ciertos lugares con determinados compañeros (cf. 3,22-25; 4,43-45; 7,1; 8,59; 10,40-42; 11,54). Al concluir su ministerio desaparece, solo, ocultándose de «los judíos» en un lugar desconocido. Una luz que se oculta no puede ya dirigir los pasos del que camina (cf. v. 35). El relato del ministerio público de Jesús ha llegado a su fin. La próxima vez que aparezca en público será levantado en una cruz (18,1-19,16). «Los judíos» encontrarán a Jesús posteriormente en Getsemaní, al ir en su busca con la ayuda de linternas y antorchas (18,3).

#### NOTAS

55. *para purificarse:* Se utiliza el término técnico para la purificación (*agnizein*). el'. también Hch 21,24.26; 24,18. el'. F. Hauck, *TDNT1:123*.

57. *los sumos sacerdotes y los fariseos:* Esta combinación, históricamente improbable, es utilizada por el narrador para referirse a los gobernantes de «los judíos». Cf. también 7,32.45; 11,47. Sobre la naturaleza joánica de esta combinación, d. Tsuchido, «Tradition and Redaction» 610.

12,1. *Seis días antes de la Pascua:* No es necesario atribuir un significado simbólico a los «seis días». Dada la indicación en 11,15 de que la celebración de la fiesta estaba «cerca», se requiere un número de días para que tengan lugar los acontecimientos de 12,1-36, el encuentro entre Jesús y los discípulos en 13,1-17,26, el

proceso, la crucifixión y el entierro de Jesús en 18,1-19,42. Jesús muere «el día de la Preparación» (19,31).

*donde estaba Lázaro:* Las referencias a Lázaro en los vv. 1-2 son un tanto torpes. Esto ha provocado que aparecieran variantes textuales y que algunos autores sugieran que son glosas. Cf. la discusión en Barrett, *Cospel* 410-411. El carácter desgarrado de estas referencias, conjuntamente con la utilización del personaje de Lázaro en los vv. 9-11 y 17-19 para enmarcar el relato de la entrada de Jesús en Jerusalén, obedecen al deseo del autor de vincular 11,1-12,36. El personaje de Lázaro es importante en ambos capítulos.

2. *le dieron una cena:* El verbo «dieron» (*epoiesan*) carece de sujeto. Es posible que alguien más preparase la cena y que Lázaro, Marta y María la sirvieran. Sin embargo, es bastante improbable, tanto por el contexto como también por el hecho de que Marta es quien sirve la mesa.

*Marta servía:* Scott, *Sophia* 212-214, ve demasiado en esta indicación. Según él, se trata de un indicio de que Marta sigue respondiendo como una discípula perfecta a la revelación de Jesús como *Sophia* encarnada.

3. *María... ungió los pies de Jesús y los secó con su cabello:* En los tres sinópticos encontramos una escena paralela (d. Mc 14,3-9; Mt 26,6-13; Lc 7,36-50). La relación literaria entre estos relatos de unción en la tradición sinóptica es problemática. No hay duda de que el cuarto evangelio depende una tradición relacionada con la de los sinópticos, pero resulta difícil probar una dependencia literaria directa del relato marcano o del lucano. La utilización de este relato está totalmente condicionada por el contexto joánico. Para la discusión sobre este asunto, cf. Moloney, *Son of Man* 164-166. El lugar central que ocupan los pies de Jesús es exclusivo de esta tradición, y Lindars, *Cospel* 416-417, lo interpreta como gesto de humildad, que remite al posterior lavatorio de pies en el cap. 13.

*una libra de perfume carísimo de nardo puro:* Sobre el perfume (*nardos pistikēs*), mencionado por Marcos (14,3) y Juan, d. Moloney, *Son of Man* 164. La descripción, aunque no nos ayuda a identificarlo exactamente con un perfume moderno, pone de manifiesto su alto valor económico.

*y la casa se llenó de la fragancia del perfume:* Algunos especialistas, siguiendo una tradición rabínica ya Clemente de Alejandría (d. *Ecl R* 7,1; *Cant R* 1,22; Ignacio, *Ef* 17,1; Clemente de Alejandría, *Paedagogus* 2,8, PG 8,466-490), interpretan esta observación como la versión joánica de Mc 14,9: la extensión del aroma es un símbolo de la extensión del mensaje en el mundo gentil (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 159; Hoskyns, *Cospel* 415; Strachan, *Fourth Cospel* 248). Loisy, *Évangile* 362-363, aún va más lejos al interpretar todo el incidente como un símbolo de la Iglesia Gentil que recibe el mensaje evangélico a los pies de Jesús. Brodie, *Cospel* 407, lo extiende a un mensaje que llena la totalidad de la creación (d. Ef 1,23).

4. *judas Iscariote, uno de sus discípulos (el que lo iba a traicionar):* Así como en los vv. 4-6 se crea un contraste entre las acciones de María y las de Judas, la asociación de Judas con la muerte de Jesús también sugiere que la acción de María podría dirigirse hacia ese acontecimiento. Cf. Tsuchido, «Tradition and Redaction» 610-611.

5. *trescientos denarios:* Un denario era el salario de un día de trabajo, lo que indica que el perfume era bastante caro.

7. *Déjala. El objetivo era que ella lo conservara para el día de la preparación de mi entierro:* La traducción de la frase griega *hina... tērēsē auto* resulta difícil. Literalmen-

te podríamos traducir «para que ella pudiera conservarlo para la preparación de mi entierro». ¿Guardaba María una parte del perfume para ungir a Jesús tras su muerte? Si era así, entonces ¿qué basé tenía Judas para quejarse si aún no se había utilizado el perfume (v. 5)? Tendríamos que hacer una cesura importante después de *aphes auten*. Jesús ordena: «Déjala». Esta orden crea una nueva frase que comienza con *hina*, dándole así un intenso significado: «el objetivo era que». Cf. también Brown, *El evangelio* 1:707; Kleist, «A Note» 46-48; Kühne, «Eine kritische Studie» 476-477. La palabra *entaphismos* no significa «entierro», sino «preparar para el entierro» o «amortajar» (LSJ 575). Esta interpretación del v. 7 se opone a la idea de que se tratara de una unción regia (p. ej., Bruns, "A Note on 12,3» 219-222; Barrett, *Gospel*409).

8. *a los pobres los tenéis siempre con vosotros*: Prete, «I poveri», establece un vínculo entre el egoísmo arquetípico de Judas (vv. 5-6) y la continua presencia de los pobres (v. 8). En la sociedad humana es endémica la verdad de que el primero crea el segundo. Muchos consideran que este versículo tiene poco que ver con el contexto o lo consideran, incluso, una adición. Para un estudio exhaustivo, cf. Holst, «The One Anointing of Jesus» 444-446. Lo omiten el códice de Beza y la versión Siríaca Sináptica.  $\Phi^{75}$  presenta un texto más breve. El versículo debe considerarse original.

10. *los sumos sacerdotes decidieron*: El autor sigue utilizando una selección de grupos -que en ocasiones resulta históricamente improbable- de entre los dirigentes judíos para presentar la oposición a Jesús.

11. *muchos judíos se les iban y creían en Jesús*: Fundamentada en la resurrección de Lázaro, la fe de esta gente está aún limitada a los signos (cf. Becker, *Evangelium* 2:375). Algunos comentaristas (p. ej., Lindars, *Gospel*420; Carson, *Gospel*431) consideran que esta acción de «los judíos» significa que abandonaban el judaísmo para hacerse discípulos.

12. *Jesús venía a Jerusalén*: Sobre la cuestión de la relación entre este relato y la tradición sinóptica (d. Mc 11,1-11; Mt 21,1-11; Lc 19,29-38), véase el resumen en Brown, *El evangelio* 1:719-724. Como ocurre siempre, hay poco consenso; las opiniones se mueven desde la dependencia marcada hasta una tradición joánica independiente.

13. *tomaron ramas de palmera*: La única vez que se utiliza *ta baia* en los LXX es en I Mal' 13,51, cuando los judíos toman posesión de Jerusalén tras la conquista de la ciudadela por Simón en el año 142 a.C. La palmas también aparecen en monedas acuñadas entre los años 140 a.C. y 70 d.C. con la inscripción «por la liberación de Israel». La utilización de las ramas de palmera está estrechamente relacionada con el nacionalismo macabeo (d. Farmer, «The Palm Branches» 62-66. Cf. también Hart, «Judea and Rome» 172-198, y las láminas I-III para la evidencia del uso que hicieron los romanos de la palma en las monedas utilizadas para conmemorar *Judea Capta*). Sólo en el cuarto evangelio, la muchedumbre recibe a Jesús en Jerusalén moviendo *ta baia*. El gesto recibe el apoyo de la palabra. Añaden al Sal 118,25-26 la frase «y el rey de Israel» (*kai ho basileus tou Israel*).

*Hosanna*: Esta expresión es fundamentalmente una petición (d. Sal 118,25): «sálvanos». Sin embargo, se interpreta como una aclamación. Cf. Carson, *Gospel*423.

14. *Jesús encontró un borrico*: La partícula griega *de* indica que las acciones de Jesús se encuentran en un intencionado contraste con la aclamación del v. 13: *heuriJn de ho Iesous*.

15. *No temas, hija de Sión*: La cita es poco precisa; tal vez esté influida por Is 44,2; 40,9; Sof 3,16 o Gn 49,11. Cf. Barrett, *Gospel418-419*, y, especialmente, Menken, *Old Testament Quotations* 89-97.

*sentado en un pollino de asna*: El pasaje de Zacarías expresa la idea del mesías que viene sobre un asno en lugar de llegar en un carro de guerra (cf. Lindars, *Cospel* 424; Schuchard, *Scripture Within Scripture* 71-84). Brown, *El evangelio* 1:722-724, acertadamente, minimiza el tema de la humildad y sugiere que el auténtico objetivo del pasaje reside en su referencia al contexto de Sof 3,9-10, que habla de un rey *universal*, como también lo hace el contexto de Zac 9,9 (d. 9,11). La proclamación no puede interpretarse como una afirmación de que Jesús entra en Jerusalén como su rey mesiánico.

17. *la muchedumbre que había estado con él cuando llamó a Lázaro de la tumba*: Esta interpretación acepta el término *hote*, que resulta más difícil desde el punto de vista sintáctico, con la mayoría de los testigos (p. ej., Sinaítico, Vaticano, Alejandrino, evangelios de Freer, Koridethi), en lugar del menos problemático *hoti* (p. ej., P<sup>66</sup>, Beza, Claromontano). Esta lectura vincula a la muchedumbre con aquellos que habían estado con él en la resurrección de Lázaro, y la distingue de «la muchedumbre» que fue a ver a Jesús y Lázaro porque se había enterado del milagro (v. 9) y «la muchedumbre» que permanecía en la ciudad y le dio la bienvenida con palmas y aclamaciones (v. 12).

21. *Éstos se dirigieron a Felipe*: Los discípulos «Felipe» y «Andrés» (v. 22) son los únicos discípulos cuyos nombres se nos han transmitido en su forma griega.

*Deseamos ver a Jesús*: La utilización del verbo «ver» en contextos que tratan de la revelación de Dios en y a través de Jesús es particularmente cierto en el caso de *horao*. El verbo *eidon* se usa, en general, para acontecimientos cotidianos. Sin embargo, *idein* se utiliza en 12,21 como un aoristo segundo sustitutivo de *horao*. Cf. BDF 54, § 101. Para Beutler, «Greeks Come» 333-347 (especialmente 342-347), esta petición está relacionada con Is 52,12 y forma parte de la extensa utilización que del material y el vocabulario sobre el siervo isaiano se despliega a lo largo de Jn 12,20-50.

23. *Ha llegado la hora de que el Hijo del hombre sea glorificado*: Muchos comentaristas dividen el siguiente discurso en tres partes: vv. 23-26.27-30.31-36a. La división que adoptamos en nuestra interpretación, vv. 23-30.31-36a.36b, se inspira, en su mayor parte, en 1. de la Potterie, «L'exaltation du Fils de l'homme» 461-462. Para un estudio detallado de la expresión «el Hijo del hombre» en 12,33, d. Moloney, *Son of Man* 176-181.

25. *Quienes aman su vida*: Sobre el término *psychē* (que aquí traducimos por «vida») con el sentido de la experiencia de vida de una persona, cf. Brown, *El evangelio* 1:727. El sustantivo tiene este significado en 12,25 y también en 10,15, pero no en 12,27, donde se refiere al fuero interno emocional de Jesús.

26. *también estará mi siervo*: La exigencia de que el siervo esté donde está su señor no se refiere en primer lugar al sufrimiento, aunque sea éste el punto importante de este contexto particular. Hay un indicio aquí, que se desarrollará posteriormente en el evangelio (cf. 17,1-26), de la integración de los discípulos en la unidad que vincula al Padre y al Hijo.

*A quien me sirva, el Padre lo honrará*: Tras esta promesa de Jesús se encuentra una comunidad que lucha a brazo partido con la realidad física de la muerte provoca-

da por el martirio que forma parte del seguimiento de Jesús hasta la cruz. Sin duda alguna, estas palabras eran fundamentales para una comunidad que sufría la exclusión y la muerte por su fe en Jesús como el Cristo (cf. 9,22; 12,42; 16,2).

27. *Ahora está turbada mi alma*: Como acertadamente comenta Schnackenburg (*Cospel* 2:387): «Incluso en Juan, la cruz no ha perdido su oscuridad humana». Cf. también Thüsing, *Die Erhöhung* 78-82. Hay un estrecho vínculo entre el uso del verbo *tarassó* («estar afligido»), el Sal 42/43 y la tradición de Getsemaní. Cf. Thüsing, *Erhöhung* 79-88; Beutler, «Psalm 42/43» 34-38. Nicholson, *Death as Departure* 124, considera que los vv. 20-26 se dirigen a los discípulos y los vv. 27-36a a la muchedumbre. Posteriormente (pp. 127-129), afirma que la emoción de Jesús en el v. 27 no está provocada por la preocupación por su sufrimiento, sino por la futura constancia de los discípulos.

*Padre, sálvame de esta hora*: Para la interpretación que hacemos del v. 27b como afirmación en lugar de como pregunta, considerando que la hora ya ha llegado, cf. Westcott, *Cospel* 182, y el debate anterior resumido por Lagrange, *Évangile* 332-333. Posteriormente, fue desarrollado por Léon-Dufour, «Père, fais-moi passer» 156-165. Cf. la traducción de Léon-Dufour, *Lecture* 2:466.

28. *Entonces vino una voz del cielo*: Se ha sugerido en ocasiones que se trata de una *bat qol*, es decir, de una comunicación divina que sustituía a la palabra profética (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 163). Pero no se ajusta realmente al contexto que subraya la comunicación entre el Padre y el Hijo.

*Lo he glorificado*: La ubicación estratégica de las referencias a la revelación de la *doxa* en el primero (2,11) y el último (11,40) de los signos públicos realizados por Jesús, indica que la totalidad de su ministerio ha sido una revelación de esta *doxa*. Esta se encuentra tras Jesús conforme avanza hacia su pasión.

*lo glorificaré de nuevo*: La revelación de la gloria de Dios (que hemos de diferenciar de la gloria futura del Cristo exaltado) tiene que limitarse a la cruz. Cf. Blank, *Crisis* 276-280; Dodd, *Interpretación* 430-431; Lindars, *Cospel* 432. En contra, por ejemplo, se encuentra la influyente obra de Thüsing, *Erhöhung* 193-198, quien vincula el aoristo con la vida de Jesús y la hora de la cruz, y el futuro con la glorificación del Cristo exaltado. Algunos comentaristas (p. ej., Westcott, *Gospel* 182; Nicholson, *Death as Departure* 129-130) extienden la gloria futura a la posterior predicación del evangelio. La utilización de *palin* («de nuevo») indica que es la misma gloria la que sigue brillando tanto en las obras pasadas de Jesús, durante el ministerio que ahora concluye, como en la glorificación futura, que se nos contará a continuación. Ambos momentos pertenecen a la aparición histórica del Hijo, y muestran la unión infalible entre el Padre y el Hijo (cf. 1,18).

29. *La muchedumbre... decía que había sido un trueno. Otros decían: «Le ha hablado un ángel»*: Sobre el trasfondo de estas voces que suenan como un trueno o una revelación que puede venir de los ángeles, cf. Schnackenburg, *Cospel* 2:389-390. El error de la muchedumbre se debe a su creencia de que el ruido es alguna especie de mediación en lugar de la presencia misma de Dios. Cf. Lagrange, *Évangile* 334.

31. *Ahora es el juicio de este mundo*: Sobre la variedad de formas en que se utiliza el término griego *ho cosmos* («el mundo») en el cuarto evangelio, cf. Moloney, *Belief in the Word* 37-38.

*el gobernante de este mundo*: Sobre el desarrollo de la idea cristiana del gobernante o príncipe de este mundo, cf. Schnackenburg, *Go.* 2:391.

32. *cuando sea levantado desde la tierra*: El levantamiento «desde la tierra» se refiere a la crucifixión, no a un viaje futuro de Jesús a los cielos, llevando consigo a los creyentes, como sostienen, entre otros, Nicholson, *Death as Departure* 132-136. El comentario del narrador en el v. 33 debe tomarse en serio: «levantamiento» (v. 32) = «de qué muerte iba a morir» (v. 33). Cf., especialmente, Thüsing, *Erhöhung* 3-12; Cilia, *La morte* 99-107. En 8,28 se dijo a «los judíos» que serían responsables del «levantamiento» (*hotan hypōsēte*). Este «levantamiento» debe referirse a algo que ellos hacen a Jesús (d. Riedl, «Wenn ihr den Menschensohn» 360-362). El paralelismo establecido en 3,14 entre el levantamiento de la serpiente por Moisés y el del Hijo del hombre señala a un levantamiento físico sobre un palo. No hay ninguna sugerencia de que la serpiente suba hasta los cielos. Nicholson, *Death as Departure* 98-103 (sobre 3,14) y 136-138 (sobre 12,33), insiste en que el evangelista desea que el lector mire *más allá* de la cruz, no *a* la cruz. Pero esto es inaceptable. Sobre este debate, aún no resuelto, a propósito de la extensión de la hora y la glorificación de Jesús, d. Moloney, *Son of Man* 61-64, y la discusión que allí desarrollamos. Sobre la cruz como revelación, d. Forestell, *The Word of the Cross* 58-102. No hay duda de que *a través* de la hora de la cruz, el Hijo retornará a la gloria que tenía con el Padre antes de la creación del mundo (d. 7,39; 11,4; 13,1; 17,5.24). Hay dos cuestiones diferentes que no deben confundirse: (1) la revelación de la gloria de Dios (es decir, la glorificación del Hijo del hombre [12,23], el levantamiento [v. 32], el modo en que Jesús iba a morir [v. 33] = *en la cruz*; y (2) la glorificación de Jesús como el Hijo del Padre (7,39; 11,4) = *a través de la cruz*.

*atraeré todo hacia mí*: El neutro plural *panta* («todas las cosas»), en lugar de *antas* «< toda la gente >», indicando que el Jesús exaltado atraería toda la realidad, se encuentra en  $\mathfrak{P}^{66}$ , en la primera mano del Sináptico, Vetus Latina, Beza y en algunas versiones. No obstante, esta variante podría referirse solamente a la humanidad en sentido general.

34. *que el Cristo permanece para siempre*: Los especialistas debaten a qué texto de la Escritura se refiere. Sobre las muchas posibilidades, d. Bauer, *Johannesevangelium* 164. Barrett, *Gospel* 427, se decide por la común enseñanza mesiánica de las Escrituras. Para una discusión bien documentada, d. Moloney, *Son of Man* 182-183. Beutler, «Greeks Come» 337-342, sostiene que Is 52,13-53,12 (LXX) constituye el trasfondo de Jn 12,23.32.34. Para la elección del Sal 88,37 (LXX), cf. van Unnik, «The Quotation» 174-179.

*¿Quién es este Hijo del hombre?*: Tras esta cuestión subyace la búsqueda de la sinagoga en sus tradiciones mosaicas y la afirmación de la comunidad joánica de que Jesús es mucho más que el Mesías judío. Esto se hace evidente en 12,9-19. Él es el Hijo del hombre que atrae todo hacia sí al ser levantado (12,23.32). El debate subyacente es profundamente cristológico. Cf. Tsuchido, «Tradition and Redaction» 609-619; de Jonge, «Jewish Expectations about the Messiah» 246-270.

35. *Caminad mientras tenéis la luz para que no os sorprenda la tiniebla*: El símbolo de la luz y del caminar en la luz se encuentran en el judaísmo y en Qumrán. Para un estudio sintético, d. Barrett, *Gospel* 429.

36. *él se fue y se ocultó de ellos*: Sobre la relación entre el símbolo de la luz y la tiniebla en los vv. 35-36a y el ocultamiento de Jesús de «los judíos», d. Dodd, *Interpretación* 438-439; Stibbe, John 137. Marchen, «Weggehen», interpreta la partida de Jesús como una condenación simbólica final del rechazo de «los judíos» a aceptar su revelación.

- Beardslee, W. A., «Saving One's Life by Losing It», *JAA* 47 (1979) 57-72.
- Beutler, J., «Greeks Come to See Jesus (John 20,20f)», *Bib* 71 (1990) 333-347; «Psalm 42/43 im Johannesevangelium», *NTS* 25 (1978-1979) 33-57.
- Bruns, J. E., «A Note on John 12,3», *CBQ* 28 (1966) 219-222.
- Farmer, W. R., «The Palm Branches in John 12,13», *JTS* 3 (1952) 62-66.
- Hart, H. St John, «Judea and Rome: The Official Commentary», *JIS* 3 (1952) 172-198.
- Holst, R., «The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method», *JBI* 95 (1976) 435-446.
- Jonge, M. de, «Jewish Expectations about the Messiah according to the Fourth Gospel», *NI'S* 19 (1972-1973) 246-270.
- Karris, R. J., *jesus and the Marginalized in john's Gospel*, Zacchaeus Studies: New Testament, The Liturgical Press, Collegeville 1990.
- Kleist, J. A., «A Note on the Greek Text of John 12,7», *CJ* 21 (1925) 46-48.
- Kossen, H. B., «Who were the Greeks of John XII.20?», en *Studies in john: Presented to Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday*, *NTSup* 24, E. J. Brill, Leiden 1970, 97-110.
- Kühne, W., «Eine kritische Studie zu Joh. 12,7», *TSK* 98-99 (1926) 476-477.
- Léon-Dufour, X., «Père, fais-moi passer sain et sauf à travers cette heure (Jean 12,27)», en H. Baltensweiler y B. Reicke (eds.), *Neues Testament und Geschichte: Historisches Geschehen und Deutung im Neuen Testament: Osear Cullmann zum 70. Geburtstag*, Theologisches Verlag, Zürich 1972, 156-165.
- Moloney, F. J., *Signs and Shadows* 178-195; *Son of Man* 160-185.
- Marchen, R., «"Weggehen". Beobachtungen zu Joh 12,36b», *BZ* 28 (1984) 240-242.
- Potterie, I. de la, «L'exaltation du Fils de l'homme (Jn 12,31-36)», *Greg* 49 (1968) 460-478.
- Prete, B., «"I poveri" ne racconto giovanneo dell'unzione di Betania (Giov. 12,1-8)», en *Evangelizzare Pauperibus: Atti della XXIV Settimana Biblica Associazione Biblica Italiana*, Paideia, Brescia 1978, 429-444.
- Tsuchido, K., «Tradition and Redaction in John 12.1-43», *NI'S* 30 (1984) 609-619.
- Unnik, W. C. van, «The Quotation from the Old Testament in John 12,34», *NI' 3* (1959) 174-179.

## ii. CONCLUSIÓN DEL MINISTERIO DE JESÚS (12,37-50)

37. Aunque había realizado tantos signos delante de ellos, aún no creían en él; 38. para que se cumpliera el oráculo pronunciado por el profeta Isaías:

«Señor, ¿quién ha creído nuestro mensaje? ¿Ya quién se le ha revelado el brazo de! Señor?».

39. De aquí que no pudieran creer, pues Isaías decía de nuevo:

40. «Dios ha cegado sus ojos y endurecido su corazón para que no vieran con sus ojos ni comprendieran con su corazón, y así se volvieron para que yo los sanara».

41. Isaías dijo <sto porque vio su gloria y habló de él.

42. No obstante, hubo muchos, incluso entre las autoridades, que creyeron en él, pero por temor a los fariseos no lo decían para que no se les expulsara de la sinagoga: 43. pues deseaban más la gloria humana que la gloria de Dios.

44. Y Jesús gritó diciendo: «El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me ha enviado. 46. Yo he venido al mundo como luz, para el que crea en mí no permanezca en la tiniebla. 47. Yo no juzgo a nadie que escuche mis palabras y no las guarde, pues no he venido a juzgar al mundo, sino a salvarlo. 48. El que me rechaza y no acoge mi palabra tiene quien le juzgue; la palabra que he hablado será la que le juzgue el último día. 49. Porque yo no he hablado en virtud de mi propia autoridad; el Padre que me ha enviado es quien me ordenó lo que debo decir y hablar. 50. Y sé que su mandato es vida eterna. Lo que digo, por tanto, lo digo según el Padre me ha mandado».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a 12,37-50:* «Los judíos» se han opuesto a la revelación de Jesús, encerrados como están en el conocimiento de su Ley (cf. v. 34). A pesar de un último intento por atraerlos a la luz (vv. 35-36a), su partida para ocultarse de ellos (v. 36b) tiene un tono sombrío. La promesa de 1,11 ha probado su veracidad en la historia del ministerio público de Jesús: «Vino a su propia casa y los suyos no le recibieron». ¿Por qué ha ocurrido esto? El narrador intenta dar una respuesta a esta pregunta en los vv. 37-43. El ministerio público concluye con Jesús gritando (v. 44: *ekraxen*), desde un tiempo y un lugar desconocidos, que la única revelación de Dios tiene lugar en él y que de ella surgirá el juicio (vv. 44-50).

*La incredulidad de «los judíos»* (vv. 37-43). La abundancia de «signos» que Jesús había hecho delante de «los judíos» no les había conducido a la fe (v. 37). Aunque la respuesta a los signos de Jesús es solamente el comienzo de la fe (cf. 2,1-11; 9,1-38; 11,15.42), algunos comienzos prometedores (cf. 2,23; 7,31; 8,30; 10,42; 11,45.48; 12,11) habían acabado en nada (cf. 2,24-25; 7,35; 8,31-33; 11,46; 12,12-15.34). En la primera parte de esta reflexión, el narrador (vv. 38-41) recurre al uso que la tradición había hecho del profeta de Isaías (para Is 53,1 [v. 38b], cf. Rom 10,16, y para Is 6,9-10 [v. 40], cf. Mc 4,11-12; 8,17-18; Mt 13,13-15; Lc 8,10; 19,42; Hch 28,26-27; Rom 11,8.10) para explicar que este fracaso formaba parte del plan de Dios. No se hace ninguna apología de esta acción de Dios; esto ocurrió para que se cumpliera la profecía de Isaías (v. 38a: *hina... plērōthē*). Tras la cita de Is 53,1, en la que se pregunta quién ha creído en la revelación de Dios (v. 38b), se afirma la necesidad divina de la incredulidad de «los judíos» de un modo que no tiene paralelo alguno en el NT. Para que se cumplieran las Escrituras *era imposible que creyeran* (v. 39: *ouk edynanto pisteuein*). La utilización joánica de este pasaje de Isaías insiste en que Dios era el responsable de su ceguera y de la dureza de su corazón, con el fin de que pudieran volverse a Jesús para que los salvara (v. 40). Reflejando aún las tradiciones cristianas primitivas, el narrador dice



al lector que Isaías pudo ver la gloria de Jesús y, por consiguiente, hablar de ella con total autoridad. La visión de Isaías (Is 6,1-5) estaba vinculada con esta visión de Dios. A partir de ella los cristianos sólo tenían que dar un pequeño paso para afirmar que él vio la *doxa tou theou*, la gloria de Dios (cf. 1,14), tal como existía antes de todos los tiempos (cf. 1,1-2). Isaías, como Abrahán y todos los antiguos profetas, podía decir que había visto al Cristo (cf. 8,56).

Pero la utilización de la tradición cristiana primitiva para explicar el fracaso de «los judíos» mediante la teoría del «endurecimiento divino», entra en conflicto con el relato que se nos ha contado hasta este momento. Si «los judíos» fracasaron es porque tomaron una decisión en contra de Jesús. Por tanto, tras haber provisto al lector con lo que se había convertido en la explicación tradicional del hecho más perturbador de la historia, el narrador ofrece a continuación una explicación que está más en consonancia con el resto del relato joánico. Casi negando la utilización que había hecho de la teoría del «endurecimiento divino», el narrador nos informa de que algunos de los *archontes* creyeron en Jesús (v. 42a). La revelación de Dios en y a través de Jesús no falló; los que fallaron fueron aquellos a quienes se había invitado a creer en él. Sin duda alguna, reflejando la situación de los miembros de la comunidad joánica, expulsados de la sinagoga por su fe en Jesús, el narrador nos habla de ciertos dirigentes de «los judíos» que no tuvieron el coraje de defender sus convicciones. Rechazaron confesar su fe (*ouk homologoun*) porque estaban aterrados de que los fariseos los expulsaran de la sinagoga (v. 42; cf. 9,22).

En una afirmación conclusiva (v. 43), que juega con el doble significado del término griego *doxa* (cf. también 5,41-44; 7,18; 8,50-54), el narrador nos da la clave del fracaso de «los judíos» que se corresponde *exactamente* con lo que ha ocurrido a lo largo de 1,19-12,36. «Los judíos» no han sido nunca capaces de ir más allá de lo que podían comprender y controlar: sus expectativas mesiánicas (cf. 1,19-49; 3,2-5; 4,19.25-26; 6,14-15; 7,25-31.40-44; 12,34) Y su «conocimiento» (cf. 3,2; 4,25; 7,27; 9,24.29; 11,22.24). En este sentido, nunca han sido capaces de aprehender *ta epourania* («las cosas celestiales») reveladas por Jesús. Sólo pudieron entenderlas como *ta epigeia* «cosas terrenales»; cf. 3,12). Hay un abismo entre el mundo de «los judíos», que son *ek tōn katō*, y Jesús, que es *ek tōn anō* (cf. 8,23). A ellos les encanta tanto la estima, el honor, la alabanza y el respeto de los seres humanos y de «este mundo» (*tēn doxan tōn anthropon*), que están dispuestos a ignorar a Jesús, la presencia de la revelación de Dios (*tēn doxan tou theou*) (v. 43; cf. 1,14; 2,11; 11,4.40). Este doble significado del término *doxa* -gloria humana y revelación de Dios- suministra la clave para comprender correctamente el conflicto entre Jesús y «los judíos» que se ha desarrollado a lo largo de su ministerio. El choque entre «los judíos» y Jesús es inevitable. Los primeros no sacrificarán la dimensión *horizontal* de todo cuanto este mundo puede ofrecer (*tēn doxan tōn anthropon*) y rechazan la irrupción *vertical* de Dios (*tēn doxan tou theou*), que envía al Hijo desde arriba para salvar al mundo (cf. 3,16-17).

*Jesús «grita» su mensaje final* (vv. 44-50). No se nos dice cuándo ni dónde proclama Jesús estas palabras finales recogidas de todo lo que ha sido su ministerio hasta este momento. Al tiempo que sintetizan el significado de su presencia de revelación y juicio, los vv. 44-50 son también un comentario sobre las observaciones conclusivas del v. 43; Jesús da a conocer la *doxa* de Dios (v. 43). En seis oraciones se utiliza la palabra *ego* («yo») cuatro veces (vv. 46.47.49.50), pero el «yo» de Jesús está subordinado al Padre, puesto que él es Enviado que da a conocer al Padre. Él es la única revelación del Padre que le envió (v. 44; cf. 3,15-16; 5,36-38; 6,29.35.40; 7,38; 8,19.24.42.45-46), y, por tanto, ver a Jesús es ver a aquel que le envió (v. 45; cf. 1,18; 6,40; 8,19; 10,30.38). Por esta relación con el Padre, Jesús puede afirmar que trae luz al mundo para que quienes creen él puedan emerger de la oscuridad y caminar permanentemente en la luz (v. 46; cf. 1,4-5; 8,12; 9,5.39; 11,9-10; 12,35-36a). El mundo se juzga a sí mismo al aceptar o rechazar esta luz, la revelación del Padre, y, por consiguiente, no es Jesús quien lo juzga. En los vv. 47-48, Jesús aparta el foco de la proclamación de su misión procedente del Padre para centrarlo en la importancia crucial que tiene «creer en la palabra» (cf. 2,1-4,54). Él ha venido a salvar el mundo, pero el mundo, que es libre para rechazar su presencia salvífica, ha actuado de este modo y, por consiguiente, es juzgado (v. 47; cf. 3,16-17.34; 5,24; 8,15.31). La palabra de Jesús juzga al que la rechaza. Este juicio comienza ahora y se prolonga también después de la vida (v. 48; cf. 3,18; 5,24.29.44-45; 7,51; 8,40). Pero incluso en este aspecto Jesús depende también del Padre. La palabra de Jesús no es suya, como tampoco habla en virtud de su propia autoridad. Él habla lo que el Padre le ha mandado decir. Con absoluta confianza, Jesús puede afirmar que esta palabra trae vida eterna. Jesús ha hablado la palabra del Padre con total confianza y fidelidad (vv. 49-50; cf. 4,34; 5,22.30.39; 6,38; 7,16-17; 8,26.28.38; 10,18).

En el comienzo de su ministerio (3,11-21), el narrador (3,31-36) anunció que Jesús era la única revelación de Dios y que la vida o la muerte, la luz o la tiniebla surgen de la aceptación o el rechazo a esta revelación. El ministerio concluye ahora con una colección de dichos de Jesús que tratan de este mismo asunto. Jesús es la revelación de la *doxa tou theou* y el mundo se juzga a sí mismo al aceptar o rechazar esta revelación (12,44-50). Cuando las cortinas caen sobre la presencia pública de Jesús ante «los judíos» (v. 36b), ya se han expuesto las causas de la crisis que está emergiendo: «los judíos» prefirieron la *doxa tôn anthropon* a la *doxa tou theou* (v. 43), pero Jesús no vaciló en llevar a su perfección la tarea que el Padre le había encomendado, es decir, dar a conocer la *doxa tou theou* (cf. 4,34; 5,36). Esta información nos ha sido dada por las dos voces que más autoridad tienen en el relato: el narrador (vv. 42-43) y Jesús (vv. 44-50).

*Conclusión a 11,1-12,36.* Cuando estaba cerca la fiesta de la Pascua, Jesús hizo un viaje decisivo a Betania (11,1.7.12; 12,1) y, después, a Jerusalén (11,55; 12,1.12.20). Se trata de un viaje para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios fuera glorificado por medio de él (11,4.40). En Jerusalén,

cuando «el mundo» desea verle, se anuncia la hora de la glorificación de Jesús (12,19-20.23.31-32). A lo largo de 11,1-12,36, los mismos personajes están activamente involucrados con Jesús: Lázaro (01,1-2.5.14.17.43.44; 12,1.9-11.16-19), Marta (11,1.3.18.28-30.39.42; 12,2), María (11,1-3.20.28-33.42; 12,1-8), los discípulos (11,1-16.42; 12,4-6.16.21-22), Y los judíos (01,8.19.31.33.36-37.42.45-46.47-50.54.55-57; 12,9-11.12-13.17-19.29.34). Los personajes, el espacio y el tiempo se combinan para formar un relato coherente a lo largo de 11,1-12,36 (d. Giblin, «The Tripartite Narrative Structure» 449-468; de Merode, «L'accueil triomphal» 49-62). Jesús, Lázaro, Marta, María y «los judíos» juegan su parte correspondiente en el contexto espacial y temporal del movimiento de Jesús hacia Jerusalén con ocasión de una Pascua que se caracterizará por su muerte violenta (11,49-50.57; 12,7.10.33). Pero este final violento revelará la gloria de Dios (01,4a) y el Hijo de Dios se glorificará mediante él (11,4b). Es la hora de la glorificación del Hijo del hombre, su levantamiento desde la tierra (0,23.32). Jesús no muere *por él*, sino que entregará su vida *por los demás*. En medio del incremento de la incompreensión (cf. 11,8.12.16.21-22.24.27.33.39.47.55; 12,9.13.29.34) y la violencia (d. 11,8.16.47-50.54.57; 12,10-11), ha emergido el tema de la «reunión» (00,15-16; 11,50-52; 12,9.19.20.32). Sin embargo, nada de esto elimina el enigma de la cruz: «Dijo esto para mostrar de qué muerte iba a morir» (02,33). El relato que sigue debe contarnos una muerte que es también la congregación de toda la gente (12,32: *pantas*) en torno al Hijo del hombre levantado y glorificado (02,23). Pero el ministerio público de Jesús llega a su final (12,36b). Al concluir esta parte de la historia, tanto el narrador (12,37-43) como Jesús (02,44-50) han insistido en que él da a conocer a Dios y que el juicio surge de la aceptación o el rechazo de esta revelación.

## NOTAS

37. *aunque había hecho tantos signos delante de ellos*: No hay razón para preocuparse por la utilización de la expresión «tantos signos», aun cuando sólo se hayan contado unos pocos. Como Forestell comenta: «*tosauta semeia* no se refiere simplemente a los signos narrados en el evangelio, sino a toda la actividad milagrosa de Jesús» (*Word of the Cross* 69). Brown, *El evangelio* 1:749, sugiere que tras esta afirmación subyace el texto de Dt 29,2-4.

*aún no creían en él*: Ha habido numerosos intentos por ubicar más adecuadamente los vv. 44-50, pero tienen perfecto sentido en el contexto en que se encuentran. Para la discusión sobre este asunto, d. Moloney, *Son of Man* 163-164; Schnackenburg, *Gospel* 2:411-412. Smith, «The Setting and Shape» 90-93, sugiere que los vv. 37-40 formaban parte de una fuente que vinculaba las aparentemente contradictorias cristologías de un pretendiente mesiánico triunfante (durante el ministerio) y un Jesús rechazado y crucificado (relato de la pasión). Evans, «Obduracy and the Lord's Servant» 232-236, sugería que los vv. 38-41 formaron parte de un midrás más extenso de ls 52,7-53,17 que se utilizó en Jn 12,1-43. En una obra posterior, *To See and Not Perceive* 134, llega a estar de acuerdo con la sugerencia de Smilh.

38. *el oráculo proclamado por el profeta Isaías*: La cita de Is 53,1 está próxima al texto de los LXX, mientras que la de Is 6,10 parece ser una cita más libre de un original hebreo retocado por el autor. Cf. Schnackenburg, «Joh 12,39-41» 169-171; Schuchard, *Scripture Within Scripture* 85-106.

*para que se cumpliera*: Sobre el carácter absoluto de esta afirmación, en la que debe darse a *hina* su sentido total de finalidad, d. Bernard, *Commentary* 2:449. Tanto el *hecho* del fracaso (v. 39) como *su causa* (v. 40) obedecen al cumplimiento de la Escritura. Cf. Lindars, *Gospel*349.

*¿quién ha creído nuestro mensaje? ¿Y a quién se le ha revelado el brazo del Señor?*: De acuerdo con las palabras de Isaías, «nuestro mensaje» se refiere a la enseñanza de Jesús, mientras que «el brazo del Señor» alude a sus acciones.

40. *Dios ha cegado sus ojos*: La mayoría de los comentaristas intentan mostrar que los vv. 38-41 siguen en la línea del rechazo de Jesús por «los judíos» que se desarrolla a lo largo de todo el relato (p. ej., Becker, *Evangelium* 2:408-412; Schnackenburg, «Joh 12,37-41» 176-177; Schuchard, *Scripture Within Scripture* 98-106). Pero no llevan razón. En la narración anterior nunca se da la impresión de que fuera Dios quien causara el rechazo de «los judíos» a Jesús. Lieu, «Blindness» 85-95, afronta esta dificultad. A partir de Jn 9, 12,39-43 Y 1 Jn 2,11, esta autora sugiere que la ceguera y la incredulidad estaban unidas en la tradición joánica. Esta propuesta explica, en parte, por qué se tomó Is 6,9-10 de la tradición, aun cuando no se ajuste al contexto. Hollebanch, «Lest they should turn» 317-320, ve la dificultad y sugiere que Is 6 se utiliza de forma irónica: «lo último que desean es ver». Blank, *Krisis* 301-303, sugiere que el sujeto de los verbos «cegar» y «endurecer» es el diablo. Pero esto sólo cambia de lugar el problema, porque nunca se nos dice que el rechazo a Jesús a lo largo de su ministerio estuviera provocado por el diablo. La discusión en 8,39-47 («vuestro padre es el diablo») se refiere a los orígenes y no elimina la libertad de «los judíos» (d. 8,34). La utilización de Isaías y la teoría del «endurecimiento divino» indican que existe una continuidad entre las tradiciones más antiguas y las reflexiones joánicas sobre éstas. Sobre esta continuidad, d. B. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*; SCM Press, Londres 1961, 161; Schnackenburg, «Joh 12,39-41». En 12,37-43 parece que se acepta y se retoca la tradición (vv. 38-41), y después el autor la deja de lado para proponer su forma de entender el fracaso de «los judíos» (vv. 42-43). Se trata de uno de los pocos lugares en el cuarto evangelio en el que el respeto del autor a la tradición genera una tensión incómoda.

*y se volvieran para que yo los sanara*: El desplazamiento a la primera persona en el v. 40e se refiere a Jesús.

41. *porque vio su gloria y habló de él*: Se crea un vínculo entre el relato bíblico de la visión de Isaías, recogida en Is 6,1-5, y la afirmación de que Isaías vio la gloria de Dios en el targum de Is 6,1.5. Sobre el paso que da el cristianismo de esta visión de la gloria de Dios a la visión que el profeta tiene de Jesús, d. Lagrange, *Évangile* 343; Schnackenburg, «Joh 12,37-41» 174-176. Con la mayoría de los especialistas, leemos *hoti* («porque» vio) en lugar de *hote* («cuando» vio). Para los argumentos a favor, cf. Lindars, *Gospel*439.

42. *No obstante, hubo muchos, incluso entre las autoridades, que creyeron en él*: Sobre los vv. 42-43 como corrección realizada por un redactor, d. Léon-Dufour, *Lecture* 2:491; Haenchen, *John* 2:101, denomina al v. 42 «un mensaje de consolación». Mientras que los vv. 42-43 constituyen una cierta corrección a los vv. 37-41, difícilmente pueden considerarse que son una consolación, sobre todo para una COMI-

nidad de cristianos cuya fe en Jesús les había llevado a ser expulsados de la sinagoga (d. 9,22; 12,42; 16,2).

44. *Jesús gritó diciendo*: Hay un nexo lógico con el comentario del narrador en el v. 43 mediante la utilización de la partícula *de* en el v. 44. Sin embargo, resulta deliberada la falta de toda indicación sobre el lugar y el momento en que Jesús dijo estas palabras. Estas limitaciones no pueden imponerse a esta afirmación sintética final del kerygma joánico (d. Dodd, *Interpretación* 440). Para H. van den Bussche, *Jean* 364, Stibbe, *John* 139, y Brodie, *Gospel*420-421, 12,44-50 forma una inclusión con 1,1-18. La interpretación que hacemos nosotros suministra unas referencias a las partes anteriores de la narración en las que ya se había expuesto el tema que encontramos en este sumario final. Con una propuesta demasiado compleja (dado el gran número de paralelos joánicos a los vv. 44-50 [d. Schnackenburg, *Gospel*2:419-421]), Borgen, «The Use of Tradition" 18-35, afirma que los vv. 44-45 tienen en su base un logion tradicional de Jesús. A partir de éste, utilizando fragmentos con términos legales y escatológicos, otras palabras del evangelio, terminología sobre la acción, y bajo la influencia del AT, el evangelista desarrolló un pasaje para presentar a Jesús como el agente cuyas palabras sustituyen el papel de Moisés y de la Torá. Sobre la relación entre los pasajes «kerigmáticos" en 3,II-21.31-36 y 12,44-50, d. Loader, «The Central Structure» 188-216, e idem, *The Christology* 20-34. Cf. también Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* 541-545.

46. *no permanezca en la tiniebla*: La idea de caminar en la luz (d. 3,21; 8,12; 12,35) ha sido sustituida por la noción de «permanecer" o no «permanecer" en la tiniebla, para mostrar el efecto perdurable de una decisión a favor o en contra de Jesús, la luz del mundo (cf. 8,12; 9,5). Cf. Lindars, *Gospel*440.

48. *El que me rechaza*: El verbo «rechazar" (*athetein*) se utiliza solamente aquí en todo el cuarto evangelio. Tiene el sentido de un rechazo meditado y deliberado. Cf. BAGD 21, 1b. Cf. también Blank, *Krisis* 308-310.

*y no acoge mi palabra*: Brown, *El evangelio* 1:755-758, indica que existe un vínculo con las numerosas alusiones que se hacen al Deuteronomio en la idea de que Dios castiga a quienes no escuchan las palabras de un mensajero suyo (vv. 47-48; d., por ejemplo, Dt 18,18-19; 31,19.26) y en la transmisión del mandamiento divino para que los hijos de Dios tuvieran vida (vv. 49-50). Cf. también M-É. Boismard, «Les citations targumiques dans le quatrieme évangile", *Rb* 66 (1959) 376-378.

*la que le juzgue el último día*: Stibbe, *John* 140, interpreta la referencia al «último día" como «un destello que remite al final del mundo y del tiempo presente". Crea un sentido proléptico de terminación.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Borgen, P., «The Use of Tradition in John 12,44-50", *NTS*26 (1979-1980) 18-35.
- Evans, C. A., «Obduracy and the Lord's Servant: Some Observations on the Use of the Old Testament in the Fourth Gospel", en C. A. Evans y W. F. Stinespring (eds.), *Early Jewish and Christian Exegesis: Studies in Memory of William Hugh Brownlee*, Scholars Press Homage Series, Scholars, Atlanta 1987, 221-236; *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, JSOTSup 64, JSOT Press, Sheffield 1989.
- Gihlil, C. H., «The Tripartite Narrative Structure of John's Gospel», *Bib*71 (1990) 449-468.

- Hollenbach, B., «Lest they should turn and be forgiven: Irony», *BT34* (1983) 312-321.
- Lieu, J. M., «Blindness in the Johannine Tradition», *NTS* 34 (1988) 83-95.
- Loader, W. R. G., «The Central Structure of Johannine Theology», *NTS* 30 (1984) 188-216.
- Merode, M. de, «L'accueil triomphal de Jésus selon Jean 11-12», *RIL* 13 (1982) 49-62.
- Moloney, E. J., *Signs and Shadows 195-201*.
- Schnackenburg, R., «Joh 12,39-41: Zur christologischen Schriftauslegung des vierten Evangeliums», en H. Baltensweiler y B. Reicke (eds.), *Neues Testament und Geschichte: Historisches Gesehen und Deutung im Neuen Testament: Osear Cullmann zum 70. Geburtstag*, Theologischer Verlag, Zürich 1972, 167-177.
- Smith, D. M., «The Setting and Shape of a Johannine Narrative Source», en idem, *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources, and Theology*, T & T Clark, Edimburgo 1984, 80-93.

### III. EL LIBRO DE LA GLORIA (13,1-20,31)

#### A. EL DISCURSO DE DESPEDIDA (13,1-17,26)

##### i. DANDO A CONOCER A DIOS: EL LAVATORIO Y EL BOCADO (13,1-38)

*Introducción a 13,1-17,26.* En el relato se inicia una nueva fase con las palabras solemnes del narrador en 13,1. Al acercarse la Pascua de la partida al Padre, Jesús se encuentra con sus discípulos, a quienes amó hasta el final. Pero 13,1-38 forma parte de una unidad literaria más extensa, llamada el discurso de despedida (13,1-17,26), que está caracterizada por numerosas repeticiones y aparentes contradicciones bien conocidas (cf. Brown, *El evangelio* 2:790-799; Segovia, *Farewell*-58; Dettwiler, *Die Gegenwart* 14-33). Desde el punto de vista exclusivamente literario, 13,1-30 (un relato) y 17,1-26 (una oración) son diferentes del resto de la unidad. El discurso propiamente dicho (13,31-16,33) está también caracterizado por una serie de contradicciones y tensiones, puestas de manifiesto por las palabras de Jesús en 14,31: «Levantaos. Vámonos de aquí». Los temas de la partida de Jesús, su motivación y sus consecuencias se encuentran en 14,1-31, y se repiten en 16,4-33 (cf. el esquema en Brown, *El evangelio* 2:830-832). La metáfora del vino, con el tema de la permanencia, y las palabras opuestas de Jesús sobre el odio y la violencia se encuentran en 15,1-16,3. Muchos autores piensan que esta sección del discurso es una colección de discursos breves más antiguos, y la mayoría consideran 15,1-17 y 15,18-16,4a como una serie de discursos que originalmente eran independientes.

No hay duda de que las partes constitutivas de 13,1-17,26 tuvieron su propia historia en la actividad narrativa de la comunidad joánica, pero el proceso de contar y volver a contar produjo un evangelio que es totalmente joánico en todas sus partes. Los varios elementos que procedían de los recuerdos registrados de la comunidad, se colocaron unos junto a otros hasta formar el texto de 13,1-17,26 que ha llegado hasta nosotros (sobre el proceso de «relectura», cf. Zumstein, «Der Prozess der Relecture» 394-411; Dettwiler, *Die Gegenwart* 44-52). En consecuencia, la forma canónica del discurso de despedida es «un conjunto artístico y estratégico con una estructura y un desarrollo literario altamente unificado y coherente, cuyos temas y objetivos también se encuentran unidos coherentemente entre sí, y que posee una situación retórica distintiva» (Segovia, *Farewell* 284).

Por muy obvias que resulten las costuras (cf. 13,31-32; 14,31; 17,1), el lector de 13,1-17,26 se esfuerza «aún inconscientemente, por unir todos los elementos en un modelo coherente» (W. Iser, *The Implied Reader: Patterns of* ;mnmu:nimtion in Prose Fiction from Bunyan to Beckett, Johns Hop-

kins University Press, Baltimore 1978, 283). El autor del cuarto evangelio no fue el único escritor de la antigüedad que colocó un testamento en los labios de un héroe que estaba a punto de morir. El peculiar discurso de despedida joánico tiene una función dentro de la retórica del cuarto evangelio, que tiene un paralelismo con una forma literaria judía perfectamente arraigada. Esta práctica era común en numerosos escritos religiosos de los tres primeros siglos de la era cristiana (cf. nota); actualmente, casi todos los autores están de acuerdo en que el discurso de despedida del cuarto evangelio es una versión joánica de esta costumbre testamentaria.

*Introducción a 13,1-38.* Existen numerosas tensiones literarias en 13,1-38 (cf. Richter, *Die FuBwaschung* 3-384). Parece que hay una doble interpretación de la escena del lavatorio (vv. 6-11.12-20). Con un tono más moralista, los vv. 12-20, en general, se consideran como una adición posterior a una reflexión original sobre la autodonación de Jesús (vv. 6-11). La mayoría de los comentaristas consideran el v. 30 como la conclusión al relato del lavatorio, y los vv. 31-38 como la introducción a 13,31-14,31, que constituía la forma original del discurso (p. ej., Brown, *El evangelio* 2:822-829). Otros autores piensan que los vv. 31-38 son un sumario introductorio a todo el discurso (13,31-16,33) en su forma final (p. ej., Barrett, *Gospel* 449-453). Pero, cualquiera que haya sido la prehistoria de los elementos que forman 13,1-38, hay bastantes indicios de que el pasaje se compuso para leerse como un relato coherente y con sentido. Los vv. 31-38 no son discursivos, puesto que contienen el encuentro entre Simón Pedro y Jesús en los vv. 36-38. Este pasaje se corresponde con las anteriores profecías sobre la traición de Judas (vv. 10-11.21-22) y retorna a la interpretación errónea que Pedro había dado al lavatorio (vv. 6-9). Otra característica joánica que mantiene unidos los vv. 1-38 es el cuádruple uso del doble «amén» (vv. 16.20.21.28). La utilización de esta expresión al comienzo y al final de las profecías sobre la traición y la negación (vv. 21-38), sugiere que los vv. 31-38 están más estrechamente relacionados con 13,1-30 que con el discurso de 14,1-16,33. El tema del fracaso de Pedro y Judas no juega ningún papel en el discurso propiamente dicho.

La posición estratégica de los dichos del doble «amén» indica que el relato de los vv. 1-38 podría dividirse en tres secciones. La narración se abre con el relato del lavatorio y los diálogos en torno a éste, que, en su mayor parte, tratan de la instrucción de Jesús a los discípulos, la ignorancia de Pedro y el fracaso de Judas (vv. 1-17). Esta sección concluye con el doble «amén» en los vv. 16-17. En los vv. 18-20, que concluyen con el doble «amén» en el v. 20, Jesús se dirige a los discípulos. Sólo habla él. El relato y el modelo dialógico entre Jesús y los discípulos retorna en los vv. 21-38, que se abren (v. 21) y concluyen (v. 38) con el doble «amén». El relato recoge el don del bocado que da Jesús, y el diálogo está dominado por la instrucción de los discípulos en medio de las intensas predicciones de la traición de Judas y la negación de Pedro. Una lectura más atenta de estas tres secciones nos indica que el pasaje se despliega de la siguiente manera:



(a) El lavatorio (13,1-17)

10. W. 1-5: El narrador indica la perfección del amor que Jesús tiene a los suyos (v. 1), pero a este dato le sigue inmediatamente la referencia a la traición de Judas (v. 2), que no impide que Jesús siga adelante con los preparativos para el lavatorio. El amor y el conocimiento llevan a la acción.
11. W. 6-11: El diálogo entre Pedro y Jesús conduce al primer indicio público de la traición de Judas.
111. W. 12-17: Jesús da, de palabra y obra, el don de su ejemplo. Se exige al discípulo el mismo estilo de vida de Jesús (w. 1-5).

(b) Dar a conocer a Dios (13,18-20)

Jesús es consciente de que ha elegido a discípulos falibles (v. 18) y los envía como representantes suyos (v. 19). Les cuenta estas cosas antes de que ocurran para que cuando acontecieran ellos reconocieran que Jesús es YO SOY (v. 18).

(c) El don del bocado (13,21-38)

1. W. 21-25: Jesús se turba en espíritu y da testimonio (v. 21a); inmediatamente encontramos la referencia a la traición (w. 21b-25).
11. W. 26-30: El diálogo entre Judas y Jesús (w. 26-27) conduce a que Jesús haga una referencia inequívoca a la traición de Judas (w. 28-30).
111. W. 31-38: Jesús da, de palabra y obra, el don de un nuevo mandamiento. Como 13,1-38 se abrió con una referencia a la traición de Judas (v. 2), ahora concluye con la referencia a la negación de Pedro (w. 36-38).

Las secciones más narrativas (w. 1-17 y 21-38) acentúan el amor, el conocimiento y las acciones de Jesús al darse a sí mismo mediante un gesto simbólico a sus discípulos en medio del fracaso de éstos: ignorancia, traición y negación. Entre los relatos, Jesús habla (w. 18-20), destacando el tema del conocimiento que tiene de aquellos que envía, a quienes ama en su fracaso (cf. Simoens, *La glaire d'aimer* 81-104). Les cuenta estas cosas antes de que ocurran para que cuando ocurrieran pudieran creer que un amor así da a conocer a Dios.

Para facilitar la consulta y por razones de claridad, presentaremos separadamente la traducción y las notas de los vv. 1-17, 18-20 y 21-38. La sección bibliográfica sobre 13,1-38, junto con algunos de los mejores estudios sobre 13,1-17,26, se presentará tras el comentario a 13,21-38.

a) *EL LAVATORIO (13,1-17)*

1. Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de partir de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo. 2. Y durante la cena, cuando ya el diablo había metido en la cabeza a Judas Iscariote, hijo de Simón, la idea de traicio-

narle, 3. Jesús, sabiendo que el Padre había puesto todo en sus manos, y que de Dios había venido y a Dios se dirigía, 4. se levantó de la cena, dejó a un lado su manto, y se ciñó una toalla. 5. Luego, echó agua a unajofania y comenzó a lavar los pies de los discípulos y a secárselos con la toalla con que se había ceñido.

6. Llegó a Simón Pedro; y Pedro le dijo: «Señor, ¿lavarme los pies tú a mí?». 7. Jesús le respondió: «Lo que vaya hacerte tú no lo entiendes ahora, pero lo comprenderás después». 8. Pedro le dijo: «Nunca me lavarás los pies». Jesús le dijo: «Si no te lavo, no tienes parte en mí». 9. Simón Pedro le dijo: «Señor, no sólo mis pies, sino también mis manos y mi cabeza». 10. Jesús le dijo: «El que se ha bañado no necesita lavarse, pues está totalmente limpio; y tú estás limpio, pero no todos». 11. Pues sabía quién iba a traicionarle; por eso dijo: «No todos estáis limpios».

12. Tras lavarles los pies, recoger su manto y regresar a su lugar, les dijo: «¿Sabéis lo que os he hecho? 13. Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y tenéis razón, pues lo soy. 14. Así pues, si yo, vuestro Señor y Maestro, os he lavado los pies, de igual modo tendríais que lavaros los pies unos a otros. 15. Os he dado un ejemplo, para que también hagáis vosotros lo que yo os he hecho. 16. En verdad, en verdad os digo, los siervos no son más grandes que su amo; ni los enviados son más grandes que el que envía. 17. Si sabéis esto, dichosos sois si lo cumplís».

## INTERPRETACIÓN

*El conocimiento, el amor y la acción de Jesús* (vv. 1-5). A lo largo del ministerio aún no había llegado la hora (cf. 2,4; 7,30; 8,20). Al acercarse la última Pascua y dirigirse Jesús hacia la muerte, anunció que ya había llegado la hora (cf. 11,55-57; 12,20-24.27-33). Los dos «tiempos» que recorren la narración, las fiestas de «los judíos» (2,13.23; 4,45; 5,1.9; 6,4; 7,2; 10,22; 11,55-57; 12,1) Y la «hora» de Jesús, están determinados por el designio de Dios (2,4; 4,21.23; 7,30; 8,20; 12,23.27). Ahora se unen los dos, pues se celebra una fiesta de «los judíos» que es también la hora de Jesús (13,1a). La hora será el momento en el que Jesús parta de la esfera de los acontecimientos cotidianos. El que ha sido enviado por el Padre regresará al padre, pero durante su ministerio ha reunido a unos discípulos, un grupo al que llama «los suyos» (v. 1b: *hoi idioi*. Cf. 1,11-12; 10,3.4.12), Y su paso a través de la hora será una demostración suprema del amor que les tiene. Para indicar el tiempo en que se mostrará este amor y su calidad, se utiliza una expresión que tiene dos significados: «hasta el extremo» (v. 1e: *eis telas*). Jesús les amó hasta el final de su vida, y les amó de un modo que sobrepasaba todo amor imaginable. La unión de estos dos significados de *eis telas* da origen a uno de los temas principales del resto del relato: la muerte de Jesús manifiesta el amor por los suyos, y así da a conocer a Dios (d. 3,16-17). Los verbos están en pasado: Jesús sabía (*eidōs*)... amó (*agapēsas*) a los suyos... y los amó (*ēgapēsan*) hasta el extremo. Se ha fijado un programa: la muerte de Jesús era la hora de su paso al Padre y un consumado acto de su autodonación amorosa. Ésta es «la transición más significativa del evangelio, que introduce no sólo la escena del lavatorio, sino toda la segunda

parte de la obra» (Culpepper, «The Johannine *hypodeigma*» 135). Pero a esto le sigue inmediatamente la siguiente información: el diablo ha decidido que Judas tenía que traicionar a Jesús (v. 2). El designio de Dios, manifestado en y a través del amor de Jesús a los suyos (v. 1), choca con el propósito de Satán de que uno de éstos tracionara a Jesús.

Sobre este telón de fondo, Jesús, en íntima unión con el Padre, y consciente de su origen y su destino, inicia la acción (v. 3). Sobre el origen y destino de Jesús, explicados detalladamente en 1,1-18, se ha hablado muchas veces a lo largo del evangelio, sobre todo en los debates con «los judíos» durante la celebración de sus fiestas (5,1-10,42). Pero nunca han sido aceptados estos elementos tan determinantes para comprender adecuadamente a Jesús. Este incesante conflicto, que condujo a la decisión de que Jesús tenía que morir por la nación y para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos (11,49-53), intensifica el ambiente dramático de la Pascua, la hora del paso de Jesús hacia el Padre, un acto de amor total y definitivo (cf. v. 1). Jesús se levanta de la mesa, se prepara para actuar como un siervo y comienza a lavar los pies a los discípulos (w. 4-5). El conocimiento de Jesús (v. 1), incluso de que sería traicionado (w. 2-3), y su amor por los suyos (v. 1) se expresan en acciones (w. 4-5).

*Jesús y Pedro* (vv. 6-11). Simón Pedro se opone a que Jesús le lavara los pies (v. 6). El lavatorio forma parte del designio de Dios (cf. vv. 1-5), por lo que la objeción de Pedro indica que la forma en que entiende las acciones no está en sintonía con el motivo por el que Jesús las lleva a cabo. Hay una falta de apertura a la revelación de los caminos de Dios en las palabras y los hechos de Jesús. La respuesta de Jesús (v. 7) admite que en el «ahora» del encuentro en la habitación de arriba, Pedro no sabe lo que está ocurriendo, pero que habrá un «después» en el que su ignorancia se transformará en conocimiento. Algo va a ocurrir entre el «ahora» y el «después», y el lector sospecha que «la hora» del amor de Jesús por los suyos *eis telas* formará parte de esos acontecimientos determinantes. La sospecha se ve guiada por los relatos de la purificación del templo por Jesús (2,13-22) y de su entrada en Jerusalén (12,12-16). En estas dos ocasiones, los discípulos no comprendieron las palabras y acciones de Jesús, pero tras su resurrección (2,22) y su glorificación (12,16), recordaron, creyeron y comprendieron que había llegado la hora de la glorificación del Hijo del hombre (12,23).

La tensión entre Jesús y Pedro se intensifica al oponerse éste a que Jesús le lavara los pies (v. 8a). Jesús advierte a Pedro que lo que está en juego es «tener parte» con Jesús (v. 8b: *ouk echeis meros met'emou*). Se trata de una referencia velada a la praxis cristiana del bautismo. Al autor no le interesa tanto el rito, sino la relación que el bautismo tiene con la muerte de Jesús (cf. Rom 6,3). «Tener parte con Jesús» mediante el lavatorio significa formar parte del amor que se entrega y que pondrá fin a la vida de Jesús (cf. v. 1), simbólicamente anticipado en el lavatorio (v. 8). Pedro conlleva imponiendo sus criterios a Jesús al limitarse al sometimiento de su

cuerpo al ritual, como si lo que realmente importara fueran los miembros del cuerpo (v. 9). Pero Jesús no abandona a Pedro. Le explica los privilegios que tienen los que se han bañado y que, por tanto, no necesitan lavarse de nuevo. El conocimiento de Jesús, que brota de su unión con el Padre y la aceptación de su voluntad (cf. v. 3), se extiende también al conocimiento de la identidad del traidor (w. 10-11). En medio de la ignorancia (v. 6), la malinterpretación (v. 89) y la amenaza de la traición (w. 10-11), Jesús manifiesta la hondura del amor que siente por los suyos lavándoles los pies. En el v. 11, el narrador coloca al lector en una situación privilegiada: «Pues él sabía quién iba a traicionarle». Esta información sólo sirve para intensificar el impacto del gesto de Jesús. Los destinatarios de su lavatorio, una acción simbólica que revela el amor ilimitado de Jesús por los suyos, son unos discípulos ignorantes, y Jesús sabía que uno de ellos le traicionaría.

*Un ejemplo nuevo: los discípulos deben saber, amary actuar* (vv. 12-17). A pesar de la aparente contradicción entre las palabras de Jesús sobre la falta de entendimiento de Pedro en el v. 7 y la pregunta que hace en el v. 12 sobre la comprensión de los discípulos, no se produce con este versículo ninguna cesura en el relato. No se requiere, por tanto, la teoría según la cual se añadió posteriormente una interpretación de carácter moral conjunto al original formado por los w. 1-11. A lo largo de los w. 1-17 hay unidad de espacio, personajes y tema. Por ahora, Pedro no puede entender el vínculo que existe entre la acción del lavatorio de los pies de los discípulos y el amor incondicional que Jesús siente por ellos (v. 7). La pregunta que Jesús dirige a los discípulos en el v. 12 es de otro orden diferente. Está estrechamente unida al lavatorio, que acaba de ser narrado, pero aparta la mirada del símbolo de la autodonación para dirigirla al ejemplo nuevo que éste crea y que da la vuelta a los modelos de comportamiento aceptados. La pregunta que Pedro hace en el v. 6 muestra que es consciente de la subversión que se está haciendo de la práctica común, y se opone totalmente a ella. Cuando Jesús se viste y regresa a su lugar en la mesa, les pregunta si habían entendido lo que él les había hecho (v. 12), Y será él quien responderá a su propia pregunta en los w. 13-14.

Los discípulos han sido testigos del lavatorio y han tomado parte en él, pero necesitan una enseñanza suplementaria para poder comprender correctamente a Jesús como Maestro y Señor (v. 13), Y entender, de este modo, cómo su acción en cuanto Maestro y Señor les afectaba en su vida. Jesús evoca el lavatorio al decirles que tenían que repetir entre ellos lo que él les había hecho (w. 14-15). Cualquiera que haya podido ser el posible trasfondo histórico y ritual de esta instrucción (cf. nota), en su actual contexto literario se entiende como una llamada que Jesús hace a sus discípulos para que repitieran en su vida lo que él les había hecho. Tienen que repetir el ejemplo del don amoroso de sí mismo simbolizado en el lavatorio (v. 15). El tema de la muerte aparece tras la utilización de la palabra *hypodeigma* (v. 15). Esta expresión, que sólo se encuentra aquí en todo el

NT, está relacionada en conocidos textos judíos (cf. 2 Mac 6,28 [LXX]; 4 Mac 17,22-23; Eclo 44,16) con la muerte ejemplar. Jesús no les exhorta a realizar una acción moral, sino a imitar su autodonación. «La muerte de Jesús... tal como se interpreta mediante el lavatorio, es la norma de vida y comportamiento para la comunidad creyente» (Culpepper, «The Johannean *hypodeigma*» 144). El mandato de perder la propia vida autodonándose amorosamente hasta la muerte, imitando el *hypodeigma* de Jesús, se ritualiza en el bautismo (cf. v. 8: *echein meros met'emou*). Aunque no trata «del bautismo», este pasaje presupone la existencia de este ritual en la vida y praxis de la comunidad joánica (cf. 3,3.5; 19,34). A los cristianos de esta comunidad se les invita a hacer lo que Jesús ha hecho por ellos (v. 15). La entrada en la comunidad joánica implicaba asumir el riesgo de aceptar el *hypodeigma* de Jesús, un compromiso de amor, aun cuando éste condujera a la muerte (cf. 16,2).

Esta sección de 13,1-38 concluye con la primera utilización del doble «amén» joánico en los w. 16-17. Comenzó con la insistencia del narrador en que el *conocimiento* de Jesús llevaba a la *acción*. A los discípulos se les ha dicho que el lavatorio no era un fin en sí mismo, sino una instrucción que el amo daba a sus siervos (cf. v. 14), a los enviados por el que los había enviado (v. 16). Deben mantener su lugar como siervos, servidores del amo que los ha enviado (v. 16). En una oración griega, bellamente equilibrada, Jesús asocia a estos siervos y enviados con su propio conocimiento y praxis (w. 1-5). Serán benditos si *saben* lo que Jesús ha dicho y hecho, y en su propio tiempo y lugar *hacen* las mismas cosas:

Si vosotros sabéis ESTAS COSAS	<i>ei TAUTA oidate</i>
<i>dichosos sois</i>	<i>makarioi este</i>
si vosotros hacéis ESTAS COSAS	<i>hean poiëte A UTA</i>

El uso del doble «amén» y el retorno al tema del conocimiento y la acción de los w. 1-5, crean un sentido de clausura en los w. 16-17. Como el conocimiento y el amor de Jesús (w. 1-3) desembocó en la acción (w. 4-11), así también debe desembocar en la acción el conocimiento y el amor de los discípulos. En esto reside la dicha (w. 12-17).

#### NOTAS

*Un discurso de despedida y la tradición de los testamentos.* El reconocimiento de la relevancia de la literatura judía testamentaria, que es más o menos contemporánea de la aparición de la literatura cristiana, ha contribuido al incremento del interés por Jn 13,1-17,26 como ejemplo cristiano de ese tipo de literatura (d. Käsemann, *Testament* 3-6; Becker, *Evangelium* 2:44-46; Kurz, *Farewell Addresses* 9-32, 71-120; Cortès, *Los Discursos de Adiós*; Bammel, «The Farewell Discourse» 103-116; Segovia, *Farewell* 2-20; Dettwiler, *Die Gegenwart* 14-33). Dado el uso tan extendido de los testamentos, no tiene por qué sorprendernos que Jesús reuniera a sus discípulos para legarles su último testamento. Jn 13,1-17,26 no constituye un ejemplo modélico de (s)la forma literaria, pues el testamento de Jesús tiene que continuar

y desarrollar algunos temas que emergieron durante el relato de su singular ministerio. Ningún santo o patriarca de Israel, cuyos testamentos poseemos, afirmó jamás que fuera el enviado del Padre (d. 3,17.34; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42) o que fuera uno con **Él** (d. 10,30.38).

Los testamentos judíos se escribieron en diferentes momentos y lugares, desde el siglo II a.e. (p. ej., *Testamentos de los Doce Patriarcas*) hasta el siglo III d.e. (p. ej., *Testamento de Salomón*), o incluso después (ciertas partes del *Testamento de Adán*). Con frecuencia han llegado hasta nosotros en traducciones plagadas de interpolaciones. En cuanto tales, los testamentos judíos no están unificados por un modelo literario definido, aunque «podemos percibir en todos un formato más o menos aproximado» (Charlesworth, *Pseudoepigrapha* 1:773). En la tradición testamentaria podemos encontrar, con cierta regularidad, las siguientes características del discurso de despedida joánico:

1. *Predicción de la muerte y partida.* Se entiende que el discurso que hace el personaje que va a morir es una «despedida» dirigida a sus discípulos. El contexto en el que se pronuncia el testamento puede ser un banquete (*TestXII Nefl*, 2-5; 9,2). En todos los testamentos se indica que la muerte está próxima; la predicción de la muerte y la partida constituyen la razón de la reunión (cf. *TestXII Rub* 1,3-4; *TestXII Lev* 1,2; *TestXII Dan* 2,1; *TestMo* 1,15).

2. *Predicciones de los ataques futuros contra los discípulos del líder moribundo.* Esta característica es también fundamental en los testamentos; se advierte a los discípulos de las amenazas y peligros que encontrarán en el futuro (cf. *TestXII Sim* 3,1-2; *TestXII Cad* 4,1-7). También encontramos referencias habituales a los fallos presentes (d. *TestXII Jud* 23,1) y futuros (cf. *TestXII Lev* 4,1; 10,1-5; 14,1-8; *TestXII I.16*,1-4; *TestXII Dan* 5,7-8; *TestXII Nef* 4,1-5) de los discípulos.

3. *Exhortación a comportarse de forma ejemplar.* La vida y experiencia del héroe moribundo sirven de base para la instrucción sobre el comportamiento que debe seguirse. Todos los testamentos que hallamos en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* poseen esta característica (p. ej., *TestXII Rub* 4,1; *TestXII Jud* 14,1; *TestXII Zab* 5,1-15; *TestXII Jos* 18,1-4; *TestXII Ben* 3,1-3). Cf. Bammel, «The Farewell Discourse» 111-112.

4. *Encargofinal.* **Él** héroe da instrucciones a sus discípulos para que sigan como grupo después de su partida. Es fundamental el mandato del amor recíproco (d. *TestXII Rub* 6,9; *TestXII Sim* 4,7; *TestXII Zab* 5,5; *TestXII Cad* 6,1-7; *TestXII Jos* 17,1-8). Cf. Randall, «The Theme of Unity» 337-378. También se dan otras indicaciones (cf. *TestXII Lev* 18,1-4; *TestXII Jud* 24,1-25,5; *TestXII Dan* 5,7-13; *TestXII Nef* 8,1-8; *TestXII Ben* 10,2-11).

5. *Afirmación y renovación de las infalibles promesas de la alianza divina.* Este tema recorre gran parte del relato, la exhortación y la alabanza de todos los testamentos. Es comprensible que se exprese intensa y explícitamente en el *Testamento de Moisés* (d. 1,8-9; 3,9; 4,2-6; 12,7-13). Cf. el detallado estudio de esta característica del género de la despedida en Kurz, «Luke 22:14-68» 251-268. Especialmente útil resulta la sinopsis de los elementos comunes a los testamentos grecorromanos, veterotestamentarios y neotestamentarios, que hallamos en las pp. 262-263.

6. *Doxología final.* Aunque no está presente en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, que terminan con la noticia de la muerte y el entierro del patriarca, otros testamentos concluyen con una breve oración de alabanza a la gloria de Dios (d. *TestJob* 43,1-17; *TestIsaac* 8,6-7; *TestJacob* 8,6-9).

Así como los testamentos estaban determinados por las tradiciones bíblicas y populares que se habían reunido en torno al patriarca moribundo, de igual modo

Jn 13,1-17,26 está determinado por las tradiciones joánicas en torno a la vida y, sobre todo, la muerte de Jesús de Nazaret.

1. *antes de la fiesta de la Pascua*: Sobre la utilización de la Pascua a lo largo de estos capítulos finales del cuarto evangelio, cf. Knoppler, *Die theologia crucis* 119-121.

*de partir de este mundo*: La utilización joánica del término *kosmos* («el mundo») es susceptible de varias interpretaciones. Cf. el estudio de Moloney, *BelieJ in the Word* 37. Aquí tiene un significado neutral: el tiempo y el lugar de una actividad humana.

*Sabiendo Jesús... habiendo amado... los amó*: Todos estos aoristos son "gnómicos". Tienen una aplicación universal, son válidos para todos los tiempos, no están limitados a un único punto temporal. Cf. BDF 171, § 333. Sobre la sugerencia de que los vv. 1-3 funcionan como «miniprólogo» al libro de la pasión, d. Grossouw, «A Note» 125-131.

2. *el diablo había metido en la cabeza a Judas Iscariote, hijo de Simón, la idea de traicionarle*: La expresión griega *beblēkotos eis tēn kardian* puede interpretarse como «meter en la cabeza» o «decidirse» (cf. Job 22,22; 1 Sm 29,10). Debería interpretarse en el sentido de «decidirse» y habría de aplicarse a Satán, no a Judas. Cf. Delebecque, *Évangile de Jean* 183.

4. *dejó a un lado su manto*: Hay ciertos contactos entre esta acción de Jesús (*tithēsīn*) y la utilización del mismo verbo para describir las acciones y actitudes del Buen Pastor (d. 10,11.15.17.18). De igual modo, el verbo mediante el que se describe la recogida del manto por Jesús en el v. 12 (*elaben*) se utiliza en las frases donde se dice que el Buen Pastor recoge o toma la vida de nuevo (d. 10,17.18). Cf. Dunn, «The Washing» 248; Culpepper, «The Johannine *hypodeigma*» 137; Koester, *Symbolism* 10-11.

8. *no tenéis parte en mí*: Sobre el intenso desarrollo del significado bautismal de esta expresión, cf. de Boer, *Johannine Perspectives* 283-292. Para de Boer, la introducción de este tema refleja un tercer estadio en el desarrollo de la comunidad. El bautismo «aparta al discípulo del peligro, de la amenaza del pecado y del mal».

10. *El que se ha bañado no necesita lavarse*: En el v. 10a se utiliza el participio *holoumenos* con el sentido de «el que se ha bañado». Implica una inmersión total. Se opone al verbo *nipsasthai* en el v. 10b, que significa «lavarse», en el sentido de un lavado parcial. La inmersión total que está implicada en la expresión «el que se ha bañado», constituye otra indicación sobre el bautismo y la asociación del discípulo con la muerte de Jesús. Cf. Schnackenburg, *Gospel 2:21-22*; Hultgren, «The Johannine Footwashing» 544.

*no necesita lavarse, porque está totalmente limpio*: Unos copistas posteriores añadieron «menos los pies» tras «necesita lavarse» para resolver el problema del perdón del pecado cometido después del bautismo. Había muchos que se habían lavado y no estaban «totalmente limpios». Sobre este tema, d. Moloney, *Son o/Man* 192-193. La investigación reciente ha puesto en cuestión esta perspectiva y sostiene que la frase *ei me lous podas nipsasthai* es original. Cf., por ejemplo, Thomas, *Footwashing in John* 1319-25, Y Niemand, *Die Fußwaschungserzählung* 252-256. Sin embargo, siguen siendo convincentes los argumentos propuestos por Grelot, «L'interprétation pénitentielle» 1:75-91, que explica su inserción a la luz de la praxis penitencial de la Iglesia primitiva.

15. *Os he dado un ejemplo*: Ha habido muchos intentos de partir de este «ejemplo» para id'illikar las prácticas de la Iglesia primitiva que se fundamentaban en

el lavatorio. Cf. las posibilidades sondeadas por Thomas, *Footwashing* 126-185. Thomas asocia el lavatorio con el perdón de los pecados en la comunidad joánica (por lo que insiste en la originalidad del v. 10h). Niemand, *Die Fußwaschungszahlung* 320-402, nos ofrece también un excelente estudio sobre las posibles prácticas que podían proceder del lavatorio. Sostiene que éste (incluyendo el v. 10b para poder comprenderlo) refleja una discusión de la Iglesia primitiva sobre la necesidad de un rito de iniciación completo o parcial para los discípulos de Juan el Bautista que se habían hecho cristianos. Culpepper, «The Johannine *hypodeigma*» 144, vincula, acertadamente, el «ejemplo» en el v. 12 con la muerte de Jesús. Para una asociación más genérica del lavatorio con la muerte de Jesús, cf. Beutler, «Die Heilsbedeutung» 188-204; Robinson, «The Significance» 77-80; Dunn, «The Washing» 247-252; Koester, *Symbolism* 111-118. Hay otros autores que han relacionado el lavatorio con la muerte de Jesús en los vv. 6-11, pero sostienen que tal relación desaparece en los vv. 12-17 (p. ej., Schnackenburg, *Gospel*3:23).

17. *si sabéis estas cosas, felices sois si las cumplís*: La felicidad del creyente joánico surge de la vivencia o «cumplimiento» de todo lo que está implícito en la entrada al discipulado mediante el bautismo. Para comprender el bautismo y la eucaristía en la Iglesia primitiva, cf. D. E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, NTSup 28, E.J. Brill, Leiden 1972, 16-18. Sobre las implicaciones de la idea joánica de «conocer» y «hacer» en este contexto, cf. Rensberger, *Johannine Faith* 64-86; Weiss, «Footwashing» 298-325.

#### b) DAR A CONOCER A DIOS (13,18-20)

18. «No estoy hablando de todos vosotros; yo sé muy bien a quiénes he elegido; pero tiene que cumplirse la Escritura: «El que come mi pan ha alzado su talón contra mí».

19. Os lo digo ahora, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que YO SOY

20. En verdad, en verdad os digo, quien acoja al que yo envié, me acoge a mí, y quien me acoja a mí, acoge a aquel que me ha enviado».

#### INTERPRETACIÓN

Jesús conoce la identidad del que va a traicionarle (vv. 10-11), y también sabe que un cambio de corazón transformará la actual ignorancia de Pedro en comprensión (v. 7). No todos los discípulos actuarán a partir de lo que saben (v. 18a), pero Jesús sabe a quiénes ha elegido (v. 18b). No se hace ilusiones con su fragilidad, pues ya ha indicado que uno lo traicionará y otro no sabe lo que está pasando. Los ha elegido para cumplir la Escritura. Uno de los discípulos que no actuará de acuerdo con lo que sabe, compartirá la mesa de Jesús, aunque trata de atacarle (v. 18c; d. Sal 41,9[10]). Tras la elección de unos discípulos frágiles se encuentra una lógica que desafía toda lógica humana; Jesús informa a sus discípulos de los acontecimientos que cumplirán las Escrituras *antes* de que sucedan, para que, cuando sucedan, puedan llegar a saber y creer que él es la única re-



velación de Dios (v. 19b: *hina piteusete hotan genetai hoti ego eimi*). La utilización absoluta de *ego eimi*, tomada de la tradición profética, indica que Jesús es la única revelación de Dios contra todos los que pudieran hacer una afirmación semejante. Una parte de esta revelación reside en la elección de un grupo de discípulos falibles e ignorantes, uno de los cuales lo traicionará. Cuando suceda esta traición -anunciada en las Escrituras-, entonces se verá la maravilla de un Dios que hace tales cosas. Entonces, los discípulos podrán llegar a saber y creer que la elección que Jesús hizo de ellos da a conocer a Dios.

Pero Jesús no solamente ha *elegido*, conscientemente, a unos discípulos falibles (v. 18) y frágiles, sino que además los *envía* como representantes suyos (v. 20). Este fragmento central en 13,1-38, colocado entre los relatos del lavatorio (vv. 1-17) y el don del bocado (vv. 21-38), concluye con otro uso del doble «amén». Acoger al discípulo significa acoger a Jesús, y acoger a Jesús implica acoger a Dios (v. 20). Jesús ha elegido (v. 18) y enviará (v. 20) discípulos que son ignorantes, que no le entienden y que le traicionarán. Uno de ellos arremeterá contra él. Jesús habla a los discípulos de estos acontecimientos antes de que sucedan, pero el lector sabe que Jesús se refiere a su propia traición, sufrimiento y muerte. La Escritura se cumplirá y Dios se revelará en los acontecimientos del don incondicional de sí mismo hasta la muerte (v. 1: «los amó *eis telos*») por aquellos a quienes eligió y a quienes enviará, a pesar de que éstos fallarán y le traicionarán. Dios se revela en un amor que sobrepasa toda forma imaginable de amor. El relato promete que la muerte de Jesús será un momento de su autodonación amorosa que al tiempo que revelará a Dios (v. 19), transformará a los discípulos en los enviados del Padre (vv. 18,20; d. v. 7).

#### NOTAS

18. *yo sé muy bien a quiénes he elegido*: Schneiders, «The Footwashing» 84-86, presenta tres modelos de servicio que podrían estar en la base de este relato. La autora afirma que el lavatorio de los pies de los discípulos es un modelo de servicio entre amigos. La interpretación que nosotros hemos hecho indica que en esta acción se revela un plus cualitativo de amor que sobrepasa el modelo de servicio entre amigos. Jesús ama a los discípulos a quienes ha elegido y los enviará *sabiendo* que fallarán y le traicionarán. Su amor es incondicional (v. 1: *eis telas*), y entregará su vida por amor a ellos (d. 10,11,17).

*El que come mi pan*: El verbo que se utiliza para «comer» en el Sal 41,9(10) es *esthiein*, pero la cita joánica del pasajes usa el verbo *trogein*. Se ha producido un cierto debate acerca de la diferencia entre los dos verbos. Clásicamente, el primero se utiliza para referirse al acto normal de la comida, mientras que el último tiene un significado más físico y describe el proceso de masticar o mascar, que, con frecuencia, se predica de los animales. El hecho de la diferencia tiene mucha importancia con respecto al don del bocado que Jesús da a Judas en el v. 26. En apoyo de la distinción, d. Spicq, «*Trögein*: Est-il synonyme?» 414-419. Menken, *Old Testament Quotations* 128-129, loma nota de las cinco veces que Juan utiliza el verbo *trogein*, pero concluye que se trata de un rasgo estilístico propio de Juan unir *trögein*

y *phagein* (d. 6,53-54). Cf. también Obermann, *Die christologische Erfüllung* 255-258, 263-265. En ninguno de estos estudios se tiene en cuenta el contexto eucarístico en el que se emplea el verbo *trogein*. En otros contextos joánicos en los que nunca aparece el verbo *trogein*, encontramos la utilización de *phagein* (d. 4,31.32.33; 6,5.23.26.31.49:18.28). ¿Por qué se da la alternancia con *trögein* en 6,51-58 y *phagein* no aparece en 13,18? Los contextos eucarísticos influyen en la elección del verbo que denota con más intensidad la acción física de comer. Schuchard, *Scripture within Scripture* 108-110, 112-117, está de acuerdo con Menken en que no hay distinción entre *phagein* y *esthiein* (112), pero acepta que el autor joánico haya utilizado *trogein* para relacionar 13,18 con 6,51-58.

19. *creáis que YO SOY*: Sobre el trasfondo para comprender la utilización absoluta que hace Jesús de la expresión *ego eimi* como afirmación del carácter exclusivo de su revelación de Dios, d. Moloney, *Signs and Shadows* 100-101. Ball, „1Am» in *John's Gospell* 10-119, 198-200, percibe la importancia que tiene "Yo soy» en 13,19, sugiriendo que ello fuerza al lector a seguir avanzando en el relato para descubrir la identidad de Jesús.

20. *quien acoga a quien envié*: A menudo se ha sugerido que en el cuarto evangelio, y especialmente en Jn 13-17, hay un solapamiento entre el presente y el futuro (p. ej., O'Day, «I Have Overcome the World» 153-166). Mientras que esto es cierto en ciertos pasajes, hemos de tener cuidado en percibir que varios elementos del discurso de despedida exigen un sentido de „actualidad» y "posterioridad». Esto es particularmente verdad con respecto a la enseñanza de Jesús sobre el Paráclito, pero también es aplicable a 13,7 y 13,18-20. *Nunca* se elimina de forma completa un elemento de expectación. El lector espera *un tiempo futuro* en el que Pedro comprenderá y en el sucederán "estas cosas».

### e) *EL DONDE EL BOCADO (13,21-38)*

21. Cuando dijo estas palabras, Jesús se turbó en su espíritu y declaró: "En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me traicionará». 22. Los discípulos se miraban entre sí, pues no sabían de quién hablaba. 23. Uno de los discípulos, a quien Jesús amaba, estaba recostado a la mesa sobre el pecho de Jesús; 24. Simón Pedro le hizo señas y le dijo: "Dinos de quién habla». 25. Recostado como estaba, echado sobre el pecho de Jesús, le preguntó: "Señor, ¿quién es?».

26. Jesús respondió: "Es aquel a quien daré este bocado cuando lo haya mojado». Cuando hubo mojado el bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, el hijo de Simón Iscariote. 27. Tras el bocado, entró Satán en él. Jesús le dijo: "Lo que vayas a hacer, hazlo rápidamente». 28. Ninguno de los que estaban en la mesa sabían por qué le había dicho esto. 29. Algunos pensaban que, como Judas tenía la bolsa, Jesús le había dicho: "Compra lo que necesitamos para la fiesta», o que diera algo a los pobres. 30. Tras recibir el bocado, Judas salió inmediatamente; era de noche.

31. Cuando había salido, Jesús dijo: "Ahora es glorificado el Hijo del hombre y Dios es glorificado en él; 32, si Dios es glorificado en él, Dios también lo glorificará en sí mismo y le glorificará pronto. 33. Hijitos, me queda poco tiempo de estar con vosotros. Me buscaréis; y tal como dije a los judíos ahora os digo a vosotros: «A donde yo voy, vosotros no podéis venir».

34. Un mandamiento nuevo os doy, que os améis unos a otros; que, como yo os he amado, así os améis también unos a otros. 35. Todos sabrán que sois mis discípulos si os amáis unos a otros». 36. Simón Pedro le dijo: «Señor, ¿a dónde vas?». Jesús le respondió: «A donde yo voy vosotros no podéis seguirme ahora; pero me seguiréis después». 37. Pedro le dijo: «Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Daré mi vida por ti». 38. Jesús le contestó: «¿Tú darás tu vida por mí? En verdad, en verdad te digo que no cantará el gallo antes de que tú me hayas negado tres veces».

## INTERPRETACIÓN

*El testimonio de Jesús* (vv. 21-25). El doble «amén» que concluyó los w. 1-17 Y 18-20, abre el v. 21. Jesús suscita la cuestión del traidor y comienza un diálogo con los suyos que conducirá a la revelación de la identidad del traidor en la mesa (v. 26; d. v. 18). La utilización del doble «amén» concluirá esta sección del relato al hablar Jesús de las futuras negaciones de Pedro (v. 38). Hay un paralelismo entre el v. 1, donde el narrador nos informó del conocimiento y el amor de Jesús, y el v. 21, donde se menciona otra experiencia emocional: Jesús se turbó en su interior. El amor de Jesús por los suyos *eis telos* crea un vínculo con la cruz en el v. 1, Y la cruz, de nuevo, merodea en el trasfondo con la descripción de la «turbación interior» de Jesús (v. 21a: *etarachthē tō pneumati*). El verbo *tarassein* evoca el Sal 42/43, que ya se ha utilizado en dos ocasiones para referirse oblicuamente a la pasión (d. 11,33; 12,27). A pesar de estos vínculos importantes con las primeras partes de la narración, la introducción solemne a las palabras de Jesús, «declaró» (v. 21b: *emartyrésen*), indica que existe una cesura entre los w. 18-20 Y lo que sigue. El breve discurso de Jesús (w. 18-20) ha llegado a su final cuando Jesús da testimonio de la traición. Este testimonio conducirá a un diálogo (w. 23-30) que tiene su paralelo en su conversación anterior con Simón Pedro (w. 6-11). Pero el diálogo con Simón Pedro tuvo lugar en el contexto del lavatorio, mientras el actual sucede en el contexto del don del bocado.

El testimonio de Jesús se centra en uno de los discípulos que se encontraban en la mesa (d. w. 12,18), quien le traicionará (v. 21b: *hoti heis ex himno paradosei me*). Estas palabras, lógicamente, suscitan una reacción entre todos los discípulos, pero se trata de una reacción que muestra que no se mueven en el mundo de Jesús. «No sabían (*aporumenoi*) de quién hablaba» (v. 22). El verbo *aporein* aparece solamente aquí en el cuarto evangelio, pero sus otras (raras) utilidades en el NT se refieren a la perplejidad (cf. Mc 6,20; Lc 24,4; Hch 25,20; 2 COl 4,8; Cal 4,20). La ignorancia, la fusión y la interpretación errónea persisten (d. w. 6.7.9.12-13). Aparece por primera vez el discípulo amado, recostado a la mesa y «sobre el pecho de Jesús» (v. 23: *en tō kolpō tou Iésou*; cf. 1,18). A pesar de esta posición de honor, también él está perplejo. Como sucederá regularmente a partir de ahora en el relato, Pedro está subordinado al discípulo amado, al que le pregunta: «Dinos de quién habla» (v. 24). Esta

petición supone que el discípulo amado tiene un acceso privilegiado a este conocimiento, pero no es éste el caso. Él tiene que preguntar a Jesús, y su pregunta pone en marcha las palabras y acciones que siguen: «Señor, ¿quién es?» (v. 25).

*Jesús y Judas* (vv. 26-30). Jesús responde a la pregunta del discípulo diciéndole que compartirá un gesto íntimo con el traidor: mojar el bocado en la mesa y compartirlo con él (v. 26a). Con escueta brevedad, el narrador nos dice: «Tras haber mojado el bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, el hijo de Simón Iscariote» (v. 26b). Tras la recepción del bocado, Satán entró en Judas (v. 27a). El narrador nos había dicho anteriormente que Satán había decidido que Judas traicionara a Jesús (v. 2), y en el v. 27a Satán toma posesión de él. Judas forma parte ahora de un programa satánico que está diametralmente opuesto al programa de Dios revelado en Jesús. No obstante, en un gesto final de amor, Jesús comparte el bocado mojado con su futuro traidor (v. 26), sólo para que sea definitivamente rechazado al entrar Satán en Judas (v. 27a).

Varias indicios en el texto nos sugieren que este compartir el bocado tiene sus raíces en las tradiciones eucarísticas de la comunidad joánica. La utilización que Jesús hace del Sal 41,9(10)b en el v. 18, es el primero de estos indicios. El pasaje de los LXX dice «el que comió mi pan»: *ho esthiiJn artous mou*, pero en el texto joánico encontramos *ho triJgiJn mou ton arton*. Parece producirse una sustitución deliberada de un término más apropiado para la actividad humana del comer (LXX: *esthieien*) por otro menos delicado, «masticar» o «mascar con los dientes» (*triJgein*). En sí mismo, podría tratarse de algo insignificante, pero el único otro lugar donde aparece este verbo es en 6,54-58, el pasaje más explícitamente eucarístico de todo el evangelio. Allí se utilizó cuatro veces (6,54.56.57.58). Puede que el Sal 41,9(10) formara parte de la explicación tradicional que la Iglesia primitiva daba a lo que había ocurrido en la Última Cena (cf. Mc 14,18; Lc 22,21), pero el autor joánico ha remodelado el salmo, uniendo el don del bocado a Judas con las tradiciones cristianas que giraban en torno a este hecho. Por tanto, podemos resolver una de las muchas dificultades textuales que encontramos en el v. 26b. Algunos manuscritos antiguos no contienen la frase «él lo tomó» (*lambanei kai*), que evoca la deliberada acción de Jesús de tomar el pan en todos los milagros evangélicos de la multiplicación (Mc 6,42; 8,6; Mt 14,19; 15,36; Lc 9,16; Jn 6,11) y en la narración paulina y sinóptica de la Última Cena (Mc 14,22; Mt 26,26; Lc 22,19; 1 Cor 11,23). Los escribas no podían tolerar la idea de que el bocado compartido entre Jesús y Judas pudiera tener una connotación eucarística, y, en consecuencia, eliminaron las palabras que hacían explícita esta asociación. Así como el bautismo constituye un subtema en la escena del lavatorio, de igual modo la eucaristía lo es en la escena del banquete y el don del bocado. En el contexto de un banquete, caracterizado como eucarístico, Jesús da el bocado al personaje más despreciable del relato joánico: Judas. Los discípulos han mostrado siempre, y seguirán mostrando, su ig-

norancia, fallándole a Jesús, negándole. Es posible que incluso alguno lo traicione de forma escandalosa y pública. Pero el amor infalible de Jesús por *estos* discípulos, un amor que se extiende incluso al arquetipo del discípulo malvado, revela al Dios único (cf. w. 18-20). Esto es lo que significa amar *eis telos* (v. 1).

Jesús *conoce* las intenciones de Judas. Él ha tendido la mano en un don de amor, pero los proyectos que Satán tenía para Judas (cf. v. 2) comienzan a realizarse: Satán entra en Judas (v. 27a). Jesús lo sabe, y, controlando la situación como siempre, ordena a Judas que siga su camino, recomendándole que realizara su tarea tan rápidamente como le fuera posible (v. 27b). Estas palabras y acontecimientos dramáticos conducen al comentario del narrador sobre la total y abrumadora ignorancia de los discípulos (w. 28-29). Ninguno de los discípulos que estaban a la mesa comprendió nada (*oudeis eguo*). Este «ninguno» (*oudeis*) incluye también al discípulo amado. Resulta difícil creer que *nadie* comprendiera nada con las palabras y gestos tan evidentes de los w. 25-26. El discípulo amado, que tan cerca estaba de Jesús (w. 23,25), aquel que preguntó a Jesús quién era el traidor, tendría que haberlo comprendido. Pero reina una ignorancia y una confusión absolutas. A lo máximo que llegan *algunos discípulos (tines)* es a conjeturar que Jesús había dicho a Judas, el guardián de la bolsa, que hiciera las compras para la fiesta o que diera algo a los pobres (v. 29).

Tras recibir el bocado, Judas salió inmeditamente (*euthus*). Era de noche (v. 30). Controlado ya por Satán (w. 2,27a), Judas se aparta de la luz del mundo (cf. 8,12; 9,5) Y se dirige a la noche y la oscuridad de los que rechazan a Jesús y tratan de matarle (cf. 1,5; 3,2; 8,12; 9,4; 11,10; 12,35,46). Cuando comenzó el ministerio de Jesús, un dirigente de «los judíos» se desplazó desde la noche hacia la luz de Jesús (3,2). El viaje de este determinado personaje está progresando (cf. 7,50-51), pero conforme la vida de Jesús se acerca al final, uno de «los suyos», a quien ha amado *eis telos* (13,1; cf. v. 26) se aparta de la luz para dirigirse a la tiniebla (v. 30).

*Un mandamiento nuevo: los discípulos deben amarse unos a otros* (vv. 31-38). La salida de Judas en la noche (v. 30) conduce a un «grito de triunfo» (G. H. C. Macgregor, *The Gospel of John*, Hodder & Stoughton, Londres 1928, 283) por parte de Jesús. La salida de Judas y la proclamación de Jesús en los w. 31-32, están estrechamente relacionadas al v. 30 mediante las palabras «cuando había salido» (v. 31a: *hote oun exelthen*). Determinante para su autodonación amorosa es que sea «levantado» para dar a conocer a Dios (cf. 3,14; 8,28) Y atraer a todos hacia sí (12,32-33). Así, la partida de Judas (v. 30) conduce, lógicamente, a la proclamación de los w. 31-32. Estas palabras no introducen un discurso (13,31-14,31), sino que anuncian que ya ha llegado la hora (cf. 12,33,27,31; 13,1). Ya es el momento de que el Hijo del hombre sea levantado para su glorificación, y, mediante ella, se lleve a cabo la glorificación de Dios (v. 31). La utilización que anteriormente hizo Jesús del título «el Hijo del hombre» señalaba a la crucifixión (cf. 1,51; 3,14; 6,27,53; 8,28; 12,23). Jesús será

glorificado en la cruz, pero su muerte también revelará la *doxa tou theou*. En coherencia con el uso que hace el autor de la palabra *doxa* para referirse a la revelación (cf. 1,14; 2,11; 5,44; 7,18; 11,4.40; 12,41.43), así como la *doxa* de Dios se hizo visible en el Sinaí (cf. Moloney, *Belief in the Word* 55-57), la cruz es el momento y el lugar en que Dios se revelará. La llegada de los griegos provocó el primer anuncio que hizo Jesús de que había llegado ya la hora de que fuera glorificado el Hijo del hombre (12,23). La salida del traidor hace que Jesús proclame que *ahora* será glorificado el Hijo del hombre, que la gloria de Dios se manifestará en la glorificación de Jesús en la cruz (vv. 31b-32b), y que estos acontecimientos, tan íntimamente asociados, tendrán lugar *inmediatamente* (v. 32c: *euthus*). La salida de Judas pone en movimiento los acontecimientos prometidos por Jesús en los vv. 18-20 como el tiempo y el lugar en que los discípulos, elegidos y enviados por Jesús, podrían llegar a creer que él es la revelación de Dios (v. 19: *hoti ego eimi*).

El amor incondicional de Jesús a sus falibles discípulos es captado por la forma tan tierna en que se dirige a ellos en el v. 33: «hijitos» (*teknia*). Luego echa una mirada atrás, a las palabras que dirigió a «los judíos». En el contexto del posible arresto violento protagonizado por los guardias de los fariseos, Jesús dijo a «los judíos» que aún estaría con ellos un poco más de tiempo (cf' 7,33). Ese momento, caracterizado por el conflicto y el peligro, es evocado cuando Jesús dice a sus «hijitos» que le buscarán y no le encontrarán, tal como había dicho también a «los judíos»: «A donde voy, vosotros no podéis venir» (13,33; cf. 7,34). «Los judíos» no podían entender quién era Jesús y que estaba retornando junto al Padre. Lamentablemente, lo mismo les sucede a los ignorantes y falibles discípulos de Jesús. No obstante, siguen siendo sus discípulos, sus «hijitos», perdidos pero amados pese a sus errores, fallos e ignorancia. Jesús les da un mandamiento nuevo (vv. 34-35), que se corresponde con el don de su ejemplo (v. 15). El lavatorio está marcado por el don de un ejemplo (v. 15: *hypo-deigma*) y el bocado compartido por el don de un mandamiento nuevo (v. 34a: *entolen kainen didomi hymin*). Tanto el ejemplo como el mandamiento están estrechamente relacionados con la exigencia que Jesús hace a sus discípulos de que le siguieran en una autodonación de sí mediante la muerte. Esto estaba implícito en el mandato de que se comportaran unos con otros *como Jesús había hecho con ellos* (15b: *kathos ego epoiesá hymin*), y se hace explícito en el mandamiento nuevo de que se amaran unos a otros *como Jesús les ha amado* (v. 34b: *kathōs ēgapēsa hymas*). Un amor cualitativamente singular, inspirado en el amor que Jesús tenía por «los suyos», caracterizará a sus seguidores (v. 35). En poco tiempo, Jesús dejará de estar con ellos, y éstos no podrán ir a donde Jesús está (cL v. 33). En ese tiempo de ausencia, tienen que repetir el amor de Jesús, haciendo presente, de este modo, su estilo de vida (vv. 34-35).

En el v. 7a, Jesús habló de la ignorancia *actual* de Pedro, quien refuerza aquellas palabras al preguntar por el significado de la ausencia de Jesús, por su ida a un lugar al que los discípulos no podían ir (v. 36a) ..Jesús

recuerda en primer lugar sus palabras del v. 33, pero, después, vuelve a la promesa del tiempo posterior hecha en el v. 7b: «lo comprenderás más tarde». Pedro no puede seguirle *ahora* (v. 36b), pero le seguirá *posteriormente* (v. 36c). Existe una tensión entre el «ahora» del momento presente del relato, caracterizado por unos discípulos traidores, ignorantes y falibles (vv. 7a.36b), y un «después», en el que esta situación será transformada (7b; 36c. ef. 2,22; 12,16). El relato se mueve en el «entretiempo»; el lector mira confiadamente hacia delante, hacia la resolución de la tensión creada por este «ahora» y el «después», que sólo es resuelta parcialmente por las palabras de Jesús en el v. 19: «Os digo esto ahora antes de que suceda para que, cuando suceda, creáis que yo soy».

Arrogantemente, Pedro insiste en que no existe tensión alguna. Repitiendo las anteriores dificultades que tuvo con Jesús con ocasión del lavatorio, hace una pregunta en la que indica que no hay viaje alguno que no esté dispuesto hacer con Jesús (v. 37). Pedro está pensando en los viajes a lugares y tiempos peligrosos, pero Jesús está hablando de su retorno al Padre. Pedro afirma que está dispuesto a entregar su vida por Jesús, al igual que el Buen Pastor había dicho anteriormente que daría su vida por sus ovejas (d. 10,11.15.17). Esto es lo que exactamente pide Jesús a todos los discípulos con el don de su ejemplo (v. 15) y el don del mandamiento nuevo (vv. 34-35). Pero este amor brota de un seguimiento radical de Jesús y jamás de una imposición de la propia visión del mundo sobre el designio de Dios. Jesús profetiza que Pedro se verá frustrado por su propia arrogancia. Pedro fallará al negar a Jesús tres veces antes de que el gallo cante (v. 38). El «ahora» de la ignorancia de Pedro y el fracaso de su arrogancia se demostrarán posteriormente, y así se pondrá de manifiesto el conocimiento de Jesús. El lector es consciente de que el relato que sigue contará el cumplimiento de las profecías de Jesús: Judas le traicionará (d. vv. 2.10-11.18.21-30.31a) y Pedro negará que le conoce (d. vv. 36-38).

*Conclusión a 13,1-38.* Al iniciarse los primeros acontecimientos en el relato joánico de la última noche de Jesús con sus discípulos (vv. 1-5), emergieron tres temas: la llegada de «la hora» (v. 1), el amor de Jesús por los suyos sin importar lo pecadores que pudieran ser (vv. 1-3), y el modo en que Jesús lleva su tarea a un final perfecto mediante un acto supremo de amor (v. 1). Al finalizar este relato reaparece uno de estos temas: el amor de Jesús a los suyos (vv. 34-35) sin importar lo frágiles que pudieran ser (vv. 36-38). A éste se le añade otro tema: la glorificación de Jesús y la revelación de la gloria de Dios (vv. 31-32). Este tema también se encontraba en el centro del pasaje, cuando Jesús dijo que sus discípulos le reconocerían como la única revelación de Dios en y a través de los acontecimientos que estaban a punto de suceder (v. 19). En Jn 13,1-38 se describe la gloria que se muestra mediante un amor incondicional, y, al mismo tiempo, Jesús pide a sus discípulos que vivan y amen imitándole a él. Éste es el ejemplo (v. 15), el mandamiento nuevo (vv. 34-35) que él les da. El ejemplo y el mandamiento nuevo se funden en uno.

Muchos de los temas bosquejados durante el ministerio han empezado ahora a destacar: la debilidad de los discípulos (ef. 1,35-49; 4,27-38; 6,1-15.60-71; 9,1-5; 11,5-16), la traición de Judas (ef. 6,70-71; 12,4-6), la negación de Pedro (cf. 1,40-42; 6,67-69), la partida de Jesús (ef. 7,33-34; 8,21), la imposibilidad de seguirle junto al Padre «ahora» (cf. 7,33-34), un acontecimiento inminente que transformará la falta de conocimiento y fe que los discípulos tienen «ahora» en un «después» en el que éstos conocerán y le seguirán (cf. 2,22; 12,16), el conocimiento de Jesús (ef. 2,24-25; 4,1; 5,42; 6,15; 10,14-15), su amor a los suyos (cf. 3,16-17.34-35), la cruz como el momento de la glorificación de Jesús (ef. 1,51; 11,4; 12,23.33), y la revelación de Dios en y a través del acontecimiento de la cruz (3,13-14; 8,28; 12,23.32-33). Convergen las incógnitas producidas por el relato del ministerio público de Jesús, y, en este sentido, 13,1-38 introduce al lector en 14,1-20,31.

#### NOTAS

21. *se turbó en su espíritu*: Ferraro, «"Pneuma" in Giov 13,21» 185-211, destaca la importancia estructural del v. 21, que abre una nueva sección vinculándola a la descripción que hace el narrador del amor de Jesús en el v. 1. Intenta presentar argumentos a favor de una referencia al espíritu en el v. 21 como el Espíritu de Dios, *que* dirige a Jesús hacia delante frente al rechazo. Sobre el vínculo entre la utilización del verbo *tarassein* en el v. 21 y la pasión de Jesús a través del Sal 42/43, d. Beutler, «Psalm 42/43 imJohannesevangelium" 34-37; Dodd, *Tradition* 37-38,69-71.

23. *recostado... sobre el pecho de Jesús*: La posición física del discípulo amado se describe dos veces: en el v. 23, *en tō kolpi tou Iēsou*, y en el v. 25, *epi to stēphos tou Iēsou*. Esta estrecha proximidad física es un símbolo de afecto y compromiso. Esta descripción se corresponde a la relación que existe entre el Jesús histórico y el Padre, descrita como *eis ton kolpon tou patros* en 1,18. No se describe una «inhabitación», como a menudo se ha sugerido. Cf. nota sobre 1,18.

25. *Señor, ¿quién es?*: No hay razones para interpretar la utilización de *kyrie* por el discípulo amado como expresión de una cristología elevada. Se trata de una forma respetuosa de preguntar.

26. *cuando había mojado el bocado, lo tomó y se lo dio a Judas*: Las dificultades creadas por la posibilidad de que el bocado dado a Judas pudiera interpretarse eucarísticamente, provocó bastante alteraciones en este texto. Sobre todo, las palabras *lambanei kai* no aparecen en algunos importantes manuscritos antiguos (p. ej.,  $\mathfrak{P}^{66}$ , primera mano del Sinaítico, Beza y Koridethi). No deberíamos considerar que esta expresión es el resultado de una adaptación realizada por los escribas a otros textos eucarísticos (como, por ejemplo, opinan Barrett, *Gospel447*; Brown, *El evangelio* 2:813-814; Haenchen, *John* 2:113, y Lindars, *Gospel459*), sino que se trata de una lectura original, porque es la *lectio difficilior* y porque apoya los otros indicios eucarísticos que rodean el pasaje. A favor de su inclusión, aunque no necesariamente interpretada en sentido eucarístico, d. UBSGNT; Bauer, *johannesevangelium* 174; Schnackenburg, *Cospel* 3:30. Las preocupaciones de los escribas por el v. 26 pueden encontrarse en otras tantas dificultades textuales. Para una síntesis, cL Metzger', *A Textual Commentary* 205.



El término griego *psomion* («<bocado») podría referirse tanto a un bocado de pan como de carne. Nuestra interpretación da por supuesto que se refiere al pan, pero Lagrange, *Évangile* 362, sostiene que era carne, y Kysar, *John* 214, sugiere que se trataba de hierbas amargas. Otros han abogado a favor de un trasfondo eucarístico en Jn 13, pero en términos más genéricos. Cf., por ejemplo, Suggit, «John 13,1-10», quien sostiene que todo el pasaje sugiere la muerte de Jesús y la celebración de la Eucaristía, que tan estrechamente está asociada a ella. Cancian, *Nuovo Commandamento* 311-323, tiene un enfoque similar, y añade que Jn 6 y la idea joánica de un mandamiento nuevo habrían conducido a esta apreciación más general de este pasaje en un sentido eucarístico.

La mayoría de los especialistas modernos o bien interpretan el bocado como un método para echar a Judas del piso superior (p. ej., Schnackenburg, *Cospel* 3:30; Cancian, *Nuovo Commandamento* 140-149), o bien como una indicación de que Judas elige a Satán en lugar de Jesús (p. ej., Brown, *El evangelio* 2:837). Quienes han interpretado el pasaje en sentido eucarístico (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 175), utilizan 1 Cor 11,29 para afirmar que Satán entra en el pecador Judas porque toma el bocado eucarístico sin discernir. Todos eliminan la interpretación eucarística que hemos dado anteriormente porque no han dado suficiente importancia a las implicaciones que tiene el amor que Jesús tiene a sus débiles discípulos *eis telos* (13,1). Para un estudio más detallado de Jn 13 en esta perspectiva, d. Moloney. «A Sacramental Reading» 237-256; *Body Broken* 113-150.

30. *Era de noche*: Sobre la afinidad con el pasaje de Nicodemo y la función de su historia en el cuarto evangelio, d. Moloney, *Signs and Shadows* 90-93.

31. *Cuando había salido*: Resulta sorprendente que sean tan pocos los comentaristas que dediquen alguna atención al vínculo que existe entre la salida de Judas y las palabras de Jesús en los vv. 31b-32, *hote oun exelthen*. Bien es verdad que hay algunas excepciones (p. ej., de Boer, *Johannine Perspectives* 208). Sin lugar a dudas, se debe al tan extendido acuerdo de que el discurso original iba desde 13,31 hasta 14,31, considerando el v. 31a como un débil nexo redaccional. Cf., por ejemplo, el extenso comentario sobre los vv. 31-32 en Schnackenburg, *Cospel* 3:49-52, que se centra totalmente sobre las cuestiones suscitadas por los vv. 31b-32. Si las palabras del v. 31a son un intento redaccional joánico por vincular los vv. 31-38 (que originalmente constituían el comienzo del conjunto 13,31-14,31) al relato de los vv. 1-30 (originalmente independiente), entonces merecen una consideración especial para una adecuada comprensión del relato.

31. *Ahora es glorificado el Hijo del hombre*: Para un estudio detallado de los vv. 31-32, d. Moloney, *Son of Man* 194-202. Cf. también de Boer, *Johannine Perspectives* 186-189, a propósito de la estrecha relación que existe entre la muerte de Jesús y el tema de la glorificación en los vv. 31-32. De Boer interpreta la asociación de la muerte de Jesús con la glorificación como un reflejo de las últimas fases del desarrollo teológico de la comunidad joánica. Para un esbozo de este desarrollo, cf. pp. 53-82.

34. *Os doy un mandamiento nuevo*: Aunque hay notables excepciones (p. ej., Iktwiler, *Die Gegenwart* 74-79), apenas se percibe el paralelismo que existe entre los dos «dones» -el ejemplo del v. 15 y el mandamiento nuevo de los vv. 34-35-. Esto es particularmente cierto en aquellos especialistas (la mayoría) que separan los vv. 31-38 de los vv. 1-30. Schnackenburg, *Cospel* 3:12, 52-54, utiliza este paralelismo como un elemento para probar su tesis de que los vv. 34-35 son un añadido.

35. *todos sabrán que sois discípulos míos si os amáis unos a otros*: Los testamentos recogen también el mandato del amor mutuo (d. nota supra). Hay algo específicamente cristiano en la presentación que hace Jesús de sí mismo y de su autodonación como el modelo del amor mutuo, y también hay una intensificación del mandato. No obstante, el mandamiento nuevo es una exhortación a una calidad de vida que brota de la historia existencial del héroe que está a punto de partir, como encontramos en los demás testamentos. Cf. Collins, «A New Commandment» 235-262; Cancian, *Nuovo Commandamento* 275-276.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

*En la siguiente bibliografía también incluimos algunas de las obras más importantes sobre* 13,1-17,26.

- Bammel, E., «The Farewell Discourse of the Evangelist John and Its Jewish Heritage», *TynB* 44 (1993) 103-116.
- Becker, J., «Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium», *ZNW* 61 (1970) 215-246.
- Behler, G. M., *The Last Discourse of Jesus*, Helicon, Baltimore 1965.
- Beutler, J., «Die Heilsbedeutung des Todes Jesu im Johannesevangelium nach Johannes 13,1-20», en K Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, QD 74, Herder, Friburgo 1976, 188-204.
- Cancian, D., *Nuovo Commandamento Nuova Alleanza. Eucharistia nell'interpretazione del capitolo 13 del Vangelo di Giovanni*, Edizione «L'Amore Misericordioso», Collevaleza 1978.
- Collins, R. F., «"A New Commandment I Give You..." (Jn 13,34)», *LTP* 35 (1979) 235-261.
- Cortes, E., *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13-17*, Colectanea San Paciano 23, Herder, Barcelona 1976.
- Culpepper, R. A., «The Johannine hypodeigma: A Reading of John 13,1-38», *Sem* 53 (1991) 133-152.
- Dettwiler, A., *Die Gegenwart des Erhohten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13,31-16,33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, FRLANT 169, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995.
- Dunn, J. D. G., «The Washing of Disciples' Feet in John 13,1-20», *ZNW* 61 (1970) 247-252.
- Ferraro, G., «"Pneuma" in Giov 13,21», *RivB* 28 (1980) 185-211.
- Grelot, P., «L'interprétation pénitentielle du lavement des pieds», en *L'homme devant Dieu: Mélanges H. de Lubac*, 2 vols., Aubier, París 1963, 1:75-91.
- Grossouw, W. K., «A Note on John XIII 1-3», *NTS* 8 (1966) 124-131.
- Hultgren, A. J., «The Johannine Footwashing (13,1-11) as Symbol of Eschatological Hospitality», *NTS* 28 (1982) 539-546.
- Kaefer, J. P., «Les discours d'adieu en Jean 13,31-17,26», *NTS* 26 (1984) 251-282.
- Kleinknecht, K-T., «Johannes 12, die Synoptiker und die "Methode" der johanneischen Evangelienüberlieferung», *ZTK* 82 (1985) 361-388.
- Kurz, W. S., «Luke 22,14-38 and Greco-Roman and Biblical Farewell Addresses», *JBL* 104 (1985) 251-268; *Farewell Addresses in the New Testament*, Zaccarius Studies: New Testament, The Liturgical Press, Collegeville 1990.
- Lombard, H. A. YW. H. Oliver, «A Working Supper in Jerusalem: John 13,1-38 Introduces Jesus' Farewell Discourses», *Neot* 25 (1991) 357-378.

- Moloney, F. J., *A Body Broken for a Broken People. Eucharist in the New Testament*, Hendrickson, Peabody 1997; *Clory not Dishonor*, cap. 1; «A Sacramental Reading of John 13,1-38», *CBQ* 53 (1991) 237-256; *Son of Man* 186-202.
- Neugebauer, J., *Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13-17*, BWANT 140, Kohlhammer, Stuttgart 1995.
- Niccaci, A., «L'unita letteraria di Giov 13,1-38», *ED* 29 (1976) 291-323.
- Niemand, C., *Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zur ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum*, Studia Anselmiana 114, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1993.
- O'Day, G. R., «"I Have Overcome the World" (John 16,33): Narrative Time in John 13-17», *Sem* 53 (1991) 153-166.
- Painter, J., «The Farewell Discourses and the History of Johannine Christianity», *NTS* 27 (1980-1981) 525-543.
- Randall, J. F., «The Theme of Unity in John 17», *ETL* 41 (1965) 373-394.
- Richter, G., *Die Fußwaschung im Johannesevangelium. Geschichte und Deutung*, BU 1, Pustet, Ratisbona 1967.
- Robinson, J. A. T., «The Significance of the Footwashing», en *Twelve More New Testament Studies*, SCM Press, Londres 1984, 77-80.
- Schneider, J., «Die Abschiedsreden Jesu: Ein Beitrag zur Frage der Komposition von Johannes 13,31-17,26» en *Cott und die Cotter: Festschrift für E. Fascher*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1958, 103-112.
- Schneiders, S. M., «The Footwashing (John 13,1-20): An Experiment in Hermeneutics», *CBQ* 43 (1981) 76-92.
- Schnelle, U., «Die Abschiedsreden im Johannesevangelium», *ZNW* 80 (1989) 64-79.
- Segovia, F. F., «John 13,1-20. The Footwashing in the Johannine Tradition», *ZNW* 73 (1982) 31-51; *Love Relationship in the Johannine Tradition. Agape/Agapan in I John and the Fourth Gospel*, SBLDS 58, Scholars, Chico 1982; *The Farewell of the Word. The Johannine Call to Abide*, Fortress, Minneapolis 1991.
- Simoens, Y., *La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène*, AnBib 90, Biblical Institute Press, Roma 1981, 81-104.
- Spicq, C., «Trogein: Est-il synonyme de phagein et d'esthinein dans le Nouveau Testament?», *NTS* 26 (1979-1980) 414-419.
- Thomas, J. C., *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*, JSNTSup 61, JSOT Press, Sheffield 1991.
- Tolmie, D. F., *Jesus, Farewell to the Disciples. John 13,1-17,26 in Narratological Perspective*, BibIntS 12, E. J. Brill, Leiden 1995.
- Weiss, H., «Footwashing in the Johannine Community», *NT* 41 (1979) 298-325.

## ii. LA PARTIDA (14,1-31)

*Introducción a 14,1-31.* El diálogo entre Jesús y Pedro (13,36-38) lleva a su conclusión los relatos paralelos del lavatorio (13,1-17) y el don del bocado (13,21-38). La cuestión de la partida de Jesús se había suscitado en aquel diálogo (cf. 13,33.36), pero en 14,1 se dirige a una audiencia más amplia. La forma literaria del pasaje cambia al adoptar Jesús un papel magisterial, acribillando con sus palabras a los discípulos mediante imperativos (eL vv. 1 [3x].9.11 [2x].27 [2x] y 32 [2x]), al tiempo que ellos forcejean por seguir sus palabras y promesas (cf. vv. 5 [Tomás].8 [Felipe].22 [L./udas]). Hay un obvio vínculo literario entre el v. 1a, «No se turbe vues-

tro corazón», y el v. 27b, «No se turbe vuestro corazón». Esta primera sección del discurso concluye con las enigmáticas palabras del v. 31c: «Levantaos. Vámonos de aquí». A pesar de la extendida opinión de que «13,31-38 funciona como introducción al capítulo 14» (Segovia, *Farewell* 64), hay un nuevo desarrollo en la estrategia narrativa del autor en 14,1. Sólo en 14,1-31 comienza el discurso de despedida propiamente dicho (d. Beutler, *Habt keine Angst* 9-19).

Los especialistas no se ponen de acuerdo sobre la estructura interna de 14,1-31 (d. Segovia, *Farewell* 64-65 nn. 6-13; Migliasso, *La presenza* 64-73), pero una variedad de elementos sintácticos y detalles de contenido sugieren una división en tres partes (cf. Simoens, *La gloire d'aimer* 105-129). El imperativo «creed» aparece en 14,1 y domina el conjunto de los vv. 1-14 (d. vv. 1.10.11.12). La recomendación de amar aparece en el v. 15 por primera vez en 14,1-31. Reaparece en los vv. 21.23 Y24, marcando claramente el comienzo y el final de la sección formada por los vv. 15-24. Los vv. 25-34 son destacados a lo largo de toda la unidad mediante la repetición de un tema similar: «hablar» (v. 25), «enseñar» (v. 26a), «decir» (v. 26c), «decir» (v. 28), «contar» (v. 29) y «hablar» (v. 30). Los temas de la partida (vv. 2,3a.4), la fe (v. 1) y el coraje (vv. 1-4.6) abren el discurso en los vv. 1-6. Volverán a aparecer en los vv. 27b-31: partida (vv. 28-31), fe (v. 29) y coraje (vv. 27b-29.31). Las secciones del inicio (vv. 1-6) y la conclusión (vv. 27b-31) del discurso, comienzan ambas con la frase «No se turbe vuestro corazón» (vv. 1a.27b). Entre estas dos secciones (vv. 15-24) encontramos una constante repetición del mandato con que Jesús ordena que se le ame cumpliendo sus mandamientos y su palabra (vv. 15.21.23.24). Sobre la base de estas indicaciones podemos sugerir una triple división del conjunto:

Vv. 1-14: Jesús habla con valentía y coraje de su partida.

Vv. 15-24: Jesús instruye a los discípulos sobre los frutos de la fe y el amor.

Vv. 25-31: Jesús habla con valentía y coraje de su partida.

Para facilitar la consulta y la claridad, presentaremos por separado la traducción y las notas de los vv. 1-14, vv. 15-24 Y vv. 25-31. Las otras subdivisiones dentro de estas secciones se presentarán en una breve introducción a cada una de ellas. La bibliografía para la consulta y el estudio de 14,1-31 se reunirá tras el comentario a 14,25-31.

### *Jesús habla con coraje y valentía de su partida (vv. 1-14)*

1. «No se turbe vuestro corazón; creed en Dios, creed también en mí. 2. En la casa de mi Padre hay muchos lugares permanentes; y si no hubiera sido así os lo habría dicho, pues vaya prepararos un lugar. 3. Y cuando vaya y os prepare un lugar, volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy también estéis vosotros. 4. Yya conocéis el camino adonde voy». 5. Tomás le dijo: «Señor, no sabemos a dónde vas, ¿cómo podemos saber el camino?». 6. Jesús le dijo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie va al Padre si no es través de mí.

7. Si habéis llegado a conocerme, conoceréis también al Padre; desde ahora le conocéis y le habéis visto». 8. Felipe le dijo: "Señor, muéstranos al Padre y nos sentiremos satisfechos». 9. Jesús le respondió: «He estado con vosotros tanto tiempo ¿y aún no me conoces Felipe? Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre, ¿cómo puedes decir: "Muéstranos al Padre"? ID. ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo no las hablo en virtud de mi propia autoridad; pero el Padre que habita en mí hace sus obras. 11. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí; al menos, creedlo por las obras».

12. «En verdad, en verdad os digo, el que crea en mí hará también las obras que hago yo; e incluso mayores, porque yo voy al Padre. 13. Todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; 14. si pedís algo en mi nombre, yo lo haré».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a los vv. 1-14.* La primera sección de 14,1-31 está dedicada a la presentación valiente que Jesús hace de su necesaria partida. Se despliega en las tres subsecciones siguientes:

1. *Partida hacia el Padre* (vv. 1-6). El tema de la valentía abre el pasaje (v. 1: *mē tarassetho hymon hē kardia*); Jesús asegura a sus discípulos que él se va para prepararles un lugar. Dice a los discípulos que ellos saben el camino; la pregunta de Tomás es un procedimiento retórico que permite a Jesús revelarse mediante una afirmación *ego eimi* con una predicado: Jesús es el camino que conduce al Padre.
2. *Ver al Padre y sus obras* (vv. 7-11). En el v. 6b, Jesús habló del conocimiento del camino hacia el Padre. Estas palabras indican que Jesús apunta hacia más allá de sí mismo: él es la revelación del Padre. De nuevo, un discípulo, en esta ocasión Felipe, hace una pregunta que sirve como recurso retórico para que Jesús afirme su unión con el Padre y su papel exclusivo como la revelación del Padre. A los discípulos se les pide que crean en la unidad que existe entre Jesús y el Padre, o al menos que crean en Jesús a partir de las obras del Padre que él realiza.
3. *Crear y hacer las obras del Padre* (vv. 12-14). En el v. 11b, Jesús pidió a los discípulos que creyeran en él, al menos por las obras del Padre reveladas en el Hijo. El doble «amén» introduce esta subsección final, que recoge el tema de las «obras». Jesús remite a un tiempo en el que los discípulos, que lo pidan en su nombre, harán obras incluso mayores. Todo el que pida algo en el nombre de Jesús, continuará la tarea de manifestar la unidad del Padre con el Hijo.

Por muy afectuosos que hayan podido ser los gestos simbólicos del lavatorio y del bocado compartido (13,1-38), también éstos transmiten el presentimiento de la disposición de Jesús a darse hasta la muerte por sus discípulos; cada acontecimiento ha sido marcado por un mandato de Jesús: que los discípulos siguieran su ejemplo (v. 15) y que se amaran como el que había amado (w. 34-35). Una muerte que es también una partida (cf. vv. 33,36) sigue estando en el aire, y la primera parte del discurso, pro-

piamente dicho, comienza explicando algunas de las consecuencias alentadoras de esta muerte-partida.

*Partida hacia el Padre* (vv. 1-6). La comprensible consternación de los discípulos tras los acontecimientos, mandatos y profecías de 13,1-38, debe superarse mediante una renovación de su fe y confianza en Dios y en Jesús (14,1). La fe y la confianza en Dios es aún una razonable petición que puede hacerse a los discípulos, pero el imperativo «creed en mí» podría implicar una asociación arriesgada con un hombre fracasado que es más de lo que ellos están dispuestos a dar. Por tanto, Jesús se concentra en explicar más exhaustivamente el significado de su inminente partida. Él se dirige a la casa (*oikia*) de su Padre, donde hay muchas moradas (*monai*). La casa del Padre de Jesús es el ámbito de Dios; en este ámbito hay muchos lugares donde los discípulos pueden morar (v. 2a). Jesús ha *dicho* que así será, y a los discípulos se les pide que crean en la palabra de Jesús (v. 2b; d. 2,1-4,54). Tras el sustantivo *nomai* («lugares para morar») se encuentra la utilización joánica del verbo *menein*, que significa «habitar» o «morar permanentemente». El verbo se ha utilizado ya, positiva y negativamente, en partes anteriores del relato (d. 1,32; 7,27.56; 8,31.35; 12,34.46 [positivamente]; 9,41; 12,46 [negativamente]), con el sentido de la presencia o rechazo de una reciprocidad íntima. Reaparecerá brevemente como *leitmotifen* 15,1-11. El vínculo establecido entre la *oikia tou patros mou* y la partida de Jesús para preparar un «lugar» (*topon*), comunica a los discípulos la existencia de una morada vivificante y permanente entre las muchas *monai*. La partida de Jesús no debería ser causa de tristeza, sino de bienestar y confianza (v. 1). Él se va para prepararles la posibilidad universal y permanente de una comunión perdurable con su Padre (v. 2).

El hábito de este evangelio de equilibrar la escatología tradicional con la realizada (d. 5,25-29; 6,35-40.44-48) reaparece en el v. 3. La utilización del presente *palin erchomai* (literalmente, «vengo de nuevo») conjuntamente con el futuro *kai paralempsomai hymas pros emauton* («y os tomaré conmigo») es gramaticalmente desgarrada, pero la conclusión del versículo, *hina hopou egō eimi kau hymeis ēte* ("para que donde yo estoy también vosotros podáis estar») exige que la frase tenga un sentido futuro. Jesús parte para preparar un lugar a los suyos en la casa del Padre, pero regresará en el futuro para llevar consigo a los discípulos al lugar donde él está. Predomina la idea de un tiempo entre la partida de Jesús y su retorno futuro, pero la presencia desgarrada de los verbos en presente retiene un indicio de la persistente presencia de Jesús. En su mayor parte, el evangelio ha insistido en que llega un tiempo *que ya está presente*, en el que los que crean en el Hijo tienen vida eterna (cf. 3,15.26.36; 4,14.36; 5,24-25; 6,27.35.47.56.63; 10,10.28; 11,25-26; 12,50). No se explica cómo el que parte puede seguir estando presente. Se requieren clarificaciones ulteriores, pero queda claro que no se trata de una partida común.

La partida de Jesús es fundamental. Él recuerda a los discípulos que se les ha instruido en su camino y destino; ya conocen el camino por donde

va Jesús (v. 4). Los discípulos han oído que Jesús retorna a su Padre (cf. 10,38; 12,27-28) mediante una experiencia de muerte que es, al mismo tiempo, su glorificación y la glorificación de Dios (cf. 11,4.40; 12,23.32-34; 13,31.32). La pregunta de Tomás (v. 5) refleja una persistente falta de disposición a afrontar todas las implicaciones del final de la historia de Jesús (cf. 13,33.36). Aunque supieran a dónde iba (*pou hypageis*), estaba justificada la exigencia de una nueva instrucción sobre «el camino» (*tēn hodon*), que abre la posibilidad para que Jesús se autorrevele como «el camino» (v. 6a: *egō eimi hē hodos*). Él es el camino hacia el Padre (v. 6b), y explica cómo esto es así mediante las dos palabras utilizadas tras «y» (*kai*: cf. nota). Jesús afirma básicamente que él es el camino; las dos palabras siguientes describen «el camino», que es la verdad (*kai hē alētheia*) y la vida (*kai hē zōē*). La utilización anterior de estas expresiones joánicas, desde el prólogo (cf. 1,4.14.17) hasta el resto del evangelio, nos presenta a Jesús como la revelación autorizada y salvífica de Dios (*alētheia*: 1,14.17; 5,33; 8,32.40.44-46; *zōē*: 1,4; 6,33.35.48.63.68; 8,12; 10,10; 11,25).

Ahora bien, esta afirmación de Jesús, de que él es «el camino», es más que una autorrevelación. Al igual que en todas las afirmaciones *ego eimi* como un predicado, Jesús no sólo anuncia su identidad, sino también lo que hace. El camino conduce a algún lugar (cf. 10,7.9): al Padre (v. 6b). Jesús es el único camino al Padre, la única revelación salvífica de Dios (cf. 1,18.51; 3,13; 5,37-38; 6,46; 10,1.7.11.14). Dios se revela en la vida y la palabra de Jesús, y los discípulos deberían saber que Jesús irá al Padre mediante un levantamiento (cf. 3,14; 8,28; 12,32) y una muerte (cf. 10,16-18; 11,4.49-53; 12,23-24.32-33; 13,18-20). El camino de Jesús es una donación amorosa y total de sí mismo hasta la muerte (v. 6a; cf. 13,1). Éste debe ser también el camino de sus seguidores (cf. 13,15.34-35). Un pasaje, que comenzó con una fuerte exhortación a que los discípulos confiaran y creyeran en Dios y Jesús (v. 1), les ha enseñado cómo tenía que ser también su partida, que es consecuencia de la propia partida de Jesús. Él parte para prepararles un lugar (vv. 2.4). El pasaje concluye con la razón por la que la vacilante fe de los discípulos en Jesús tiene que mantenerse firme. La fe y la confianza en Jesús son el único «camino» para lograr su meta: la unión con el Padre (vv. 5-6).

*Ver al Padre y sus obras* (vv. 7-11). La referencia al «Padre» en el v. 6b conduce a la subsección central (vv. 7-11) de los vv. 1-14. Conocer a Jesús es conocer al Padre (v. 7a), y partir de Jesús en adelante (*ap'arti*), todo el que conozca al Padre viendo a Jesús también ha visto al Padre (v. 7b). Desde la afirmación del prólogo (1,18), pasando por la defensa que hace Jesús de su actividad en sabbath (5,19-30), hasta el resto de su ministerio (cf. 8,19.38.58; 10,30.38), se ha afirmado contundentemente que él era la presencia del Padre, no obstante el creciente conflicto generado por ella (p. ej., 8,20; 10,31.39). La afirmación de Jesús (*ei egnokate me... gnosethe*) es una promesa, pues el uso del perfecto («Si me habéis conocido») indica un conocimiento ya logrado. En el v. 4, Jesús habló a los discípulos de las cosas

que conocían, pero Tomás solicitó una clarificación ulterior (v. 6). Este mismo modelo se repite tras el v. 7. Ellos han llegado a conocer a Jesús, y, por tanto, también conocen al Padre. Pero Felipe pide a Jesús que les mostrara al Padre para que ellos se sintieran satisfechos (v. 8). En 6,7, Felipe se maravilló de la capacidad de Jesús para satisfacer (*arkousin*) a la gran muchedumbre congregada junto al lago, y en 14,8 pide ver a Dios para que los discípulos se sintieran satisfechos (*arkei*). Los discípulos ignoran las verdades fundamentales para comprender la identidad de Jesús, lo que hacía y hacia dónde se dirigía.

En su respuesta, Jesús vuelve su mirada a todo el tiempo pasado con los discípulos (*meth'hymon*). Conocer a Jesús es conocer al Padre, por lo que Felipe manifiesta una ignorancia exasperante al pedir a Jesús que le mostrara al Padre (v. 9). El problema reside en la falta de fe de los discípulos. Ellos han oído y se les ha enseñado el camino hacia el Padre (v. 6): Jesús está en el Padre y el Padre está en Jesús (d. 10,38), pero ellos no han llegado a creer en esta unión (v. 10a). Con paciencia, pasando de la acusación a la enseñanza, Jesús repite las verdades comunicadas desde las primeras partes del relato: las palabras que él pronuncia son las palabras del Padre (d. 3,34; 5,23-24; 8,18.28.38.47; 12,49), y las acciones de Jesús son las obras (*ta erga*) del Padre (v. 10b; d. 5,20.36; 9,3-4; 10,25.32.37-38). Esta subsección central (vv. 7-11) de los vv. 1-14 concluye con una llamada de atención a los discípulos incrédulos. La fe es fundamental (v. 11; cf. v. 1). Hay que creer que Jesús está en el Padre y que el Padre está en él. Las obras que Jesús hace brotan de esta unión y la dan a conocer. Si los discípulos quieren comprometerse en una fe salvífica en la unión entre Jesús y el Padre, para ver así al Padre (d. vv. 8-9), tendrían que mirar hacia el lugar donde puede contemplarse esta unidad: en las obras (*ta erga*) de Jesús (v. 11).

*Creer y hacer las obras del Padre* (vv. 12-14). La referencia a «las obras» en el v. 11 conduce al v. 12, donde el tema de las «obras» y la utilización del doble «amén» continúan con lo dicho anteriormente llevándolo a una cierta conclusión. La fe en Jesús capacitará al creyente (*ha pisteuon*) para hacer las obras de Jesús e incluso potenciarlas aún más (v. 12ab). El tema fundamental de la partida de Jesús hace posible el aumento en grandeza de las obras del creyente (v. 12c). La ausencia de Jesús, creada por su partida, no conducirá al cese de las obras del Padre mediante las que Jesús ha dado a conocer a Dios (cf. 5,41; 7,18; 8,50.54), pero los discípulos no realizarán de forma automática estas obras más grandes. Se les exhorta a pedir en el nombre de Jesús la continuidad de estas obras. El incremento en la grandeza de las obras se debe a que son hechas en su nombre, *tras su partida*. Hay, pues, una diferencia entre las obras que Jesús hace durante su ministerio y las que realizará tras su partida. Esta partida abre una nueva era en la que las obras de los discípulos superan a las de Jesús, porque él estará *presente en su ausencia*, pues los discípulos hacen las obras que él hace (v. 12: *ha ego poio*: presente), y él *hará* (vv. 13-14; *egō poieso*: futuro) lo que los discípulos le pidan.



Jesús ha hecho las obras del Padre durante el tiempo pasado con sus discípulos (v. 9), precisamente por su unión con el Padre (w. 10-11). Ahora, parte a la casa del Padre (v. 2), Y vendrá nuevo (v. 3). Habrá un tiempo intermedio durante el cual los discípulos deben pedir en el nombre de Jesús para que él siga haciendo las obras del Padre entre ellos. En su exhortación se destaca un elemento esencial: la presencia constante del Jesús ausente se encontrará en la comunidad creyente. Sus miembros se unirán con el Jesús que ha partido y pedirán a Dios en su nombre. Jesús, el primer Paráclito, al hacer lo que se pide en su nombre (w. 13a.14), glorifica al Padre en el Hijo (v. 13b). La gloria de Dios, que una vez se contempló en las acciones de Jesús (cf. 2,11; 5,41; 7,18; 8,50.54; 11,4.40), se verá en las acciones de los discípulos creyentes, que serán incluso mayores que las que hizo Jesús (v. 12), pues serán realizadas como resultado de su petición en el nombre de Jesús (w. 13-14).

## NOTAS

1. *No se turbe vuestro corazón*: La obvia repetición de estas palabras exactamente iguales en el v. 1 y en el v. 27b se ha considerado con frecuencia como un indicio de que forman una inclusión que encierra el conjunto de los w. 1-27. Cf., por ejemplo, Bultmann, *Cospel* 599; Schneider, «Die Abschiedsreden Jesu» 106. Deberíamos considerar que estas dos observaciones idénticas realizadas por Jesús son el resultado de una repetición. Se trata de dos afirmaciones idénticas y necesarias sobre el ánimo que abren las subsecciones (vv. 1-6 y w. 27b-31) que tratan explícitamente de la partida de Jesús.

En la recomendación se utiliza el verbo *tarassein*, que vincula su consternación con el temor a la cruz a través del Sal 42/43. Sobre esto, d. Beutler, «Psalm 42/43» 46-54.

Las palabras de ánimo de un héroe que deja a sus discípulos porque va a morir, forman parte de la tradición judía de los testamentos. Para más detalles, d. Beutler, *Habt keine Angst* 15-19.

2. *muchos lugares permanentes*: La expresión *monai* puede proceder de numerosas fuentes de tradiciones religiosas contemporáneas. Para un estudio exhaustivo, d. Fischer, *Wohnungen* 105-290; McCaffrey, *The House* 49-75. En general se traduce como «moradas» o «estancias». Por mi parte, la he traducido por «lugares permanentes» para mostrar el carácter joánico del término. El término «permanente» es el que mejor traduce la repetida utilización del verbo *menein* en 15,1-11. Tanto Fischer como McCaffrey apoyan el carácter genuinamente joánico de la expresión, no obstante su rico trasfondo.

y si no hubiera sido así os lo habría dicho, pues voy a prepararos un lugar: Este pasaje tiene una complicada tradición textual. El *hoti* («que») es erróneamente omitido por la primera mano de  $\mathfrak{P}^{66}$ , Athos y la *Vetus Latina*, y no resulta claro si habría que poner un punto tras *hymín* («os lo habría dicho»). Dado que Jesús no había hablado anteriormente a los discípulos de la casa del Padre o de los muchos lugares permanentes, interpreto el v. 2b, incluyendo el *hoti*, como una insistencia en la *illporall* ('ia de la palabra de Jesús a partir del imperativo del v. 1c «creed también "n mí»): «Hay muchos lugares permanentes, y si no hubiera sido así os lo ha-

bría dicho, pues yo voy a prepararos un lugar» (cf. Barrett, *Cospel* 457). Para una discusión exhaustiva, cf. Fischer, *Wohnungen* 35-36; McCaffrey, *The House* 138-140).

*prepararos un lugar*: A pesar de que el verbo está en futuro, algunos especialistas utilizan el término joánico de la permanencia para llegar a la conclusión de que los creyentes ya moran en Cristo y aguardan su venida final (p. ej., Gundry, «In my Father's House» 68-71; Oliver y van Aarde, «The Community of Faith» 379-400). Otros comentaristas vinculan la utilización de *oikia* y *topos* con el templo de Jerusalén, afirmando que las palabras de Jesús se refieren a la superación de aquel «lugar» (cf. 4,20-24), lo que remite a la interpretación del cuerpo de Jesús como un templo (cf. 2,21), y, por tanto, en 14,2-3 se promete un «universalismo religioso» que es creado por la partida de Jesús (p. ej., Marsh, *Saint John* 501).

3. *volveré y os tomaré conmigo*: Algunos autores (p. ej., Bernard, *Commentary* 2:534-536; Delebecque, *Jean* 187) consideran que el v. 3 está totalmente influido por una perspectiva escatológica del final del tiempo. Becker, «Abschiedsreden Jesu» 218-228 (entre otros), afirma que los vv. 2-3 contienen una cristología y escatología primitiva del Hijo del hombre, que se corrige posteriormente en el discurso (p. ej., vv. 6-10.12-17.18-24). Otros (Marsh, *Saint John* 503; Lindars, *Cospel* 471; Fischer, *Wohnungen* 299-348) interpretan los vv. 2-3 con un sentido de escatología más realizada, que es apoyado, más que corregido, por los elementos posteriores del discurso. McCaffrey, *The House* 35-45, deja también abierto el «cuándo» del retorno de Jesús. Inicialmente, los discípulos esperan un retorno propio del final del tiempo (pp. 136-137), pero, posteriormente, se hacen conscientes de que Jesús retorna constantemente (pp. 177-221). Stimpfle, *Blinde Sehen* 147-216, sostiene que el pasaje es susceptible de una interpretación equivocada de que Jesús volvería al final de los tiempos, por lo que sirve para distinguir a los verdaderos de los falsos creyentes. Los creyentes verdaderos poseen vida *ahora*, en cuanto hijos predestinados de Dios en el mundo, mientras que los otros aguardan aún. Para un estudio del tema, cf. Neugebauer, *Die eschatologischen Aussagen* 14-34. Nuestra interpretación sugiere que aunque es verdad que la escatología del final de los tiempos es dominante (cf. también Gundry, «In my Father's House» 71-72; Beutler *Habt keine Angst* 37-40), hay ya un indicio de la presencia del ausente. No tenemos por qué resolver la tensión narrativa creada por los vv. 2-3. Las palabras de Jesús plantean un problema que sólo se resolverá posteriormente en el discurso, y sobre todo en Jn 20. Para un enfoque en parte coincidente con el nuestro, cf. Hoskyns, *Cospels* 454; Dettwiler, *Die Gegenwart* 141-157. Para de Boer, *Johannine Perspectives* 130-132, el retorno de Jesús se refiere a la venida del Paráclito. Efectivamente, puede que sea así, pero al lector no se la ha dicho aún nada sobre el don del Paráclito.

4. *el camino adonde voy*: Esta traducción refleja el torpe texto griego *hopou ego hypago oidate tēn hodon*, que encontramos en  $\mathfrak{P}^{66}$ , Sinaítico, Vaticano, la primera mano de Efrén Rescripto y Freer. Cf. Segovia, *Farewell* 85-86 n. 49.

6. *Yo soy el camino, la verdad y la vida*: El estudio fundamental que insiste en que el v. 6a es una afirmación sobre Jesús como la revelación única del Padre («el camino»), posteriormente clarificada por las descripciones del camino como «la verdad» y «la vida», se debe a I. de la Potterie, *La Vérité* 1:241-278. Esta exégesis interpreta la utilización de «y» (*kai*) como epexeagógico, lo que significa que la palabra que sigue al «y» (*kai*) explica la anterior. Tanto «la verdad» como «la vida» explican «el camino». Cf. BDF 229, § 442 (9). Para Bultmann, *Gospel* 604-607 (y otros autores), Jesús es el camino (*hodos*) de acceso a las realidades celestiales de la verdad y la vida (*aletheia* y *zōē*).

7. *Si habéis llegado a conocerme, conoceréis también al Padre*: Esta traducción sigue el texto de  $\text{P}^{66}$ , Sinaítico y Beza, y lo entiende como una promesa (*ei egnókate... gnōsesthe*). Se trata más de una promesa que de un reproche, que es la lectura *que* encontramos en el Vaticano (*ei egi)keite... an edeite*). Cf., entre otros muchos, Barrett, *Gospel458-459*. Para el punto de vista opuesto, cf. Segovia, *Farewell87* n. 52. La promesa se entiende del siguiente modo: «Si habéis llegado a conocerme, como efectivamente lo habéis hecho, conoceréis también a mi Padre».

*desde ahora le conoceréis*: La utilización de *ap'arti* con el sentido de «desde ahora en adelante», insiste en que la revelación del Padre en el Hijo ha estado presente a lo largo del tiempo de Jesús (cf. 1. de la Potterie, *La Vérité* 1:263-265).

y *lo habéis visto*: Se ha conjeturado en ocasiones que hay diferentes niveles de «visión» en el cuarto evangelio y que para distinguirlo se utilizan verbos diferentes (*theorein* y *homo*). Por tanto, no todo el que «ve» al Jesús físico «ve» al Padre (p. ej., Bernard, *Commentary* 2:539-540). Sin embargo, parece *que* los verbos se usan indistintamente, pues en la misma afirmación en la que se dice que ver a Jesús es ver a Dios («el que me ha enviado»), en 12,45, se utiliza *theorein*, mientras que en 14,7 se usa *horaō*.

8. *Y nos sentiremos satisfechos*: El verbo *arkein* («bastar», «ser suficiente») aparece solamente dos veces en el cuarto evangelio (6,7; 14,8) Yes Felipe quien lo utiliza en las dos ocasiones. A menudo se ha comentado que la petición de Felipe expresa el anhelo espiritual de la humanidad, tal vez reflejando la petición de Moisés en Ex 33,18 (cf. también Ex 24,9-11; Is 6,1; 40,5).

10. *¿No crees (singular) ... ? Las palabras que os digo (plural)*: El desplazamiento de las palabras iniciales de Jesús, dirigidas en singular a Felipe (*ou pisteueis*), a la instrucción de los discípulos en plural (*lego hymin*), indica que la respuesta de Jesús a la afirmación de Felipe en el v. 8 se dirige a todos los discípulos.

11. *Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí*: Como en 10,38, esta unión es «un modo lingüístico de describir... la total unidad entre Jesús y el Padre» (Schnackenburg, *Gospel3:69*). No se trata de una afirmación metafísica, no obstante lo mucho que se hayan utilizado este y otros dichos joánicos sobre la relación entre el Padre y el Hijo en los debates trinitarios posteriores. La unión entre Jesús y el Padre tiene sus raíces en el concepto judío del «enviado» que se identifica totalmente con el «que le ha enviado». Cf., especialmente, Borgen, «God's Agent in the Fourth Gospel» 121-132; Bühner, *Der Gesandte und sein Weg*. Debemos recordar siempre que el Hijo depende totalmente del Padre en la singular y característica perspectivajoánica. Cf. Carson, *Gospel494-495*.

12. *las obras que hago*: Las «palabras» y las «obras» de Jesús no tienen que fundirse en un único concepto teológico llamado «revelación», tal como hace Bultmann, *Gospel610-611*, y otros autores. Las dos revelan a Dios, pero hay una estrecha asociación entre lo que Jesús hace (*ta erga*) y la revelación de la *doxa tou theou* (cf. 2,11; 11,4.40) que debe respetarse. Cf. Brown, *El evangelio* 2:867.

*hará obras mayores que éstas*: Muchos autores han tenido que recurrir a los éxitos misioneros posteriores de la Iglesia primitiva para explicar el sentido de «obras mayores» (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 181; Hoskyns, *Gospel1457*; Rodríguez Ruiz, *τ)α Missionsgedankte* 171-184). Pero en el fondo está en juego algo de índole más teológica. La partida de Jesús crea un privilegiado tiempo intermedio. Una característica de este tiempo lo constituyen las obras mayores, que son realizadas por Jesús en su ausencia. Dietzfelbinger, «Die gröBeren Werke» 22-47, comenta que esto

se debe a una singularidad específica de la situación joánica. Al no poder apelar a unos testigos fundantes de la tradición de Jesús, y en una situación de conflicto y rechazo, la comunidad desarrolló una teología segura de su situación postpascual, que superaba las obras de Jesús y que estaba dirigida e inspirada por el Paráclito. Cf. también Dietzfelbinger, "Praklet und theologischer Anspruch» 394-408.

13. *Todo lo que pidáis en mi nombre, lo haré:* Becker, *Evangelium* 2:464-465, comenta, acertadamente, que los vv. 12-13 presentan a Jesús el primer Paráclito que responde a la oración de los discípulos. Esto prepara el camino para la presentación del «otro Paráclito" en el v. 16. Sobre los vv. 12-14 como preparación para los vv. 15-27, d. también Segovia, *Farewell*90-93.

14. *Si pedís algo en mi nombre, yo lo haré:* Este versículo es omitido por algunos manuscritos. A pesar de que el griego es malo (*aitēsēte me*) y de que aparentemente es una repetición del v. 13a, deberíamos mantenerlo (d. Metzger, *Textual Commentary* 208; Carson 497-498). Para Becker, *Evangelium* 497-498, los vv. 14-15 son una torpe parénesisjoánica que perturba al vínculo que existe entre el v. 13 y el v. 16. Ignora, así, la importante relación literaria que existe entre el v. 15 «Si me amáis») y el v. 24 («El que no me ama»), que hace de los vv. 15-24 una unidad literaria específica y separada de los vv. 12-14. Cf. Dettwiler, *Die Gegenwart* 125-126.

#### *Los frutos de la fe y el amor (vv. 15-24)*

15. «Si me amáis, guardaréis mis mandamientos. 16. Y yo pediré al padre, y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros para siempre. 17. Es el Espíritu de verdad, a quien el mundo no puede recibir porque ni le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, pues mora con vosotros y estará entre vosotros».

18. «No os dejaré huérfanos; volveré junto a vosotros. 19. Dentro de poco el mundo ya no me verá, pero vosotros me veréis; porque yo vivo, vosotros también viviréis. 20. En aquel día sabréis que yo estoy en mi Padre, vosotros en mí, y yo en vosotros. 21. Quienes tienen mis mandamientos y los guardan son los que me aman; y los que me aman serán amados por mi Padre, y yo les amaré y me revelaré a ellos».

22. Judas (no el Iscariote) le dijo: «Señor, ¿cómo es que te manifestarás a nosotros y no al mundo?». 23. Jesús le respondió: «Quienes me aman guardarán mi palabra, y mi Padre les amará, y vendremos a ellos y habitaremos en ellos. 24. Quien no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que vosotros oís no es mía, sino del Padre que me envió».

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción a los vv. 15-24.* Esta sección se mantiene unida mediante cuatro afirmaciones sobre los frutos de amar o no amar a Jesús (w. 15.21.23.24). A los discípulos, que afrontan la partida de su maestro, se les desafía y anima con la promesa del Paráclito, la presencia permanente de Jesús incluso en su ausencia, y los resultados o frutos del amor a Jesús y la práctica de sus mandamientos. El discurso se desarrolla en las tres siguientes subsecciones:

1. *El Paráclito y el mundo* (vv. 15-17). Jesús pedirá al Padre que otorgue «otro Paráclito» para que permanezca con los discípulos y los aparte del mundo que no puede recibir el Espíritu.
2. *La revelación de la unión de Jesús y el Padre* (vv. 18-21). Jesús promete venir y permanecer eternamente con los discípulos que le aman y guardan sus mandamientos. Estos discípulos conocerán y compartirán la unión con el Padre y el Hijo, y experimentarán las consecuencias vivificantes de ser amados tanto por el Padre como por Jesús.
3. *Amar a Jesús y guardar su palabra* (vv. 22-24). Una pregunta hecha por Judas permite a Jesús explicar ulteriormente los frutos o consecuencias que tiene el hecho de amarle o no amarle. El que ama recibe la palabra y experimentará la presencia permanente de Jesús y el Padre. El que no le ama no escucha la palabra y, por tanto, no tiene acceso a la revelación de Dios.

El tema de la partida de Jesús sigue ocupando el lugar central de esta sección de 14,1-31. Su partida no producirá una situación de «horfandad», sino una nueva era dotada con el Paráclito, marcada por el amor, la práctica de los mandamientos de Jesús y la promesa de un tiempo futuro en el que el Padre y el Hijo permanecerán para siempre con el discípulo.

*El Paráclito y el mundo* (vv. 15-17). El tema del amor da unidad a los vv. 15-24. El discípulo que ama a Jesús muestra esta unión de amor manteniéndose firme en sus mandamientos (v. 15). Al dirigirse a su muerte, Jesús exhorta a sus discípulos a amar como él ha amado (13,15.34-35; 14,15a) manteniéndose firmes (*tērēsete*) en sus mandamientos (v. 15b). Jesús pedirá al Padre que dote a esta situación de amor y fidelidad con «otro Paráclito» (16b: *allon paraklēton*) que esté con ellos para siempre. El hecho de que Jesús escuche las peticiones de los discípulos y realice lo que pidan (w. 13-14), indica que él desarrolla la función de un Paráclito (d. 1 **Jn** 2,1), pero habrá «otro Paráclito». Aun con todas las semejanzas que puedan existir entre las funciones de Jesús el Paráclito (w. 13-14) y el «otro Paráclito» (v. 16), este último no llega a hacerse carne (1,14), y no será levantado mediante la muerte para revelar a Dios en un acto total de amor por sus discípulos (cf. 12,32-33; 13,1). El «otro Paráclito» permanecerá con los discípulos para siempre (v. 16: *eis ton aiona*). Al Paráclito se le describe posteriormente como «el Espíritu de verdad» (v. 17a: *to pneuma tēs aletheias*), «el Espíritu que comunica verdad» (Barrett, *Gospel*463), la presencia constante de la revelación de Dios en el mundo. Sin embargo, hay un mundo que es incapaz de reconocer al Paráclito enviado por el Padre a los discípulos como consecuencia de la petición de Jesús. El Paráclito pertenece al ámbito de Jesús, pero hay otro mundo que ha respondido a Jesús rechazando lo que ha dicho sobre sí mismo así como la revelación que ha realizado del Padre. Nunca ha aceptado sus *orígenes* en el Padre (d. 1,35-51; 3,1-21.31-36; 4,10-15; 5,19-30.36-38.43-44; 6,41-51; 7,25-31.40-44; 8,12-20.21-29; 9,24-34; 10,31-39) Y está comprometido con la mentira de todo cuanto puede controlar (cf. l. de la Potterie, *La Vérité* 1:345-356). Su

vida se acerca al final y Jesús prepara a sus discípulos para su partida y *retorno* al Padre, y este mundo es incapaz de recibir, ver o conocer al Espíritu de verdad (v. 17b).

Pero los discípulos forman parte del mundo de Jesús. Son «suyos» (d. 13,1: *hoy idioi*), y el Espíritu de verdad ya mora con ellos (v. 17ca: *par' hymin menei*), y habrá otro Paráclito que estará entre ellos (v. 17cβ: *en hymin estai*). Prosigue la interacción entre Jesús como Paráclito (vv. 13-14) y el don de otro Paráclito (v. 16). Jesús es el don de la verdad (d. 1,17), el camino que es la verdad (d. 14,6), que mora con ellos (*par' hymin menei*), pero su partida hacia el Padre no pondrá fin a esta presencia reveladora. Seguirá estando entre ellos (*en hymin estai*). El Paráclito es la presencia constante de la verdad en cuanto «el Espíritu que comunica verdad». El Paráclito es introducido en el relato como la presencia permanente de la revelación de Dios (*hē alētheia*) para quienes aman a Jesús y observan sus mandamientos (cf. v. 15). A pesar de la ausencia física de Jesús, creada por su partida, su misión reveladora no termina. Se mueve hacia una nueva era en la que la función reveladora de Jesús será asumida por otro Paráclito, el Espíritu de verdad. Durante la celebración de los Tabernáculos, el narrador dijo al lector que cuando Jesús fuera glorificado se daría el Espíritu (7,39). La glorificación y el don del Espíritu están próximos entre sí, es decir, están estrechamente relacionados con la muerte de Jesús (cf. 11,4.51-53; 12,23.32-33; 13,1.31-32). Por tanto, la partida de Jesús no será un suceso común.

*La revelación de la unión de Jesús y el Padre* (vv. 18-21). Jesús está a punto de partir, pero sus hijos (cf. 1,12; 11,52; 13,33) no se quedarán huérfanos (v. 18a: *orphanous*). Esta situación es la que seguiría a la muerte de un padre, y la partida de Jesús está relacionada con su muerte; sin embargo, ésta conduce a su venida (v. 18b). La partida y el retorno se funden entre sí. La partida física de Jesús no constituirá el final de su presencia reveladora. Este tema domina los vv. 18-21. La partida pone fin a toda «visión» física de la revelación que Jesús hace de la verdad al mundo. Jesús ya había advertido a «los judíos»: «La luz está con vosotros por poco tiempo (*eti mi; krón*). Caminad mientras tenéis la luz para que no os sorprenda la tiniebla» (12,35). Este «poco tiempo» (14,9a) está llegando a su fin para el mundo que ha rechazado a Jesús, cuando él parta definitivamente, pero a los discípulos, los que creen en él, le aman y guardan sus mandamientos (d. vv. 1.11.12.15), se les promete que verán al Jesús que se va y una vida que brotará del hecho de que él vive más allá de la partida de su experiencia física de la muerte (v. 19b). Jesús morirá y partirá, pero el Paráclito es un don que sigue a este suceso (7,39; 14,16). Aunque Jesús esté partiendo (v. 18a), está viniendo a sus discípulos (v. 18b: *erchomai*), y éstos le verán (v. 19b: *theoreite*). La muerte y la partida de Jesús llevarán su vida junto al Padre (v. 19cβ) y darán vida a los discípulos (v. 19cγ). Puesto que aún vive, una consecuencia de su partida del mundo es su presencia vivificante entre sus discípulos (v. 19b: «porque yo vivo, también vosotros viviréis»). La partida de Jesús y el don de otro Paráclito, el Espíritu de la verdad, exi-

gen una distinción entre Jesús y en Espíritu-Paráclito, pero lo que el Espíritu *hace* por los discípulos prolonga y perfecciona lo que Jesús *hace* por ellos. Nada de esto es posible si Jesús no retorna al Padre para vivir y para que, de este modo, los discípulos puedan también vivir.

La ausencia física de Jesús es superada por la presencia interminable del Espíritu-Paráclito. No se trata de que los discípulos vean tras la resurrección al Jesús que ya había partido, sino de «la experiencia del Jesús exaltado» que la comunidad, «en medio de la asamblea cultural» (Aune, *The Cultic Setting* 133), tiene de que el ausente está presente para aquellos que creen, le aman y guardan sus mandamientos. La partida de Jesús no les deja huérfanos (v. 18), puesto que él viene a ellos en el don de una presencia viviente (v. 19). Hemos de tomar muy en serio la afirmación de que Jesús deja a sus discípulos, pues refleja la experiencia de los primeros lectores de la comunidad joánica (y de todos los lectores posteriores), para quienes el Jesús carnal ya no está presente. Pero la experiencia del Jesús *viviente* prosigue en y a través de la presencia permanente del Espíritu-Paráclito. En la comunidad cultural, y, especialmente, en el bautismo y la eucaristía (d. 3,3-5; 6,51-58), los que creen, aman y guardan los mandamientos de Jesús, experimentan la presencia del ausente. La «llegada» del Jesús exaltado -y, por tanto, ausente- en el culto de la comunidad es una experiencia proléptica de una «llegada» última que se hace posible en el tiempo intermedio por la presencia del Paráclito.

Jesús promete un conocimiento que será otorgado al creyente en el día de su partida («en aquel día»), el tiempo de su venida y su don de una vida nueva (v. 20). Este conocimiento, fruto de la presencia del Paráclito, es la revelación de la unión que existe entre el Padre y el Hijo, así como de la unión entre Jesús y el creyente. La unidad entre el Padre y el Hijo ha estado en el centro de gran parte de la enseñanza de Jesús, como fundamento de su autoridad (d. 5,19-30; 10,30.38), pero el dato de la introducción del creyente en la unión con Jesús es nuevo. Los discípulos de Jesús no quedarán huérfanos por su partida (v. 18), sino que se les otorga vida (v. 19), un conocimiento de la relación que existe entre el Padre y el Hijo, y entre ellos mismos y Jesús (v. 20). La partida de Jesús desencadena entre los discípulos algo que hasta ahora desconocíamos porque nada se nos había dicho sobre ello. En el v. 21, Jesús se dirige a la gran audiencia que integra a todos los lectores del evangelio: «Los que tienen mis mandamientos». A todos los destinatarios del v. 20 se les dice que la unión con Dios hay que entenderla en términos de amor. La respuesta a la revelación de Dios en Jesús mediante la observancia de sus mandamientos es, al mismo tiempo, un compromiso de amor con Jesús (v. 21a). Este amor será correspondido por el amor del Padre y de Jesús hacia ellos y por su revelación constante a ellos (v. 21b: *emphanizein autō hemauton*. Cf. Ex 33,13.18; Sab 1,2; 17,4), incluso tras su partida.

El llundo que no se abre a la revelación de Dios en y a través de Jesús, no puede entender el significado de su partida mediante la muerte. Sin

embargo, como consecuencia del don del Espíritu-Paráclito (w. 15-16), esta partida conduce a una experiencia única de vida. Esta vida surge de la participación en la unidad que existe entre el Padre y el Hijo (w. 18-20), de la intimidad de sentirse amado por el Padre y Jesús, y de la revelación permanente de Dios en y mediante Jesús (v. 21), al experimentar los discípulos la presencia del ausente en la celebración litúrgica.

*Amar a Jesús y guardar su palabra* (vv. 22-24). El tema del amor a Jesús y de mantenerse firmes en sus mandamientos apareció en el v. 15. La pregunta de Judas, que pide una clarificación sobre el privilegio de una revelación a los discípulos que no será dada al «mundo» (v. 22), lleva a que esta sección del discurso concluya con los mismos temas (w. 23-24). Desde las primeras páginas del evangelio se ha ido clarificando que la autorrevelación de Jesús, la visión de la gloria de Dios (cf. 1,14; 2,11; 11,4.40), es accesible para aquellos que están abiertos a su palabra (cf. 1,9-13.19-51; 2,1-4,54). Esta necesidad de tener fe ha seguido siendo fundamental en el discurso de despedida de Jesús (cf. 14,1.11.12), pero los discípulos tienen también que amar a Jesús (14,15.21.23-24). El Jesús que partirá, se manifestará a los discípulos que creen en sus palabras y le aman. Tal revelación es inaccesible para un mundo que se opone a creer y a amar.

En el v. 23a se da prioridad al amor a Jesús. El discípulo que ama a Jesús guardará su palabra. La indefectibilidad de lo último surge de los primeros, pues el discípulo vive en el tiempo intermedio con la garantía de las palabras de Jesús en las que afirma que el Padre amará a los discípulos que aman y creen. Pero Jesús promete mucho más: «y vendremos a ellos y estableceremos nuestra morada con ellos» (v. 23b). ¿Cuándo se producirá esta «llegada»? A diferencia de los w. 18-21, que prometieron la experiencia de la presencia del Jesús ausente tras su partida (cf. v. 18: *erchomai pros hymas*), en el v. 23 todos los verbos están en futuro. El Padre y el Hijo *vendrán* (*eleusometha*) y *establecerán* (*poiesometha*) una presencia permanente (*monē*) con el creyente. En la mesa, con sus discípulos, Jesús inició un discurso hablando de un tiempo intermedio entre su partida y su llegada futura (w. 2-3). Este período será llenado por la presencia del Paráclito (w. 16-17) y la presencia vivificante del Señor exaltado en la comunidad que le da culto (w. 18-21). El amor del Padre asegura la presencia del Padre y del Jesús ausente durante este tiempo intermedio (v. 23a). Pero la reanudación de la imagen de la morada (*monē*) que apareció en los w. 2-3 y los dos verbos en futuro, prometen una presencia definitiva y permanente del Padre y el Hijo. Ellos establecerán su *monē* con aquel que ama a Jesús y se mantiene firme a su palabra (v. 23). El Jesús que ha partido viene a los discípulos, que no son abandonados como «huérfanos». Aquellos que aman y creen, experimentan la presencia del ausente (w. 18-21) y pueden esperar una llegada final en la que Jesús y el Padre habitarán definitivamente con ellos (v. 23).

Estas promesas tienen también un lado negativo. La persona que no ama a Jesús y no guarda sus palabras, rechaza las palabras del Padre que envió a Jesús. No es al Enviado al que se rechaza, sino al que le ha envia-



do (v. 24). La promesa de la presencia permanente del Padre y el Hijo acontecerá en el futuro (v. 23), pero el rechazo del que no ama a Jesús o no guarda sus mandamientos (*mē agapon... ou terei*) es una acción que acontece en el presente. Es el rechazo de la revelación de Dios en las palabras y obras de Jesús (cf. 3,34; 5,23-24; 8,18.28.38.47; 12,49), que prosigue en el rechazo de la comunidad llena del Espíritu. En muy poco tiempo, Jesús partirá y dejará de estar físicamente presente. Sin embargo, la revelación de Dios prosigue en y mediante la comunidad de los discípulos que poseen el Espíritu y ésta animada por la presencia del ausente (d. Aune, *Cultic Setting* 103-105). Puede ser rechazada por aquellos que rechazan amar a Jesús y guardar sus mandamientos, pero este rechazo supone nada más y nada menos que rechazar al mismo Dios (v. 24).

El tema de la partida de Jesús (d. vv. 1-14) es un presupuesto fundamental de todo cuanto se ha dicho en los vv. 15-24. La asociación entre el amor (vv. 15.21.23-24: «me ama») y la fidelidad (vv. 15.21.23-24: «guarda mis mandamientos») conduce a una nueva promesa para el tiempo intermedio. Los discípulos que, en la presencia del Paráclito, amen a Jesús y guarden sus mandamientos, conocerán a Dios y serán por Él y por Jesús. Porque el Jesús exaltado vive, donado por el Espíritu Paráclito (vv. 16-17), ellos experimentarán la vida de amor que une al Padre y al Hijo (vv. 29-21) hasta que ambos lleguen finalmente a morar con ellos (v. 23).

#### NOTAS

15. *guardaréis*: El futuro «guardaréis» (*tērēsete*), siguiendo el Vaticano, en lugar del imperativo (Beza, Koridethi) o el subjuntivo (P<sup>66</sup>, Sinaítico), tiene más sentido. Cf. Barrett. *Gospel461*.

*mis mandamientos*: Esta sección (vv. 15-24) se caracteriza porque Jesús exige a los discípulos que guarden la «palabra», las «palabras» y los «mandamientos» (d. vv. 15.21.23.24). Hay un amplio acuerdo de que con todos estos términos diferentes se pide la fe en la revelación de Dios en y a través de la palabra de Jesús. Cf. Segavia, *Farewell94-95*. Léon-Dufour, *Lecture3:112-116*, llama la atención sobre el estrecho vínculo que existe entre las exigencias de Jesús y las de la alianza, especialmente tal como se encuentran en el Deuteronomio (d. Dt 5,10; 6,5-6; 7,9; 10,12-13; 11,13.22). Cf. también Beutler, *Habt keine Angst 55-83*.

16. *otro Paráclito*: Sobre las muy diferentes discusiones del posible transfondo de la utilización joánica del término *parakletos*, d. Brown, «The Paraclete» 115-126; Burge, *Anointed 3-45*; 1. de la Potterie, *La Vérité 1:330-342*; Dettwiler, *Die Gegenwart 181-189*. El significado básico del término es de carácter judicial: «abogado» (LSJ 1313). Este significado se encuentra también transcrito en documentos hebreos y arameos. En apoyo de este antecedente y significado, d. Johansson, *Parakletoi*, que recurre a la ideajudía tan extendida de un intercesor, y Betz, *Der Paraklet 36-116*, quien utiliza los documentos de Qumrán para afirmar que tras el Paráclito intercesor se encuentra un ser angélico (Miguel). Cf. también Manns, *L'Évangile 360-373*. En general se considera que estas opiniones no explican la utilización joánica *global* del término, aunque esta función judicial del Paráclito está fuertemente

presente en 16,8-11. De la Potterie, *La Vérité* 1:336-339, se decanta a favor del carácter judicial de los dichos sobre el Paráclito, pero los sitúa en la estructura más amplia teológica y literaria del cuarto evangelio entendido como un proceso judicial entre Jesús y «el mundo». Bauer, *Johannesevangelium* 182-183, y otros autores sugieren que la expresión joánica se vincula más adecuadamente con la utilización de *parakalein* y *paraklesis* en el cristianismo primitivo, y con los usos de *parakalrm* en el texto griego de los LXX (cf. Job 16,2, pero en ningún otro sitio más) con el sentido de consolación (cf. Is 40,1). Esta posición ha sido minuciosamente desarrollada por Müller, «Die Parakletenvorstellung 31-77. Para Müller (pp. 44-52), el concepto joánico más primitivo era «el Espíritu de verdad» y esta idea se asoció posteriormente con el Paráclito como guía, confortador y maestro. Sin lugar a dudas, unas tradiciones originalmente independientes del «Espíritu Santo» y «el Paráclito» se unieron en el cuarto evangelio (cf. 14,16-17.26), y, probablemente, en el seno de la comunidad joánica, antes de que se compusiera el cuarto evangelio tal como ha llegado hasta nosotros (cf. Barrett, *Gospel463*). Sobre el carácter fundamentalmente joánico de la expresión, cf. Johnston, *The Spirit-Paraclete* 3-58; Martyn, *History and Theology* 143-151. La presentación clásica que considera los pasajes del Paráclito como interpolaciones procedentes de una fuente independiente, se encuentra en Windisch, *The Spirit-Paraclete* 1-26.

17. *mora con vosotros y estará entre vosotros*: La utilización del presente «mora" (*me-nei*) y el futuro «estará» (*estai*) en esta oración constituye una notable dificultad para los intérpretes. Algunos escribas intentaron suavizarla poniendo en futuro el verbo *me-nei*. Solamente requiere un cambio de acento. Algunos especialistas contemporáneos aceptan que el verbo está en presente, pero funciona como futuro (p. ej., Beasley-Murray, *John* 243). Manns, *L'Évangile* 352, afirma que refleja una práctica rabínica en la que los dos verbos tienen simultáneamente un significado presente y futuro. Cf. la discusión en Morgan-Wynne, «A Note» 93-96. Morgan-Wynne, acertadamente, insiste en que «el futuro *estai* remite a una era posterior, a la cruz» (96). Muchos especialistas (p. ej., Schnackenburg, *Gospel3:76*; Manns, *L'Évangile* 352) explican los tiempos como reflejo de la experiencia posterior de los miembros de la comunidad joánica. Tienen una experiencia del Espíritu y confían en la presencia futura de este mismo Espíritu. Schnackenburg distingue entre las preposiciones que apoyan esta interpretación: *par' hymín* se refiere a la experiencia presente de la comunidad, y *en hymín* acentúa el conocimiento futuro que tendrán los discípulos de la «presencia interior» del Espíritu. Estas sugerencias son extremadamente sutiles. La posición que adoptamos en nuestra interpretación se centra en el primer Paráclito (w. 13-14) y en el segundo (v. 16). El primer Paráclito (Jesús) está con los discípulos, y el «otro Paráclito», el Espíritu de verdad, estará entre ellos. Esta interpretación no carece de dificultades, pero intenta tener en cuenta la distinción entre Jesús y el Paráclito, y toma en serio la partida de Jesús mediante su muerte y glorificación. El don del Paráclito acontece *tras y a causa de* la partida de Jesús. Resulta impreciso afirmar que el Paráclito no está vinculado al tiempo (p. ej., O'Day, «I Have Overcome» 160-161). Jesús parte antes del don del Espíritu (cf. 7,39).

18. *Volveré junto a vosotros*: ¿Cuándo tendrá lugar este advenimiento del Jesús que ha partido? La mayoría de los especialistas optan por la resurrección, mientras que otros remiten a las diferentes formas de la presencia vivificante de Jesús resucitado entre los creyentes (cf. el estudio de Aune, *Cultic Setting* 128-129). Migliasso, *La presenza* 207-226, une la partida, la llegada y la presencia vivificante del Jesús ausente al acontecimiento redentor de la cruz. Hemos de mantener la distinción entre el Jesús físico, que está partiendo, y el «otro Paráclito», que será dado

posteriormente. Los Padres Griegos, especialmente Cirilo de Alejandría, identificaron a Jesús con el Paráclito. Cf. Anthony Casarella, *The Johannine Paraclete in the ChurchFathers. A Study in the History of Exegesis*, BGBE 25, J. C. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga 1983, 43-45, 143-144. Esta posición es actualmente rechazada por todos. La interpretación que damos nosotros está en desacuerdo con la mayoría de la investigación contemporánea, que sostiene que Jesús retornará en el período posterior a la resurrección. La «venida» de Jesús, mencionada en el v. 18, no debe reemplazar al don del Paráclito de los vv. 16-17, sino que ha de interpretarse como la presencia de Jesús, vivo tras la muerte en su unión con el Padre, atrayendo a los discípulos a esa vida (vv. 19-20). Esto acontecerá *gracias al* don del Espíritu Paráclito. Aun cuando al Paráclito se le mencione solamente en los vv. 16-17, su figura sigue formando parte del mensaje de los vv. 18-24.

19. *dentro de poco*: En 14,19 están igualmente implicados tanto la utilización de la expresión *eti mikron* en 12,35, donde se advierte a «los judíos» sobre la necesidad de caminar en la luz mientras ésta presente, como el uso más positivo del término con los discípulos en 13,33. La utilización aún contiene algo del «elemento opresivo» que Schnackenburg niega (*Gospel3:77-78*).

*vosotros viviréis también*: Aunque no se menciona en el contexto inmediato, esta «vida» está unida al don del Paráclito (cf. Müller, «Die Parakletenvorstellung» 51). Sobre los discípulos como «agentes-sucesores» de la acción de Jesús y portadores de la presencia del Padre y el Hijo, cf. Woll, «The Departure» 231-239. Sobre la venida de Jesús a los discípulos en la comunidad cultural gracias a (y no a pesar de) la presencia del Espíritu Paráclito, cf. Aune, *Cultic Setting* 16-18, 112-114, 126-133. Sobre el bautismo y la eucaristía en la comunidad joánica como la presencia del ausente, cf. Moloney, *Belief in the Word* 109-114 (sobre 3,3-5) y *Signs and Shadows* 55-59 (sobre 6,51-58). Para otros pensamientos sobre el modo en que esta enseñanza de Jesús pudiera hablar a una comunidad cristiana que sufre la ausencia física de Jesús, cf. Müller, «Die Parakletenvorstellung» 40-43.

20. *En aquel día*: Nuestra interpretación entiende la tradicional expresión escatológica *en ekeinē tē hēmera* en sentido proléptico, que introduce el vocabulario escatológico en los acontecimientos del final de la vida de Jesús, y, por tanto, como una referencia a su hora y a su partida (cf. Haenchen, *John 2:126-127*). Esto produce lo que Brown, *Gospel2:888*, correctamente describe como «el período de la existencia cristiana que "la hora" hace posible». La mayoría la interpretan como una referencia a la resurrección.

21. *me revelaré a ellos*: La utilización de *emphanizein* («manifestarse», «revelarse») aparece solamente aquí en todo el NT; se trata de «una palabra apropiada puesto que se usa para las teofanías» (Barrett, *Gospel465*).

22. *Judas (no el Iscariote)*: Para las posibles conexiones entre este desconocido personaje en el relato joánico y otros «Judas», o incluso Tadeo, en el NT, cf. Schnackenburg, *Gospel380-381*.

23. *vendremos*: Hemos de dar su peso total al tiempo futuro del verbo. Remite al *palin erchomai* del v. 3, que hay que interpretar apropiadamente como futuro (a pesar de su forma presente), tanto por el contexto general de los vv. 2-3 como porque sigue a *palin*. Tanto los vv. 2-3 como el v. 23 se apoyan en una escatología del final de los tiempos. Pero no es así en el caso de la utilización de *erchomai* en el v. 18. Allí ha de interpretarse como presente («vengo a vosotros»), aun cuando esto produzca una importante dificultad exegética. En este punto, nuestra interpreta-

ción difiere del enormemente útil estudio de Aune, *Cultic Setting* 130-131. Aune asocia la *mone* del v. 23 (donde no aparece *oikia*), con la utilización de *oikia* y *mone* en el v. 2, afirmando que ambos ya se han realizado. Los dos se refieren a «un creyente individual que es el *locus* para la morada pneumática del Padre y el Hijo». Nuestra interpretación pone en cuestión la extendida interpretación del v. 23 «en términos de una permanencia mística de Dios con el creyente» (Barrett, *Cospel* 466), o como un colapso de la historia en una escatología totalmente realizada (cf. Bultmann, *Gospel* 613). El acuerdo casi total de que los vv. 18-24 se refieren a la venida *presente* de Jesús (y el Padre) al creyente, elimina la necesidad del Paráclito. Dettwiler, *Die Gegenwart* 191-202, interpreta los vv. 18-24 en el sentido del advenimiento pascual de Jesús, pero deshistoriza la Pascua al afirmar que no se refiere a un acontecimiento pasado sino a «la experiencia del amor de Dios en Jesús» (195). Esto conduce a una explicación no satisfactoria de la distinción entre Jesús y el Paráclito, que no se trata de «una diferencia entre dos entidades independientes, sino de dos modos de la presencia de Jesús» (204). La eliminación de toda expectación escatológica joánica y de la distinción real entre Jesús y el Paráclito, de la que la exégesis de Dettwiler es sólo un ejemplo, no hace justicia a este pasaje y su interpretación en el conjunto del evangelio en su totalidad.

### *Jesús habla en tono alentador de su partida (vv. 25-31)*

25. «Os he hablado de estas cosas mientras aún estoy con vosotros. 26. Pero el Paráclito, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, os enseñará todas las cosas y os recordará todo cuanto os he dicho.

27a. La paz os dejo; mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo.

27b. Que no se turbe vuestro corazón, ni temáis. 28. Habéis oído que os dije: "Me voy y vendré a vosotros". Si me amarais, os alegraríais, porque me voy al Padre; pues el Padre es más grande que yo. 20. Os lo he dicho antes de que suceda, para que cuando acontezca podáis creer. 30. Ya no hablaré mucho más con vosotros, pues el gobernante de este mundo se acerca. Él no tiene ningún poder sobre mí; 31. pero actuó según el Padre me ha mandado para que el mundo sepa que amo al Padre. Levantaos. Vámonos de aquí».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a los vv. 25-31.* La sección final de 14,1-31 retorna al tema de la partida de Jesús. Puede dividirse en tres partes:

1. *El Paráclito y los discípulos (vv. 25-26).* El «discurso» de Jesús con sus discípulos está llegando a su fin. En el futuro será el Paráclito quien recordará todo lo que Jesús ha dicho y les instruirá en todas las cosas.
2. *El don de la paz (v. 27a).* Esta revelación continuada, que recuerda las palabras de Jesús y les instruye en todas las cosas, es la razón del don posterior de Jesús: una paz tal que no tiene igual en nada de cuanto el mundo pueda ofrecer.
3. *La partida hacia el Padre (vv. 27b-31).* El retorno de Jesús al Padre no debería consternar a los discípulos. Ellos cuentan los acontecimientos que están a punto de ocurrir, el choque entre el gobernante de este mundo

y la revelación amorosa de Jesús, para que cuando suceda, ellos lleguen a tener una fe más grande. El conflicto únicamente clarificará que Jesús ama al Padre. Es la hora de partir.

El discurso comenzó con unas palabras en las que Jesús exhortó a sus discípulos a que evitaran toda consternación ante su inminente partida hacia el Padre (w. 1-2), Y concluye con el mismo tema (w. 27b-31). Tras un relato en el que se habló abiertamente de un don de sí mismo por amor, en un contexto de traición, negación y muerte (13,1-38), el discurso propiamente dicho de 14,1-16,33 se inició con la afirmación que Jesús hizo de su inminente partida mediante la muerte (14,1-14.25-31) y las importantes consecuencias que tendría para los discípulos que le aman y creen en él (w. 15-24). Jesús les promete otro Paráclito (w. 16-17) y una paz que «el mundo» no puede dar jamás (v. 27b).

*El Paráclito y los discípulos* (vv. 25-26). Retorna el tema de la partida (d. w. 1-6; w. 18-24). Hay dos «tiempos» en la experiencia de los discípulos: el *ahora*, en el que Jesús les habla (v. 25), Y el futuro, cuando el Paráclito, el Espíritu Santo, enviado por el Padre en el nombre de Jesús, estará con ellos (v. 26). El Paráclito reemplazará la presencia física de Jesús, les enseñará todas las cosas y les recordará todo cuanto él había dicho (v. 26). Así como Jesús es el Enviado del Padre (cf. 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38-40; 7,16; 8,16.18.26; 12,44-49), así también el Paráclito es enviado por el Padre. La misión y el objetivo del primer Paráclito, Jesús (d. 14,13-14), que habla y enseña a «los suyos», continuará en la misión y el objetivo del «otro Paráclito» (cf. v. 16), que enseña y trae a la memoria todo cuanto Jesús había dicho. El tiempo de Jesús está íntimamente conectado con el tiempo posterior a Jesús, y el aceptado significado de una partida ha sido socavado. La incapacidad de los discípulos para comprender las palabras y hechos de Jesús será superada al «recordar» lo que él les había dicho (cf. 2,22) Y lo que se había escrito sobre él y se la había hecho (d. 12,16). El «recuerdo» será el fruto de la presencia del Paráclito con los discípulos en el tiempo intermedio. En el v. 16, Jesús se centró en la incapacidad del mundo para conocer al Paráclito, pero en el v. 26 se desarrolla el don del Paráclito a «los suyos». Así como Jesús estuvo *con* los discípulos (v. 25), de igual modo estará el Paráclito *con* los discípulos en medio de la hostilidad y el rechazo (v. 16). Así como el relato ha insistido en que la enseñanza de Jesús ha revelado a Dios a sus discípulos, de igual modo el Paráclito recordará y continuará la revelación de Dios que Jesús manifestó a los discípulos (v. 26).

*El don de la paz* (v. 27a). Jesús deja un hermoso don a sus discípulos: una paz que el mundo no puede dar. La paz que Jesús ofrece es *su paz* (*eirenen ten emen*), y es precisamente esta particularidad la que hace de ella algo que el mundo nunca puede otorgar. Las partes anteriores del discurso retornan en esta promesa. La paz de Jesús surge de la unión con su Padre, de su retorno al Padre, que es de donde procedía, y de la autoridad que posee *con* el Padre, de tal modo que se concediera todo cuanto fuera pe-

dido en su nombre (d. vv. 13-14.16). El don de la paz, por tanto, está íntimamente relacionado con el don del Espíritu Paráclito, que es la presencia continuada de Jesús durante su ausencia (d. vv. 16-17.26), la fuente del amor que el Padre y el Hijo tienen a los discípulos, el agente de la revelación permanente de Jesús y del Padre a quien le ama y guarda sus mandamientos en el tiempo intermedio (w. 20-21). Pero los dos dones no son idénticos, puesto que la partida de Jesús conduce a una unión entre el creyente, Jesús y el Padre que sobrepasa al Espíritu, por mucho que pueda ser el resultado de su presencia permanente. El don de la paz que hace Jesús «procede de Dios»; es un don al que no puede equiparse la paz cuantificable y frágil que producen los políticos de este mundo. En esta paz (v. 27a), inspirada e iluminada por el Espíritu de Verdad, el otro Paráclito (w. 16-17), una comunidad de discípulos realizará «obras más grandes» (v. 12) que las del mismo Jesús, continuando así la revelación del Padre y el Hijo (vv. 18-21).

*La partida hacia el Padre* (vv. 27b-31). Esta sección del discurso concluye recordando las palabras de Jesús con las que se inició: «Que no se turbe vuestro corazón» (v. 27b; cE. v. 1a). Jesús ha insistido en que los discípulos le amen y se mantengan firmes en su palabra (cf. vv. 15.21.23-24), aun cuando esté a punto de partir mediante una muerte violenta (13,1-38). Les recuerda la partida con palabras que, como en el v. 27b, también evocan el pasaje con el que se inició el discurso (cE. vv. 2-3): «Me voy y vengo (*erchomai*) a vosotros» (v. 28a). Unos corazones no turbados, sin temor ante su partida, constituyen la garantía de que los discípulos han oído sus palabras y se mantienen firmes en ellas. Está amaneciendo una nueva era y hay razones para la alegría. Su amor a Jesús les llevaría a alegrarse por lo que le ocurrirá en su partida al Padre, que es más grande que él. Jesús es el Enviado obediente del Padre (d. 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38-40; 7,16; 8,16.18.26; 12,44-49), y, en cuanto personaje inferior, es decir, como Enviado, se alegra del personaje mayor: El que envía (v. 28b). Pero la venida del Enviado al mundo y su retorno al que le envió no constituyen algo irrelevante *para los discípulos*. Incluso estas palabras de Jesús están «menos preocupadas por la relación entre el Padre y el Hijo, que por la relación entre el Padre, el Hijo y los discípulos» (Hoskyns, *Gospel364*).

Jesús les está contando estas cosas mientras aún está con ellos (*nun*: «ahora»), para que posteriormente (*hotan genetai*: «cuando acontezcan») puedan creer (v. 29). Los acontecimientos de la partida inminente son algo inevitable, y no deben ser causa de temor o de tristeza. El amor a Jesús y la fe en su palabra los convertirían en ocasiones para una fe mayor. La partida de Jesús no será un momento de desolación trágica para los discípulos (cE. vv. 1a.18.27b), sino el comienzo del tiempo del Paráclito (w. 16-17), un tiempo de amor (w. 15.21.23-24), fe (w. 15.21.23-24.29), alegría (v. 28) y paz (v. 27a). Las palabras de Jesús a los discípulos están aproximándose a su final en cuanto que su partida es inminente (v. 30a). Ya no hablará mucho más con ellos, pues el gobernante del mundo está acer-

cándose. La violencia que caracterizaría los momentos últimos del ministerio de Jesús está aún en el aire. Sin duda alguna, la expresión «el gobernante de este mundo» (*ho tou kosmou archi5n*) se refiere al poder del mal que se opone a Jesús en un nivel metahistórico, la oscuridad en medio de la cual brilla la luz (cf. 1,5). Pero a lo largo de la historia de Jesús ha aparecido una serie de *archontes*, y todo ellos proceden del mundo de «los judíos» (d. 3,1; 7,26.48; 12,31.42). Los encuentros de Jesús con «los judíos» han estado conduciendo, inevitablemente, hacia la violencia (d. 5,18; 7,1.19-20.25; 8,37.40; 11,53.57), pero en este momento de muerte violenta y de partida, él será «levantado» (d. 3,13-14; 8,28; 12,32-33), venciendo a los poderes de la tiniebla (cf. 1,5; 11,50-53; 12,7.10.23-24.31-33), para regresar al Padre (d. 13.1: 14,28). La partida de Jesús es diferente a cualquier otra. A pesar de que parezca lo contrario, el príncipe de este mundo no tiene ningún poder sobre Jesús, cuya partida es el resultado de su respuesta amorosa a su Padre (v. 30c; cf. 4,34; 5,30; 6,38; 10,15.17-18). A pesar de la impotencia del príncipe de este mundo, Jesús acepta su partida violenta a manos de sus adversarios para revelar al mundo su amor a su Padre. Ya había dicho que su Padre lo amaba (d. 3,35; 5,20; 10,17), y ahora proclama la reciprocidad de aquel amor. Parece que ha llegado a su fin el tiempo para hablar. La partida violenta de Jesús dará a conocer al mundo -mediante las acciones, más que a través de las palabras- cuánto ama Jesús al Padre (v. 31a), y será la demostración definitiva de que acepta incondicionalmente la voluntad de su Padre (v. 30b).

En cuanto Jesús dice «Levantaos. Vámonos de aquí» (v. 31c), el lector espera que comience el encuentro anunciado en el v. 30, pero no se producen estos acontecimientos tras la llamada de Jesús a levantarse de la mesa. La promesa del v. 30a, «Ya no hablaré mucho más con vosotros», se frustra temporalmente, puesto que Jesús y sus discípulos no se mueven y él prosigue su discurso. La tensión y el retraso se adentran en la experiencia del lector, que debe seguir abordando los elementos de un discurso de despedida antes de encontrarse con el momento en que la partida de Jesús tropiece con los poderes de la oscuridad (18,1-11). Aún hay mucho más que decir, por lo que es importante que la acción se «suspenda» para que no se dejen sin decir estas palabras. Hay más que decir sobre el futuro *de los discípulos*, sobre las dificultades y las bendiciones de vivir en el tiempo intermedio. De forma semejante, aún debe decirse mucho más sobre el significado que tienen para Jesús los acontecimientos de la partida. La llamada de Jesús *a partir* es una adecuada conclusión a aquella sección del discurso de despedida que ha tratado del hecho de su partida y sus consecuencias para él y para sus discípulos. Ya está ultimado el hecho de la partida, y la acción que la pondrá en movimiento es inevitablemente inminente. Sin embargo, el lector y los discípulos experimentan un retraso frustrante. Deben esperar y seguir escuchando lo que Jesús dice sobre su partida y la vida que ellos tendrán en el tiempo intermedio. A pesar del v. 30a, hay otras palabras que deben pronunciarse antes del advenimiento del príncipe de este mundo (v. 3üb).

*Conclusión a 14,1-31.* Jesús partirá mediante el don amoroso de sí mismo a través de la muerte (13,1-38). Esta partida (14,1-6.27b-31) no debe ser causa de consternación o de temor (vv. 1a.27b), pues Jesús retorna al padre para iniciar un tiempo intermedio marcado por su ausencia, pero la presencia del Espíritu Paráclito estará con los discípulos, prosiguiendo la tarea reveladora del Jesús ausente (vv. 16-17.26). Por tanto, el Jesús que se va, se distancia de sus discípulos y viene a ellos (d. vv. 3.18.21.23.28). Él ha abierto el camino al padre (vv. 6.20-21). Jesús ha vuelto a exponer un mensaje central del evangelio: su unión con el Padre hace de sus palabras y obras la única revelación de Dios (vv. 7-11). Su partida no pondrá fin a esta revelación. El don del Paráclito proseguirá esta revelación "para siempre" (v. 16); la unidad que existe entre el Padre y el Hijo se revelará en el discípulo que ama a Jesús y guarda sus mandamientos (vv. 18-21). La experiencia de la presencia del ausente durante el tiempo intermedio, por tanto, socava todas las reacciones que podríamos esperar de los discípulos de un líder que está a punto de partir mediante la muerte. En lugar de la consternación y el temor (vv. 1a; 27b), los discípulos, llenos de Espíritu, experimentarán el amor (vv. 15.21.23-24.28), una fe más profunda (vv. 15.21.23-24.29) y una gran alegría (v. 28). El don del Jesús que se va a sus discípulos es su paz, una paz que no encuentra igual en nada de lo que el mundo pueda ofrecer (v. 27a).

Pero la partida de Jesús no ha creado una utopía. Viviendo en el período intermedio, el período de la presencia permanente del Espíritu Paráclito, el lector es consciente de que el discipulado no sólo está marcado por el amor, la fe, la alegría y la paz, integrado en la unidad que une a Jesús y al padre. La comunidad joánica (y todos los posteriores discípulos cristianos) reconoce que la hostilidad del mundo contra Jesús (d. 14,17.19.22.24.30) no ha desaparecido, aunque Jesús haya afirmado que el príncipe de este mundo no tenía poder alguno sobre él (v. 30c). Es esta experiencia del tiempo intermedio la que crea la tensión en las oraciones conclusivas (vv. 30-31). Jesús anuncia que no hablará mucho más (v. 30a) y que el príncipe de este mundo estaba llegando (v. 30b). El lector es capturado en una tensión entre la revelación de Dios en la palabra de Jesús, "que deja ya de pronunciarse directamente pero que es accesible a través del don del Paráclito (v. 26), Y la presencia constante del príncipe de este mundo. Ésta es la tensión que encontramos tras la llamada que hace Jesús a levantarse (v. 31c), a hacer frente al príncipe de este mundo (v. 30c) y la necesidad de otras palabras suyas que guiarán a sus discípulos a través de los conflictos y el odio del tiempo intermedio (d. 15,1-16,3).

#### NOTAS

26. *el Espíritu Santo:* Éste es el único lugar del NT donde encontramos la expresión «el Espíritu Santo». Es probable que se introdujera en el texto joánico a partir de la tradición cristiana primitiva que ya lo había relacionado con el Paráclito antes de que el evangelio adquiriese su forma final. Cf. Schnackenburg, *Gospel 3:83*.



que el Padre enviará en mi nombre: En 14,16, se describe al Padre como aquel que envía al Paráclito a petición de Jesús. En el v. 26, el Padre envía al Paráclito, el Espíritu Santo, en el nombre de Jesús. No hay contradicción entre estas afirmaciones, sino un desarrollo. La última conlleva la idea de la unión y la revelación permanente. Cf. 1. de la Potterie, *La Vérité* 1:363-367.

os enseñará todas las cosas y os recordará todo cuanto os he dicho: Los verbos «enseñará» (*didaxei*) y «recordará» (*hypomnesei*) se unen mediante un «y» explicativo (*kai*). La enseñanza de! Espíritu Santo recuerda lo que Jesús ha dicho, grabándolo más intensa Yextensamente en la memoria Yconciencia de los discípulos de Jesús durante el tiempo intermedio. Cf. 1. de la Potterie, *La Vérité* 1:367-375. Los pasajes anteriores (2,22; 12,16) que remitían a este «recordatorio», que será la obra del Espíritu Santo, utilizan el verbo *mimnesko*, mientras que 14,26, al describir realmente la acción de! Paráclito, presenta una forma más fuerte de! verbo, *hypomimnesko*. Sobre el «recordar» como una parte en la tradición testamentaria judía, cf. Bammé!, «The Farewell! Discourse» IOS. Müller, «Die Parakletenvorstellung» 52-65, presenta numerosos textos paralelos entre la presencia consoladora Ymagisterial del Paráclito Y el período posterior a la muerte del héroe que encontramos en los testamentos. Cf. *AsMo* (tras la muerte Moisés); *LAB* 19 (posterior a la muerte de Moisés); *2 Bar* 77 (tras la muerte de Baruc); *4 Esd* 14 (tras la muerte de Esdras).

27. *mi paz os doy*: Sobre el Mesías como el portador de *šalôm*, d. Is Is 9,6-7; 52,7; 57,19; Ag 2,9; Hch 10,36; Rom 14,17.

*No se turbe vuestro corazón*: Todos los comentaristas perciben la repetición exacta de estas palabras de Jesús (*mē tarassetho hymon hē kardia*) en los vv. 1a Y27a, Yla consideran una inclusión literaria. En esta estructura, los vv. 1 Y27 constituyen los límites externos de una unidad literaria. Nuestra interpretación considera que esta expresión introduce tanto la primera subsección (vv. 1-6) como la subsección final (vv. 27b-31) de 14,1-31. Una repetición marca el retorno a los sentimientos iniciales del discurso en su conclusión (cf. también vv. 2-3 y v. 25).

25. *si me amarais*: Aceptando con Brown, *Gospel*2:901, que la condicional *ei ēgapate me* es irreal. Lo que significa que, en este momento, el amor de los discípulos no es como debería ser. Es un amor posesivo: los discípulos son reacios a que Jesús tuviera que partir.

*pues el Padre es más grande que yo*: La unidad que existe desde antes de todos los tiempos entre Dios y la Palabra (1,1) y la unión interminable entre el Hijo y el Padre (1,15) no empaña la completa subordinación de la misión del Jesús joánico a la voluntad y el plan del Padre. Cf. Brown, *El evangelio* 2:905-906, y, especialmente, Barrett, «The Father» 19-36. Como observa Barrett, «El Nuevo Testamento, y no menos el cuarto evangelio, trata al fin y al cabo sobre Dios» (p. 34). Sobre las dificultades que 14,25 creó en la Iglesia primitiva, y especialmente durante la crisis arriana, d. Schnackenburg, *Gospel*3:55-56. Para una útil colección de discusiones patrísticas sobre este versículo, d. Westcott, *Gospel*213-216.

30. *el gobernante de este mundo*: Para una reciente discusión de las posibilidades metahistóricas que subyacen en esta afirmación, cf. Kovacs, «Now Shall the Ruler of This World» 225-240. Sobre el posible nexo entre el *archon* de! v. 30 Ylos varios *archontes* mencionados anteriormente en la narración, d. Moloney, *Signs and Shadows* 191-192.

31. *para que el mundo sepa que amo al Padre*: La utilización de «el mundo» (*ho kosmos*) en el v. 31a, no tiene las connotaciones negativas de los vv. 17.19 y 22. Se

refiere a la creación de Dios, a la que se le ofrece la vida y la salvación mediante la revelación divina en y a través de Jesús (d. 3,16; 4,42).

*Levantaos. Vámonos de aquí:* La mayoría de los comentaristas hacen referencia al estrecho paralelismo entre el v. 31c y Mc 14,42, pero esto no explica su carácter desgarrado (d. Dettwiler, *Die Gegenwart* 39 n. 36). A pesar del mandato de Jesús, no se produce ningún movimiento; el discurso y la oración continúan desde 15,1 hasta 17,26. Sólo en 18,1 encontramos su realización. Se trata de un importante problema, que, sin duda, refleja un estadio más antiguo en el desarrollo del discurso. Antes de que se añadieran los caps. 15-17, 14,31, probablemente, llevaría directamente a 18,1. Pero, ¿por qué esta versión del relato, en general tan bien elaborado, dejó estas palabras en 14,31c? ¿Qué puede hacer el lector con ellas tal como se encuentran en el evangelio canónico? La mayoría de los especialistas se conforman con una explicación de crítica de fuentes, según la cual estas palabras conducían originalmente a 18,1. Algunos (p. ej., Bultmann, *Gospel631*; Bernard, *Commentary* 2:557) eliminan el problema reorganizando la secuencia de los capítulos. Más ingeniosa fue la sugerencia de Westcott, *Gospel211*, de que en 14,31 Jesús y los discípulos abandonan la habitación y los caps. 15-17 se dijeron antes de cruzar el Cedrón (cf. también Haenchen, *John* 1:128; Delebecque, *jean* 189; Carson, *Gospel478-479*). Behler, *Last Discourse* 131-132 (siguiendo a Cirilo de Alejandría), sugiere que las palabras se dirigen a todos los cristianos, como también a los discípulos, a quienes se les llama a la conversión (d. también Hoskyns, *Cospel* 465; Brodie, *Gospel470-471*). Dodd, *Interpretación* 472 (d. también su obra *Tradition* 72; Léon-Dufour, *Lecture* 3:144), sostiene que las palabras significan «levantaos, marchemos a su encuentro». Se trata de una aceptación espiritual del conflicto que sobreviene, no de un movimiento físico, y conduce directamente al cap. 15 (d. la crítica de Dettwiler, *Die Gegenwart* 37-39). Sobre la posición que adoptamos en nuestra interpretación, d. las sugerencias similares (pero no idénticas) de Schnelle, «Die Abschiedsreden» 70-73; Kurz, *Farewell Addresses* 72 n. 59; Simoens, *La gloire* 128-129.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Barrett, C. K., «“The Father is Greater than I” (John 14,28). Subordinationist Christology in the New Testament», en *Essays on John*, SPCK, Londres 1982, 19-36.
- Betz, O., *Der Paraklet. Fürsprecher im hiietischen Spiitjudentum im johannesevangelium und in neu genfundenen gnostischen Schriften*, AGSU 2, E. J Brill, Leiden 1963.
- Beutler, J., *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14)*, SBS 116, Katalisches Bibelwrk, Stuttgart 1984.
- Brown, R. E., «The Paraclete in the Fourth Gospel» *NTS* 13 (1966-1967) 113-132.
- Bruns, J E., «A Note on John 16,33 and 1John 2,13-14», *JBL* 86 (1967) 451-453.
- Dettwiler, A., *Die Gegenwart* 111-212.
- Dietzfelbinger, C., «Die grosseren Werke (Joh 14,12f.)», *NTS* 35 (1989) 24-47.
- Fischer, G., *Die himmilischen Wohnungen: Untersuchungen zu Joh 14,2f*, Europäische Hochschulschriften XXIII/38, Herbert Lang, Berna; Peter Lang, Francfort 1975.
- Gundry, R., «In my Father's House are many *Monai* (John 14,2)», *ZNW* 58 (1967) 68-71.
- Heitmüller, W., «Im Namen Jesu». *Eine Sprach - u. religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, Speziell zur altchristlichen Taufe*, FRLANT 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1903.

- johansson, N., *Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum*, Gleerup, Lund 1940.
- Johnston, G., *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John*, MSSNTS 12, Cambridge University Press, Cambridge 1970.
- Kovacs, J. L., «Now Shall the Ruler of This World Be Driven Out»: Jesus' Death as Cosmic Battle in John 12,20-36», *JBL* 114 (1995) 228-240.
- McCaffrey, J., *The House with Many Rooms. The Temple Theme of In. 14,2-3*, AnBib 114, Biblical Institute Press, Roma 1988.
- Migliasso, S., *La presenza dell'Assente. Saggio di analisi letterari(-)strutturale e di sintesi teologica di Cv. 13,31-14,31*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1979.
- Moloney, F. J., *Clory not Dishonor*, cap. 2.
- Morgan-Wynne, J. E., «A Note on John 14.17b», *BZ 23* (1979) 93-96.
- Müller, U. B., «Die Parakletenvorstellungen im johannevangelium», *ZTK* 71 (1974) 31-77.
- Niccaci, A., «Esame Letterario di Gv 14», *ED* 31 (1978) 209-214.
- Oliver, W. H. y A. G. van Aarde, «The Community of Faith as Dwelling Place of the Father: *Basileia tou theou* as "Household of God" in the Johannine Farewell Discourses», *Neot 25* (1991) 379-400.
- Porsch, F., «Der "andere Paraklet"», *BiKi* 37 (1982) 133-138.
- Segovia, F. F., *Farewell 59-121*.
- Simoens, Y., *La gloire 105-129*.
- Windisch, H., *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel*, Facet Books, Biblical Series 20, Fortress, Philadelphia 1968.
- Woll, D. B., «The Departure of the "the Way": the First Farewell Discourse in the Gospel of John», *IBL* 99 (1980) 225-239.

### iii. PERMANECER, AMAR Y SER ODIADOS (15,1-16,3)

*Introducción a Jn 15,1-16,3.* La mayoría de los comentadores y de las ediciones del NT dividen 16,4 en dos partes. El v. 4a sirve como conclusión a 15,1-16,4a, y 16,4b abre la sección final del discurso propiamente dicho: 16,4b-31. Sin embargo, a pesar del gran apoyo a favor de 16,4a como conclusión de la unidad literaria de 15,1-16,4a, hay indicios de que en 16,3 se produce una importante cesura y que 16,4 introduce la sección 16,4-33 (cf. Simoens, *La gloire* 132-139; Moloney, «The Structure and Message» 35-37,41-44).

1. Hay un tema básico en la última sección de 15,1-16,3 que se afirma en 15,21 y se reafirma en 16,3. Leído dentro del argumento más amplio del discurso, esta fórmula sugiere una conclusión tanto en 15,21 como en 16,3:

Pero todo esto os lo harán (*tauta panta poiesousin*) por causa de mi nombre, porque no conocen (*hoti ouk oidasin*) al que me ha enviado (15,21).

Yos harán todo esto (*tauta poiesousin*) porque no han conocido (*hoti ouk egnōsan*) ni al Padre ni a mí (16,3).

En ambos casos, *tauta* («estas cosas») remite a las palabras previas de Jesús y concluye una subsección.

2. La expresión *tauta lelalēka hymin hina* «os he dicho estas cosas para que») se encuentra al final de 15,1-11 y al final de la sección sobre el odio en 16,1. La segunda de estas expresiones, en 16,1, es el vínculo literario que los especialistas utilizan para concluir el discurso en 16,4a, donde vuelve a encontrarse la expresión. La mayoría considera que 16,1 y 4a forman una inclusión, haciendo de 16,1-4a la subsección final de 15,1-16,4a. Pero la utilización de la expresión en el v. 4a es introducida por el adversativo *alZa* «pero»), y, tal vez, comienza un nuevo hilo de pensamiento. La expresión, sin el adversativo, reaparece en 16,33. Es posible que 16,4a y 33 formen una inclusión, con el adversativo *alZa* en el v. 4a separando 16,4-33 de 15,1-16,3, lo que permitiría que el *tauta lelalēka hymin* del v. 4 formara una inclusión con el *tauta lelalēka hymin* del v. 6, y así los vv. 4-6 constituirían la primera subunidad de 16,4-33. Sobre esta base formal, en el análisis que haremos a continuación, aceptamos que 15,1-16,3 forma una unidad literaria discreta seguida por 16,4-33.

La característica destacada de la sección de apertura de 15,1-16,3 es la utilización del verbo *menein*, «permanece». Es fundamental en la metáfora de la vid y los sarmientos (vv. 1-8), y está presente de varias formas a lo largo de los vv. 1-11 (d. v. 4 [3x], v. 5, v. 6, v. 7 [2x], v. 9, v. 10 [2x]). La mayoría de los especialistas se queda fascinada por la metáfora de la vid, pero ésta sirve como vehículo para articular la importancia del permanecer. La primera sección de esta parte del discurso no está determinada por la metáfora de la vid, sino por el tema de «permanecer», que se desarrolla a lo largo de los vv. 1-11. Muchos estudiosos consideran los vv. 1-17 como una unidad, pero ha de darse el peso debido a la obvia inclusión entre el v. 12 y el v. 17:

Éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros (v. 12).

Esto os mando, que os améis unos a otros (v. 17).

El contenido de los vv. 1-11 está determinado por el verbo «permanecer», y los vv. 12-17 están enmarcados por el mandato de «amar». En 15,18-16,3 emerge el tema del odio y el rechazo, que forma un paralelismo de oposición con el tema del permanecer en los vv. 1-11. La estructura de esta sección central de 13,1-17,26 puede, por tanto, resumirse como sigue:

1. *Permaneceren Jesús* (15,1-11). La necesidad de permanecer en Jesús para dar mucho fruto. El Padre poda los sarmientos. Del Padre y de Jesús brota una unión de amor hacia los discípulos.
11. *El mandamiento del amor* (15,12-17). La nueva situación de los discípulos, que resulta de lo que Jesús ha hecho por ellos, exige que se amen entre sí como él los ha amado.
- iii. *Odiados por el mundo* (15,18-16,3). La realidad del odio del mundo a Jesús y al Padre que conduce al odio del mundo hacia los discípulos de Jesús.

Jn 15,1-16,3 es la parte central de todo el discurso de despedida (13,1-17,26). Está marcada por una estructura literaria tripartita, en cuyo centro

hay un pasaje dominado por el mandato de amar tal como Jesús ha amado (15,12-17). Las tres secciones de esta estructura reflejan también las experiencias fundamentales de la idea joánica de lo que significa ser discípulos de Jesús: permanecer en Jesús (15,1-11), amarse entre sí como Jesús les ha amado (15,12-17) y ser odiados (15,18-16,3); un aspecto que no han tenido en cuenta muchos estudios dedicados a encontrar numerosas manos y redacciones en 15,1-16,4a (p. ej., los dos artículos anteriores de Segovia escritos antes de *Farewell*, titulados «The Theology and Provenance» 115-128, y «John 15,18-16,4a» 210-230).

Con el objetivo de facilitar la consulta y por claridad, presentaremos de forma independiente la traducción y las notas sobre los vv. 1-11, vv. 12-27 y 15,18-16,3. Jn 13,1-38 y 14,1-31 están dedicados a los temas de dar a conocer a Dios (13,1-38) y la partida (14,1-31). Jn 16,4-33 está dedicado, a su vez, al tema de la partida, y 17,1-26 al tema de dar a conocer a Dios. Pero 15,1-16,3 desarrolla tres temas independientes que están ubicados en el centro del discurso: permanecer (15,1-11), amar (15,12-17) y ser odiado (15,18-16,3). Las otras subdivisiones dentro de cada una de estas secciones, se presentarán en una breve introducción a cada una de ellas (d. Simoens, *La gloire* 132-150). La bibliografía sobre 15,1-16,3 se reunirá tras el comentario a 15,18-16,3.

#### a) PERMANECER (15,1-11)

1. Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. 2. Todo sarmiento mío que no da fruto, lo corta, y todo sarmiento que da fruto lo poda para que pueda dar más fruto. 3. Vosotros ya habéis sido purificados por la palabra que os he hablado. 4. Permaneced en mí, y yo en vosotros. Así como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo si no permanece en la vida, tampoco vosotros, si no permanecéis en mí. 5a. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos.

5b. Quienes permanecen en mí y yo en ellos, dan mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada. 6. Quien no permanece en mí, es arrojado fuera, como un sarmiento, y se seca; y se recogen los sarmientos, se arrojan al fuego y arden. 7. Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que queráis y lo conseguiréis. 8. Mi Padre es glorificado cuando dais mucho fruto, demostrando, así, que sois mis discípulos.

9. Como el Padre me ha amado, así os he amado yo; permaneced en mi amor. 1a. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, así como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor. 11. Os he contado estas cosas para que mi alegría esté en vosotros y, así, vuestra alegría sea completa.

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción a 15,1-11.* Muchos especialistas consideran que la metáfora de la vida llega, como máximo, al v. 8, pues en el v. 9 llega a dominar el

tema de la relación entre el Padre y el Hijo (p. ej., SegBa, «La struttura chiastica» 129-131). Una importante monografía ha sugerido que los vv. 1-ID forman una unidad, basada, en parte, en las estructuras quiásticas de los vv. 9-10 y 4b-5 (Borig, *Weinstock* 68-76). Pero, más que la metáfora del vino, es el frecuente uso del verbo *menein* el que determina la unidad literaria de los vv. 1-11. En estos versículos encontramos tres subsecciones:

1. *Permanecer en Jesús* (vv. 1-5a). El estrecho paralelismo entre el v. 1 («Yo soy la vida verdadera») y el v. 5a («Yo soy la vid») distingue esta sección que subraya la importancia de permanecer en Jesús.
2. *Los resultados de permanecer y no permanecer en Jesús* (vv. 5b-8). Un paralelismo similar al que formó los vv. 1-5a, se encuentra al comienzo (v. 5b: «Quienes permanecen en mí») y casi al final (v. 7: «Si no permanecéis en mí») de una sección que trata de los resultados del permanecer y del no permanecer.
3. *Permanecer en el arrol de Jesús* (vv. 9-11). Aunque no hay indicios formales de que esta sección constituya una unidad literaria, se sigue desarrollando el tema «permanecer»: permanecer en Jesús significa permanecer en su amor.

Cada una de estas tres secciones desarrolla la enseñanza de Jesús sobre el tema «permanecer», pero lo enfocan desde una perspectiva ligeramente diferente: la necesidad de permanecer (vv. 1-5a), los frutos de permanecer (vv. 5b-8) y la permanencia en el amor de Jesús (vv. 9-11). La introducción al tema del amor en los vv. 9-11 hace posible el fácil paso desde la sección consagrada a la permanencia (vv. 1-11) al mandamiento en el que Jesús ordena a sus discípulos que se amen unos a otros como él los ha amado (vv. 12-17).

*Permanecer en Jesús* (vv. 1-5a). Jesús afirma «Yo soy la vid verdadera» (v. 1a: *ego eimi hē ampelos hē alēthine*). Esta afirmación de Jesús, «Yo soy», seguida por un complemento, remite a lo que él hace mediante su revelación salvífica (d. 4,26; 6,35.51; 8,12; 9,5; 10,7.9.11.14; 14,6). Él suministra la única fuente de vida y productividad. La utilización del adjetivo «verdadera», colocado enfáticamente al final de la afirmación, contiene un indicio de polémica. A Israel se la había descrito como una vid (d. Jr 2,21; Ez 19,10-14; Sal 80,18-19; Is 27,2-6), pero si Jesús es la vid verdadera, ¿qué puede decirse entonces de la vid Israel? Jesús introduce al Padre, el viñador (*ho georgos*) que cuida por el bienestar y la productividad de la vid. El Padre es el responsable último de cuanto Jesús hace y da a conocer. La metáfora de la vid y el viñador se comprende mucho mejor a la luz de la actividad cotidiana sobre las viñas y su cuidado. Estas prácticas tienen que ver con lo que Jesús dice sobre el Padre y él mismo, y, en definitiva, sobre el discipulado. El Padre cuida del sarmiento productivo de la vida, podándolo para que dé más fruto, y destruye el sarmiento que no da fruto al separarse de la vid (v. 2). Jesús es la vid vivificadora, pero es el Padre quien estimula el crecimiento y decide la destrucción de los sarmientos que no dan fruto.

A partir de esta descripción de la situación de Jesús, el Padre y los sarmientos, Jesús se dirige directamente a los discípulos: «Vosotros ya habéis sido purificados» (v. 3a: *katharoi este*). Los discípulos que están a la mesa, escuchando el discurso, son los sarmientos productivos, que están unidos a la vida y han sido podados al haber escuchado la palabra del Enviado del Padre. Puestos que han escuchado y han aceptado la palabra de Jesús, está desarrollándose el proceso de la poda. Se repite la indicación de 13,10, es decir, que todos los discípulos estaban «limpios» (*katharoi*), pero ahora se les dice que esta pureza procede de la palabra de Jesús. Él ha establecido el marco esencial de referencia para los vv. 1-11 en los vv. 1-3: Jesús es la vid, el Padre es el viñador, y los discípulos, purificados por la palabra de Jesús, pueden ser los sarmientos productivos de la vid.

Sin embargo, este nexo vivificante con la vid no debe darse por sentado. Las profecías de la traición de Judas y las negaciones de Pedro (d. 13,2.11.18-20.21-30.36-38), han mostrado que «ha comenzado la unión de vida, pero ésta no es perfecta» (Westcott, *Gospel216*). No basta con estar con él y haber recibido su palabra; tienen que permanecer en él, y él permanecerá en ellos (v. 4a: *meinate en emoi kago en hymin*). Debe darse una reciprocidad vivificante persistente generada por la unión de los discípulos con Jesús y la unión de él con ellos. La metáfora de la vid prosigue al clarificar Jesús la necesidad de la permanencia. Ningún sarmiento puede dar jamás fruto si se separa de la vid, y ningún discípulo dará jamás fruto por sí solo (*aph' heautou*). Permanecer en Jesús es la condición *sine qua non* para dar fruto (v. 4c: *ean mē en emoi menete*). Esta primera subsección concluye con las palabras con que Jesús la inició: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos» (v. 5a). Los discípulos son los sarmientos, pero sigue sin explicarse la descripción de Jesús como la vid *verdadera* (v. 1a).

*Los resultados de permanecer y no permanecer en Jesús* (vv. 5b-8). En el v. 5b, Jesús repite el mensaje del v. 4. La metáfora de la vid se aplica explícitamente a Jesús y al discípulo. Sólo mediante una permanencia recíproca, la del discípulo en Jesús y la de éste en el discípulo, puede producirse el fruto. Pero a los discípulos se les dice ahora que si se separan de Jesús no pueden hacer nada (*ou dynasthe poiein ouden*). La unión con Jesús, con la consiguiente fecundidad, no sólo es asunto de alegrarse de la unidad que existe entre el discípulo y el maestro; también consiste en *hacer algo*, y sin Jesús esto es imposible. Dar fruto (v. 4b) significa hacer algo (v. 5c). Ese «algo» ya se ha sintetizado en el mandamiento del amor, que Jesús enseñó que debería ser el sello de sus discípulos (d. 13,34-35). En el v. 5b se han afirmado dos posibilidades, que se especifican posteriormente en los vv. 6-7. El v. 6 describe el resultado del discípulo que no permanece en Jesús. Este discípulo es «arrojado» (*eblēthē*) y se seca (*exēranthē*). Los verbos se encuentran en aoristo gnómico, expresando una verdad que es válida para todos los tiempos. Jesús no sólo advierte a quienes están con él a la mesa. Como el sarmiento que el Padre corta en el v. 2, todo discípulo que no permanezca en Jesús es "arrojado como un sarmiento y se seca» (v. 6a).

La utilización de la voz pasiva prosigue en la descripción del sarmiento sin vida que se recoge y se quema (v. 6b). Éste es el único fin posible para la madera muerta que ya no sigue estando unida a su fuente de vida. Los resultados positivos de permanecer en Jesús se describen en el v. 7. La permanencia de los discípulos en él, así como la permanencia de sus palabras en ellos (d. v. 3), producirán una situación en la que se les hará todo cuanto pidan. La palabra de Jesús, la revelación de Dios, permanece y da vida al discípulo que permanece en Jesús.

Tras la introducción del Padre como viñador en el v. 1 y la descripción de su papel fundamental en el v. 2, los verbos en pasiva de los vv. 6-7 sugieren que es el Padre quien destruye (v. 6) y hace lo que el discípulo pide (v. 7). En el v. 8 se confirma esta idea. Permanecer en Jesús es hacer visible la *doxa* del Padre. Los discípulos que viven en reciprocidad con Jesús pueden ser *identificados* como aquellos que dan fruto abundante. Pero no es Jesús quien es glorificado por esta fecundidad, sino el Padre. «Sólo hay una misión compartida por el Hijo y los discípulos. En esta única misión, el Padre es glorificado» (Brown, *El evangelio* 2:915). La revelación de Dios, que es posible por la recíproca permanencia de los discípulos en Jesús y éste en los discípulos, producirá verdaderos discípulos involucrados en la misión de Jesús: «demostrando, así, que sois mis discípulos». Retornan las palabras anteriores sobre el criterio para el discipulado: el amor mutuo que conduce al reconocimiento público de que son discípulos de Jesús (13,34-35).

*Permanecer en el amor de Jesús* (vv. 9-11). La referencia explícita al Padre, glorificado en la unidad fecunda entre Jesús y los discípulos, en el v. 8 conduce a los vv. 9-11. El relato joánico de Jesús siempre ha considerado a Dios, el Padre de Jesús, como la fuente y la meta de cuanto Jesús es y hace (cE. 1,18). Jesús anuncia a los discípulos que la fuente de su amor por ellos es el amor que el Padre le tiene (v. 9a). Una unidad amorosa vincula a Aquel que envía y al Enviado (d. 3,35; 5,20; 10,17; 14,31). Puesto que (*kathos*) el Padre ama a Jesús, Jesús manda a sus discípulos que formen parte de esa unidad permaneciendo en su amor (v. 9b); pero esta permanencia debe mostrarse en un estilo de vida que esté determinado por los mandamientos de Jesús. Ser un discípulo que permanece en el amor de Jesús significa «hacer» algo, y este «hacer» está determinado por los mandamientos de Jesús (v. 10a). Jesús no es la fuente de este amor que permanece, puesto que surge de la relación amorosa que existe entre el Padre y el Hijo, del hecho de que Jesús ha guardado los mandamientos del Padre y ha permanecido en su amor (v. 10b). La vida de Jesús se fundamenta en haber observado los mandamientos de Dios, es decir, en haber hecho la voluntad del Padre (tiempo perfecto: *teterēka*), que es evidente en su persistente permanencia en el amor del Padre (tiempo presente: *meno*). Los discípulos tienen que repetir, en su relación con Jesús, lo que siempre éste ha mantenido con el Padre: una reciprocidad de amor mostrada por la observancia incondicional de sus mandamientos.



Esta sección del discurso concluye cuando Jesús dice «os he hablado estas cosas para que» (v. 11a: *tauta lelalēka hymin hina*). La razón de las palabras de Jesús sobre la permanencia, el amor y el cumplimiento de los mandamientos, es que la alegría que él posee por su relación de unidad y obediencia con el Padre, pudiera también alcanzar a los discípulos. Entonces, la alegría de los discípulos será completa (v. 11b: *hē chara himno plērōthē*). Se ha desarrollado un movimiento progresivo a través de la metáfora de la vid, que introdujo el tema de la permanencia (d. w. 4.5a.5b.6.7) hasta llegar a insistir en que la permanencia en Jesús significa permanecer en su amor (w. 9-11). La permanencia de los discípulos en el amor de Jesús y el cumplimiento de sus mandamientos les une con la respuesta de Jesús al padre en cuyo amor él permanece y cuyos mandamientos guarda. Guardar los mandamientos de Jesús inserta a los discípulos en «la cadena de amor» (cf. Segovia, *Farewell* 148-163). Pero, ¿cuáles son estos mandamientos? y ¿cómo se pueden guardar? Jesús retorna a estas cuestiones en la sección siguiente (w. 12-17).

#### NOTAS

1. *Yo soy la vid verdadera*: La imagen de la vid se utiliza para hablar de Israel, tanto negativamente (cf. Jr 2,21; Ez 19,12-14) como positivamente (cf. Is 27,2-6; Ez 19,10-11; Sal 80,18-19; Ecl 24,27; 2 Bar 39,7). Cf. Jaubert, «L'image» 93-96. Sobre el extenso uso rabínico de la vid para describir a Israel, cf. Str-B 2:563-564.

Existe poco acuerdo entre los autores sobre la forma literaria del pasaje que utiliza la imagen de la vid. Bultmann, *Gospel* 524 n. 4, se opone a la utilización del término «alegoría». Brown, *El evangelio* 2:921-922, afirma que los vv. 1-6 se describen perfectamente como un *mashal*. Borig, *Weinstock* 21-23, describe los vv. 1-10 como una *Bildrede* (alocución gráfica). Barrett, *Gospel* 470-471, sugiere que se trata de una utilización joánica de un material tradicional que resulta imposible clasificar. Nosotros utilizaremos el término «metáfora» (cf. Carson, *Gospel* 511-513), puesto que permite «una oscilación entre el sentido literal y el figurado» (Bultmann). Cf. el estudio de la cuestión en Segovia, *Farewell* 132-135; van der Watt, «Metaphorik» 68-71.

y *mi Padre es el viñador*: Numerosos comentaristas observan que el papel subordinado del Padre es, en cierto modo, antijoánico. Sin embargo, este papel del Padre como viñador no es subordinado. No habría vida en la vid y no se cuidarían los sarmientos (cf. v. 2) si el viñador no se ocupara de ello. Cf. Westcott, *Gospel* 217; Heise, *Bleiben* 82-83.

3. *Vosotros ya habéis sido purificados por la palabra*: La purificación por la palabra de Jesús exigía una receptividad a la revelación de Dios en Jesús. Cf. Brown, *El evangelio* 2:931-933; Lightfoot, *Gospel* 283.

Aunque los vv. 1-2 hablan de Jesús, el Padre, la vid y los sarmientos, han preparado el camino para la presentación de los discípulos en el v. 3 y de todo cuanto sigue en los vv. 3-11. Sobre el tema de la relación entre Dios, el héroe que parte y los discípulos en la tradición testamentaria judía, cf. Cortes, *Los Discursos* 436-438.

4. *Permaneced en mí, y yo en vosotros*: El significado fundamental de la utilización del verbo *menein* a lo largo de los vv. 1-11 es ya evidente desde la primera vez que aparece en el v. 4: mutualidad y reciprocidad. Sobre la naturaleza recíproca de la permanencia, cf. Borig, *Weinstock* 215-236. Tras esta primera utilización del verbo *menein*, aparece diez veces en los vv. 1-11 y es la característica unificante de esa sección del discurso. Algunos autores (p. ej., Becker, *Evangelium* 2:482; Morris, *Cospel* 592-600) utilizan la presencia del verbo para unir los vv. 1-17, puesto que reaparece en el v. 16. Pero esto es ignorar el carácter inclusivo de los vv. 12 y 17. Sobre la diferencia entre el v. 16 y los vv. 1-11, d. Heise, *Bleiben* 81-82.

6. *arrojado fuera, como un sarmiento, y se seca*: Las advertencias del v. 6 reflejan la realidad del fracaso entre los miembros de la comunidad a la que se dirige el evangelio. Cf., entre otros muchos, Schnackenburg, *Gospel3:101*. El aoristo gnómico expresa una verdad que es válida para todos los tiempos y para todos los posibles discípulos. Cf. BDF 171, § 333,1. Sobre esta interpretación del v. 6, d. Brown, *El evangelio* 2:914; Léon-Dufour, *Lecture* 3:170. Algunos sugieren que el aoristo expresa la inmediatez de las consecuencias del hecho de no permanecer (p. ej., Bauer, *Jo-hannesevangelium* 191), mientras que otros sostienen que se utiliza prolépticamente tras una condición implícita, es decir, que el resultado es tan seguro que se presenta como si ya hubiera tenido lugar (p. ej., Lagrange, *Évangile* 404; d. ZGB § 257).

*se arrojan al fuego y arden*: Como a lo largo del uso de la metáfora, la mejor forma de explicar esta frase es relacionarla con la práctica cotidiana, que consiste en quemar los sarmientos secos de la vid. No se refiere a un fuego escatológico, tal como algunos autores (p. ej., Bernard, *Commentary* 2:482) sostienen.

8. *demostrando, así, que sois mis discípulos*: Se exige el tiempo futuro, leyendo con el Sinaítico y el Alejandrino (Barrett, *Gospel475*; Segovia, *Farewell147* n. 36), en contra del muy bien atestiguado subjuntivo que encontramos en el Vaticano, Claromontano, Koridethi y, tal vez,  $\mathfrak{P}^{66}$ .

9. *Como el Padre me ha amado*: Sobre *kathos* con el sentido de «puesto que», d. BDF 236, § 453,2. La introducción del Padre en el v. 8 contribuye a una excelente transición hacia el v. 9. Cf. Schnackenburg, *Gospel3*: 103.

11. *vuestra alegría sea completa*: La expresión *hē chara hymon plērōthē* debe traducirse por «vuestra alegría pueda ser completa», en lugar de «... sea plena». El sentido es que la alegría de los discípulos ha de ser todo lo que debería ser. Cf. Segovía, *Farewell153*.

#### b) *EL MANDATO DEL AMOR (15,12-17)*

12. «Éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros como yo os he amado. 13. Nadie tiene un amor más grande que el que da lá propia vida por los amigos. 14. Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando.

15. Ya no os llamo siervos, pues los siervos no saben lo que hace el amo; pero yo os he llamado amigos, pues todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer. 16. No me elegisteis vosotros a mí, sino que fui yo quien os eligió. Yo os destiné para que fuerais y dierais fruto, y para que vuestro fruto permaneciera, de modo que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, él pueda dároslo.

17. Esto os mando, amaos unos a otros».

*Introducción a los vv. 12-17.* Esta sección está determinada por la afirmación y reafirmación del mandato del amor en el v. 12 y el v. 17. Sin embargo, la primera afirmación del mandato prosigue con el terna abordado anteriormente en los w. 9-10: los discípulos tienen que amarse porque Jesús los ha amado antes (w. 12-14). Antes de reafirmar el mandato, Jesús indica a los discípulos que su situación ha cambiado porque ellos han sido amados y elegidos (w. 15-16). Por consiguiente, nos encontramos con tres subsecciones en los w. 12-17:

1. *El mandato de amar como Jesús ha amado* (vv. 12-14). Los discípulos tienen que responder al mandato de Jesús (vv. 12,14) amándose mutuamente hasta la muerte (v. 15), tal como Jesús les ha amado.
2. *El amor de Jesús ha establecido una nueva relación* (vv. 15-16). Jesús ha dado su vida por sus amigos, y, por tanto, ya no son siervos, sino amados y elegidos de Jesús.
3. *El mandato de amar* (v. 17). Los discípulos han de amarse mutuamente como amigos, no como siervos.

Justamente en el centro (15,12-17) del relato joánico del encuentro final de Jesús con sus discípulos (13,1-17,26), él les habla de la nueva situación que surge del hecho de haber sido amados y elegidos (w. 15-16). Ellos han de amarse mutuamente como resultado de la iniciativa de Jesús (w.12-14,17).

*El mandato de amar como Jesús ha amado* (vv. 12-14). El mandato de Jesús de que los discípulos se amen entre sí no es algo nuevo (cf. 13,34-35). Ellos han de amarse con un amor que es continuo y para toda la vida (v. 12a: *agapate*: presente de subjuntivo), y la medida de su amor mutuo es el supremo acto de amor de Jesús por ellos (v. 12b: *ēgapēsa*: aoristo). Entra en juego el símbolo de la autodonación de Jesús en el lavatorio (13,4-17) y el don del bocado (13,21-38), que expresan el amor de Jesús por los suyos *eis telos* (13,1). El amor de Jesús es el *hypodeigma* (cf. 13,15) de todo amor cristiano. En los w. 12-14, Jesús vuelve a evocar la *cualidad* de su amor. El más grande de todos los amores (v. 13: *meizona tantes agapen oudeis echei*) es mostrado por aquel que entrega su vida por los amigos (*ton pilan autou*). Jesús ama sin límites, entregando su vida por los discípulos (cf. 10,11.14.18), a pesar del hecho de que siguen encerrados en su ignorancia, uno de ellos es un traidor y otro le negará (13,1-38). Los fracasos pasados y presentes no serán contados en su contra. Al amar a sus recalci-trantes *philois*, Jesús está respondiendo al mandato de su Padre (cf. v. 10). Ellos responderán a su amor haciendo lo que él les manda (v. 14), es decir, amándose unos a otros como él les ha amado (v. 12; 13,34).

*El amor de Jesús ha establecido una nueva relación* (vv. 15-16). Si los w. 12-14 tratan de la *cualidad* del amor de Jesús, los w. 15-16 insisten en la *prirr*

ridad de su amor por los discípulos. Éstos, sin ningún acto de voluntad o de esfuerzo físico por su parte, han sido conducidos a una nueva relación (v. 15). No son siervos (*douloi*) que se encuentran en una relación de dependencia con un amo. Nunca en el evangelio se les ha llamado «siervos». Siempre han sido seguidores, personas que han avanzado a través de un proceso de aprendizaje como discípulos (*mathetai*) de Jesús. No son *douloi* que dependan del antojo de un amo, sino *philoï*, compañeros íntimos e iguales de Jesús, que les ama sin límite alguno (cf. 13,1: *eis telos*).

A estos discípulos se les dice: «No me elegisteis vosotros a mí, sino que fui yo quien os eligió» (v. 16a). En el centro del relato del lavatorio y del don del bocado, Jesús dijo: «Sé a quién he elegido... El que reciba al que yo envíe, me recibe a mí; y el que me recibe a mí, recibe al que me envié» (13,19b.20). Jesús ha elegido a unos discípulos y les ha constituido (*kai ethēka hymas*) como aquellos que serán enviados para dar fruto que perdure (v. 16b). La iniciativa es de Jesús, pero, al final, los discípulos deben dirigirse al Padre cuando se encuentren en necesidad, pidiéndole en el nombre de Jesús (v. 16c). Al describirse la misión de Jesús, que ahora se confía a los discípulos, retorna el vocabulario procedente de la metáfora de la vid. Los discípulos son los *philoï* de Jesús, aquellos por quienes entregan su vida en amor (v. 13), Yson los sarmientos que permanecen en la vid (v. 5a), dando mucho fruto (v. 5b.8), un fruto que perdurará. Ellos, en el nombre de Jesús, que les ha elegido y les ha encargado que «fueran y dieran fruto» (v. 16b), se volverán al Padre (v. 16c; d. v. 10). Al dar fruto, continuando así la misión del que les eligió, todo cuanto pidan les será concedido (v. 16c). La unidad que existe entre Jesús y el Padre será también disfrutada por los discípulos elegidos (v. 16a) y enviados (v. 16b) por Jesús (d. 13,18-20).

*El mandamiento del amor* (v. 17). La repetición del v. 12 en el v. 17 no constituye solamente una obvia conclusión literaria. Las palabras de Jesús sobre la elección de los discípulos y su constitución como portadores de una fecundidad duradera (v. 16) en su nueva situación como amigos (v. 15), concluyen con una reafirmación del mandamiento que es la condición esencial para su estatus. Deben aceptar el mandamiento de Jesús. Deben amarse unos a otros (v. 17).

A lo largo de la última parte del ministerio de Jesús se ha realizado una estrecha conexión entre la muerte de Jesús y la revelación de la gloria de Dios (d. 11,4; 12,23). Esta conexión se ha hecho mucho más explícita incluso en la última cena (cf. 13,18-20.31-32). En aquella cena, Jesús se centró en el don de sí mismo hasta la muerte por los discípulos (d. 13,1.1-17.21-38). La muerte de Jesús será la manifestación del amor, la revelación de Dios y la glorificación del Hijo (cf. 11,4; 12,23; 13,18-20.31-32). A los discípulos se les ha dicho que al permanecer en Jesús y dar mucho fruto, se unirán con Jesús en la glorificación del Padre (cf. 15,8). Han sido elegidos por Jesús para dar mucho fruto (v. 16ab). Pero los discípulos, los amigos de Jesús, a quienes ama de un modo insuperable (v. 13; el. 13,1),

deben proseguir con la misma cualidad de amor en el amor de los unos hacia los otros (vv. 12,17; d. 13,34). La cualidad de su amor les caracterizará como discípulos de Jesús (13,35; d. 15,8).

## NOTAS

12. Muchos autores (p. ej., Bultmann, *Gospel* 546-547; Segovia, *Farewell* 125-127; Talbert, *Reading John* 211-215; Schnackenburg, *Gospel* 13:113; Niccaci, «Gv 15-16» 43-53; Onuki, *Cemeinde und Welt* 119-130) consideran los vv. 1-17 como una unidad literaria, mientras que otros (p. ej., Tolmie, *Jesus' Farewell* 212-213) hacen divisiones, ignorando la inclusión creada por los vv. 12 y 17 (Tolmie sugiere la siguiente división: vv. 1-8,9-15,16-17). Dettwiler, *Die Cegenwart* 80, 86-100, percibe la importancia de la inclusión, pero prefiere leer los vv. 1-17 como una unidad, en la que los vv. 9-11 introducen el tema del amor de los vv. 12-17.

*Éste es mi mandamiento*: Una característica del género del discurso de despedida es la renovación de la alianza. Este aspecto es particularmente intenso en esta sección central del discurso joánico, por muy condicionada que esté por la idea joánica de una nueva alianza de amor. Cf. Kurz, «Luke 22:14-38» 262-263; Cortes, *Los Discursos* 434-443. Sobre el mandato del amor, cf. Collins, «A New Commandment» 249-252.

13. *Nadie tiene un amor más grande que*: Nuestra interpretación vincula los vv. 12-13. Esta lectura entiende el v. 13 de forma esencialmente cristológica, como descripción del amor de Jesús por sus discípulos, concretando así el v. 12d (cf. 13,1). También es una indicación de cuánto deben amarse los discípulos entre sí (v. 12a). Algunos autores vincularían el v. 13 con los vv. 14-15, y otros lo considerarían como una inserción posterior. Para la discusión, y la posición que asumimos nosotros, cf. Knóppler, *Die teología Vía* 209-210, y, especialmente, Thyen, «Niemand hat grössere Liebe» 467-481.

15. *Ya no os llamas siervos*: El término griego *doulos* puede referirse tanto a un esclavo como a un sirviente. Cualquiera que sea la traducción que uno adopte, es evidente el cambio radical de estatus de un *doulos* dependiente a un *philos* igualitario. Lee, «John XV,14» 260, establece una conexión con el «amigo del novio» en 3,29.

16. *os destiné*: Algunos autores leen el v. 16 como la versión joánica del nombramiento de los discípulos fundamentales. Se aplica a todos los discípulos de Jesús. Para un estudio sobre esta discusión que apoya la aplicación de estas palabras a todos los discípulos, cf., entre otros, Léon-Dufour, *Lecture 3:182-185*.

17. *amáos unos a otros*: La insistencia en el mandato del amor (vv. 12,17), repitiendo 13,34-35 (y 13,15), es un evidente vínculo con 13,1-38. Hay otras muchas conexiones, algunas de las cuales serán indicadas en la interpretación y en las notas. Sobre esto, cf. Dettwiler, *Die Cegenwart* 60-110, y su resumen en las pp. 107-110. Pare Dettwiler, 15,1-17 es una «*relectura*» de 13,1-17.34-35. Otros especialistas vinculan fn 13 y 15 en un injustificado intento por hallar los restos de vocabulario y praxis cucarísticas en 15,1-11 (p. ej., Hoskyns, *Cospel* 474-479; Dodd, *Interpretación* 167-168, 474-475, y, especialmente, Sandvik, «Joh 15 als Abendmahls-text» 223-228).

18. Si el mundo os odia, sabed que me ha odiado a mí antes que a vosotros. 19. Si fuerais del mundo, el mundo os amaría como algo propio; pero puesto que *no* sois del mundo, pues yo es elegí y os saqué de él, por eso el mundo os odia. 20. Recordad la palabra que os dije: «Los siervos no son más grandes que su amo». Si ellos me persiguieron, también os perseguirán; si guardaran mi palabra, guardarían también la vuestra. 21. Pero todo esto os lo harán por mi causa, pues no conocen al que me envió.

22. Si no hubiera venido ni les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen ninguna excusa por su pecado. 23. El que me odia, odia también a mi Padre, 24. Si no hubiera hecho entre ellos las obras que ningún otro ha hecho, no tendrían pecado; pero ellos han visto y me han odiado a mí y al Padre. 25. Así se cumple la palabra que está escrita en su ley: «Me odiaron sin motivo».

26. Pero cuando venga el Paráclito, que yo enviaré desde el Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, dará testimonio de mí; 27. y vosotros sois también testigos porque habéis estado conmigo desde el comienzo. 16,1. Os he dicho esto para evitar que sucumbáis. 2. Os echarán de las sinagogas; ciertamente, llega la hora en que *los* que os maten, creerán que actuando así dan culto a Dios. 3. Harán esto porque no han conocido al Padre ni tampoco me han conocido a mí.

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción a 15,18-16,3.* Esta sección del discurso, dedicada totalmente a los temas del odio y el rechazo, se divide en tres subsecciones.

1. En los vv. 18-21 encontramos dos oraciones condicionales (que se inician con *ei*), seguidas por una oración principal, que aparecen a ambos lados de un imperativo. Las condicionales son evidentes: «Si (*ei*) el mundo... Si (*ei*) fuerais del mundo» (vv. 18-19); «Si (*ei*) me persiguieron... Si (*ei*) guardaran mi palabra» (vv. 20-21). Entre estas dos oraciones condicionales, seguidas por una principal, encontramos el imperativo: «Recordad la palabra que os dije: "Los siervos no son más grandes que su amo"» (v. 21a).

2. Una estructura paralela aparece en los vv. 22-25. Unas oraciones condicionales (que se inician con *ei*) y una principal conducen a la descripción de la situación presente («ahora» [*nun*] se usa en cada descripción) en torno a una afirmación central. De nuevo, las oraciones condicionales son evidentes: «Si (*ei*) no hubiera venido pero ahora (*nun*) no tienen excusa» (v. 22); «Si (*ei*) no hubiera hecho pero ahora (*nun*) han visto y odiado» (v. 24). Entre las condicionales encontramos la afirmación: «El que me odia, odia también a mi Padre» (v. 23). La perfecta simetría de esta subsección sólo se ve perturbada cuando Jesús dice a sus discípulos que este odio cumple la palabra de la Ley (v. 25).

3. Los elementos formales que caracterizan los w. 18-21 y los w. 22-25, no están presentes en 15,26-16,3. La introducción de las palabras sobre el Paráclito (w. 26-27) añade una nota positiva a una sección que, por lo demás, es negativa. Sin embargo, retornan los temas de 15,18-21. Jesús describe la situación de los discípulos, «porque habéis estado conmigo desde el principio» (v. 27b), de un modo que evoca 19b, «porque no sois del mundo». Insiste, tanto en la primera como en la última subsección, en que los discípulos viven por su palabra. «Os he dicho esto para evitar que sucumbáis» (16,1), evoca 15,20a, «Recordad la palabra que os dije». La afirmación conclusiva de los w. 18-21, «porque no conocen al que me envió» (v. 21; d. w. 23.24b), retorna como afirmación conclusiva de 15,26-16,3, «porque ellos no han conocido al Padre ni me han conocido a mí» (16,3).

Sobre la base de estas indicaciones sintácticas y temáticas, podemos sugerir la siguiente estructura literaria interna para 15,18-16,3:

1. *Primera explicación sobre el odio del mundo* (vv. 18-21). Hay una razón fundamental por la que los discípulos experimentan el odio y el rechazo: el mundo ha odiado a Jesús, el Enviado del Padre, y, por tanto, odiará a sus discípulos.
2. *Los resultados del odio del mundo* (vv. 22-25). El odio a Jesús y al Padre deja a quienes odian en su pecado. Se les acusa de odiar sin motivo, cumpliendo, así, las Escrituras.
3. *Una ulterior explicación sobre el odio del mundo* (15,26-16,3). El rechazo de los discípulos de Jesús se debe a que ciertas personas no conocen al Padre ni a Jesús. Una situación de pecado prosigue en el rechazo de la revelación de Dios continuada por el testimonio del Paráclito y de los discípulos guiados por el Espíritu.

Los discípulos han sido instruidos sobre la importancia fundamental de «permanecer», en Jesús y de que Jesús «permanezca» en ellos (15,1-11). Esta enseñanza sobre la mutualidad y la reciprocidad encuentra su paralelo en las indicaciones que hace Jesús sobre el odio, el rechazo, la persecución y la muerte que los discípulos tienen que experimentar porque el mundo ha odiado a Jesús y su Padre (15,18-16,3).

*Primera explicación sobre el odio del mundo* (vv. 18-21). El hecho de que el mundo odie a los discípulos no es sino la consecuencia lógica de su previo odio a Jesús (v. 18). Este odio ha llevado a la decisión de su ejecución (d. 11,49-50.53). El mundo no ha aceptado nunca que Jesús proceda de Dios para dar a conocerle en un mundo que tiene sus propias ideas sobre quién debería ser el Cristo (cf., por ejemplo, 12,34) y cómo tenían que ser las relaciones con Dios (d., por ejemplo, 9,28-29). Si los discípulos hubieran sido felices rechazando la palabra de Jesús y aceptando la cosmovisión de sus adversarios, serían del mundo. El mundo les amaría, no les odiaría (v. 19). Ahora bien, esta condición no se ha realizado en la historia de los discípulos. Jesús ha asociado a los discípulos con su propio no ser «de este

mundo» (cf. 8,21-23), y, en consecuencia, el mundo les odia. Él les ha elegido (d. 13,20; 15,16a), y han sido purificados por la palabra de Jesús (cf. 13,10; 15,3). El rechazo del mundo contra Jesús y la elección que ha hecho de los discípulos en contra de las pretensiones del mundo, suministran una primera explicación de por qué el mundo odia a los discípulos (w. 18-19). Los discípulos no deberían sorprenderse por ello, puesto que se les había instruido en el lavatorio: «los siervos no son más grandes que su amo» (v. 20a; cf. 13,16a; cf. también Mt 10,25; Lc 6,40).

Otra serie de oraciones condicionales comienza cuando Jesús dice a los discípulos que si «ellos» le persiguieron, «ellos» perseguirán a los discípulos (v. 20b). La descripción de los adversarios de Jesús y los discípulos se desplaza de «el mundo» (*ha kosmos*) a «ellos». ¿Quiénes podrían ser estos «ellos»? La última oración condicional de Jesús es de carácter retórico: si «ellos» hubieran guardado la palabra de Jesús, también habrían guardado la palabra de los discípulos (v. 20c). La primera explicación sobre el odio del mundo es su rechazo a los elegidos por Jesús (v. 19b). La segunda explicación traspasa a los mismos discípulos y comienza a concretarse en unos representantes identificables de «el mundo». «Ellos» rechazan al que les eligió y les envió: «ellos os harán todo esto por mi causa» (v. 21a). Incluso, su rechazo al Padre es más severo: «porque no conocen al que me envió» (v. 21b). A lo largo del ministerio de Jesús, fueron «los judíos» quienes rechazaron a Jesús porque no querían reconocer que él era el Enviado de Dios (cf. 8,19.27.39-47.54-55). «El mundo» que ha llegado a concretarse en «ellos» debe referirse a «los judíos» de las narraciones anteriores.

*Los resultados del odio del mundo* (vv. 22-25). Las promesas del prólogo se han cumplido en la vida y el ministerio de Jesús. El ha «venido y hablado con ellos» (v. 22a: *ei mē elthon kai elalēsa autois*). La Palabra ha morado entre ellos (cf. 1,14); él ha venido a los suyos, pero ellos han rechazado su palabra (cf. 1,11). Si no hubieran sido los destinatarios privilegiados de la revelación de Dios en y mediante Jesús, no tendrían pecado. Pero han odiado y han rechazado la palabra de Jesús, y, por tanto, no tienen excusa para su pecado (15,22). Ahora resulta obvio que «ellos» son «los judíos» del relato del ministerio de Jesús (d. 9,39-41). La unidad entre el Padre y el Hijo (1,1-2.18) conduce, lógicamente, a las palabras anteriores que Jesús dijo a «los judíos»: «el que no honra al Hijo, no honra al Padre que le envió» (5,23b; cf. 8,49). Jesús es, por tanto, capaz de hablar de un resultado posterior, e incluso más irrefutable, del odio del mundo. El odio a Jesús manifiesta un odio al Padre (15,23). Pero el Padre de Jesús es el Dios de Israel, por lo que se acusa a «los judíos» de odiar a su propio Dios. Paradójicamente, la defensa que hacen «los judíos» de su idea de Dios, en contra de la revelación de este Dios en y mediante Jesús (d. 5,19-47; 8,12-20.21-30.39-47.54-59; 9,24-34.39-41), es un reflejo de su odio a Dios. En varias ocasiones se ha animado a «los judíos» a que vieran la revelación de Dios en las obras de Jesús si no podían aceptar su palabra (cf. 5,36; 7,21-



24.50-52; 9,24-34; 10,31-39). Lo que Jesús había dicho sobre sus palabras en el v. 22, se dice ahora sobre sus obras en el v. 24: «Si no hubiera hecho entre ellos las obras (*ei erga mē epoiesā en autois*) que nadie hizo nunca». El rechazo de las palabras (v. 22a) y las obras (v. 24a) de Jesús manifiesta su odio a Jesús y al Padre (v. 24b).

Jesús remite más allá de sus palabras y obras a la palabra de Dios proclamada a su pueblo en sus Escrituras. La respuesta negativa de «los judíos» a la revelación de Dios en Jesús, y su consecuente odio al Padre de Jesús, el Dios de Israel, cumple la Ley. En su contundente defensa de la Ley, «los judíos» pueden ser acusados por una palabra de sus propias Escrituras (Sal 35,19; cf. Sal 69,4-5). Dios habla a través de las Escrituras y acusa a «los judíos»: «Ellos me han odiado sin motivo" (v. 25). Los que odian a los discípulos, odían a Jesús y a su Padre. Se mantienen en su pecado (cf. 8,24) al haber odiado y rechazado a Dios. Son acusados por la palabra de Dios. Jesús no se refiere en tono burlón a las Escrituras como «su Ley» (*en tō nomō autōn*), sino que indica irónicamente que están falseando la Ley por la que afirman que viven (cE. Obermann, *Die christologische Erfüllung* 271-282).

*Una ulterior explicación del odio del mundo* (15,26-16,3). El desafío que las palabras y las obras de Jesús traen al mundo no desaparecerá, por lo que el odio del mundo continuará. Los discípulos serán los portadores de la presencia desafiante de la revelación que Jesús hace de Dios. No tienen que temer nada, pues el otro Paráclito estará siempre con ellos (cf. 14,16-17), enseñándoles todas las cosas, recordándoles todo cuanto Jesús les había dicho (14,25-27). A los discípulos se les ha dado una paz nueva en contra de las falsas seguridades del mundo (14,27), pero nada de esto quitará el odio y la violencia de su experiencia (15,18-21). En medio de este odio, el Paráclito, enviado desde el Padre, continuará dando testimonio de Jesús. El otro Paráclito, el Espíritu de verdad que Jesús enviará, y que procede del Padre, continúa esta revelación (v. 26) junto con los discípulos que han estado con Jesús desde el principio, escuchando sus palabras y viendo sus obras (v. 27). Los discípulos, guiados y fortalecidos por el Espíritu que les recordará todo, dan testimonio de Jesús en medio de un mundo hostil. Jesús habla de la experiencia futura de los discípulos. Sufrirán el mismo rechazo que Jesús ha sufrido durante su ministerio *terrenal* (cf. w. 18.20), pero este sufrimiento de los discípulos tendrá lugar *tras la partida de Jesús* que se describe en 14,1-31. Formará parte de su vida en el tiempo intermedio. Por tanto, el Paráclito debe jugar un papel: continuar la revelación de Dios que ha acontecido en y a través de Jesús (v. 26: *ekēinos martyresei peri emou*) ahora que ya no está presente entre los discípulos.

Anteriormente en el discurso, Jesús habló a sus discípulos de los acontecimientos que iban a ocurrir, su sufrimiento (13,19), el don del Paráclito (14,25-26) y su partida hacia el Padre (14,28-29), para que cuando esas cosas tuvieran lugar, ellos comprendieran y creyeran. Ahora les profetiza el *l*(rsist'>nte odio del mundo. Jesús instruye a sus seguidores

para que afronten el futuro odio del mundo, y, así, gracias a la confianza en su firme palabra, no sucumban (16,1). La descripción de los adversarios de Jesús y los discípulos, anteriormente nombrados como «el mundo» (w. 18.19) y «ellos» (w. 20.21.22.24.25), un pueblo acusado por sus propias Escrituras (v. 25), debe referirse a «los judíos». Jesús dice a sus discípulos que sufrirán la experiencia del ciego de nacimiento (cf. 9,22.34), pues se acerca el tiempo en que serán expulsados de la sinagoga (d. 16,2a: *apосynagogous poiesousin hymas*). Esto se corresponde con el comentario que el narrador había hecho en otro momento del relato de que «los judíos» ya habían decidido expulsar de la sinagoga (9,22: *apосynagogos genētai*; cf. 12,42) a todo el que confesara que Jesús era el Cristo. «Los judíos» son los únicos personajes del relato que podrían estar involucrados en tal acción; las palabras de Jesús reflejan la experiencia de los discípulos que viven en el tiempo intermedio, en el que algunos están sucumbiendo frente al odio, la persecución, la expulsión y la muerte.

De forma más drástica, Jesús les anuncia el testimonio que darán (cf. v. 27) cuando sean matados por gente que pensará que este asesinato de los discípulos de Jesús es un acto de culto a Dios (16,2b: *latreian prospHEREIN tō theō*). Es difícil documentar una primitiva experiencia de persecución de los cristianos a manos de los judíos que fuera interpretada como un acto de culto a Dios (d. nota). Aunque desconocemos la identificación exacta de esta experiencia que sufrieron los discípulos cristianos, primeros destinatarios del evangelio, lo que es cierto es que en estos hechos se repetía en la vida de los discípulos el odio y el rechazo de Jesús (d. v. 20). Jesús es odiado porque «ellos no conocen al que le envió» (v. 21). El rechazo de Jesús se basaba en el no reconocimiento de Dios, y la persecución y el asesinato de los discípulos acontecen por la misma razón: no conocen al Padre. Los discípulos que se describen en los vv. 2-3 proceden de la siguiente generación de cristianos, pero siguen siendo rechazados, puesto que el mundo no conoce al Padre ni a Jesús: «No han conocido al Padre ni me han conocido a mí» (v. 3). La situación de pecado, que se describe en los vv. 22-25, prosigue en el rechazo de la revelación de Dios presente en el testimonio del Paráclito y de los discípulos de Jesús que son guiados por el Espíritu en este tiempo intermedio (d. vv. 26-27).

*Conclusión a 15,1-16,3.* Esta sección del último discurso es muy singular. Sólo habla Jesús, anunciando, en el centro de su discurso de despedida, un mensaje sobre la permanencia, el amor y el ser odiados. El pasaje está formado por las palabras de Jesús sobre dos experiencias opuestas que están conectadas por su mandato del amor recíproco. La primera sección trata de la reciprocidad de la «permanencia» que debería existir entre Jesús y los discípulos (15,1-11). La última sección explica con detalle el odio y la violenta separación que existe entre «el mundo», por una parte, y Jesús y los discípulos, por otra (15,18-16,3). Tanto la permanencia como el odio se fundamentan en el reconocimiento o no de aquel que envió a Jesús, el Padre (d. 15,1.8-11.21.23; 16,3). Se trata de los dos lados, positivo

y negativo, de la misma verdad: la función totalmente determinante que Dios tiene en el relato joánico.

La utilización de la expresión *aposynagogos* (16,2) indica que este relato refleja las experiencias de una comunidad cristiana primitiva. Pero todavía dice mucho más que esto. El desplazamiento desde «el mundo» a «ellos» en los vv. 18-21, apunta a «los judíos» de las partes anteriores de la narración, lo que queda confirmado por la referencia a la exclusión de la sinagoga. En el v. 1, Jesús dijo que era la vid verdadera. Las acciones de quienes odian, excluyen y matan a Jesús y a los discípulos, se relacionan con la sinagoga, el lugar donde se congrega el pueblo de Dios que afirma que también es «la vid». La paradoja emerge cuando la vid-sinagoga odia, persigue y excluye (16,1-3) a la vid Jesús (15,1-5a). ¿Quién persigue a quien? ¿Quién excluye a quien? Con el odio, el perseguidor y el ejecutor caen en el pecado (d. vv. 22-25) y no dan el fruto exigido a quienes son sarmientos de la vid verdadera. Por eso, se les poda y se les corta de la vid y los sarmientos que son cuidados por el Padre, el viñador (d. 15,1-5a.5b-8). Los que odian y rechazan a Jesús y sus discípulos no son juzgados, sino que se juzgan a sí mismos al no aceptar las palabras y las obras de Jesús (d. vv. 22.24). Sin lugar a dudas, esta perspectiva surgió en un contexto de ira, rechazo y exclusión por parte de «los judíos». Jesús no dice nada sobre la respuesta que los discípulos tendrían que dar a «los judíos». Pero «los judíos» no son Israel, por mucho que insistan en afirmar que poseen la comprensión definitiva del modo en que Dios interviene en el mundo.

Los que no permanecen en Jesús y los que odian y rechazan la revelación de Dios en y mediante Jesús, están en pecado. Desencadenan una sentencia sobre sí mismos. A pesar de esta sentencia que ellos mismos se autoimponen, 15,12-17 insiste en que prosigue el mensaje del amor de Dios, mostrado en las palabras y acciones de Jesús en medio de la ignorancia, el fracaso, la traición y la negación, un tema que tanta importancia tiene en el relato de 13,1-38. Jesús ha elegido unos discípulos; ellos no le han elegido (15,16). Ellos le han amado y les ha hecho amigos en lugar de siervos (15,14-15), entregándose hasta la muerte por amor a ellos (15,13). Por tanto, en medio de la violencia y el odio hay una realidad que se resiste: la libertad soberana de Jesús y el Padre de amar al mundo incondicionalmente (d. 3,16-17; 13,1: *eis telos*). El amor de Jesús, la vid verdadera, ha mostrado (13,1-38) y enseñado (15,1-16,3) que el amor de Dios no conoce límite alguno. Sólo hay una vid verdadera (15,1: *hē ampelos hē alēthinē*), por mucho que algunos de la sinagoga (16,2: *aposynagogous poiēsousin hymas*) pudieran haberse convertido en una «planta degenerada, una vid bastarda» (d. Jr 2,21). En contra de las acciones de esta vid degenerada (d. 9,22.34; 12,42; 16,2), las palabras de Jesús sobre la permanencia, el amor y el ser odiados, no contienen ningún mensaje de exclusión de la vid verdadera, sino solamente la posibilidad de que algunos eligieran excluirse a sí mismos al rechazar a Jesús y al Padre que le envió. Por esta razón, Jesús instruye a sus frágiles discípulos sobre la necesidad de permanecer (15,1-11), de amarse unos a otros (15,12-17), en medio del odio, la persecución, la exclusión y el martirio, presentes y futuros (15,18-16,3).

18. *Si el mundo os odia*: Las seis oraciones condicionales de los vv. 18-24 transmiten una advertencia sobre las experiencias futuras (y presentes) de la comunidad cristiana. Estas advertencias, colocadas en labios del héroe moribundo, constituyen una característica general del género del discurso de despedida.

*el mundo*: La utilización de la expresión «el mundo» en los vv. 18-19 no se identifica con la creación ni con la humanidad en cuanto tales. Está teológicamente determinada y se refiere a aquella parte de la realidad creada que ha rechazado definitivamente tanto a Jesús como al Padre.

20. *os perseguirán*: Sobre la relación entre la experiencia de Jesús y la de los discípulos expresada en estas oraciones y en las principales, cf. Lindars, «Persecution of Christians» 59-62.

21. *por mi causa*: Sobre esta interpretación de la expresión griega *dia to onoma mou*, que literalmente significa «por mi nombre», d. Barrett, *Gospel481*. Brown, *El evangelio* 2:945, va demasiado lejos al sugerir que los discípulos son perseguidos y odiados porque Jesús porta el nombre divino.

22. *pero ahora no tienen excusa*: El uso de *nun* («ahora») en los vv. 22.24, indica una situación de hecho, no un período temporal (d. Brown, *El evangelio* 2:945), tal como Bernard, *Commentary* 2:494, lo traduce: «pero ahora, tal como están las cosas».

25. *que está escrita en su ley*: La mayoría de los comentaristas consideran el Sal 35,19 como una referencia de Jesús a «la Ley» interpretada en el sentido amplio del conjunto de las Escrituras Judías. Algunos (p. ej., Obermann, *Die christologische Erfüllung* 271-276; Menken, *Old Testament Quotations* 139-145) sugieren que se trata del Sal 69,4-5. Marsh, *Saint John* 531, y Haenchen, *John* 2:138, sugieren que tras las palabras de Jesús pueden hallarse ambos pasajes. Cf. la discusión en Segovia, *Farewell* 194 n. 40; Schuchard, *Scripture Within Scripture* 119-123.

26. *cuando venga el Paráclito*: La aparición de este dicho sobre el Paráclito en este contexto se ha considerado a menudo erróneamente como una inserción posterior y torpe en el texto (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 195; Becker, «Die Abschiedsreden Jesu» 237-238).

*que procede del Padre*: La insistencia en que el Paráclito procede del Padre (d. 14,16.26), aun cuando Jesús se involucre ahora a sí mismo en el envío del Espíritu de verdad (cf. 14,17), señala a la identidad del origen del primer Paráclito (Jesús) y del otro Paráclito (cf. 14,16). En contra de Lagrange, *Évangile* 413, no hemos de interpretar este pasaje a la luz de los debates trinitarios del siglo IV. Sobre aquel que envía al Paráclito, el Padre de Jesús, Brown, *El evangelio* 2:947, comenta: «La variación no es realmente significativa en el plano teológico, pues según el pensamiento joánico el Padre y Jesús son una misma cosa (10,30)».

27. *habéis estado conmigo desde el principio*: Dado el contexto de la última cena (cf. 13,1) y la forma testamentaria, «desde el principio» (*ap' archēs*) significa que los discípulos han estado con él desde el comienzo de su ministerio (cf. Brown, *El evangelio* 2:948).

16,1. *Os he dicho todo esto para que no sucumbáis*: Las palabras, llenas de autoridad, del héroe que parte, animando y dando fuerzas a sus seguidores, son muy comunes en la tradición testamentaria judía. El *tauta* («todo esto», literalmente «es-

tas cosas») se refiere a 15,18-27 (por lo menos), y no sólo a las palabras de Jesús sobre el Paráclito y los discípulos en los vv. 26-27.

2. *Os expulsarán de las sinagogas*: Sobre estas palabras de Jesús como reflejo de la experiencia de los cristianos de la comunidad joánica, cf., entre muchos otros, Lindars, "Persecution of Christians» 48-51; Onuki, *Gemeinde und Welt* 131-143. Cf. también Lightfoot, *Gospel* 284-286, para una serie de vínculos entre Jn 9 y 15,18-16,3. La comunidad joánica ha experimentado la expulsión de la sinagoga, a pesar del carácter localizado de esa expulsión y del conflicto que desembocó en ella (cf. introducción). No hay necesidad de relacionar esta expulsión con la *birkat ha-minim*. Cf. Lieu, *Image and Reality* 130-135. Para un planteamiento nuevo y reciente de la posición (que fue intensamente avanzada por Martyn, *History and Theology*, y a partir de entonces se ha visto bastante modificada), cf. Davies, «Reflections on Aspects» 43-64.

*llega la hora*: La utilización de *erchetai hora* no tiene ninguna relación con «la hora de Jesús». Se trata de una referencia a la llegada de un tiempo crítico en un futuro cercano. Cf. Léon-Dufour, *Lecture* 3:205.

*que los que os maten, creerán que actuando así dan culto a Dios*: Se han hecho varios intentos diferentes por resolver la dificultad de colocar estas palabras de Jesús en una experiencia histórica identificable de la Iglesia primitiva. Algunos especialistas sugieren que Jesús profetiza dos formas de sufrimiento en el futuro, que ya forma parte de la experiencia de los lectores: la expulsión de la sinagoga, perpetrada por «los judíos», y el martirio, a manos de los romanos, que pensaban que los cristianos eran ateos, y, por tanto, merecedores de la muerte (p. ej., Harvey, *Jesus on Trial* 107). Brown, *El evangelio* 2:949, y Cassidy, *John's Gospel* 110-113, han indagado en la posibilidad de una referencia a la persecución romana, pero se ha sugerido frecuentemente que la utilización de *latreia* «servicio litúrgico») restringe el asesinato a «los judíos». Pero no tiene por qué ser así. Sobre el uso pagano de *latreia* en referencia a los actos de piedad realizados en el culto religioso, cf. Agustín, *De Civitate Dei* V,15 (PL 41,160). La mayoría de los especialistas recurren a las prácticas judías (cf. *Nm R.* 21; *m. San.* 9,6; Josefa, *Ant.* 20,200; *Martirio de Policarpo* 13,1; Justino, *Dial.* 95,4; 133,6). Cf., por ejemplo, Hoskyns, *Gospel* 482-483; Carson, *Cospel* 531; de Boer, *Johannine Perspectives* 61-62. Martyn, "Persecution and Martyrdom» 55-89, ha sugerido que podría tratarse de un recuerdo de alguna forma de persecución que tuvo lugar mientras que la comunidad seguía siendo una secta judeo-cristiana. Lindars, «Persecution of Christians» 66, destaca el tiempo futuro en que se encuentran los verbos, y (con referencia a los ataques contra los cristianos que se produjeron durante la rebelión de Bar Kokebá, según Justino nos cuenta en su *Diálogo*) habla de una «posibilidad alarmante». Sobre los textos cristianos del siglo n, cf. el importante estudio de Lieu, *Image and Reality* 57-102 (sobre el *Martirio de Policarpo*) y 103-153 (sobre el *Diálogo* de Justino).

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Borig, R., *fjer wahre Weinstock. Untersuchungen zu Joh 15,1-10*, STANT 16, Kosel, Múlich 1967.

Davies, W. D., «Reflections on Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John», en R. A. Culpepper y C. Clifton Black (eds.), *Exploring the Gospel of John* 43-64.

Dettwiler, A., *Wie Gegenwart* 60-110.

Heise, J., *bleiben. Mein in den Johanneischen Schriften*, HUT 8, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga 1967.

- Jaubert, A., «L'Image de la vigne (lean 15)», en *Oikonomia: Heilsgeschiehte als Thema der Theologie. Osear Cullmann zum 65. Geburtstag gewidmet*, H. Reich, Hamburgo 1967,03-99.
- Lee, G. M., «John XV,14 "Ye are my friends"», *NT 15* (1973) 260.
- Lindars, B., «The Persecution of Christians in John 15,18-16,4a», en W. Horbury y B. McNeil (eds.), *Suffering and Martyrdom in the New Testament: Studies Presented to G. M. Styler*, Cambridge University Press, Cambridge 1981,48-69.
- Martyn, J. L., «A Dark and Difficult Chapter in the History of Johannine Christianity», en idem, *The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters*, Paulist, Nueva York 1978, 55-89.
- Moloney, F. J., «The Structure and Message of John 15.1-16.3», *ABR 35* (1987) 35-49; *Clory not Dishonor*, cap. 3.
- Niccaci, A., "Esame letterario di Gv 15-16», *Anton.* 56 (1981) 43-71.
- Sandvik, B., «Joh 15 als Abendmahlstext», *TZ 23* (1967) 323-328.
- Segalla, G., «La struttura chiasmica di Giov. 15,1-8», *BeO 12* (1970) 129-131.
- Segovia, F. F., «John 15,18-16,4a: A First Addition to the Original Farewell Discourse», *CBQ 45* (1983) 210-230; «The Theology and Provenance of John 15,1-17», *JBL 101* (1982) 115-128; *Farewell 123-212*.
- Simoens, Y., *La gloire 130-150*.
- Thyen, H., «Niemand hat grossere Liebe als die, daß el' sein Leben für seine Freunde hingibt», en C. Andresetl y G. Klein (eds.), *Theologia Crucis - Signum Crucis. Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga 1979, 467-481.
- Watt, J. G. van der, „Metaphorik" in Joh 15,1-8», *BZ 38* (1994) 67-80.

#### iv. LA PARTIDA (16,4-33)

*Introducción a 16,4-33.* En 15,1-16,3, sólo habló Jesús. En la siguiente sección del discurso (16,4-33), los discípulos preguntan e interrumpen las palabras de Jesús, como ya hicieron en 14,1-31. En un modo que también recuerda a 14,1-31, Jesús habla de su partida (16,4-6.25-31), del don del Paráclito (vv. 7-15) y de los desafíos que entraña vivir en el tiempo intermedio (vv. 20-24). Existen numerosos vínculos entre el v. 4 y el v. 33. La expresión *tauta lelalēka hymin hina* en el v. 4a, se repite en el v. 33, pero existe un acuerdo casi unánime en que esta parte del discurso comienza en el v.4b (d. UBSGNT, NTG, RSV, NRSV, TOB, NAB, NEB, BJ, NBj, LB). Esta división separa las cosas que Jesús ha dicho (v. 4a) de aquellas cosas que no ha dicho desde el principio (v. 4b), pero ambas («estas cosas», *tauta*) se refieren a lo que se ha dicho en el discurso hasta ahora, especialmente lo relativo a su partida (14,1-31) ya las dificultades del tiempo intermedio (15,18-16,3). Frente a estas dificultades (v. 4a: *alla*), Jesús ha comunicado sus palabras proféticas y de confianza en este período final de su estancia con ellos (d. v. 4b: *de*; cf. nota). Se ha dicho bastante sobre el amor de Jesús por los suyos (13,1.18-20), el futuro don del Paráclito (14,16-17.26; 15,26), la unidad que existe entre el Padre, el Hijo y los discípulos que creen y aman a Jesús (14,20-24), y los que permanecen en él (15,1-11). El odio y el rechazo que se anuncian en 15,18-16,3 no pueden ser el final de la his-

toria. El adversativo *alla* (v. 4a: «pero») vuelve a introducir los acontecimientos y las consecuencias de la partida de Jesús (16,4-33) de un modo que armoniza y desarrolla al mismo tiempo las palabras anteriores de Jesús sobre su partida (14,1-31).

Como en 14,1-31, la primera parte de 16,4-33 está dedicada a los temas de la partida de Jesús y al papel del Paráclito en el tiempo intermedio (vv. 4-20). Esta sección concluye con la utilización del doble «amén» joánico (v. 20). La imagen de la mujer que da a luz y el juego sobre el tema del «antes» y «después», se utilizan en la siguiente sección que se dirige a la situación de los discípulos «antes» y «después» (vv. 21-24). En otro paralelismo con 14,1-31, una sección final retorna al tema de la inminente partida de Jesús y la paz que transmite a sus discípulos para que afronten las dificultades del tiempo intermedio (vv. 25-33). La estructura general de 16,4-33 puede describirse del siguiente modo (cf. Simoens, *La gloire* 151-167):

- i. *La partida de Jesús* (vv. 4-20). Jesús describe una partida que genera tristeza y confusión, pero que está marcada por la presencia del Paráclito, que discierne y juzga.
- ii. *Ahora y después* (vv. 21-24). El símbolo de la mujer que da a luz suministra la imagen de la experiencia actual y posterior de los discípulos, que afrontan ahora la vida en el tiempo intermedio.
- iii. *La partida de Jesús* (vv. 25-33). Se describe la partida de Jesús como el retorno del Hijo al Padre. Los discípulos se consumen todavía en las limitaciones de su fe en Jesús como el Enviado que no tiene que partir, pero Jesús les promete el don de la paz.

Reaparecen la forma literaria y muchos de los temas de 14,1-31, pero se incrementa la atención sobre los discípulos. Su tristeza por la partida de Jesús está fuera de lugar, porque precisamente es para su beneficio por lo que Jesús parte, de modo que el Paráclito pudiera traer el juicio contra el mundo y seguir desarrollando la revelación de Dios. Los discípulos deben pasar a través de «la hora» para que puedan superar la tristeza del «ahora» y conseguir la alegría perfecta del «después». Al acercarse al final el discurso, Jesús habla abiertamente de su partida al Padre y los discípulos expresan fe y conocimiento. Aceptan que Jesús proceda de Dios. Han aceptado sus orígenes, pero ¿cómo afrontarán su partida y destino?

Para facilitar la consulta y por razones de claridad, expondremos de forma separada la traducción y las notas sobre los vv. 4-20, vv. 21-24 y vv. 25-33. Las otras subdivisiones de estas secciones se presentarán en una breve introducción a cada una de ellas. La bibliografía sobre 16,4-33 se reunirá, en la parte titulada «Para consultar y profundizar», tras el comentario a 16,25-33.

#### *La partida de Jesús* (vv. 4-20)

4. «Os he dicho estas cosas para que cuando llegue la hora, os acordéis de que ya os lo había dicho. No os dije estas cosas desde el principio, porque estaba con vosotros. 5. Pero ahora llevo yo junto al que me envió, y, sin embargo,

ninguno me preguntáis: "¿A dónde vas?". 6. Pero al deciros estas cosas, la tristeza ha llenado vuestros corazones.

7. No obstante, os dije la verdad: es por vuestro bien por lo que me voy, pues si no me fuera, e! Paráclito no vendría a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré. 8. Y cuando venga, desenmascarará al mundo con respecto a un pecado, una justicia y un juicio: 9. respecto a un pecado, porque no creen en mí; 10. respecto a una justicia, porque me voy al Padre y no me veréis más; 11. respecto a un juicio, porque e! gobernante de este mundo es juzgado. 12. Tengo aún muchas cosas que deciros, pero ahora no podéis cargar con ellas. 13. Cuando venga el Espíritu de verdad os guiará a toda la verdad, pues no hablará por su propia autoridad, sino que hablará lo que oye, y os anunciará las cosas que están por venir. 14. Él me glorificará, pues tomará lo que es mío y os lo dirá. 15. Todo lo que el Padre tiene es mío; por tanto, os he dicho que él toma lo que es mío y os lo anunciará".

16. «Dentro de poco no me veréis; y dentro de otro poco volveréis a verme», 17. Algunos de sus discípulos comentaron entre ellos: «¿Qué significado tiene "Dentro de poco no me veréis más, y dentro de otro poco volveréis a verme", y "porque me voy al Padre"?. 18. Ellos dijeron: «¿Qué quiere decir con este "poco"? No sabemos lo que quiere decir». 19. Jesús supo que querían preguntarle, y les dijo: «¿Os estáis preguntado por lo que he querido decir con "dentro de poco no me veréis, y dentro de otro poco volveréis a verme"? 20. En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, pero el mundo se alegrará; estaréis tristes, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo".

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a los vv. 4-20.* El argumento y la estructura literaria de este pasaje están dominados por las palabras de Jesús sobre el Paráclito en los vv. 7-15. Hay una breve introducción a estas palabras en la que Jesús insiste en su partida (vv. 4-6), Y retorna a este tema tras sus palabras sobre el Paráclito para concluir esta subsección (vv. 16-20). Por tanto, los vv. 4-20 se despliegan del siguiente modo:

1. *La partida de Jesús (vv. 4-6).* Esta sección comienza y concluye con la expresión *tauta lelaléka hymin* (v. 4 y v. 6: «os he dicho estas cosas»). Jesús habla de su partida y dice a sus discípulos que su ignorancia genera tristeza.
2. *El papel del Paráclito (vv. 7-15).* La enseñanza sobre el Paráclito determina esta sección. La partida de Jesús es para beneficio de los discípulos, puesto que conduce al envío de! Paráclito, que juzgará al mundo y continuará la revelación de Jesús.
3. *La partida de Jesús (vv. 16-20).* Esta sección está caracterizada por el constante uso de «dentro de un poco» (vv. 16 [2x].17 [2x].18.19 [2x]: *mikron*) y concluye con la utilización de! doble «amén». Jesús retorna al tema de la partida, dirigiéndose a sus discípulos, que siguen sin entender.

Los temas de la partida de Jesús y el don del Paráclito, que ya formaban parte de la enseñanza de Jesús en 14,1-31, retornan al comienzo de



16,4-33. Sin embargo, 16,4-20 no repite simplemente lo que ya se dijo anteriormente en el discurso. Se produce una creciente concentración sobre la fragilidad de los discípulos y se presenta al Paráclito como aquel que pondrá de manifiesto la pecaminosidad del mundo.

*Una partida que genera tristeza* (vv. 4-6). Jesús ha hablado a sus discípulos de las muchas experiencias que les esperan para que *después*, cuando acontecieran, el recuerdo de las palabras de Jesús estuviera con ellos (v. 4a; cf. 13,19; 14,25.29; 15,11; 16,1). Surgirán las dificultades: la partida de Jesús (14,1.18.27), el odio, el rechazo e incluso la muerte (15,18-16,3). Pero también recibirán el don del Espíritu-Paráclito (14,16-17.26; 15,26-27). Jesús no ha hablado de estas cosas desde el comienzo de su ministerio (*ap' archés*: cf. 15,27), como si no fuera necesario ni apropiado durante aquellos días dedicados a la formación (v. 4b). Pero los días de la estancia de Jesús con sus discípulos se acercan a su final al acercarse «su hora» (de ellos, v. 4a: *hē hora autōn*). La hora de Jesús (cf. 2,5; 7,8.30; 8,20; 12,23; 13,1), asociada con su muerte, podría parecer una derrota, pero será el momento de su exaltación en gloria (cf. 12,23.32-33; 13,1). La hora de sus enemigos (16,4a) parece que será el momento de su victoria, pero, de hecho, es el momento de su derrota (cf. Barrett, *Gospel*485).

El tiempo de su partida es inminente; Jesús se dirige a aquel que le envió (v. 5a). Jesús se lo ha dicho frecuentemente a sus discípulos y les reprocha que ninguno de ellos le preguntara a dónde iba (v. 5b). Pero resulta que Simón Pedro le hizo exactamente esta pregunta (*pou hypageis*) en 13,36a. En el contexto del lavatorio (13,1-17), de la promesa de que la revelación de Dios tendría lugar en unos acontecimientos inminentes (13,18-20), y del don del bocado (13,21-28), la pregunta de Pedro se relacionaba con la experiencia humana de la muerte de Jesús. Jesús intentó trascender la comprensión temporalmente condicionada de su destino que tenía Pedro (cf. 13,33.36b), pero el discípulo siguió preguntando por qué no podía seguirle *ahora*, jurando que daría su vida por él (13,37). Mucho es lo que se ha dicho a los discípulos desde entonces, y se han desvanecido todas las sugerencias de que la partida de Jesús pudiera limitarse a la experiencia humana e histórica de la muerte (cf. 13,33.36b; 14,2-4.6.12.18.19-20.28.31; 15,26). A pesar de esta nueva instrucción explícita de los discípulos, éstos siguen sin plantear la pregunta correcta. El transcurrir del tiempo a lo largo del discurso genera esta afirmación por parte de Jesús. En un momento que viene un poco de tiempo *después* de la pregunta de Pedro (13,36a), Jesús indica que no hay aún ninguno de ellos que le *pregunte* (presente: *erōtā*) por su destino. No preguntan a dónde va (16,5) porque no pueden ir más allá de la identificación de la partida con la muerte física. Por eso «la tristeza ha invadido, ha tomado posesión» (Barrett, *Gospel*486) de sus corazones, porque Jesús sigue hablando de su partida («estas cosas»: *tauta*) de una forma que ellos son incapaces de entender (v. ti). No se ha superado la equivocación de la pregunta anterior de Pedro.

*El papel del Paráclito* (vv. 7-15). A pesar del deseo que tienen de que el maestro se mantuviera con ellos (v. 7a: *alta*; d. v. 4a), Jesús tiene que partir precisamente por beneficio de los discípulos. En lugar de acrecentar su sufrimiento (d. 15,18-16,3), su partida vencerá su tristeza. Jesús debe partir para enviar al Paráclito (v. 7). El envío del Espíritu se ha vinculado a la partida de Jesús a partir de la observación del narrador en 7,39: «Pues aún se no había dado el Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado». El vínculo entre el final de la vida de Jesús mediante la muerte y la partida, su glorificación y el don del Espíritu-Paráclito, se ha ido intensificando progresivamente (cf. 11,4; 12,23.32-33; 13,1.31-32). En primer lugar, Jesús describe el papel del Paráclito, que viene a desenmascarar al mundo con respecto a un pecado, una injusticia y un juicio (v. 8). Este pasaje se hace especialmente oscuro por la utilización del verbo griego *denchein*, una rica expresión con numerosos significados posibles, que atraviesan los campos semánticos de la culpa, la condena, el convencimiento, el desenmascaramiento, la vergüenza y la investigación (cf. l. de la Potterie, *La Vérité* 1:399-406, y la nota sobre el v. 8, infra). Anteriormente se utilizó para describir a la persona que no caminaría en la luz a no ser que se pusieran de manifiesto las obras malas (3,20: *hina mē elenchthē ta erga autou*), y para desafiar a los adversarios de Jesús a que demostraran que era un pecador (8,46: *elenxei me peri hamartias*). Otro elemento que es útil para interpretar esta expresión del v. 8 se encuentra en el paralelismo entre Jesús y el Paráclito. Jesús no vino para juzgar, pero su presencia como revelación de Dios trae consigo una *crisis* (d. 3,19-21; 5,22; 7,7; 8,24; 9,39; 12,31). La presencia de Jesús revela la verdad y la luz que *desenmascara* la oscuridad del entorno (d. 12,45-47). El Paráclito pone también de manifiesto la oscuridad del mundo, y, por tanto, lo somete a un juicio. El relato joánico se parece a un proceso judicial en el que Jesús es el acusado, pero, irónicamente, son sus acusadores quienes son juzgados (cf. 3,19; 5,22.27.30.44-45; 8,16; 9,39). Este proceso proseguirá tras la partida de Jesús. El Paráclito prosigue la función crítica y judicial que surge de la revelación de Dios, tan claramente atribuida a Jesús (cf. 5,27). La presencia constante de esta autoridad en el Paráclito se describe en los vv. 9-11 como tres momentos de manifestación o desenmascaramiento:

- El Paráclito pondrá de manifiesto el pecado del mundo porque (*hoti*) no ha creído en Jesús (v. 9). El pecado se da allí donde se toma la decisión de no creer en Jesús: «El que me rechaza y no acepta mi palabra tiene un juez» (12,48a; d. 8,44-47).
- El Paráclito desenmascarará la falsa justicia del mundo, porque se equivoca radicalmente en su intento de comprender a Jesús según las categorías de «este mundo» (v. 10). Los adversarios de Jesús, lógicamente, han fracasado al no aceptar que Jesús procede del Padre y que a Él retorna y ya no se le verá más entre sus discípulos (v. 10bc). Sin embargo, ellos han reivindicado su justicia como hijos de Abrahán (d. 8,39-59), discípulos de Moisés (d. 6,30-31; 9,28-29), súbditos de la Torá (cf. 5,16-18.39-40.45-47; 7,12.18.20-24.48-49; 9,16.24; 8,58-59; 10,24-38; 11,48-50; 16,2). El problema de 12,43 no se ha superado nunca: los adversarios de

Jesús prefirieron la *doxa tōn anthrōpōn* a la *doxa tou theou*. Con su comprensión *horizontalmente* determinada de una justicia desarrollada en el marco de la historia humana (Abrahán, Moisés y la Torá), han rechazado la irrupción *vertical* de la Palabra hecha carne en Jesucristo (v. 10).

- El Paráclito desenmascarará el falso juicio del mundo (v. 11), porque, a pesar de la apariencia de lo contrario, la partida de Jesús mediante la muerte es al mismo tiempo su «levantamiento» en exaltación (3,14; 8,28; 12,32-33), su revelación de la gloria de Dios y su propia glorificación (11,4; 12,23; 13,31-32), su «reunificación» de los dispersos (11,50.52; 12,11.19.32), el momento de su retorno al Padre (13,1). La aparente victoria del gobernante de este mundo en la muerte de Jesús se desenmascarará cuando su muerte y glorificación inviertan el juicio de la historia (v. 11; cf. 14,30).

La repetición rítmica de expresiones joánicas aparece en los vv. 13-15 para indicar *cómo* y *cuándo* tendrá lugar esta actividad de desenmascaramiento. El Paráclito continuará la actividad reveladora de Jesús en el tiempo intermedio. El Paráclito hablará (v. 13: *lalesei* [2x]) y declarará toda la verdad (vv. 13.14.15: *anangelei*). La presencia de Jesús con sus discípulos se aproxima a su fin. Hay una tensión entre el deseo de Jesús de comunicarles muchas cosas (v. 12a) y la incapacidad *presente* de los discípulos (no podéis soportar todo ello ahora [*arti*]) para hacer frente a todas las implicaciones de la revelación de Dios que tiene lugar en Jesús (v. 12b). No se trata de que aún existieran más contenidos de la revelación que el Paráclito hubiera de comunicar. El problema reside en la fragilidad en que los discípulos se encuentran «ahora». Dios ha sido dado a conocer a todos los que han visto a Jesucristo (cf. 1,14-18), pero será en el tiempo dirigido por el Espíritu, tras la partida de Jesús, cuando se desarrollen todas las implicaciones de esta revelación. Ésta es otra de las razones por la que resulta ventajoso para los discípulos que Jesús partiera (cf. v. 7). Jesús debe dejar muchas de las cosas (*polla*) que le gustaría contarles a la actividad reveladora del otro Paráclito (cf. 14,16), el Espíritu de verdad (16,12b-13a). Este personaje (*ekeinos*) guiará a los discípulos (*hodēgēsei hymas*) a la plenitud de la verdad. El trayecto hacia «toda la verdad» (*en tē alētheiā pasē*) no se ha completado todavía, aun cuando Jesús ha estado con los discípulos como «el camino» (14,6a: *hē hodos*). Él está a punto de partir, pero «el camino» sigue adelante. El tiempo intermedio se caracterizará por la presencia continuada de la luz y la verdad (cf. 14,6b) de Jesús, a través de la presencia del Espíritu de verdad que conducirá (*hodēgēsei*) a los discípulos, infaliblemente, hacia la verdad plena. Hay un sentido dinámico de un constante despliegue de una revelación que aún no ha sido totalmente aprehendida o experimentada. Con la garantía de la guía, el discípulo se encamina con una confianza incondicional (v. 13).

Pero ni Jesús ni el Paráclito constituyen la fuente última de la revelación que comunican. Al igual que Jesús (cf. 3,32-35; 7,16-18; 8,26-29.42-43; 12,47-50; 14,10), el Espíritu hablará lo que oye (v. 13a: *hosa akousei lalēsei*). El período del Espíritu-Paráclito es un tiempo intermedio, pues hay cosas

que «aún tienen que ocurrir» (*ta erchomena*). La tarea reveladora del Paráclito remite hacia delante, hacia aquellas cosas que aún tienen que llegar (v. 13b). El don del Espíritu no marca el final de la historia, sino que señala una nueva fase, tras la muerte y la glorificación de Jesús (d. 7,39), el período de la comunidad llena del Espíritu formada por discípulos piadosos que dirigen su mirada hacia los *eschata*, es decir, hacia las cosas que aún tienen que suceder. Como acertadamente insiste Brown:

No hallamos evidencia alguna de que la teología joánica haya abandonado jamás la esperanza en un retorno final de Jesús visiblemente en gloria, aunque el evangelio, claramente, da un mayor énfasis a todos los aspectos escatológicos que ya se han realizado en la primera venida de Jesús. La cuestión no es la de la presencia de Jesús en y a través del Paráclito *en oposición* a la llegada de Jesús en gloria, sino la de la relativa importancia de cada una (Brown, «The Paraclete» 131 [subrayado en el original]).

Quizá, mucho más que la mayoría de las comunidades cristianas primitivas, la Iglesia joánica vivió la tensión entre lo dado «ahora» y la promesa del «todavía no». El Paráclito es el don de Jesús que pone paz en esa tensión (d. 14,27).

La misión reveladora de Jesús, que se describe bíblicamente como la visión de la *doxa* (12,43; cf. Ex 19,16-20; Jn 2,11; 11,40; 12,23; 13,31), continuará en la misión reveladora del Paráclito, que tomará todo de Jesús y lo anunciará (*ek tou emou lēmpsetai kai anagelei*), trayendo así a la memoria lo que Jesús había dicho a los discípulos (v. 14; d. 14,26). Pero esta afirmación requiere una clarificación ulterior para que los discípulos no piensen que lo que el Paráclito declara tiene su *fuerza* en Jesús. Tanto Jesús como el Paráclito son enviados por el Padre (d. 14,16.26; 15,26). Jesús dice que todo cuanto pertenece al Padre le pertenece también a él. No sólo recibe Jesús todo lo que tiene del Padre (cf. 5,19.30), sino que *todo lo que tiene el Padre* es suyo. La unidad entre Jesús y el Padre (d. 1,1-2.18; 10,30.38) es tan completa que lo que es del Padre también es de Jesús. Jesús es, por tanto, la revelación perfecta e ideal del Padre, por lo que nada que sea del Padre puede ocultarse, en cuanto que Jesús posee todo del Padre (16,15; d. 1,1c). Esta singular comprensión joánica de Jesús influye en la presentación que hace el autor del Paráclito, que toma todo lo que procede de Jesús y lo anunciará a los discípulos durante el tiempo intermedio (v. 15).

La enseñanza de Jesús sobre la presencia crítica del Paráclito contra el pecado, la falsa justicia y el erróneo juicio del mundo (vv. 8-11), es nueva, pero se trata del desarrollo lógico de lo que ya ha dicho sobre la incapacidad del mundo para recibir al Paráclito (14,17). El Paráclito trae la *krisis* al mundo, poniendo al descubierto su oscuridad (vv. 8-11) como presencia continuada de la revelación de Dios en el tiempo intermedio (vv. 12-15).

*La partida de Jesús* (vv. 16-20). En el v. 16, Jesús habla de «dentro de un poco» (*mikron*), una expresión que ha utilizado en varias ocasiones (v. 5; cf. 7,33; 12,35; 13,33; 14,19), para retornar al tema de su partida. En poco

tiempo dejará de ser visto, pero habrá un tiempo, en el futuro, en el que los discípulos lo verán una vez más (*palin... opsesthe me*). Como es habitual, los discípulos no entienden la consistente enseñanza de Jesús sobre los dos tiempos breves que se extienden ante ellos: el *mikron*, tras el cual no volverán a ver más a Jesús, y el *mikron*, tras el cual volverán a verle (v. 17b). Sin embargo, recuerdan las palabras de Jesús sobre las implicaciones más profundas de su partida. Por iniciativa propia, vinculan la partida de Jesús con su retorno al Padre y preguntan por su significado. No sólo preguntan por el significado de los dos «tiempos», sino también por el «lugar» al que Jesús se dirige: al Padre (v. 18d; ef. 14,28). Los discípulos han oído que existe una relación entre la partida de Jesús y el retorno al Padre, pero la rechazan al aducir su desconocimiento sobre el significado de *mikron*: «no sabemos qué quiere decir» (v. 18). Al preguntar dan una respuesta a su propia cuestión: precisamente ellos le verán de nuevo *porque Jesús se va de su lado*. Jesús parte para beneficio de ellos (ef. v. 7). A pesar de las ocho veces que se utiliza *mikron* en los w. 16-19, el tema en cuestión es el *hecho* de la partida de Jesús, no su *temporización*. Los discípulos, como Nicodemo (3,1-11) y la samaritana (4,16-30), son incapaces de traspasar sus categorías para aceptar la palabra de Jesús.

Los perplejos discípulos han sido el centro de atención de los w. 17-18, pero Jesús retorna al centro de la escena en los w. 19-20. Él conoce el tema de su discusión y su deseo, no expresado, de pedirle una explicación (v. 19; ef. v. 16). La utilización del doble «amén» (v. 20) vincula las palabras conclusivas de Jesús en esta subsección con lo que acaba de decirse y señala al siguiente tema (ef. 13,16.10.21; 14,12). Jesús no responde a la cuestión específica que los discípulos le hacen, pues no explica el significado de *mikron* (ef. v. 18) ni tampoco profundiza en lo que quería decirles al hablar de su retorno al Padre (ef. v. 17d). Retoma el tema del tiempo intermedio para afrontar el problema del futuro inmediato de los discípulos y la experiencia que han de pasar al abordar este tiempo. Las palabras de Jesús sobre el futuro de los discípulos recuerdan dichos anteriores que crean una tensión entre la experiencias del presente que han de sufrirse para que se produzca fe, alegría, recuerdo y paz en el futuro (ef. 13,18-20; 14,25-27.29; 15,11; 16,1.4). Aparece la sombra de la cruz cuando Jesús habla a sus discípulos de que se acercan a un momento en el que llorarán y se lamentarán (*klausete kai threnesete*), y el mundo se alegrará (v. 20). El levantamiento de Jesús mediante una muerte en cruz es inminente (ef. 12,32-33), Y esta muerte tendrá toda la apariencia de una victoria para quienes hacen frente común contra Jesús (cf. 11,49-50.53.57; 12,10-11), pero su alegría será vacía porque, para este autor, los brutales hechos de la historia no reflejan el verdadero significado de la muerte de Jesús.

La partida de Jesús mediante la cruz creará el *mikron* en el que Jesús no será visto (ef. v. 16a), pero la aflicción de los discípulos se transformará en alegría. Aún se nos debe decir cómo acontecerá esta transformación, pero ya se nos ha dicho lo suficiente para saber que el Paráclito tendrá un papel fundamental en ella y que será una consecuencia de la partida de Je-

sús hacia el Padre (cf. v. 7). Ésta será una partida verdadera, por lo que no volverá a vérselo de nuevo como se le veía durante el ministerio (cf. v. 16a). Sin embargo, el ausente estará presente en la comunidad litúrgica (cf. v. 16b). La cruz puede parecer una derrota, pero, enigmáticamente, la verdad es todo lo contrario. El levantamiento de Jesús es también su exaltación (cf. 3,14; 8,28; 12,32), Ymarca «la hora» del juicio de este mundo (cf. 12,23.27-33). Pero ni Jesús ni los discípulos pueden evitar la experiencia de la cruz, la pérdida inevitable y el dolor de una partida provocada por la muerte. El autor no pretende reescribir los *acontecimientos* de una historia, sino contar un relato que intenta darles *un nuevo significado*.

## NOTAS

4. *Os he dicho estas cosas... no os dije estas cosas*: La mayoría de los especialistas y comentaristas afirman que «estas cosas» (*tauta*) del v. 4a se refiere a 15,1-16,3, y que, de este modo, concluye 15,1-16,4a, mientras que «estas cosas» del v. 4b remiten al tema de la partida y, por tanto, abren 16,4b-33. Los dos usos de *tauta* se refieren a cuanto se ha dicho hasta ahora en el discurso. El *alla* del v. 4a es adversativo y el *de* del v. 4b prosigue la línea de pensamiento del v. 4a (cf. Simoens, *La gloire* 134). En esta perspectiva, hemos de leer el v. 4 como introducción a la unidad 16,4-33.

*cuando llegue su hora*: La expresión *hē hora autōn* se refiere al *tauta* inmediatamente anterior, por lo que está vinculada a las varias indicaciones que Jesús ya ha dado a sus discípulos sobre las «cosas» que estaban a punto de ocurrir (especialmente 15,18-16,3). Unidos en cuanto primer versículo de 16,4-33, los términos *tauta*, *autōn*, *autōn*, *tauta*, del v. 4, remiten, todos ellos, a las predicciones que Jesús había hecho en su discurso sobre las cosas que ocurrirían en el futuro cercano.

5. *me voy junto al que me envió*: El retorno al tema de la partida de Jesús al Padre reanuda uno de los temas principales de 14,1-31. Sobre 16,4b-33 como «relectura» de 13,31-14,31, cf. Dettwiler, *Die Gegenwart* 266-292.

*ninguno me preguntáis: «¿A dónde vas?»*: Habitualmente, los comentaristas indican que en 14,5 Felipe también pregunta por el lugar a donde Jesús se va. Sin embargo, 13,36a y 16,5 constituyen la causa principal del problema, puesto que se utilizan exactamente las mismas palabras. La contradicción ha creado una dificultad para los intérpretes. Algunos reorganizan el orden del texto (p. ej., Bernard, *Commentary* 1:xx; Bultmann, *Gospel* 459-461) mientras que otros sostienen que no existe tal contradicción (p. ej., Lagrange, *Evangile* 417-418; Dodd, *Interpretación* 475-476 n. 25; Hoskyns, *Gospel* 483), y F. da Cagliari ha propuesto un texto ligeramente diferente («..E nessuno di voi» 233-234). La explicación actual más común es que se trata del resultado de la acción del editor final del evangelio que puso dos versiones de un discurso una al lado de la otra (p. ej., Brown, *El evangelio* 2:971-972; Schnackenburg, *Gospel* 3:126; Beasley-Murray, *John* 279). Carson, *Gospel* 553, recurre a soluciones desesperadas al preguntarse si Pedro y Tomás estaban «realmente haciendo la pregunta que formalmente se representa en sus palabras».

6. *la tristeza ha llenado vuestros corazones*: Sobre la incapacidad de los discípulos para aceptar la palabra de Jesús, dejando que sus propias expectativas constituyeran la fuente de su sufrimiento ante el anuncio de la partida de Jesús, d. van den

Bussche, jean 435: «¿Qué les queda de su sueño mesiánico? Una intensa tristeza les parte el corazón. Cada uno fija su mirada en la ruina de sus ilusiones».

7. *os lo enviaré*: El primer dicho sobre el Paráclito indicó que el que envió al Hijo también enviaría al Paráclito como resultado de la petición de Jesús (14,16). De forma casi inmediata, Jesús anuncia que el Padre y el Hijo están unidos en el envío del Espíritu (14,26). A partir de este momento ha de darse por supuesto que el Padre tiene la responsabilidad última en el envío del Espíritu. Esta idea se mantiene incluso en aquellos dichos en los que Jesús afirma que él envía el Espíritu (15,26; 16,7). La experiencia lectora acumulativa de los dichos sobre el Paráclito informa al lector de que Jesús tiene un papel activo en el envío del Espíritu, que está íntimamente vinculado con su partida, pero el Padre que envía a Jesús es también quien envía al Paráclito (14,16.26).

8. *desenmascarará al mundo*: Además de la referencia a la obra de I. de la Potterie en la interpretación, cf. F. Büchse!, *TDNT* 2 (1964) 473-476, Porsch, *Pneuma und Wort* 281-282, y Stenger, «DIKAIOSUNE» 3-6, sobre el problema de la interpretación del término polisémico *elenchein*. Para el significado de «manifestar», «poner al descubierto», «desenmascarar», en 14,8, cf. Porsch, *Pneuma und Wort* 282-283; Beasley-Murray, *John* 280-281; Lindars, «DIKAIOSUNE» 5-6. No hemos de perder de vista el carácter judicial del verbo, puesto que el Paráclito ejerce función de juez en los vv. 3-11 (cf. Bultmann, *Gospel* 561-562; Blank, *Krisis* 335; I. de la Potterie, *La Vérité* 1:410-416). Sobre la continuidad del proceso legal que subyace en gran parte de Jn 5-12, y la función del Paráclito que juzga a quienes han juzgado a Jesús, cf. Léon-Dufour, *Lecture* 3:225-226. Carson, «The Function of the Paraclete» 551-558, se opone a la interpretación de un juicio que procede del desenmascaramiento del pecado, e insiste en que muchos otros pasajes del NT muestran que el significado que hemos de darle aquí es el de «condenar» o «convencer». Sobre la continuación de la función judicial de Jesús en el Paráclito, cf. Dettwiler, *Die Gegenwart* 221-222, y sobre el nexo entre revelación y juicio en 5,27, cf. Moloney, *Son of Man* 77-86. Müller, «Parakletenvorstellung» 66-75, ha mostrado que el papel forense y judicial del Paráclito que muchos especialistas consideran que es el significado original de *paraklētōs*, es el resultado de un desarrollo dentro de la tradición joánica.

9. *respecto a un pecado, porque*: Sobre los muchos significados posibles de *hoti* («porque») en este contexto, cf. Barrett, *Gospel* 487. Carson, «The Function of the Paraclete» 561-563, insiste, con toda razón, en que hemos de interpretarlo exactamente del mismo modo que a lo largo de los vv. 9-11.

10. *respecto a una justicia*: La discusión del significado de *dikaiosunē* en este contexto debe limitarse al posible sentido joánico de este famoso concepto paulino. En los vv. 8 y 10 deberíamos darle su sentido fundamental de «cumplimiento de los decretos divinos» (BAGD 196). En el cuarto evangelio, «los judíos» se atribuyen tal justicia, pero quebrantan la voluntad de Dios revelada en Jesús. Sobre este tema, cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 9-125. No es necesario explicar cómo este término positivo puede ser materia de juicio, como intentan hacer muchos autores (p. ej., Lindars, «DIKAIOSUNE» 279-285). Aunque no se dice explícitamente en el texto, la idea que «los judíos» tienen de su «justicia» es desenmascarada y juzgada por el Paráclito. La naturaleza de su «justicia» se expone en el inmediatamente precedente 16,2: «Todo el que os mate, pensará que está dando culto a Dios» (cf. Westcott, *Gospel* 229).

11. *¡(¡) que yo me voy al Padre*: «Los judíos» piden de manifiesto una *dikaiosunē* que es objeto de reprensión, pues 110 quieren aceptar el *hypagēin* de Jesús y todo lo que

le está asociado (sus orígenes en el Padre, el ser la revelación de Dios, etc.). Cf. Blank, *Krisis* 336-338; Stenger, «DIKAIOSUNE» 6-8. Esta situación se ha afirmado, programáticamente, en 12,43: «Pues prefirieron la *doxa ton anthropon* a la *doxa tou theou*». Cf. Moloney, *Signs and Shadows* 196-198.

*no me veréis más*: En el v. 10 encontramos una mezcla mal trabada de la segunda y tercera persona que hemos de explicar por el hecho de que Jesús se está dirigiendo a sus discípulos. En el v. 10a, Jesús se refiere al fracaso del mundo que no acepta que parte al Padre. Sin embargo, al hablar directamente a los discípulos, Jesús puede describir la consecuencia de su partida al Padre (que el mundo no aceptará) con un futuro en segunda persona: *ouketi theoreite me*. Cf. Lagrange, *Evangile* 419.

13. *él os guiará a toda la verdad*: La utilización de la expresión «verdad» (*alētheia*) indica también el vínculo que existe entre la misión del Paráclito y la tarea constante de la revelación de Dios. Sin embargo, aquí el acento recae en *pasē*. Cf. el excelente estudio de Kremer, «Jesu Verheißung des Geistes» 247-273, quien afirma que Jn 16,13 junto con Mc 13,11 constituye la legitimación de la interpretación constante de la comunidad cristiana en el período postpascual. La traducción «a toda la verdad» se basa en la *leetio dijjieilior* que encontramos en el Sinaítico, Cantabrigense, evangelios Freer y otros testigos (*en tē alētheia pasē*). Algunos especialistas (p. ej., Porsch, *Pneuna und Wort* 294-295; 1. de la Potterie, *La Vérité* 1:431-438) leen (con el Vaticano) *eis tēn aletheian*, interpretando el pasaje en el sentido de que el Espíritu conducirá al discípulo «al fondo de toda verdad».

*os anunciará*: La ininterrumpida utilización de *legein* y *latein* a lo largo de los vv. 12-15, puede relacionarse con el extenso uso de estos verbos en referencia a la palabra reveladora de Jesús. El Paráclito continúa esta revelación (cf. Porsch, *Pneuna und Wort* 295-297). No podemos decir lo mismo de *anagellein* (vv. 13,15: «anunciar», «declarar»), que, hasta este momento del evangelio, sólo se ha encontrado en dos ocasiones (cf. 4,25; 5,15). Brown, *El evangelio* 2:969, afirma que su amplia utilización en los LXX, y especialmente en Isaías, ha servido de base para su utilización en el evangelio. Para Brown, el término contiene la idea de «buscar un significado más profundo en lo que ya ha ocurrido». Cf. también Young, «A Study of the Relation of Isaiah» 224-226.

*las cosas que están por venir*: Los especialistas se dividen a la hora de interpretar en qué consiste la función del Paráclito de anunciar «las cosas que están por venir» (*ta erehomena*). Algunos afirman que es plenamente escatológica, es decir, que el Paráclito instruye a los discípulos sobre el final de los tiempos (p. ej., Bernard, *Commentary* 2:511; Widisch, *Spirit-Paraclete* 12; Johnson, *Spirit-Paraclete* 38-39; Betz, *Der Paraklet* 191-192). Para otros, se trata de un indicio del carácter apocalíptico de la primitiva profecía cristiana (p. ej., Bauer, *johannesevangelium* 198-199; Bernard, *Commentary* 2:511; Lindars, *Gospel* 505). Algunos la consideran otra referencia a los acontecimientos de «la hora» que están a punto desencadenarse en la historia de Jesús (p. ej., Thüssing, *Die Erhöhung* 149-153; Marsh, *Saint John* 538-539). La posición que adoptamos en nuestra interpretación combina todos estos puntos de vista. El Paráclito indica a los discípulos todas las cosas que surgirán del acontecimiento de Jesús, desde «la hora» (incluyéndola) hasta el tradicional final de los tiempos.

15. *él toma lo que es mío y os lo anunciará*: Los verbos en los que se expresa la misión reveladora del Paráclito en los vv. 12-15 están en futuro, con la excepción de «toma» (*lambanei*) en el v. 15b. La mayoría de las traducciones (p. ej., NBJ, LB), traducen el presente por un futuro. Ahora bien, respetaríamos mejor el punto de vista del autor si mantenemos el presente (cf. traducción). Una de las consecuencias



del prólogo (d. 1,1-2) se afirma en el v. 15a: «Todo lo que el Padre tiene es mío (*ema estin*)». Así pues, todo lo que es de Jesús ha sido siempre suyo, por la unidad que existe entre Dios y la Palabra (1,1-2). El Paráclito, por tanto, *toma* (v. 15b: *lambanei*) lo que *es* (v. 15a: *estin*).

Es el Espíritu-Paráclito quien llena el período postpascual, y no Jesús resucitado, como tantos autores afirman. Cf., más recientemente, Stimpler, *Blinde Sehen* y Dettwiler, *Die Gegenwart*. Tanto Dettwiler como Stimpler exageran la importancia de la escatología realizada joánica e infravaloran la función del Paráclito en el período intermedio, es decir, durante la etapa de la ausencia de Jesús. Stimpler lleva razón cuando dice que no podemos describir la escatología joánica como una tensión entre el «ya sí» y «pero todavía no» (d. p. 278), pero aún persiste la idea del retorno final de Jesús, por mucho que el creyente joánico haya experimentado ya la «vida eterna».

16. *Dentro de un poco... y dentro de otro poco*: Los investigadores están ampliamente de acuerdo en que estos dos «tiempos» se refieren a la breve duración temporal entre el discurso y la muerte de Jesús («no me veréis»), y el tiempo posterior a la resurrección («me veréis»). Cf., por ejemplo, Bauer, *Johannesevangelium* 199; Hoskyns, *Cospel* 487; Dietzfelbinger, «Die eschatologische Freude» 422-423. Nuestra interpretación sugiere que el período en el que no puede verse al Jesús físico (tal como correctamente sugieren los discípulos) está relacionado con la partida de Jesús y su retorno al Padre (cf. v. 17d). El tiempo de la «invisibilidad» es el tiempo intermedio en el que el Jesús físico ya no está visible para ellos, pero el de la «visibilidad» está relacionado con la comunidad cultural y el tiempo del Paráclito. Los tiempos de la invisibilidad y la posterior visibilidad del v. 16 son los tiempos del sufrimiento producido por la partida del primer Paráclito, Jesús (d. 14,13-14), mediante la cruz, y el tiempo de la alegría cuando se envía al otro Paráclito como consecuencia de aquella partida (d. v. 7; d. también 14,18-21). Cf. Aune, *Cultic Setting* 132-133. Onuki, *Gemeinde und Welt* 152-156, también establece el nexo con el Paráclito, pero introduce la dimensión temporal del Pentecostés lucano, que es extraña al cuarto evangelio, para explicar los dos tiempos diferentes.

La mayoría de los comentaristas hacen una importante división en el v. 16 y leen los vv. 16-33 como una unidad, trazando otras divisiones posteriores en estos versículos. Cf. Brown, *El evangelio* 2:991-992; Dietzfelbinger, «Die eschatologische Freude» 420-421. Segovia, *Farewell* 220-224, y Stibbe, *John* 170-171, hacen tres divisiones con una cesura fundamental en el v. 16 (vv. 4b-15, vv. 16-24, vv. 25-33), que depende del papel progresivo de los discípulos (d. vv. 5,17,29).

20. *lloraréis y os lamentaréis*: El verbo *threnein* se relaciona habitualmente con el cántico de las lamentaciones fúnebres (d. Mt 11,17; Lc 7,32; 23,27). Cf. BAGD 363. *Klaiein* sólo se utiliza en este evangelio en conexión con la muerte (d. 11,31,33).

### *Ahora y después (vv. 21-24)*

21. «La mujer, cuando va a dar a luz, está triste, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya se no acuerda de la angustia por el gozo de que ha nacido un niño en el mundo.

22. También vosotros estáis tristes ahora, pero os veré de nuevo y vuestros corazones se alegrarán y nadie podrá quitaros vuestra alegría. 23a. Aquél día 110 me pediri'is liada.

23b. En verdad, en verdad os digo, lo que pidáis al Padre os lo dará en mi nombre. 24. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que vuestra alegría sea plena.

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a los vv. 21-24.* Esta breve sección, basada en la imagen de una parturienta, desarrolla el tema del «ahora» y el «después» en tres fases.

1. *El ahora y el después de la mujer* (v. 21). Jesús presenta la imagen de una mujer que pasa de la tribulación a la alegría por medio de su «hora».
2. *El ahora y el después de los discípulos* (vv. 22-23a). A partir de la imagen de la experiencia de la mujer, Jesús corrige e instruye a los discípulos sobre la necesidad de pasar «ahora» por la experiencia de la tristeza para experimentar la alegría «después», cuando ya no tengan necesidad de pedir nada.
3. *Viviendo entre el ahora y el después* (vv. 23b-24). Jesús instruye además a los discípulos sobre el modo en que tienen que corregir su «ahora», en el que nunca piden nada en el nombre de Jesús, a un «después», cuando todo cuanto pidan al Padre se les dará en el nombre de Jesús.

Esta breve sección, dominada por el tema del «ahora» y el «después», afirma el principio de transformación de la imagen de la mujer (v. 21) y lo aplica a la transformación definitiva del tiempo final (vv. 22-23a) y a la necesidad que tienen los discípulos de pedir en el nombre de Jesús en el tiempo intermedio (vv. 23b-24).

*El ahora y el después de la mujer* (v. 21). Hay una progresión natural desde las palabras que Jesús dirige a los discípulos sobre la transformación de la tristeza en gozo (v. 20) hasta su posterior instrucción sobre cómo tienen que vivir la angustia venidera del tiempo intermedio (vv. 21-24). Jesús utiliza la experiencia de una mujer parturienta para explicar cómo la tristeza de los discípulos se transformará en gozo. Hay duros momentos en la experiencia de la mujer que no pueden evitarse. *Antes* del nacimiento, la mujer experimenta la tristeza del dolor físico y la angustia porque le ha llegado su «hora» (v. 21a). *Después* de que el niño haya nacido, desaparece el recuerdo de la angustia (*tēs thlipseōs*) (v. 21b), porque un niño (*anthrōpos*) ha nacido al mundo (v. 21c). La experiencia de una mujer parturienta sirve como símbolo del modo en que puede lograrse el gozo mediante la tristeza y la angustia.

Hay ciertos elementos en este símbolo que indican que tras esta imagen de la mujer parturienta podría haber un significado más profundo. Existe un estrecho vínculo entre las palabras de Jesús y la utilización de la misma imagen en Is 26,16-19 y 66,7-14. Los textos isaianos anuncian una salvación mesiánica que mitigará las aflicciones que tienen que desencadenarse antes de la consumación final (d. Bauer, *Johannesevangelium* 199, para profundizar en su trasfondo bíblico y judío). En el comienzo del re-

lato, cuando fue abordado por su madre (cf. 2,4), a quien llamó «mujer» (*gynē*) Jesús dijo que «la hora» (*hē hōra*) «aún no había llegado». El posterior milagro de Caná fue un anticipo de la plenitud mesiánica que caracterizaría «la hora», y los discípulos contemplaron la *doxa* (2,11). Este vocabulario es también reminiscente de la extendida expresión cristiana primitiva relativa a los dolores del tiempo final (*hē thlipsis*; Mc 13,19.24; Mt 24,9.21.29; Hch 14,22; 1 Cor 7,26; 10,11; 2 Cor 4,17; Ap 2,10; 7,14). Este término y sus conexiones con la tradición bíblica y otras tradiciones joánicas, indica que se está sugiriendo algo que tiene relevancia mesiánica y escatológica.

*El ahora y el después de los discípulos* (vv. 22-23a). Antes de la partida de Jesús (*nun*), los discípulos esperan con tristeza y angustia, al igual que la mujer que aguarda el nacimiento de su hijo (v. 22a; cf. v. 21a). Pero *después*, la tristeza se convertirá en gozo y ya no tendrán ninguna necesidad de pedir nada a Jesús (vv. 22c-23a). ¿Cuándo acontecerá esto? Aunque casi todos los autores lo interpretan como una referencia a la visión que tendrán los discípulos de Jesús tras la resurrección, en realidad esta interpretación no se ajusta a lo que dice Jesús. Los lectores de este evangelio viven en el tiempo intermedio, que está caracterizado por el odio, el rechazo y el asesinato (cf. 15,18-16,3). Luego no puede tratarse del tiempo que Jesús describe como un período lleno de gozo que nadie podrá quitarles (22c), de tal modo que no habrá necesidad alguna de pedir nada a Jesús (v. 23a).

La tradicional expresión escatológica «en aquel día» (v. 23a: *en ekeinē tē hemerā*) retiene su significado habitual (cf. Mc 13,11.17.19; 14,25; Hch 2,18; 2 Tim 1,12.18; Heb 8,10; Ap 9,15). El futuro retorno de Jesús para «ver» (v. 22b: *opsomai hymas*) a sus discípulos, producirá una alegría que nadie podrá quitarles jamás, y eliminará la necesidad de dirigirse hacia él en oración. En breve, el discípulo *verá* la revelación de Dios en Jesús, en y a través del Paráclito (cf. vv. 16 Y 19c: *palin mikron kai opsesthe me*), pero en el v. 22b Jesús anuncia que *él verá al discípulo*. Los vv. 22-23a contrastan las dificultades del tiempo intermedio (v. 22a: «ahora»: [*nun*]) y el retorno definitivo de Jesús al final de los tiempos para ver a los suyos (vv. 22b-23a: «Veré»... «vuestros corazones se alegrarán»... «no pediréis nada»). «En aquel día» no tendrán necesidad de pedir nada (v. 23a). El peso de la escatología realizada joánica no ha eliminado la visión tradicional del final de los tiempos. Jesús habla a sus discípulos de un tiempo en el que se solucionarán definitivamente las ambigüedades y el sufrimiento del tiempo intermedio.

*Viviendo entre el ahora y el después* (vv. 23b-24). Aún se mantienen los problemas y las dificultades del tiempo intermedio (cf. 15,18-16,3). Un doble «amén» abre la afirmación final de esta subsección. En el tiempo intermedio, los discípulos se vuelven al Padre y todo lo que le pidan se les dará en el nombre de Jesús (v. 23b). El Jesús físico del ministerio terrenal estará ausente, pero el Padre responderá a las oraciones de los discípulos en unión con el Jesús ausente. El Jesús exaltado -y, por tanto, ausente- pue-

de experimentarse en el culto comunitario en cuanto discípulos que oran en el nombre de Jesús. El tiempo intermedio estará marcado por las peticiones que el Padre garantiza en el nombre de Jesús (v. 23b) Y por la presencia del Paráclito, enviado en el nombre de Jesús (d. 14,26; 16,7).

Jesús retorna al uso anterior del esquema *antes y después* (v. 24). Hasta ahora, mientras Jesús les habla en torno a la mesa (*heos arti*), los discípulos no han pedido nada en el nombre de Jesús. Esta situación *antes* de los acontecimientos de «la hora» cambiará. *Después*, cuando pidan al Padre en el nombre de Jesús, recibirán lo solicitado y su alegría será plena. Hay una diferencia en el carácter de las palabras de Jesús en el v. 24 y sus palabras anteriores sobre «antes y después» en los vv. 21 y 22-23a. En la utilización anterior de este esquema temporal, Jesús pudo hablar con autoridad: el dolor de la mujer *será superado* por el nacimiento de un hijo (v. 21); la tristeza de los discípulos y la necesidad de preguntar cosas a Jesús *desaparecerán* cuando venga a verles de nuevo (vv. 23b-24). Se trata de verdades que no dependen de la respuesta de los discípulos, sino que forman parte del designio divino. Ahora bien, esto no es lo que sucede en el tiempo intermedio. En esta situación nos encontramos con un imperativo (*aiteite*), que instruye a los discípulos sobre lo que deben hacer, seguido por un subjuntivo: para que su alegría pudiera ser completa (*hina hē chara himno ē pēplerōmenē*). El imperativo y subjuntivo del v. 24 constituyen una indicación de cómo los discípulos que viven en el tiempo intermedio *podrían* formar parte del designio divino. El que los discípulos respondan o no a la iniciativa de Dios en el envío de su Hijo y el Paráclito, depende totalmente de ellos, de la forma en que afronten las ambigüedades de ese tiempo. Es en la comunidad cultual donde el Jesús exaltado da vida a los que piden en su nombre (d. 14,18-21), Y promete que el pedir en su nombre conducirá a una experiencia del tiempo intermedio llena de alegría (16,24).

## NOTAS

21. *ya no se acuerda de la angustia*: El tema de la «angustia» (*thlipsis*) es importante en el vocabulario bíblico y las imágenes sobre el final de los tiempos (cf. H. Schlier, *TDNT* 3 [1965] 143-148), y, en la misma medida, ocupa un lugar importante en la tradición testamentaria judía (cf. Bammel, «The Farewell Discourses» 109).

22. *estáis tristes ahora*: Sobre el juego en torno a un esquema temporal formado por el binomio «antes y después», que es contrario a nuestra interpretación, d. Simoens, *La gloire* 163-167. La mayoría de los especialistas apenas le prestan atención, pues, en general, excluyen toda referencia a la parusía (p. ej., Dettwiler, *Die Gegenwart* 239-252. Sobre su rechazo de toda referencia a la parusía, d. pp. 240-241).

*os verá de nuevo*: La indicación de que Jesús verá a los discípulos en lugar de lo contrario es muy singular y exige una explicación. Los especialistas, en general, la interpretan como expresión de la importancia de la iniciativa de Dios, o hacen generalizaciones, acertadas pero imprecisas, sobre la utilización de *opsomai hymas*: «Es mucho mejor ser visto por Dios que verle (d. Cal 4,9)>> (Bernard, *Commentary*

2:515). Algunos comentadores dan por supuesto que significa lo mismo que los discípulos vean a Jesús (p. ej., Brodie, *Gospel1500*), o que se trata de lo que se exige en el v. 22 a la luz de los vv. 16.17 y 19 (p. ej., Carson, *Gospel1545*).

*y nadie podrá quitaros vuestra alegría*: La situación de una alegría imperturbable cuando el discípulo no pida nada a Jesús, debe remitir más allá de la ambigüedad de la historia humana hacia el tiempo posterior a la parusía (d. Neugebauer, *Die eschatologischen Aussagen* 136-137). Schnackenburg, *Gospel3*: 159, representa la opinión mayoritaria al rechazar esta sugerencia (d., más recientemente, Dettwiler, *Die Gegenwart* 248-249). Como la mayoría de especialistas, Schnackenburg afirma que se trata de una referencia al tiempo postpascual. Argumenta que los intérpretes que la entienden como una referencia al final de los tiempos «han malinterpretado la alegría de la comunidad joánica». Pero ¿qué discusión interna podría subyacer en la insistencia sobre la necesidad de permanecer en 15,1-11 y de amarse unos a otros en 15,12-17? Cf. Segovia, «The Theology and Provenance» 125-128. ¿Cómo entender el sufrimiento impuesto a la comunidad por las personas de fuera y las autoridades, que se describe en 15,18-16,3? Cf. Segovia, «John 15,18-16,4a" 225-230. ¿Qué divisiones internas se encuentran tras el relato de los discípulos que abandonaron a Jesús en 6,61? Cf. Moloney, *Signs and Shadows* 62-63. ¿Qué podemos decir sobre la división en las comunidades que se describe en 1 Jn 2,19: «Salieron de nosotros, pero no eran de los nuestros; pues si hubieran sido de los nuestros, hubieran continuado con nosotros; pero se fueron para que quedara claro que no eran de los nuestros.,» Cf. la posible reconstrucción en Brown, *The Epistles oJohn* 47-115. La alegría de la comunidad joánica puede responder más bien al deseo del intérprete que a la realidad que se encuentra tras el texto.

23. *no me pediréis nada*: Entre otros autores, Hoskyns, *Gospel1488-489*, y Barrett, *Gospel494*, distinguen entre la utilización de los verbos *erōtan* (v. 23) y *aitien* (v. 24), afirmando que el primero significa «preguntar» y el segundo «pedir algo». Cf. también Segovia, *Farewell* 257-258. Dada la tendencia estilística joánica a emparejar palabras que tienen un significado parecido, nosotros traducimos los dos verbos por «pedido algo» (en este caso, no pedir nada). Al tiempo que se ajusta mejor al contexto, elimina el conflicto con el dicho de Jesús de que los discípulos no harán preguntas, cuando, precisamente, el discurso está salpicado de ellas.

### *La partida de Jesús (vv. 25-33)*

25. «Os he dicho esto en figuras; llega la hora en ya no os hablaré más en figuras, sino que os hablaré claramente del Padre. 26. En aquel día pediréis en mi nombre; y no os digo que rogaré al Padre por vosotros, 27. pues el mismo Padre os ama porque me habéis amado y habéis creído que vengo de Dios. 28. Vine del Padre y he venido al mundo; de nuevo, dejo el mundo y regreso junto al Padre».

29. Sus discípulos dijeron: «Ahora sí que hablas claramente y no en figura. 30. Ahora sabemos que conoces todo y no necesitas que nadie te pregunte; por eso creemos que tu viniste de Dios».

31. Jesús les respondió: «¿Ahora creéis? 32. Llega la hora, ya ha llegado, en que seréis dispersados cada uno a su casa y me dejaréis solo; sin embargo, no estoy solo, pues el Padre está conmigo. 33. Os he dicho esto para que podáis encontrar paz en mí. En el mundo tenéis tribulaciones; pero ¡ánimo!, yo he vencido al mundo».

*Introducción a los vv. 25-33.* Los términos *tauta... lelalēka hymin* abren (v. 25a) y concluyen (v. 33a) esta sección. Las tres fases en el despliegue del discurso están caracterizadas por los personajes que hablan. En los vv. 25-28 Jesús habla de su partida, y los discípulos responden en los vv. 29-30. En los vv. 31-33, Jesús corrige a los discípulos superconfiados y retorna al tema de la partida. La sección puede dividirse como sigue:

1. *El retorno del Hijo al Padre* (vv. 25-28). Jesús reanuda su presentación sobre la necesidad de su partida, explicando claramente que esta partida es el retorno del Hijo al Padre.
2. *El conocimiento y la fe de los discípulos* (vv. 29-30). La respuesta de los discípulos muestra que han recorrido parte del camino para una comprensión adecuada de Jesús, pero aún no han aprehendido el significado de su partida.
3. *La paz que da Jesús* (vv. 31-33). En respuesta a la fe parcial de los discípulos, Jesús advierte que la hora de su partida puede producir una dispersión física pero no puede quitarles la paz que él da. Él ha vencido al mundo.

El significado de la partida de Jesús se explica detalladamente como el retorno del Hijo al Padre (vv. 25-28), pero los discípulos sólo pueden aceptar la mitad de esta ecuación cristológica del relato: Jesús ha venido de Dios (vv. 29-30). ¿Cómo responderán a su partida? Sufrirán la dispersión y la tribulación, pero en Jesús pueden encontrar paz y alegría (vv. 31-33).

*El retorno del Hijo al Padre* (vv. 25-28). La imagen de la mujer parturienta lleva a que Jesús diga a sus discípulos que ya no les hablará más *en parroimias* (v. 25a: «en imágenes»), sino con *parrēsia* (v. 25b: «abiertamente», «claramente»). Se produce un cambio en el modo en que Jesús anuncia al Padre, y este cambio está relacionado con la llegada de la hora (*erchetai hora*). Llega la hora en que las palabras, que son siempre una aproximación a la verdad que está tras ellas, serán superadas por una proclamación pública sobre el Padre: «Os hablaré claramente del Padre» (v. 25c). Esta promesa remite a la revelación pública del Padre que Jesús hace en la cruz: la gloria de Dios brillará en y mediante la muerte de Jesús (d. 11,4; 12,23.32-33; 13,1.31-32). Pero la hora de esta revelación pública no sólo estará caracterizada por el cambio en el modo en que Jesús se hace presente a los discípulos. El modo en el que ellos están presentes ante él también será transformado por la llegada de la hora de Jesús. Ya no se acercarán al Jesús que han conocido; harán sus peticiones en el nombre de Jesús (v. 26a). No tendrán necesidad de que interceda al Padre por ellos (v. 26b) porque los acontecimientos de «la hora de Jesús» y la revelación de Dios, que tan estrechamente asociada está a ella, cambiarán la naturaleza de la relación entre el Padre de Jesús y sus discípulos. En un modo que recuerda 14,23, Jesús dice a sus discípulos que, puesto que le han amado y han creído que venía de Dios, serán integrados en el amor del Padre (vv. 26-27).

Esta nueva situación es exigida por el mensaje que subyace en el núcleo de 16,4-33: la partida de Jesús hacia el Padre. Jesús habla de sus orígenes en Dios (v. 28a: *para tou theou*), de quien una vez vino en el acontecimiento de la encarnación (aoristo: *exelthon*). Él ha venido al mundo, y la importancia de su venida permanece (v. 28b: *el elutha*). En correspondencia con la afirmación de su llegada, habla de su inminente partida del mundo (v. 28c: *palin aphiemi ton kosmon*) y su retorno al Padre (*poreuomai pros ton patera*). La partida de Jesús para retornar junto a la persona y allugar de sus orígenes, deja a los discípulos en una situación de tiempo intermedio. Esta partida (v. 28), vinculada con la proclamación pública del Padre (v. 25), exige la unión que existirá entre el Padre y los discípulos durante este tiempo intermedio (w. 26-27).

*El conocimiento y la fe de los discípulos (vv. 20-30)*. Al unísono (*legousin hoi mathetai autou*), los discípulos alaban que Jesús les haya hablado con palabras claras (*parrēsia*) y no de un modo que puede prestarse a equívocos (v. 29). El tiempo de la claridad («ahora» [*nun*]) ha acabado con la oscuridad del pasado («no en figura»). Como consecuencia de esta claridad, los discípulos piensan que ya (*nun*) poseen un conocimiento perfecto y una fe auténtica (v. 30): Jesús conoce todo y nadie puede cuestionarle. Los encuentros del pasado, especialmente tal como aparecen recogidos en los conflictos que caracterizaron 5,1-10,42, han estado salpicados de preguntas cortantes que manifestaban incredulidad (cf. 5,12.18; 6,5.7.9.30-31.34.41-42.52; 7,3-4.20.25-27.31,35-36.40-42.45-51; 8,13.19.22.25.33.39.41.48.52-53; 9,40; 10,6.19-21.33). Hasta un momento tan reciente como 16,19, los discípulos han hecho preguntas. Ahora afirman que esta relación con Jesús es cosa del pasado. El reconocimiento de que Jesús conoce todo significa admitir que él es «el único verdadero revelador de Dios» (Brown, *El evangelio* 2:989). Su conocimiento (v. 30a) les conduce a afirmar su fe: Jesús vino de Dios (v. 30b).

Los discípulos ya han mostrado su incapacidad para hacer frente a las palabras de Jesús sobre su partida al Padre (w. 17-19), y precisamente acaba de hablarles solamente de su partida y retorno al Padre (v. 28). La partida de Jesús no forma parte de su conocimiento (cf. v. 30a) o su fe (v. 30b). Ellos tienen que creer que él está retornando al Padre, por lo que los discípulos han llegado a una confesión parcial de fe, paralela a la de Nicodemo y la samaritana. Lo que saben y creen es correcto (v. 30), pero en Jesús hay mucho más que su conocimiento y sus orígenes. Sus palabras del v. 28 les instruyen en la necesidad de aceptar tanto su encarnación como su retorno al Padre. Los discípulos son aún incapaces de comprometerse con una aceptación incondicional de la palabra de Jesús (cf. w. 28.30).

*La paz que da Jesús (vv. 31-33)*. Las limitaciones de la fe de los discípulos son puestas al descubierto por la pregunta de Jesús: «¿Ahora creéis?» (v. 31: *arti pisteuete*; cL 11,26-27). El «ahora» (*nun*) de la afirmación

de los discípulos en el v. 29 es minado por el «ahora» (*arti*) de la respuesta de Jesús en el v. 31. Jesús retorna a su promesa del v. 25: un tiempo crítico está cayendo sobre ellos: «llega la hora, ya ha llegado» (v. 32a). Esta hora puede relacionarse con la revelación de Dios (v. 25), pero hay otros acontecimientos que se asociarán a ella: los discípulos abandonarán a Jesús, serán dispersados cada uno por su lado (*eis ta idia*), cumpliéndose así la profecía de Zac 13,7: «Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas» (v. 32b; cf. Mc 14,27). La huida *eis ta idia* es un rechazo al desafío de Jesús, puesto que «a los discípulos sólo les preocupa su propia seguridad, y no se preocupan en absoluto por Jesús» (Schnackenburg, *Cospel* 3:165). En 1,11, el narrador dijo que Jesús vino a su propia casa (*eis ta idia*) y que su propio pueblo (*hoi idioi*) no le aceptó. En 16,32b encontramos el cumplimiento de esta promesa. «La hora» es al mismo tiempo la revelación del Padre (v. 25) y un momento de huida y abandono (v. 32b). Inmediatamente se nos da una explicación parcial de este enigma: Jesús puede ser abandonado en «la hora», pero no está solo (cf. 8,16.29). La unidad que siempre ha existido entre Jesús y el Padre no se ve eliminada por la violencia que rodeará la muerte de Jesús (v. 32c). Ciertamente, hay muchos indicios de que esta unidad se hará incluso más visible en «la hora».

Jesús regresa al tema presentado a lo largo del discurso. Les habla de la «hora» que está llegando y de su significao para que puedan ser conscientes de las riquezas que surgirán de ella (cf. 13,18-20 [fe]; 14,25-27 [paz]; 14,29 [para no sucumbir]; 16,4a [para poder recordar]). También ha reprendido a sus discípulos porque el contarles estas cosas está conduciendo a la tristeza causada por su incredulidad (16,4b-6). Retorna a este motivo en el v. 33. Les habla de los acontecimientos dramáticos que sucederán y de su significado, para que cuando estas cosas ocurrieran los discípulos no se mantuvieran en la huida y la confusión, sino que tuvieran paz (v. 33a). Lo que Jesús dice sobre las tribulaciones refleja, sin lugar a dudas, la experiencia de los primeros lectores de este evangelio (cf. 15,18-16,3), pero éstas no deberían convertirse en el elemento que determinara totalmente su vida como discípulos de Jesús. En medio del sufrimiento deben tener ánimo (cf. 14,1.27), pues son discípulos de Jesús, quien resulta victorioso incluso en sus momentos más oscuros de abandono y muerte.

La unidad entre Jesús y el Padre (cf. v. 32c) constituye la garantía de la victoria de Jesús, sin importar lo convincentemente que las fuerzas de este mundo pudieran aparentar haber ganado el día en que la violencia terminará con la vida de Jesús (v. 33c). En la perspectiva divina de la realidad, que es la que determina toda esta historia, Jesús ha vencido al mundo. Esta victoria le da poder para prometer el don de la paz a sus falibles (cf. vv. 29-30) y atribulados (cf. v. 33b) discípulos. A los discípulos se les ha prometido que los acontecimientos de «la hora» les conducirían a una inequívoca revelación del Padre (v. 25) ya la unidad sin mediación algu-



na entre el Padre y ellos (vv. 26-27). La paz y la victoria de Jesús, que brota de su unión con el Padre (v. 33), también se garantiza a los discípulos que aman y creen en él, aun cuando, por el momento, sean incapaces de aceptar su partida (vv. 29-30). Se les llama a unirse con Jesús (*en emoi*) en lugar de unirse al mundo (*en tō hosmo*) si quieren tener parte en su victoria. En medio de su confusión (vv. 16-17) y de su fe limitada (vv. 20-30), los discípulos de Jesús tienen buenas razones para tener ánimo (v. 33; cf. vv. 25-27).

*Conclusión a 16,4-33.* Anticipándose a la oración de Jesús, que seguirá inmediatamente, en este pasaje es central el tema de la necesidad que tienen los discípulos de dirigirse al Padre en el nombre de Jesús. Jesús dirige la experiencia de los discípulos *antes* y *después* de «la hora» (vv. 21-24). El tiempo intermedio se caracterizará por pedir y recibir en el nombre de Jesús (v. 23b). *Antes* de este tiempo, los discípulos no han orado en el nombre de Jesús, pero *después* de la hora de Jesús, sus oraciones les llevarán a la alegría plena (v. 24). Este tiempo terminará cuando Jesús vea a sus discípulos una vez más y ellos no pidan ya nada en su nombre (vv. 22-23a). Durante el tiempo del lector cristiano, los discípulos de Jesús tienen la necesidad fundamental de pedir cosas al Padre para que su alegría pueda ser plena (cf. vv. 23b-24). Las ambigüedades del tiempo intermedio serán vencidas por la presencia vivificante del ausente en una comunidad litúrgica (cf. 14,18-21; 16,16-19.23b-24).

Puesto que los discípulos han creído que Jesús viene del Padre, el Padre les ama (cf. vv. 25-27), pero se les desafía a ir más lejos en su amor y su fe. Jesús vino del Padre y retorna junto a Él (v. 28), pero los discípulos sólo pueden aceptar la mitad de esta ecuación. No están preparados para comprender o aceptar que Jesús tiene que partir (vv. 20-30). Entre el «ahora» de la habitación superior y el «entonces» de la fe perfecta, cuando ya no pidan nada a Jesús (cf. v. 23a), deben vivir en la angustia del tiempo intermedio. Durante este tiempo serán dispersados y abandonarán a Jesús en su «hora» (v. 31). Pero el sufrimiento y la soledad de Jesús serán vencidos por la unión con el Padre (v. 32). Jesús ha vencido al mundo, y cuando los discípulos tomen finalmente conciencia de esta victoria, ésta les aportará ánimo y alegría en medio de sus muchas tribulaciones (v. 33). Jesús ha concluido ahora el discurso a sus discípulos. Sus restantes palabras en la habitación superior serán una oración dirigida al padre (17,1-26). Concluye con un grito de triunfo y una promesa de que sus discípulos pueden ser asociados a éste. Les ha instruido sobre su partida (vv. 4-6.25-28) y su fragilidad (vv. 16-20.31-33) durante el tiempo intermedio. En su vida de desafíos que tendrán que afrontar, Jesús les ha prometido la presencia crítica, pero también reveladora, del Espíritu-Paráclito durante su ausencia (vv. 7-15). Les ha prometido que a pesar de su ausencia -más bien, *a causa de* su ausencia debida a su partida (d. v. 7)- el amor, la fe, la alegría y la paz están a su alcance (cf. vv. 27.30.33).

25. *os hablaré claramente del Padre*: Hemos de preferir el verbo «hablar», «decir» (*apangelo*) al más contundente «declarar» (*anangelo*) que encontramos en algunos manuscritos. Esta lectura es el resultado de la asimilación con el uso de este verbo más fuerte en los vv. 13.14.15.

27. *el mismo Padre os ama*: La frase griega *autos gar ho patēr* es un modo clásico de dar énfasis al Padre, que actúa por su propia cuenta. Cf. Bernard, *Commentary* 2:250.

*de Dios*: Tras la lectura «del Padre» (*para tou patros*), en lugar de «de Dios» (*para tou theou*), encontramos un problema textual originado por el deseo de establecer un bello paralelismo. La lectura que hemos elegido cuenta con el apoyo, entre otros testimonios, de  $\Phi^5$ , la primera del Sinaítico y el Alejandrino. Cf. la discusión, que llega a esta conclusión, en Segovia, *Farewell* 265 n. 73.

28. *Vine del Padre*: Beza, los evangelios Freer y la Siríaca Sinaítica tienen una lectura más breve. Omiten *exelthon para tou patros* al comienzo del v. 28, vinculando así la fe de los discípulos en el v. 27 con la venida de Jesús de parte de Dios al mundo en los vv. 27-28. Cf. la discusión en Barrett, *Cospel* 496, y el apoyo a favor de la lectura más larga tanto por razones textuales como joánicas en Brown, *El evangelio* 2:987-988; Lindars, *Cospel* 512.

30. *no necesitas que nadie te pregunte*: Bream, «No Need to be Asked Questions» 49-74, estudia detalladamente el debate sobre esta afirmación y concluye que los intérpretes deberían tomar nota del contraste que se establece entre Jesús y los reveladores del mundo judío y griego. A diferencia de éstos, Jesús no necesita que se le pregunte, pues es la auténtica revelación de Dios.

*creemos que tu viniste de Dios*: Según nuestra interpretación se trata de una ironía, pues los discípulos afirman que poseen un conocimiento y una fe plenas, pero después los expresan en términos que sólo son parcialmente correctos. Cf. también Duke, *irony* 57-58. Algunos autores la entienden como una confesión máxima de fe postpascual (p. ej., Dettwiler, *Die Gegenwart* 258-259.262-263), pero esta hipótesis no tiene en cuenta el contexto inmediato y global en el que se sitúan las palabras de los discípulos.

31. *¿Ahora creéis?*: Hay un significativo paralelismo entre esta pregunta de Jesús, en la que pone de manifiesto la fe parcial de los discípulos (*arti pisteuete*), y la cuestión que Jesús plantea a la fe de Marta en 11,26 (*Pisteueis*). Cf. Moloney, *Signs and Shadows* 161-162.

32. *llega la hora, ya ha llegado*: En nuestra interpretación vinculamos la frase *erchetai hōra hote* del v. 25 con *erchetai hora hote* del v. 32. Las dos frases se refieren a la cruz, al «levantamiento», a la glorificación, a la reunificación y al don del Espíritu. La adición «ya ha llegado» añade intensidad al pasaje, que se construye sobre la información que ya se nos ha dado en 12,23.27; 13,1.

*en que seréis dispersados*: No hay una cita explícita de Zac 13,7, pero tanto el texto como el contexto están tan cerca de Mc 14,27, *par*. Mt 26,31, que hemos de poner una referencia implícita al pasaje. Sobre la utilización de Zac 13,7 y la relación entre Jn 16,32 y Mc 14,27, d. Brown, *El evangelio* 2:990; Dodd, *Tradition* 56-58.

*sin embargo, no estoy solo, pues el Padre está conmigo*: Sobre la posible relación con 16,32c, que corrige o afirma el grito de abandono que da Jesús en Mc 15,34, cf. la síntesis en Brown, *El evangelio* 2:1002.

33. *yo he vencido al mundo*: O'Day, «I Have Overcome» 162-164, presta poca atención al sutil juego sobre el esquema temporal que subyace en este pasaje. La victoria de Jesús está aconteciendo porque «la hora» está ya en marcha (cf. 12,23.27; 13,1; 16,32), pero las palabras de Jesús en el v. 33 *tendrán* una función de inspiración y guía en la futura experiencia de los discípulos. El tiempo no se ha plegado en un presente lleno del Espíritu.

Dettwiler, *Die Gegenwart* 294-304, interpreta correctamente 13,31-16,33 como el resultado de una «relectura» en el seno de la comunidad joánica mediante la que se hace presente al Jesús ausente. Sin embargo, pliega la presencia del Paráclito durante el período postpascual en la presencia de! Cristo glorificado, infravalorando así el impacto de la ausencia física de Jesús en la experiencia de la comunidad joánica.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Bream, H. N., «“No Need to be Asked Questions”: A Study of John 16,30», en J. M. Myers, O. Reimherr y H. N. Bream (eds.), *Search the Scriptures. New Testament Studies in Honor of Raymond T. Stamm*, Gettysburg Theological Studies 3, Brill, E. J., Leiden 1969, 49-74.
- Cagliari, F. da, «“... E nessuno di voi mi domanda: dove vai?” (Giov. 16,5)», *Laur* 10 (1969) 233-244.
- Carson, D. A., «The Function of the Paraclete in John 16,7-11», *JBL* 98 (1979) 547-566.
- Dettwiler, A., *Die Gegenwart* 217-292.
- Dietzfelbinger, C., «Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt», *EvT* 40 (1980) 420-436.
- Kremer, J., «Jesu Verheißung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16,13 im Leben Jesu», en R. Schnackenburg, J. Ernst y J. Wanke (eds.), *Die Kirche des Anfangs. Für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag*, Erfurter Theologische Studien 38, Sto Benno, Leipzig 1977, 247-273.
- Lindars, B., «ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ in 16.8 and 10», en A. Descamps y A. de Halleux (eds.), *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Duculot, Gembloux 1970, 275-285.
- Moloney, F. J., *Clory and Dishonor*, cap. 4.
- O'Day, G. R., «“I Have Overcome the World” (John 16:33): Narrative Time in John 13-17», *Sem* 53 (1991) 153-166.
- Segovia, F. F., *Farewell* 213-282.
- Simoens, Y., *La gloire* 151-173.
- Stenger, W., «ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗ in Jo XVI 8.10», *NT* 21 (1979) 2-12.

#### v. DANDO A CONOCER A DIOS: LA ORACIÓN FINAL DE JESÚS (17,1-26)

*Introducción a 17,1-26.* El narrador irrumpe en el discurso para describir cómo Jesús adopta una postura solemne para la oración (17,1; cf. 11,14). Jesús ora al Padre sin interrupción hasta 17,26. Los discípulos están presentes, atendiendo a la oración (cf. w. 6-8.9-19.20.24-26), que en su mayor parte se refiere a los que escuchan y a los que creen en Jesús mediante la palabra de aquellos (v. 20). La oración concluye el encuentro final de Jesús con los discípulos. En 18,1, sale con ellos y cruzan el valle del torren-

te Cedrón hasta llegar a un huerto. Hay un gran acuerdo entre los especialistas de que la oración tiene tres partes: w. 1-5, w. 6-19 y w. 20-26. Los estudios críticos han hecho observaciones sobre la desigual extensión de las secciones de la oración y han reflexionado sobre el lugar de los w. 24-26. Desarrollando las sugerencias de especialistas anteriores (Bernard, *Commentary* 2:559; Loisy, *Évangile* 441; Hoskyns, *Gospel* 496-497; Lightfoot, *Gospel* 296-297; van den Bussche, *Jean* 448), Brown (*El evangelio* 2:1015-1017) ha propuesto una triple división basada en las indicaciones formales de la oración (d. v. 1: «levantó sus ojos a los cielos»; v. 9: «Ruego por ellos»; v. 20: «No ruego sólo por éstos»).

Al concluir la sección se abre el camino a la materia tratada en la siguiente. Así, en el v. 4, Jesús dice al Padre: «Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar». Este tema se desarrolla en los w. 6-8. Jesús no ora por los discípulos, sino que dice al Padre que ha realizado la obra entre los discípulos. Tras *describir* a los discípulos (w. 6-8), ruega entonces por ellos (w. 9-19). Hacia el final de su oración por ellos, Jesús pone en paralelo su misión con la de ellos (w. 17-19). Hay gente que cree en Jesús gracias a la palabra de los discípulos. Tras haber *descrito* la misión de los discípulos, Jesús ruega por «aquellos que creen en mí por medio de su palabra» (v. 20). Conforme la oración se acerca al final, Jesús ruega por todos aquellos a quienes Dios le ha dado (v. 24). Esta última petición remite al conjunto de la oración, para que todo el que crea pueda ser integrado en el amor que une al Padre y al Hijo (w. 25-26). La resolución de esta petición será provista por el resto del relato (18,1-20,31). Emerge, por consiguiente, una estructura tripartita:

- i. *jesús ora al Padre* (vv. 1-8). Ora por su propia glorificación y remite al hecho de que ha glorificado al Padre completando su tarea de *dar a conocer a Dios*.
- ii. *jesús ora al «Padre santo»* (9-19). Tras describir la *frágil situación de los discípulos*, pide a «Padre santo» que ejerza su paternidad con los discípulos y los santifique.
- iii. *jesús ora al Padre* (vv. 20-26). Traspasando los límites de la habitación superior, Jesús ora para que quienes crean en él mediante la palabra de los discípulos puedan ser uno, *dando a conocer a aquél que le envió*. Concluye la oración pidiendo que todos sean integrados en el amor que une al Padre y al Hijo.

Los temas de la gloria, el amor, la fragilidad de los discípulos, la auto-donación de Jesús y la revelación de Dios, que estaban en el centro de 13,1-38, retornan en 17,1-26, a pesar del hecho de que 13,38 es una narración y 17,1-26 una oración.

Para facilitar la consulta, y por razones de claridad, exponremos de forma independiente la traducción y las notas de los w. 1-8, w. 9-19 y w. 20-26. Las subdivisiones dentro de estas secciones se presentarán en una breve introducción a cada una de ellas. La bibliografía sobre 17,1-26 se reunirá tras el comentario a 17,20-26.

1. Cuando Jesús había dicho estas palabras, levantó sus ojos a los cielos y dijo: «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que el Hijo pueda glorificarte, 2. pues le has dado poder sobre toda carne para dar vida eterna a todo lo que tú le has dado. 3. Y ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, tu enviado. 4. Te glorifiqué en la tierra, realizando la obra que me encomendaste hacer; 5. y ahora, Padre, glorifícame en tu presencia con la gloria que tenía contigo antes de la creación del mundo».

6. «Yo he manifestado tu nombre a aquellos que me diste sacándoles del mundo; eran tuyos, y tú me los diste, y ellos han guardado tu palabra. 7. Ahora saben que todo lo que me has dado procede de ti; 8. pues las palabras que me diste yo se las he dado, y ellos las han recibido y saben verdaderamente que vine de ti, y han creído que tú me enviaste».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a los vv. 1-8.* La oración se abre con una serie de peticiones que Jesús eleva al Padre sobre la glorificación de Dios y el Hijo. Las peticiones se hacen sobre la base de que Jesús ha llevado a su perfección la tarea encomendada por el Padre. La primera parte de la oración tiene dos subsecciones:

1. *Glorifica* (vv. 1-5). Jesús pide la consumación de la gloria de Dios y su propia glorificación, para traer vida eterna a la historia humana dando a conocer a Dios. La petición «glorifica» (*doxason*) inicia (v. 1) Y concluye (v. 5) esta parte de la oración.
2. *Dios ha sido dado a conocer* (vv. 6-8). Jesús ha perfeccionado la tarea que el Padre le encomendó realizar: ha dado a conocer a Dios a sus discípulos. Esta sección se caracteriza por el reiterado uso del verbo *didomi*, «dar» (*edokas* [2x en v. 6], *dedokas* [v. 7], *edokas*, *dedoka* [v. 8J]).

El Hijo glorificará al Padre y se glorificará a sí mismo gracias a que Jesús ha cumplido la tarea encomendada por el Padre: ha dado a conocer a Dios.

*Glorifica* (vv. 1-5). A pesar de 14,31, prosigue el contexto de 13,1-4. Es junto a la mesa de la cena donde Jesús concluye su discurso (17,1a: «Cuando Jesús había dicho estas palabras» [*tauta elalesan*]) y eleva sus ojos al cielo en una actitud solemne de oración. Al comenzar el encuentro final de Jesús, el narrador comentó: «Jesús sabía que había llegado su hora» (13,1); cuando concluye, Jesús anuncia: «Padre, ha llegado la hora» (17,1b). Al concluir el ministerio, Jesús anunció que la llegada de la hora marca también el tiempo de la glorificación del Hijo: «Ha llegado la hora en que será glorificado el Hijo del hombre» (12,23; cf. vv. 32-33). La oración que sigue a esta afirmación introductoria conduce más profundamente al enigma de la partida mediante la crucifixión que también es la revelación de la gloria de Dios y parte del proceso de la glorificación de Jesús (17,1c). La

oración se desarrolla bajo la sombra de la hora (cf. Thüsing, *Herrlichkeit* 10-13).

El papel de Jesús como aquel que glorificará a Dios y así será glorificado, se relaciona con el hecho de haber recibido las prerrogativas que tradicionalmente pertenecen a Dios (cf. v. 2a: "pues» [*kathos*]). El poder (*exousia*) de Jesús sobre toda carne para dar vida eterna a todo (*pan*) lo que Dios le había confiado (v. 2; cf. 6,37; Eclo 17,1-4), evoca el prólogo (cf. 1,12-13) y las palabras que dijo sobre su autoridad para dar vida y parajuzgar en 5,19-30. La glorificación del Padre y el Hijo (v. 1; cf. 5,23) surge de la vida eterna que el Hijo da a los que se le confiaron (v. 2; cf. 5,21.24). En el v. 3 se nos da una clarificación ulterior de lo que se quiere decir con «vida eterna». Ampliamente considerado como un añadido a la oración original, este v. 3 puede también interpretarse como su *leitmotiv*. El conocimiento de Dios viene mediante las palabras y acciones reveladoras del Enviado (cf. 1,14.16-18; 3,14-15.16-17.31-36a; 4,13-14; 5,24-25; 6,35.51; 7,37-38; 8,12; 9,5; 10,27-29; 11,42; 13,18-20; 14,6-7). No se trata de una promesa gnóstica, es decir, de un «conocimiento» salvífica, sino de la promesa de vida que pueden poseer los que creen que Jesucristo ha contado la historia de la salvación de Dios (cf. 1,18). El creyente tiene vida eterna al conocer al Dios revelado por Jesús, *ellogos* de Dios. La revelación que hace posible la vida eterna para «toda carne» (vv. 2-3) ha acontecido en las palabras y acciones reveladoras de Jesús.

La orientación fundamental de la vida de Jesús era completar la tarea encomendada por el Padre (cf. 4,34; 5,36). Jesús dice al Padre que ya se ha realizado esto (v. 4), Y por ello se ha alcanzado un punto de inflexión en la historia de Jesús (v. 5a: *kai nun*). La revelación de Dios en y a través de las palabras y la acción de Jesús se ha completado (v. 5b), y, por tanto, Jesús puede pedir al Padre que le glorifique (*nun doxason me*) devolviéndole a la presencia del Padre con la gloria que era suya antes de la creación del mundo (v. 5c; cf. 1,1-2; 6,62; 8,58). Pero esto sólo puede ocurrir mediante la «hora» del «levantamiento», para que la gloria de Dios pueda revelarse y el Hijo sea glorificado (cf. 11,4; 12,23.32-33; 13,31-33). Esta «hora» ha llegado (v. 1: *eleluthen hē hōra*). Cruzando el umbral de su «hora», Jesús echa una mirada retrospectiva a su vida y su ministerio. Puede señalar a quienes están a la mesa con él como prueba que confirma que ha llevado a su perfección la tarea encomendada por el Padre (vv. 6-8; cf. v. 4), pero el clímax de la revelación de la gloria del Padre, mediante la que el Hijo será glorificado, se encuentra en el futuro cercano (cf. 3,13-14; 7,39; 8,28; 11,4; 12,23.32-33; 13,18-20.31-32). En ese tiempo y lugar se verá el amor de Dios revelado en el amor de Jesús por el Padre y por los suyos (cf. 13,1.18-20; 14,30-31; 17,1-2). A través de la «hora», Jesús retornará a la gloria que era suya antes de la creación del mundo (17,5: *nun doxason me*; cf. v. 1: *doxason sou ton huion*).

*Dios ha sido dado a conocer* (vv. 6-8). Si la hora ha llegado, y su terminación no se logrará hasta que Jesús pase por ella. ¿cómo puede decir que

ha perfeccionado la tarea encomendada por el Padre (d. v. 4)? Jesús da la respuesta señalando al frágil grupo de los discípulos que comparten su mesa (vv. 6-8). Hay un estrecho vínculo entre los vv. 3-5 y los vv. 6-8. Jesús ha dicho que la vida eterna surge del conocimiento de Dios, el resultado de la aceptación de la revelación que tiene lugar en Jesús (v. 3). Él ha dado a conocer a Dios, es decir, su ministerio de revelación ha finalizado (d. 12,36b), y está a punto de retornar a la gloria que tenía con el Padre antes de la creación del mundo (vv. 4-5). Pero Jesús es capaz de señalar al grupo que estaba a la mesa con él, a los discípulos que el Padre le había dado «sacándoles del mundo». Un tema que procede de 15,12-17 (cf. vv. 14-16), el centro del discurso, retorna cuando Jesús indica que los discípulos son obra exclusiva de la iniciativa de Dios. El Padre se los «dio» a Jesús (v. 6: *edokas... edokas*); forman parte del don más amplio de todas las cosas que Dios otorgó a Jesús (v. 7: *panta hosa dedokas moi*), y Jesús, el Hijo del Padre, les «ha dado» (v. 8aß: *dedoka autois*) las palabras que el Padre le «dio» a él (v. 8aa: *edokas moi*). La valoración positiva que Jesús hace de sus discípulos no puede entenderse como el resultado de sus logros. Jesús les ha dado a conocer el nombre de Dios (v. 6: *ephanerosa sou to onoma*). La utilización del aoristo complexivo remite a toda la primera parte del relato y recapitula el ministerio de Jesús (d. v. 4). Revelar «el nombre» de Dios significa dar a conocer todo lo que puede conocerse de la realidad de Dios. «El nombre equivale al ser y la naturaleza de Dios, es decir, su santidad, "Justicia" y amor» (Schnackenburg, *Gospel3*: 175).

Jesús ha completado la tarea encomendada por el Padre porque estas personas han guardado la revelación dada a Jesús por el Padre. Purificados por la palabra de Jesús (d. 3,10; 15,3), permaneciendo en Jesús y en Dios como Jesús permanece en Dios (cf. 15,9-10), los discípulos saben que todo lo que Jesús les ha transmitido procede de Dios (v. 7; d. 15,15). «Sujetos de una donación» en grado sumo, han alcanzado ahora (v. 7: *nun*) una mayor madurez de fe y conocimiento. A los discípulos se les describe con unos términos que les convierten en modelos del tipo joánico de creyente: han recibido de Jesús la revelación de Dios que viene a Jesús de Dios (v. 8: *ta remeta ha edokas moi dedoka autois*). Por tanto, han aceptado que Jesús es el Enviado del Padre (v. 8).

#### NOTAS

1. *Cuando Jesús había dicho*: Algunos testamentos judíos terminan con una breve oración de alabanza, dando gloria a Dios (d. *TestJob* 43,1-17; *TestIsaac* 8,6-7; *TestJacob* 8,6-9). También en Jn 17 nos encontramos con una doxología (d. vv. 1-5.24). Otra literatura bíblica y judía indica que la práctica de la «oración» final era bastante común (d. Dt 32; *Jub* 1,19-21 [Moisés]; 10,3-6 [Noé]; 20-22 [Abrahán]). En algunos casos se utilizan las oraciones para vincular las diversas secciones de un apocalipsis (p. ej., 4 Esa 8,20-36; 2 *Bar21*; 34; 48,1-24; 84-85). Por muy remotas que pudieran eslar estas oraciones de Jn 17, el hecho es que está presente la forma literaria de la oración (cf. también Marzo!to, «Giovanni 17» 375-388; Manns, *L'É-*

*vangile* 394-396, sobre los posibles contactos entre Jn 17 y los targumes de Ex 19-20 [Marzotto] y Dt 32 [Manns]). Unos contactos más estrechos se han encontrado en los escritos herméticos (cf. *Poimandres* 1,31-32; *Corpus Hermeticum* XIII:21-22), en los que se alaba a Dios y se hallan ciertas semejanzas verbales, y en los escritos mandeos (cf. *Libro de Juan* 236-239; Liturgia mandea [*Qolasta* 58,9-20]), donde se pide a la «Gran Vida» que levante y dé el esplendor de la luz a los discípulos e hijos que están encerrados en la oscuridad del mundo inferior. No existe evidencia convincente de que Jn 17 dependa de estas tradiciones, pero «el lenguaje y las ideas serían hasta aquí familiares y aceptables» (Dodd, *Interpretación* 486). Otras oraciones joánicas (cf. 11,41-42; 12,27-28) y la oración conocida como «caída del cielo joánico» en Mt 11,25-27 (Lc 10,21-22) tienen contactos literarios y teológicos con esta oración final de Jesús, pero al igual que ocurre con la utilización de la tradición testamentaria judía en la sección del discurso de esta información sobre el encuentro final de Jesús con sus discípulos, también en la composición de esta oración final «el autor de la oración ha recibido ideas de diferentes precedencias, pero... como último recurso produjo algo completamente diferente y singular, intensamente caracterizado por la cristología joánica» (Schmackenburt, *Cospel* 3:200). Para un estudio exhaustivo del posible trasfondo, cf. Appold, *The Oneness Motif* 194-211. Para un estudio de los debates suscitados en torno a la historia de la tradición de la oración, d. Ritt, *Das Gebet zum Vater* 59-91, y sobre sus posibles orígenes litúrgicos, cf. Marzotto, «Giovanni 17» 375-388; Walker, «The Lord's Prayer» 237-256.

*estas palabras*: Las palabras a las que se refiere (*tauta*) son los discursos de 14,1-16,33. Westcott, *Cospel* 237, propuso la hipótesis de que Jesús hizo esta oración en los atrios del templo. Léon-Dufour, *Lecture* 3:273, observa que las partidas de Jesús de «los judíos» y de los discípulos se inician con las mismas palabras: *tauta elalesen Iêsous* (cf. 12,36; 17,1).

«Padre, ha llegado la hora»: El recurso de Jesús a la oración íntima con el Padre, inmediatamente después de 16,4-33, confirma la afirmación hecha en 16,32b: «No estoy solo, pues el Padre está conmigo». La conexión entre 13,1 y 17,1 constituye uno de los numerosos vínculos con 13,1-38, como ya indicamos en la interpretación. La admisión de estos nexos por Bultmann, condujo a que reorganizara el texto, vinculando parte de 13,1 con la salida de Judas en 13,31, a la que sigue 17,1-26 (Bultmann, *Cospel* 486-489). Sobre estas conexiones, d. también Segal, *Ciovanni* 416-417; *Stibbe, John* 175-176.

2. *pues le has dado poder... para dar vida eterna a todo*: La utilización del aoristo *ed(j)kas* («tú le has dado») remite a la encarnación (1,14), y el uso del neutro singular *pan* («todo»), en lugar del masculino plural, sugiere la unidad del grupo de los discípulos. Algunos autores limitan la proposición *hina* al v. 2: «Le has dado poder... para» (p. ej., Lagrange, *Évangile* 440; Barrett, *Cospel* 502). Es más probable que exista un vínculo entre las proposiciones *hina* del v. 1 («glorifica a tu Hijo... para que el Hijo pueda glorificarte») y del v. 2 («pues le has dado poder... para dar vida eterna»). La glorificación del Padre (v. 1) se refleja en el don de la vida que Jesús da a todo (v. 2). La utilización de *kath(j)s* («pues») como vínculo entre las dos afirmaciones, apoya esta perspectiva (cf. Bernard, *Commentary* 2:560; Brown, *El evangelio* 2: 1005-1006).

3. *Y ésta es la vida eterna*: Sin lugar a dudas, el v. 3 es un sumario tradicional que se ha insertado aquí para dar una explicación de lo que se entiende por «vida eterna» (cf. Marzotto, *L'Unità* 172-173; Thüsing, *Herrlù:hkeit* 40-41), y puede haberse



añadido perfectamente a una forma previa de la oración. Resulta extraño que se ponga en labios de Jesús el término «Jesucristo» (para su única otra utilización -realizada por el narrador- d. 1,17), Y la expresión *ton monon alethinon theon* ««el único Dios verdadero»») se encuentra solamente aquí. La cuestión que ha de resolverse para interpretar la oración es la siguiente: ¿por qué se añadió? Sobre el trasfondo gnóstico de la idea de la vida eterna que resulta del conocimiento de Dios, d. Bultmann, *Gospel*494-495; Käsemann, *Testament* 6. Sin embargo, sobre el extenso trasfondo bíblico de la importancia crucial del «conocimiento de Dios», d. Barrett, *Gospel*503, y Brown, *El evangelio* 2:1019-1020.

4. *Te he glorificado en la tierra*: Por mucho que la experiencia y las ideas posteriores de la comunidad joánica hayan podido determinar la estructura y el mensaje de la oración, ha de tenerse en cuenta su ubicación *tras* el ministerio de Jesús y *antes* de su muerte y resurrección. Jesús dirige su mirada tanto hacia atrás como hacia delante. La afirmación, tan frecuentemente repetida, de que la oración está escrita *sub specie aeternitatis* (p. ej., Lagrange, *Évangile* 437) no es exacta, pues se para la interpretación de la oración de su contexto literario (d. Rigaux, «Les destinataires» 299 n. 32).

*realizando la obra que me encomendaste hacer*: Muchos autores señalan a Flp 2,9-11 como un texto paralelo de Jn 17,5, pero se trata de dos concepciones cristológicas diferentes. El Jesús paulino es elevado a la gloria *como una consecuencia* de la humillación de la crucifixión (d. Flp 2,9: *dio kai ho theos auton hyperypōsen*), mientras que la *hypsis*joánica acontece *en la cruz* (cf. Jn 3,14; 8,28; 12,32-33).

6. *He manifestado tu nombre*: El tema de dar a conocer «el nombre» es tanto bíblico como gnóstico (d. Barrett, *Gospel*505). Se esta contando el relato tradicional sobre Jesús, pero de un modo que resulta más comprensible a unos lectores nuevos. No hay necesidad de entenderlo como la revelación de un nombre particular, tal como hace Dodd, *Interpretación* 480 n. 29, y Brown, *El evangelio* 2:1021-1024.

8. *saben verdaderamente que vine de ti, y han creído que tú me enviaste*: Sobre los nexos entre el v. 4 («Te glorifiqué en la tierra») y los vv. 6-8 («He manifestado tu nombre») d. Segalla, *Giovanni* 419; Rigaux, «Les destinataires» 300-302. La valoración positiva de la situación actual de los discípulos no elimina la posibilidad de que sucumban en el futuro. Las doxologías que concluyen algunos de los testamentos judíos (p. ej., *TestJob* 43,1-17; *TestIsaac* 8,6-7; *TestJacob* 8,6-9) dan gloria al Dios maravilloso en medio de la ambigüedad de la situación de Israel. El *conocimiento* y la *fe* de los discípulos manifiestan que Jesús ha realizado la obra que el Padre le encomendó: les ha dado a conocer a Dios (vv. 3-4). No sabemos aún cómo responderán a los desafíos que tendrán que afrontar, a la consecuencia necesaria de su conocimiento y su fe (cf. 15,1-16,3). Aún queda mucho que decir sobre la *historia de Jesús* (d. 18,-1-20,29), pero una historia incluso más larga aguarda a los discípulos (d. 13,1-17,26). Sobre la ambigüedad de la comunidad que recibió este evangelio, cf. Culpepper, *Anatomy* 118-119; Carson, *Gospel*559-560.

#### *Guárdales y santificales (vv. 9-19)*

9. «Ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por aquellos que tú me has dado, pues son tuyos; 10. todo lo mío es tuyo, y lo tuyo es mío, y yo soy glorificado en ellos. 11a. Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos están en el mundo y yo voy a ti.

11b. Padre santo, guárdales en tu nombre, que tú me has dado, para que ellos sean uno, como nosotros somos uno. 12. Mientras estaba con ellos, yo les guardaba en tu nombre, que tú me diste; yo los he guardado y ninguno se ha perdido excepto el hijo de la perdición, para que se cumplieran las Escrituras. 13. Pero ahora vaya tí, y digo estas cosas en el mundo para que tengan en sí mismos mi alegría colmada. 14. Les he dado tu palabra; y el mundo les ha odiado porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. 15. No te pido que los apartes del mundo, sino que los guardes del maligno. 16. Ellos no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. 17. Santifícalos en la verdad; tu palabra es verdad. 18. Así como me enviaste al mundo, yo les he enviado al mundo. 19. Y por ellos me santifico a mí mismo, para que ellos también sean santificados en verdad».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a los vv. 9-19.* Hay claros indicios de que la sección central de la oración tiene tres partes. Se inicia con la afirmación de Jesús de que ruega por los discípulos (v. 9), Y luego describe la situación en que se encuentran en el mundo. En el v. 11b, Jesús se dirige a Dios como «Padre santo» y le pide que cuide a sus frágiles discípulos, que sea «un padre» para ellos. Finalmente, en el v. 17, retomando el tema de la santidad de Dios, Jesús le pide que los santifique, haciéndoles santos como lo es Jesús. Esta sección se despliega del siguiente modo:

1. *Jesús ruega por los discípulos en el mundo (vv. 9-11a).* Jesús está a punto de partir, pero los discípulos se quedarán. Esta subsección se caracteriza por la forma en que Jesús se refiere a la situación en que se encuentran los discípulos: «el mundo». Con esta palabra se abre (v. 9: «no ruego por el mundo») y se concluye (v. 11a: «Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos están en el mundo») la subsección.
2. *Para que el Padre santo sea «padre» para los frágiles discípulos (vv. 11b-16).* Al dirigirse a Dios como «Padre santo», Jesús pide en primer lugar al Padre que sea un «padre» para ellos, manteniéndoles a salvo y protegiéndoles. La petición de que el Padre «guarde» a los discípulos abre (v. 11b: *tērēson autous*) y cierra (v. 15: *hina tērēseis autous*) la subsección.
3. *Para que el Padre santo santificara a los discípulos (vv. 17-19).* Jesús pide que el Padre extienda su santidad a los discípulos para que puedan repetir la santidad de Jesús al ser enviados al mundo como Jesús también lo había sido. La petición por la santidad de los discípulos abre (v. 17: *hagiason autous*) y cierra (v. 19: *hina osin kai autoi hēgiasmenoi*) la subsección.

La sección se centra casi totalmente en los discípulos de Jesús; al Padre se le pide que cuide a estos frágiles seguidores de Jesús para santificarlos. Este tema de la fragilidad de los discípulos estaba muy presente en los relatos del lavatorio (13,1-17) y del don del bocado (13,21-38), *flanqueando* la afirmación central de Jn 13,18-20. En Jn 17 se encuentra en el *centro* de la oración. Son enviados al mundo, como Jesús fue también enviado al

mundo (v. 18), pero esto remite a otro grupo por quien Jesús ruega, es decir, por quienes crean en él mediante la palabra de ellos (vv. 21-26).

*Jesús ruega por sus discípulos en el mundo* (vv. 9-11a). Habiendo señalado a los discípulos como prueba de que ha llevado a su perfección la tarea que el Padre le había encomendado (vv. 4.6-8), ahora proclama que está rogando por ellos (v. 9: *egō peri autōn erōtō*). Jesús no ruega por el mundo (cf. 14,30; 15,18-19.21; 16,3), sino por aquellos que el Padre les ha dado (cf. vv. 6-8). Todo cuanto pertenece al Padre le ha sido dado al Hijo (cf. 16,15), y los discípulos forman parte de este don (v. 10a), pero tienen su propia responsabilidad: Jesús es glorificado en ellos (v. 10b). La repetición en la vida de los discípulos de la autodonación amorosa de Jesús revelará que son discípulos suyos (cf. 13,34-35; 15,12.17). Las palabras que Jesús dirige al Padre indican que así como la realización de la tarea que el Padre le había encomendado glorifica al Padre (v. 4), de igual modo la presencia continuada de este mismo tipo de amor entre sus discípulos glorifica a Jesús (v.10b).

En el umbral de «la hora», Jesús dice al Padre que él ya no está en el mundo (v. 11aa). En un sentido estrictamente físico, Jesús está a la mesa con sus discípulos (cf. 13,1-5), y, por tanto, aún forma parte de la historia humana. Ha llegado a su fin la revelación pública de Dios al mundo (cf. 12,36b), pero aún quedan muchos acontecimientos por delante: «la hora» (cf. 12,23.31-32; 13,1; 17,1), el levantamiento en la cruz (3,14; 8,28; 12,32), la reunificación del mundo entero (cf. 10,16; 11,52; 12,11.19.32), la revelación de la gloria de Dios y la glorificación del Hijo (cf. 11,4; 12,23; 13,31-32; 17,1.5). Jesús no habla desde fuera de las restricciones temporales. Los discípulos seguirán en el mundo (v. 11aj3), pero Jesús retornará al Padre (v. 11ar). Todavía no ha retornado al Padre todavía, pero ha comenzado un proceso mediante el que Jesús será glorificado (cf. 11,4; 13,23; 17,1.5). Él está pasando de este mundo al Padre (cf. 13,1; 17,5), pero tiene otra tarea más que cumplir: debe amar a los suyos *eis telos* (13,1). Mediante la realización de esta tarea, él retornará al Padre y los discípulos serán los portadores que proseguirán la misión de Jesús (cf. 13,15.34-35; 15,12.17; 17,10). La misión de Jesús en el «mundo» ha llegado a su fin (v. 11aa; cf. 12,36), pero la de los discípulos está a punto de comenzar (v. 11aβ; cf. 10b).

*Para que el Padre santo* (cf v. 11b) fuera un «padre» para los discípulos (vv. 11b-16). A lo largo de la oración Jesús se dirige a Dios como «Padre», pero aquí le añade un calificativo: «Padre santo» (v. 11b: *pater hagiē*). Estos dos elementos, *hagios y pater*, determinan las restantes subsecciones de esta sección central de la oración (vv. 11-16: *pater*; vv. 17-19: *hagios*). Jesús pide al Padre que sea un «padre» para los discípulos, que les cuide (*tērēson autous*). A pesar de las palabras de Jesús sobre los discípulos en los vv. 6-8, éstos siguen siendo frágiles en un mundo hostil (el. 13,2.10-11.12.18.21-30.36-38: 16,29-31) y no sobrevivirán a menos que el Padre los guarde en su nombre.

Todo cuanto Jesús es y hace, surge de la unión con el Padre (cf. 10,30.38), una consecuencia del hecho de ser el Enviado del Padre. Todo lo que es del Padre es también del Hijo (d. 16,5), y, así, «el nombre» del Padre se le ha donado a Jesús (17,11b). Jesús dio a conocer a los discípulos todo lo que podemos saber sobre la realidad de Dios: «el nombre» del Padre (17,6; d. 15,15). El hecho de que el Hijo posea «el nombre» hace posible que revele «el nombre» del Padre, que no le pertenece por derecho, sino porque se le ha regalado (*hō dedōkas moi*). Jesús pide al Padre que los guarde en su nombre, que cuide de sus frágiles discípulos congregándoles en cuanto puede conocerse de la realidad de Dios (*tērēson autous en tō onomati sou*), creando una unidad entre ellos, repitiendo la unidad que siempre ha existido entre Jesús y el Padre. Jesús utilizó la expresión «el nombre» de Dios en el v. 6 para mostrar que había dado a conocer cuanto podía conocerse sobre Dios. A Jesús se le «dio» este conocimiento, el fundamento de la unidad con el Padre (v. 11c). Él pide para que sus discípulos, a quienes les ha manifestado «el nombre» (d. v. 6), pudieran ser guardados en ese nombre por el Padre, experimentando, así, la misma unidad (v. 11d).

Jesús rememora la solicitud que ha tenido por ellos. Ha hecho 10 que ahora pide al Padre: los ha guardado en el nombre de Dios (v. 12a). Al pedir al Padre que fuera un «padre» para los discípulos, Jesús comenta que él los ha guardado y los ha rodeado de una protección (v. 12b: *ephulaxa*) tan efectiva que ninguno de ellos se ha perdido, excepto «el hijo de la perdición» (v. 12c: *ho huīos tēs apóleias*). Interpretada frecuentemente como una alusión a Judas, hemos de atribuirle el mismo significado que tiene en el único otro lugar en que aparece en el NT: Satanás (2 Tes 2,3.8-9). El único personaje del relato de Jesús a quien no puede «protegerse» es a Satanás, que fue quien planeó la traición (d. 13,2). Jesús lavó los pies y compartió el bocado con Judas a pesar del plan de Satanás (d. 13,2). No obstante, Satanás entró en Judas (d. 13,27) «para que se cumplieran las Escrituras» (17,12d; d. 13,18). Hay un orden divino en los acontecimientos de la vida y muerte de Jesús que están fuera de su control. El hijo de la perdición escapa al control de Jesús, pero ha podido proteger a sus discípulos. Durante el tiempo que han pasado con él, han sido purificados por su palabra (d. 13,10; 15,3), que ellos han guardado (17,6), y han creído que es el Enviado del Padre (cf. 16,30; 17,8). Jesús les ha manifestado el nombre de Dios (cf. 17,6). Jesús ha guardado y protegido a todos los discípulos que el Padre le había confiado, incluyendo a Judas. Tal como manifiestan sus gestos en 13,1-17.21-38, ni siquiera a Judas, puede juzgarse como algo perdido. La intervención del hijo de la perdición forma parte del plan más extenso de Dios manifestado en las Escrituras, pero así es el amor ilimitado de Dios revelado en el amor infalible de Jesús hacia sus frágiles discípulos (d. 13,18-20). Pide al Padre que sea un «padre» para todos los discípulos, incluido Judas.

El tiempo de la presencia física de Jesús con sus discípulos está acabando, pues ha comenzado el proceso de la ida (v. 13a: *erchomai*) hacia el Padre. Es importante que mientras está hablando aún en el mundo, los

discípulos oigan su petición al Padre, en la que le pide que los guarde tras su partida. De este modo se vencerá toda la ansiedad sobre su futuro y su alegría será plena, como la alegría de Jesús (v. 13). Las promesas de las partes anteriores del discurso, según las cuales la apertura de los discípulos al Padre en el período intermedio les traería una alegría plena (cf. 15,7-11; 16,24), se fundamentan ahora solidamente en una petición que Jesús hace al Padre en presencia de sus discípulos. Esta sección de la oración, en la que se pide al Padre que «guarde» y proteja a los débiles discípulos, termina (vv. 14-16) con la repetición de los temas que se encuentran a lo largo del discurso y en las primeras partes de la oración. Los discípulos no son «del mundo» (*ek tou kosmou*) como tampoco Jesús es «del mundo» (*ek tou kosmou*) (v. 16; cf. 15,19). Esto no significa que los discípulos constituyan un enclave de otro mundo. La expresión *ek tou kosmou* indica que ellos no pertenecen al príncipe de este mundo, al hijo de la perdición (cf. v. 12), al poder de la oscuridad, a las fuerzas del mal que se alinean contra Jesús para matarle (p. ej., 11,49-50.57; 12,9-11). Jesús ha venido para dar a conocer a Dios, pero «el mundo» le ha rechazado a él, al que le envió y a sus discípulos (v. 14; cf. 15,18-16,3). Frente a esta oposición, e incluso violencia (cf. 16,2), la revelación de Dios proseguirá. Jesús parte del mundo (v. 13), pero deja tras él a los discípulos, que no pertenecen a este mundo, para que ellos puedan continuar glorificándole (v. 10). Los discípulos seguirán dando a conocer a Dios al continuar glorificando a Jesús. Jesús no ruega para que se les sacara de su situación en el mundo, sino para que el Padre los guardara (*hina tērēsēs autois*) del maligno.

*Para que el Padre santo (cf v. 11b) santificara a los discípulos (vv. 17-19).* Los discípulos de Jesús no pueden simplemente disfrutar de la protección de Dios (vv. 11b-16). Jesús pide que sean santificados por un Dios santo (vv. 17.19; cf. v. 11b: *pater hagio*), que sean santificados en el conocimiento de Dios, en la verdad (*en tē alētheiā*) (v. 17). La identificación con la voluntad de Dios les hará santos. Ser *hagios* significa ser uno con un *patēr hagios* (cf. v. 11b). Los discípulos son los destinatarios de la manifestación de Dios en Jesús, y han llegado a creer que él es el Enviado de Dios (cf. v. 8). Jesús ruega para que puedan vivir una existencia santa que se corresponda a la santidad de Dios, que se les ha revelado en y a través de Jesús (*en tē alētheiā*). Así como la relación de Jesús con el Padre determinó su vida, la relación de los discípulos con Jesús, que les ha revelado la verdad, determina la suya. Los discípulos tienen que convertirse en los enviados del Enviado. Tienen que dar a conocer a Dios en el mundo. Así como Jesús dio a conocer a Dios en y mediante su misión como el Enviado de un Dios santo (v. 18a), así también los discípulos siguen dando a conocer al mismo Dios como enviados de Jesús (v. 18b). La revelación de un Dios santo exige un Enviado santo. La misión de dar a conocer a Dios es lo que determina la exigencia de santidad (vv. 17 y 19).

Jesús ha llegado al momento de su final autodonación amorosa para que se revelara la gloria de Dios. Por sus discípulos -los que están a la

mesa con él, y todos los discípulos- llevará a realización plena su máximo acto de amor. La total identificación de Jesús con el plan de Dios (cf. 4,34; 5,36; 17,4) Y su relación con la acción vivificadora y judicial de Dios (d. 5,19-30) constituyen la base de su santidad. Por tanto, Jesús puede atribuirse un acto final y consumado de santidad (*ego hagiazo emauton*) en «la hora», el levantamiento, la reunificación, la revelación de la gloria de Dios y la glorificación del Hijo, la revelación final de su amor por los suyos (d. 13,1). Pero la santidad de Jesús no constituye un fin en sí misma (d. 3,16-17; 10,14-18; 13,1; 15,13). Dirigiéndose a Dios en presencia de los discípulos, Jesús se compromete en un acto final de santidad a favor de ellos (*hyper autôn*), de tal modo que en su autodonación total, que da a conocer el amor de Dios, les presenta la santidad que debe ser también la suya (v. 19). El tiempo en presente del verbo *hagiazo* asocia este momento de la revelación final de la santidad con la partida de Jesús, que está ya aconteciendo (d. 13,1; 17,1.11.13). Al igual que la unión con el Padre es el fundamento de su santidad, la unión de los discípulos con el Dios que les ha sido revelado (v. 19b: *en alētheig*; d. v. 17) es el fundamento de la suya. Jesús pide que sean santificados en la verdad. La santidad de Dios, visibilizada en la historia humana mediante la santidad del don que Jesús hace de sí mismo a los suyos (v. 19a), debe encontrar su correspondencia en la santidad de los discípulos (v. 19b), a quienes Jesús envía al mundo para dar a conocer a Dios, así como Dios le envió a él (v. 18). Para tener éxito en esta misión, deben ser santos, como santo es Dios (d. Lv 11,44; Jn 17,11b.17.19).

## NOTAS

9. *No ruego por el mundo*: La utilización joánica de la expresión «el mundo» (*ho kosmos*) sigue teniendo numerosos significados posibles. Cf. Moloney, *BelieJ in the Word* 37-38; Koester, *Symbolism* 249-253. Aquí tiene un significado negativo.

11. *Yo ya no estoy en el mundo... y voy hacia tí*: Ha de mantenerse el aspecto temporal del relato, aunque muchos autores interpreten el v. 11a como una indicación de que Jesús habla «como si» los acontecimientos de la Pascua ya hubieran tenido lugar. Jesús ha comenzado una oración por sus discípulos (v. 9). Ellos están en el mundo y permanecerán en él (v. 11aβ), pero Jesús está retornando al Padre (v. 11ay; d. 13,1; 17,1). El tiempo verbal en presente (*kago pros se erchomai*) indica que Jesús no ha vuelto aún al Padre, sino que ha comenzado un proceso mediante el que Jesús será glorificado (d. 11,4; 12,23; 17,1.5). Ha habido una presencia de Jesús «en el mundo», enseñando y haciendo «signos», que Jesús ha traído a su fin (v. 4; d. 12,36). Esta presencia «en el mundo» es ya algo pasado, por mucho que la narración remita hacia delante, a su ulterior «finalización» en el levantamiento del Hijo del hombre que revela la gloria de Dios e inicia la glorificación de Jesús (d. 3,14; 8,28; 11,4; 12,23.31-33; 13,1; 17,1).

*Padre santo*: Esta expresión, que se fundamenta en una concepción hebrea esencial de la santidad de Dios (cf. 2 Mac 14,36; 3 Mac 2,2, sobre la utilización de *hagie* para dirigirse a Dios en oración), se encuentra solamente aquí en todo el NT. ef. 1. de la Potterie, *La Vérité* 2:737-740, sobre el trasfondo de *hagiazein* como la presencia de la santidad de Dios en la esfera humana.

*guárdalos en tu nombre*: Sobre la utilización de *tērein* (<<guardar>>) con el sentido de «cuidar de» alguien, cf. Delebecque, *Jean* 197. Para la interpretación de «el nombre de Dios» como todo lo que se puede conocer sobre él, d. M. Rose, *ABD* 4:1001-1011, especialmente 1002. Algunos especialistas interpretan «en el nombre de» como «por el poder de tu nombre» (p. ej., Heitmüller, *Im Namen Jesu* 132-134; Hoskyns, *Gospel500*; Bultmann, *Gospel* 503). Marzotto, *L'Unitri* 177-180, sostiene que también contiene la idea de estar en un lugar sagrado. En nuestra interpretación lo entendemos en el sentido de «en adhesión a lo que Jesús ha revelado a los discípulos sobre el carácter de Dios» (Beasley-Murray, *John* 299); cf. Lagrange, *Évangile* 445; Lindars, *Gospel523*: Schnackenburg, *Gospel3*:180.

*que tú me has dado*: Leemos en perfecto en lugar del aoristo que encontramos en algunos manuscritos. También, con  $\text{P}^{66}$ , leemos el pronombre relativo dativo como neutro singular, que remite a «en tu nombre». Cf. Metzger, *Textual Commentary* 213.

12. *yo les guardaba*: El verbo *ephulaxa* tiene un sentido más fuerte que *tērein* (v. 11), pero aquí «probablemente no es más que una variación sinonímica» (Barrett, *Gospel508*).

*el hijo de la perdición*: Casi todos los autores identifican a Judas con el hijo de la perdición. Danielou, «Le fils de perdition» 187-189, sugiere que Judas es una anticipación del Anticristo, pero el Anticristo es el responsable de la traición de Judas (cf. 13,2), a quien Jesús ha amado y a quien sigue amando y protegiendo (ef. 13,18-20). Es más probable que este hijo de la perdición sea Satán.

13. *digo estas cosas en el mundo*: Esta afirmación, de que Jesús está hablando aún «en el mundo», no entra en contradicción con el v. 11a, «Yo ya no estoy en el mundo». Jesús está firmemente ubicado en una habitación sobre la superficie de la tierra (v. 13), pero ya no está involucrado en una misión de revelación para el mundo (v. 11a; cf. 12,26b).

14. *como tampoco yo soy del mundo*: Esta frase no se encuentra en  $\text{P}^{66}$ . Esto no representa una tradición textual, sino una omisión accidental provocada por *hamioteleuton*, es decir, el ojo del escriba se desplazó del primer *ek tou kosmou* del v. 14, que se refiere a los discípulos, y se saltó la segunda aparición de *ek tou kosmou*, que se refiere a Jesús, regresando inmediatamente al v. 14 tal como ahora lo encontramos. Cf. Metzger, *Textual Commentary* 213.

15. *guárdalos del maligno*: Puesto que el término «maligno» (*ponērou*) está en genitivo, resulta imposible estar seguros de si se refiere al neutro «mal» (*ponēron*; cf. 3,19; 7,7) o al masculino «maligno» (*ponēros*). A la luz de 12,31; 14,30; 16,11, Y1 Jn 2,13-14; 3,12; 5,18-19, Y especialmente por la referencia a Satán como «el hijo de la perdición» en el v. 12, es preferible entenderlo como el «maligno».

17. *Santificalos*: Traducimos el verbo *hagiazein* como «santificar» a lo largo de los vv. 17-19 en lugar de «consagrar». Esta última traducción tiene sus orígenes al menos ya en Cirilo de Alejandría (*In Joannis Evangelium* XI, 8; PG 74,545). David Chytraeus (1530-1600) la hizo popular en el siglo XVI; afirmaba que se trataba de una oración sacerdotal en la que se asocia a los discípulos con la autooblación de Jesús. Algunos autores (p. ej., Hoskyns, *Gospel501-504*; Lindars, *Gospel528-529*; Kysar, *John* 261) sostienen que *hagiazein* significa «santificar» en el v. 17 y «consagrar» en el v. 19. Para una discusión más detallada, que se opone a este desplazamiento de significado, d. I. de la Potterie, *La Vérité* 2:740-746, y especialmente su excelente estudio «Consécration ou sanctification» 339-349. En contra de la interpretación

sacrificial-sacerdotal en general, cf. Appold, *The Oneness Motif* 194-198. La utilización de *hagios* en el v. 11b determina el significado que *hagiazein* tiene en este contexto. En el v. 11b no significa que el «Padre santo» es consagrado y separado de lo profano, ni tampoco tiene este significado la utilización del verbo *hagiazein* en los vv. 17-19. Feuillet, *The Priesthood of Christ* 37-48, sigue la pista a este pasaje desde el Siervo Sufriente de Is 53 hasta la liturgia judía del *yôm kippur*, para mostrar que Jn 17,19 tiene un sentido tanto sacerdotal como sacrificial. Para una detallada discusión en contra de esta interpretación, d. Delorme, «Sacerdoce du Christ» 199-219.

*en la verdad*: Para un estudio completo de la expresión *en tē alētheia*, que llega a la conclusión de que funciona como un *lugar* de santidad, un *medio* para la santificación, que está estrechamente relacionado con la expresión «en tu nombre» del v. 11b, d. 1. de la Potterie, *La Vérité* 2:747-758.

18. *les he enviado al mundo*: La misión de los discípulos *eis ton kosmon* («en el mundo») debe tomarse con seriedad y no justificarse como un añadido dirigido a la organización eclesial (p. ej., Käsemann, *Testament* 29-30), o, recurriendo a una teoría de las fuentes, como el reflejo del hecho de que la comunidad joánica era un conventículo sectario (p. ej., Becker, *Evangelium* 2:524-525). Sobre este asunto, d. Segalla, *La preguiera* 73-84.

19. *por ellos me santifico a mí mismo*: Es esta «consagración por ellos» la que a menudo se interpreta con un sentido sacerdotal. Pero el acto final de santidad realizado por Jesús es un acto de autodonación en el amor, el cumplimiento perfecto de la tarea encomendada por Dios (cf. 4,34; 5,36; 17,4), para darle a conocer y otorgar así vida eterna (d. 17,3). Cf. Schnackenburg, *Gospel* 3:187-188; Forestell, *Word of the Cross* 78-82; Thüssing, *Herrlichkeit* 79-85; 1. de la Potterie, *La Vérité* 2:761-767; Knoppler, *Die theologia Crucis* 210-215. La santidad de Jesús brota de la unión con el Dios santo, cuyo amor le conduce a entregar su vida ya recuperarla de nuevo (d. 10,17-18). Esto es que lo se revela a los discípulos. El ruega para que ellos se vean afectados por esta misma unión como resultado de la manifestación que les ha dado de Dios (d. v. 6) y sean así santos como él es santo. Cf., especialmente, 1. de la Potterie, *La Vérité* 2:767-775. Para algunos autores se trata de una noción «sacerdotal».

*para que ellos también sean santificados en verdad*: En sí misma, la expresión «en verdad» (*en alētheia*) podría simplemente significar «en efecto». Sin embargo, la utilización de *en tē alētheia* en el paralelo v. 17, hace probable una interpretación más teológica del v. 19. Los discípulos serán santificados mediante su aceptación de la revelación de Dios. Cf. 1. de la Potterie, *La Vérité* 2:773-775.

#### *Dar a conocer a Dios (vv. 20-26)*

20. «No sólo ruego por éstos, sino también por quienes creen en mí gracias a su palabra, 21. para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí, y yo en ti, para también ellos estén en nosotros, y el mundo pueda creer así que tú me enviaste. 22. La gloria que me has dado, la he dado a ellos, para que puedan ser uno como nosotros somos uno, 23. yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno y así sepa el mundo que tú me enviaste y les has amado como me has amado a mí.

24. Padre, deseo que también ellos, a quienes me has dado, puedan estar conmigo donde yo estoy, para que contemplen mi gloria, la que tú me has



dado porque me amabas antes de la fundación del mundo. 25. Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido; y éstos saben que tú me has enviado. 26. Les he dado a conocer tu nombre, y lo daré a conocer, para que el amor con el que me has amado pueda estar en ellos, y yo en ellos».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción a los vv. 20-26.* La oración se abrió con dos subsecciones: Jesús, que ha dado a conocer a Dios, ora por su propia glorificación (vv. 1-5) Y comenta la fe y el conocimiento de los discípulos (vv. 6-8). Una estructura paralela retorna en esta sección final. Jesús pide que Dios sea dado a conocer mediante la unión de todos los que creen en él (vv. 20-23), que resulta en una unión de amor entre el Padre, el Hijo y todos los creyentes, compartiendo su glorificación, que continuará dando a conocer a Dios (vv. 24-26). La sección se desarrolla como sigue:

1. *Una unión que da a conocer a Dios* (vv. 20-23). Jesús ruega que la unión de todos los que crean en él por la palabra de los discípulos pueda dar a conocer a Dios. Esta subsección de la oración se caracteriza por la repetición de «para que todos sean uno» (vv. 21.22.23).
2. *Glorifica* (vv. 24-26). Jesús pide que todos los creyentes vean su gloria y sean integrados en la unión que une al Padre y al Hijo, dando a conocer, así, a Dios. Esta subsección se abre con un cambio de forma literaria. Jesús expresa su voluntad (v. 24: *theló hina*) más que una petición (cf. vv. 1.9.20).

El tema que caracterizó el *centro* de 13,1-IS, dar a conocer a Dios en un mundo hostil (13,1S-20), *planquea* la parte central de 17,1-26 (vv. I-S, vv. 20-26). Jesús ha dado a conocer a Dios (vv. I-S), y pasa ahora esta tarea a sus discípulos y a las generaciones posteriores que llegarán a creer en él gracias a la palabra de aquellos (vv. 20-26). Sin embargo, los temas del amor (d. 13,1.34.35) Y la gloria (d. 13,31-32), que fueron tan importantes en 13,1-17 y 13,21-3S, retornan en 17,I-S (vv. 1.4-5: gloria) y 17,20-26 (vv. 21-23.16: amor; v. 24: gloria). A pesar de la diferente forma literaria, las ideas cruciales en 13,1-3S retornan en 17,1-26. Jn 13,1-17,26 comenzó con una proclamación del amor de Jesús por los suyos (13,1) y concluye con su oración para que todos los discípulos fueran integrados en el amor que une al Padre y al Hijo (17,26). En el centro de lo que nos dice sobre el encuentro final de Jesús con sus discípulos se halla el mandamiento de que los discípulos se amaran unos a otros como él los había amado (15,12-17). Se trata de indicios importantes que -independientemente de cual haya podido ser la prehistoria de sus componentes- nos indican que 13,1-17,26 constituye una unidad literaria cuidadosamente construida (cE. Simoens, *La gloire* 52-SO).

*Una unión que da a conocer a Dios* (vv. 20-23). Jesús no sólo ruega por los discípulos que están a la mesa (v. 20a), sino también por aquellos que se

rán el fruto de su actividad misionera: «por los que creen en mí gracias a la palabra de ellos» (v. 20b). No hemos de perder de vista que están a la mesa. En contraste con la tradición sinóptica (cf. Mc 6,1-13; Mt 10,1-11,1; Lc 9,1-6; 10,1-12), en el relato joánico no se nos informa de ninguna actividad misionera de los discípulos, aunque hay un indicio de ella en 4,35-38 (d. Moloney, *Belief in the Word* 163-168). Pero Jesús ruega ahora por aquellos que ya creen (*peri tōn pisteuontōn*) por la palabra de los discípulos. Permaneciendo estrictamente dentro del tiempo narrativo del pasaje, Jesús ruega por sus discípulos que están con él a la mesa y por otros creyentes que no están presentes. Sin embargo, los lectores de las sucesivas generaciones se reflejarán, acertadamente, en las palabras de Jesús «por aquellos que creen en mí gracias a la palabra de ellos». Éstos constituyen la presencia continuada de aquellos creyentes que formaban parte del relato, el fruto de la predicación de los primeros discípulos (d. 4,35-38).

El hecho de que Jesús hubiera dado a conocer a Dios a los discípulos ha abierto una nueva posibilidad: tomar parte en la unión que existe entre el Padre y el Hijo (cf. v. 11b). Esta petición se repite en el v. 21ab, y en el v. 21c se añade otro elemento más. Jesús pide ahora que este grupo de creyentes sea integrado en la unidad que existe entre el Padre y el Hijo. Jesús pide en primer lugar al Padre que los creyentes sean uno (v. 21a: *hina pantes hen osin*). La yuxtaposición de los «muchos» (*pantes*) y el «uno» (*hen*) expresa el objetivo de la oración de Jesús, pero se da un único modelo de unión (cf. también v. 11b). Como el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, así también tendría que suceder entre los creyentes (v. 21b). Pero la unidad entre los creyentes no es un fin en sí misma; es «para que el mundo crea que tú me has enviado» (v. 21c). Ciertamente, Jesús no ruega por «el mundo» (v. 9), pero ha sido enviado al mundo (ef. 3,16; 17,18) y envía a sus discípulos al mundo (17,18). Gracias a la misión de los primeros discípulos otros han llegado a creer que Jesús es el Enviado del Padre (v. 20). Sin embargo, la cadena misionera se desarrolla interminablemente. Otro grupo de creyentes tiene que reflejar en la historia humana la unión que existe entre el Padre y el Hijo para que «el mundo» pudiera creer que Jesús es el Enviado de Dios. •

En el v. 22 se produce una ligera desviación de la forma literaria de la oración. Jesús dice al Padre aparte, aunque lo escuchan los atentos discípulos, que la reciprocidad entre sí mismo y el Padre que comunica a los creyentes es la *doxa* («gloria»). En coherencia con la utilización de esta expresión a lo largo del evangelio, retorna la idea bíblica de la revelación de Dios. Dios se dio a conocer en la historia de Israel en el *kābôd YHWH*, especialmente en y mediante la Ley. Pero el amor y la unión que existen entre el Padre y el Hijo desde todos los tiempos (ef. 1,1-2; 17,5) se ha hecho visible en y a través del don del Hijo (cf. 1,14; 3,16). La vida, la enseñanza y los signos de Jesús han constituido la revelación de la *doxa* de Dios (ef. 2,11; 5,44; 7,18; 8,50-54; 11,4.40), una *doxa tou theou* que fue rechazada por «los judíos» porque prefirieron la *doxa ton anthropon* (cf. 12,43). Pero hay algunos a los que se les ha dado (d. v. 6-8) el amor de Dios hecho visible

en la *doxa* de Jesús. Jesús ya ha pedido por su unidad (cf. v. 11b). Ahora ruega por la unión entre aquellos que han llegado a creer, gracias a su palabra, que Jesús es el Enviado de Dios (v. 20). Jesús ha dado el amor y la unión compartida por el Padre y el Hijo a los creyentes. La *doxa*, que es el amor conferido al Hijo por el Padre (v. 22a: *tēn doxan hēn dedokas moi*), está presente en la historia humana en la *doxa* que Jesús ha dado a los creyentes (v. 22a: *dedoka autois*). Jesús pide que la unión de amor entre los creyentes refleje la unión de amor que existe entre el Padre y el Hijo (v. 22b: *hina osin hen kathos hēmeis hen*).

Tras esta breve pausa retorna la forma literaria de la oración, pero la cadena de relaciones prosigue hasta el v. 23. Jesús *ruega* ahora *por* la inhabilitación recíproca *afirmada* en el v. 22. Evocando 15,1-11, Jesús pide al Padre que la permanencia recíproca se realice en una recíproca inhabilitación entre Jesús y los creyentes, y el Padre y Jesús (v. 23a). La realización de esta inhabilitación ha de tener dos consecuencias, una interna y otra externa. En el primer caso producirá una situación en la que el Padre posibilita la perfección de la unión entre un grupo más reciente de creyentes (v. 23b: "para que sean perfectamente uno»). Pero -como a lo largo de la oración- Jesús no hace de esta intensa comunión entre los creyentes un fin en sí mismo. La unión tiene el objetivo de *dar a conocer a Dios*. El don de la *doxa*, dada a Jesús por el Padre y transmitida a los creyentes (cf. v. 22), traspasa los límites de una comunidad creyente unificada en el mundo. El resultado final de la petición que hace Jesús por la unión entre el Padre, Jesús y los creyentes es que la gloria del amor que los une, dé a conocer a Dios al mundo (v. 23c). El amor de Jesús y el amor recíproco de los creyentes dan a conocer el amor que se encuentra tras el envío del Hijo, es decir, a Dios (d. 3,16). El amor de Jesús a los suyos no tiene como objetivo confortarlos y animarlos. Inevitablemente, conduce a una misión que se corresponde con la suya (d. vv. 17-19): dar a conocer a Dios (v. 23b; d. v. 3).

*Glorifica* (vv. 24-26). Un cambio de tonalidad se introduce en la oración cuando Jesús expresa su deseo (v. 24: *thelo hina*) de que todos los que el Padre le ha dado estuvieran con él «allí» (*hopou ego eimi*). La expresión «a quienes tú me diste» podría limitarse a los discípulos, a quienes se describe de este modo en los vv. 6-7, pero el efecto acumulativo de la oración hace improbable esta interpretación. También están implicados aquellos que creen en Jesús por la palabra de los discípulos (v. 20). Jesús ruega por todos los que han sido tocados por su amor, que da a conocer la unión que existe entre el Padre y el Hijo (d. vv. 21-23). Expresa su deseo de que se construya un puente sobre el abismo que existe entre la unión del Padre y el Hijo, y la ambigua situación de los frágiles discípulos y creyentes que *están en el mundo pero no son del mundo* (d. vv. 11.14-15.16). En una situación transformada se vencerá toda fragilidad y se unirán a Jesús en un nuevo «lugar» (d. 14,2-3), para contemplar la *doxa* que Jesús tiene como resultado del amor del Padre antes de todos los tiempos (v. 24). Esta transformación es, por el momento, algo imposible para los discípulos

que viven *en la historia de Jesús*. Ellos han visto la *doxa* en la vida y las acciones reveladoras de Jesús (cf. 2,11; 11,4.40). Aguardan su consumación en el levantamiento, la reunificación, la revelación de la gloria de Dios, la glorificación del Hijo y el don del Espíritu-Paráclito. También esperan que Jesús retorne para llevarles al lugar que les ha preparado (14,1-3). Pero también están implicados los discípulos creyentes que son los *lectores del relato de Jesús* y experimentan una «espera» semejante. La oración llega a su fin y acerca el relato a la muerte de Jesús con un mensaje de esperanza trascendente. Las palabras que Jesús dirige al Padre abren la mente y el corazón de los lectores a la posibilidad de «un mundo» que está tras «este mundo»: la visión de la gloria de Jesús, que existía, como resultado del amor del Padre por el Hijo, «antes de la fundación del mundo» (v. 24b).

De forma paralela a como anteriormente se ha dirigido Jesús al Padre como «Padre santo» (v. 11b), ahora dirige su oración a un «Padre justo» (v. 25: *pater dikaie*). Un Dios que es justo actuará justamente con un mundo que no lo conoce, como también con aquellos que se dirigen a él como Padre. Parte de esta acción será la tarea desenmascaradora del Paráclito, que trae justicia y juicio a un mundo hostil (d. 16,7-11). A pesar del rechazo del Padre de Jesús, como Dios, por el mundo, Jesús nunca ha fallado en su conocimiento del Padre. Los discípulos, que están en el mundo pero no son del mundo, han llegado a conocer al único Dios verdadero en y a través de su fe en Jesús. El sonido de un solo tema suena a lo largo de la secciones de apertura y conclusión de la oración: dar a conocer a Dios (d. Jaubert, «Jean 17,25» 347-353). En el v. 3, Jesús afirmó el principio de que la vida eterna procede del conocimiento de Dios y de Jesucristo, a quien Dios envió. En el v. 8, afirmó que sus discípulos habían llegado a conocer a Dios y a aquel que había enviado. En la sección final de la oración, en los vv. 21 y 23, pide al Padre que este conocimiento sea el fruto de la unión entre los creyentes. Jesús ha dado a conocer a Dios, y sus discípulos y otros creyentes han llegado a conocer al Dios y Padre de Jesús como su Dios y su Padre (v. 25). Jesús ha dado a conocer todo lo que puede conocerse de Dios (v. 26a: *to onoma sou*; d. vv. 6, 11), y esta tarea reveladora proseguirá durante el breve tiempo que le queda a Jesús (v. 26b). En efecto, el lector es consciente de que el clímax de la revelación de Jesús del amor de Dios todavía tiene producirse (d. 13,1.19.34-35; 15,12-13). El enigma de la revelación del amor en una cruz pende amenazadoramente (d. 13,1; 15,13).

Jesús ha dado a conocer a Dios a los discípulos para que el amor que une al Padre y al Hijo uniera a los discípulos, para que pudieran ser amados por Dios del mismo modo que el Padre ha amado al Hijo, y para que este amor constituyera la experiencia de la presencia infalible de Jesús entre los suyos (17,26c). Esto es crucial para la historia posterior de discípulos que serán conocidos como los seguidores de Jesús: sólo mediante la paternidad de Dios hacia ellos, que les vincula en el amor que une al Padre y al Hijo, los discípulos darán a conocer a Dios. Tienen que vivir en el mundo de un modo que responda al mandamiento de Jesús: "Por esto CO-

nocerán que sois discípulos míos, si os amáis unos a otros como yo os he amado» (13,34-5; 15,12.17).

La primera petición de Jesús en este pasaje conclusivo (v. 24) da esperanza a todos los creyentes. Trasciende su vida en el mundo y su misión hacia el mundo: que puedan contemplar la gloria que el Hijo poseía antes de la fundación del mundo. Su oración conclusiva (v. 26bc) envía a los discípulos al mundo, unidos por el mismo amor que une al Padre y al Hijo, dando a conocer a Dios mediante la autodonación amorosa, tal como Jesús les ha dado a conocer el nombre del Padre. Entre estas peticiones se encuentran las palabras en las que Jesús expone que ha dado a conocer a Dios (vv. 25-26a). Las primeras dos secciones de 17,1-26 (vv. 1-8; vv. 9-19) concluyeron con una subsección que sirvió de puente de una sección de la oración a la siguiente (vv. 6-8; vv. 17-19). La sección final de la oración (vv. 20-26) concluye con palabras que ponen fin a la oración que Jesús hace a su Padre (vv. 24-26). Remiten al lector a los momentos restantes de *la historia de Jesús* (cf. vv. 25-26a), a la *historia futura de los discípulos de Jesús* (v. 26b) ya un lugar que trasciende el tiempo narrativo de Jesús y sus seguidores, más allá del tiempo intermedio, a la contemplación de la gloria dada al Hijo por el Padre antes de la creación del mundo (v. 24; cf. 14,2-3).

*Conclusión a 17,1-26.* Jesús ha completado la tarea que el Padre le había encargado (17,4). *Él ha dado a conocer a Dios* (v. 3) y existe un grupo de personas que el Padre ha dado a Jesús y que son el fruto de haber dado a conocer a Dios (vv. 6-8). Ellos creen que Jesús es el Enviado de Dios (v. 8). Él también ha completado su oración por estos primeros creyentes, los discípulos que están a la mesa (vv. 9-19). Jesús ha pedido que fueran uno como el Padre y el Hijo lo eran (v. 11b), que fueran protegidos y santificados en un mundo hostil para que pudieran llevar a cabo su misión (vv. 11-19). Así como Jesús fue enviado al mundo, Jesús los envía al mundo (v. 18). La tarea reveladora de Jesús se transmite a los discípulos, que al realizarla, es decir, *al dar a conocer a Dios*, glorifican a Jesús (v. 10). También han tenido éxito en su misión; por eso, Jesús ha pedido por un grupo nuevo de creyentes que han creído que Jesús es el Enviado de Dios gracias a la palabra de ellos. También ellos tienen que ser uno, como el Padre y el Hijo son uno, para que puedan *dar a conocer a Dios* (vv. 20-23). El amor que les une, revelará al mundo el amor que une al Padre y al Hijo, y seguirá dando a conocer que Jesús es el Enviado de Dios. Jesús, los discípulos y los creyentes tienen una misión idéntica: *dar a conocer a Dios* (cf. vv. 3.10.18.21.23). La oración llega a su final cuando se evoca a todos los que Jesús ha rogado. Las palabras finales de la oración de Jesús van más allá de los límites temporales y espaciales de la oración hasta la inminente glorificación de Jesús (v. 24) y la anhelada futura glorificación de los discípulos y los primeros creyentes mediante la asociación con su amor y el amor que le une con el Padre. Jesús *ha dado a* (*conocer a Dios* a los discípulos, y la unión amorosa de los creyentes con el Padre y el Hijo dará a *conocer* posteriormente *a Dios* en un mundo que *no ha conocido a Dios* (vv. 25-26). Una rica interconexión

de temas ha estado presente a lo largo de 17,1-26. Sin embargo, hay un tema que predomina sobre todos: la misión de *dar a conocer a Dios* (cf. Se-galla, *La preghiera* 193-207). Jesús ruega por sí mismo ahora que ha dado a conocer a Dios (w. I-S). El ruega a su Padre santo por sus frágiles discípu-los para que, en medio de un mundo hostil, protegidos y santificados, pudieran dar a conocer a Dios (w. 9-19), continuando así su éxito inicial (cf. v. 20). También pide que todos los que creen en él como el Enviado de Dios pudieran dar a conocer a Dios (w. 20-26) hasta el momento en el que volvieran a estar con Jesús en el lugar que les había preparado (cf. 14,2-3), contemplando la gloria que tenía antes de la fundación del mun-do (17,24). Ésta es la vida eterna, que ellos conozcan a Dios, un conoci-miento que ahora es posible mediante la revelación que ha tenido lugar en y mediante Jesucrito, el Enviado de Dios (cf. v. 3).

*Conclusión a 13,1-17,26.* Esta interpretación de Jn 13,1-17,26 indica que el relato joánico del último encuentro de Jesús con los discípulos está ca-racterizado por una estructura literaria y una argumentación teológica unificadas que son perfectamente discernibles. La forma literaria y varios temas importantes del relato proceden de la tradición testamentaria judía, pero el producto final es profundamente joánico tanto en su estructura como en su mensaje. El siguiente contenido nos suministra un sumario de la estructura literaria y la argumentación teológica, poniendo en conjun-ción elementos que ya han sido estudiados en varias partes a lo largo de la interpretación y las notas.

*13,1-38: Jesús da a conocer a Dios mediante el amor perfecto que muestra por sus frágiles discípulos. En y mediante su amor, Jesús es glorificado, y Dios es glorificado en él. Los discípulos han de ser reconocidos como los enviados de Jesús en la unidad creada por el amor que se tienen entre sí.*

*14,1-31: Jesús instruye a sus falibles discípulos sobre su partida y sobre las con-diciones y desafíos que tendrán que afrontar. Serán guiados por el Paráclito duran-te su ausencia física; el amor; la fe, la alegría y la paz deberían ser suyos, al ser in-tegrados en el amor que une al Padre y Jesús, el Enviado.*

15,1-11: La unidad, la alegría y la fecundidad proceden de perma-necer en Jesús, la vid verdadera, y en ser introducidos en su unión per-manente con el Padre.

*15,12-17: Los discípulos de Jesús tienen que amar como él les ha ama-do, como consecuencia de lo que él ha hecho por ellos.*

15,18-16,3: El odio, el rechazo, la expulsión y el asesinato vendrán de «los judíos», la falsa vid que ha rechazado a Jesús y al Padre.

*16,4-33: Jesús instruye a sus falibles discípulos sobre su partida y sobre las con-diciones y desafíos que deben afrontar. Serán guiados por el Paráclito durante su au-sencia física; la alegría y la confianza deberían ser suyas, pues son amados por el Pa-dre que envió a Jesús.*

**17,1-26:** *Jesús da a conocer a Dios mediante el amor perfecto que muestra por sus frágiles discípulos. En y mediante su amor, Jesús es glorificado, y Dios es glorificado en él. Los discípulos han de ser reconocidos como los enviados de Jesús en la unidad creada por el amor que se tienen entre sí.*

Utilizando el vocabulario y algunas de las ideas forjadas por Dettwiler (*Die Gegenwart*), esta presentación de 13,1-17,26 sugiere que 17,1-26 es una «relectura» de 13,1-38, 16,4-33 es una «relectura» de 14,1-31, y 15,1-16,3 es una «relectura» inicial de 13,1-38. Fundamental en esta presentación de la partida de Jesús (14,1-31; 16,4-33) es la «relectura» en curso de 13,1-38 en 15,1-16,3, que llega a su clímax en 17,1-26. La muerte de Jesús es la hora (13,1; 17,1: *hē hōra*) de un acto consumado (13,1; 17,4: *telos*) amor (13,1.34-35; 15,12-17; 17,24-26: *agapē*) que revela la gloria de Dios (13,31-32; 17,1-5: *doxa*).

El relato de la última tarde de Jesús con sus discípulos mira hacia delante en el relato en búsqueda de la resolución de las numerosas cuestiones que surgen de esta insistencia en *que el amor de Jesús es la revelación de Dios*. Debemos seguir leyendo para descubrir *cómo acontece esto en la vida (y la muerte) de Jesús*. Pero los relatos, los discursos y la oración de **Jn** 13-17 también suscitan cuestiones que llevan al lector más allá de los límites del relato de Jesús. «Los discursos de despedida... traspasan explícitamente el tiempo del mismo relato» (Kurz, *Farewell Addresses* 15). Hay toda una serie de cuestiones que emergen poderosamente en el núcleo estructural del relato del último encuentro de Jesús con sus discípulos (15,1-16,3). ¿Se está todavía dando a conocer a Dios por los fecundos discípulos del Jesús joánico? ¿Permanecen en él (15,1-11) en medio de un mundo hostil (15,18-16,3)? ¿El amor recíproco proclama que ya han dejado de ser siervos (15,12-17)? Así debería ser, pues han sido elegidos por Jesús y han oído todo que el Padre le ha dado a conocer (15,15-16).

## NOTAS

20. *también por aquellos que creen en mí*: El participio presente *pisteuonton* podría ser un indicio de los frutos de la misión de los discípulos (d. 4,35-38), aunque el v. 20 es casi universalmente interpretado como dirigido al tiempo de la Iglesia. La idea de que la oración es «atemporal», o que debe leerse totalmente desde el punto de vista de la Iglesia posterior, es ampliamente aceptada por los especialistas. Sobre esta perspectiva, d. O'Day, «I Have Overcome the World» 153-166. Esta opinión es criticada por la interpretación, que respeta el tiempo y el lugar de la oración dentro del relato evangélico de Jesús. Aunque está fuertemente influido por las experiencias y las ideas de la comunidad cristiana posterior, no obstante, nos informa del último encuentro entre Jesús y sus discípulos, sentados a la mesa que, a pesar de 14,31, nunca han abandonado.

21. *para que sean uno*: Para una comparación entre esta petición por la unidad y «la unidad» (*yahad*) que formaba la comunidad de Qumrán, d. Brown, *El evangelio* 2: 1048-1049; Beasley-Murray, John 302. Sobre el triple uso de «para que... como» (*hina... kathōs... hina... kathōs... hina... kathōs*) en los vv. 21-23, d. Brown, *El evangelio* 2: 1039-1040. El factor que determina todo es la relación entre Jesús y el Padre.

22. *la gloria*: Adoptamos en nuestra interpretación una de las muchas posiciones posibles. Westcott, *Gospel* 246-247, la entendió como «la revelación de lo divino en lo humano acontecida mediante Cristo». Para Bultmann, (*Joel* 515-516, la

*doxa* equivale al nombre de Dios y las palabras de Dios dadas a Jesús (cf. vv. 8.11.14). Schnackenburg, *Gospel* 3:191-192, la considera como la anticipación de la vida eterna, y Barrett, *Gospel* 513, sugiere que se trata de la unión con la muerte y la resurrección de Jesús, de la que surge la vida. Nuestra interpretación en este caso se apoya en el principio de que la utilización de *doxa* y *doxazein* mantiene a lo largo del relato el mismo significado básico, es decir, se relaciona con la revelación de Dios.

23. *para que sean perfectamente uno*: El término «perfectamente» traduce un participio pasivo (*teleleit5menoi*) y podría ser (pero torpemente) traducido como «para que ellos puedan ser perfeccionados en uno». Sin embargo, la traducción menos torpe pierde el sentido de que Dios es el agente que posibilita esta unión perfecta. La utilización de este verbo asocia la «perfección» con el logro de Jesús al concluir la tarea encomendada por el Padre (cf. 4,34; 5,36; 17,4). Cf. Rigaux, «Les destinataires» 312-316.

y *así sepa el mundo*: Sobre la identidad entre «para que el mundo crea» (v. 21) y «para que el mundo sepa» (v. 23), cf., entre otros muchos, Rigaux, «Les destinataires» 304-305. La preposición *hina* («para») relaciona la misión al mundo con el auténtico objetivo de la petición de Jesús. Cf. Rodríguez Ruiz, *Der Missionsgedanke* 247-255, y, especialmente, Appold, *The Oneness Motif* 157-193, 227-235, 287-289.

24. *para que... estén conmigo donde yo estoy*: Nuestra interpretación considera esta petición como una oración por la unión final entre el creyente y el Jesús glorificado, fuera del tiempo, en el lugar donde Jesús tenía su gloria antes de la creación del mundo (cf. 17,5). En este «lugar», las dificultades y desafíos del tiempo intermedio, que forman gran parte del mensaje de 14,1-16,33, serán finalmente vencidos. Son muy pocos los comentaristas que interpretarían este pasaje de este modo. Recientemente, Stimpfle, *Blinde Sehen* 217-243, sostenía que el «que pertenecía» la comunidad joánica era consciente de que ya formaba parte de una secta predestinada, mientras que el que «no pertenecía» esperaba equivocadamente una solución que se produciría al final de los tiempos. Pero ya hemos comentado a lo largo de la interpretación que la solución centrada en el final del tiempo formaba parte también de la visión joánica, a pesar de lo determinante que sea la escatología realizada para entender su idea de la vida y de la vida eterna.

26. *Les he dado a conocer tu nombre, y lo daré a conocer*: Jesús se encuentran al final de su ministerio, durante el que ha revelado la *doxa*. En breve consumará esa revelación (cf. 13,1). Existe un paralelismo entre 17,26 y 13,31-32. La revelación anterior del nombre de Dios conducirá, en breve, al cumplimiento de su futura revelación (17,26), tal como Jesús proclamó anteriormente su revelación de la gloria de Dios (*edoxasthē... edoxastM*) y la glorificación futura del Hijo del hombre por el mismo Dios (... *doxasei auton*) (13,31-32). Se trata de otro nuevo nexo entre 13,1-38 y 17,1-26.

## PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Agourides, S., «The "High Priestly Prayer" of Jesus», *StEv* 4 (1968) 137-145.

Appold, M. L., *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Gospel of John*, WUNT 2ª ser. 1, J. C. Mohr (Paul Siebeck). Tübinga 1976.

Becker, J., «Aufbau, Schichtung und theologisches geschichtliche Stellung des Gebets in Johannes 17», *ZNW* 60 (1969) 56-83.



- Danielou, J., «Le fils de perdition Qoh. 17,12)», en *Mélanges d'histoire des religions ojJerts à Henir-Charles Puech*, Presses Universitaires de France, París 1974, 187-189.
- Delorme, J., «Sacerdoce du Christ et ministere. (A *propas* de Jean 17). Semantique et théologie biblique», *R8R62* (1974) 199-219.
- Feuillet, A., *The Priesthood o/Christ and His Ministers*, Doubleday, Garden City, Nueva York 1975.
- Jaubert, A., «Jean 17,25 et l'interprétation gnostique», *Mélanges Puech* 347-353.
- Käsemann, E., *The Testament o/Jesus. A Study o/John in the Light o/Chapter 17*, SCM Press, Londres 1965.
- Laurentin, A., «We'attah – kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jean 17,5)», *Bib* 45 (1964) 168-197, 413-432.
- Malatesta, E., «The Literary Structure ofJohn 17», *Bib* 52 (1971) 190-214.
- Marzotto, D., «Giovanni 17 e il Targum di Esodo 19-20», *RivB* 25 (1977) 375-388; *L'Unita degli Uomini nel Vangelo di Giovanni*, RivBSupp 9, Paideia, Brescia 1977.
- Moloney, EJ, *Glory andDishonor*, cap. 5; «To Make God Known. A Reading ofJohn 17,1-26», *Sal* 59 (1997) 463-489.
- Potterie, I. de la, «Consécration ou sanctification du chrétien d'apresJean 17?», en E. Castelli (ed.), *Le Saeré. Études et Recherches. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome*, Aubier-Montaigne, París 1974, 339-349; *La Vérité*2:706-787.
- Randall, J F., «The Theme ofUnity in John 17», *ETL* 41 (1965) 373-394.
- Rigaux, B., «Les destinataires du IVe Évangile à la lumiere deJn 17», *RTL* 1 (1970) 289-319.
- Rítt, H., *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation vonJoh 17*, FzB 36, Echter, Wurzburg 1979.
- Schnackenburg, R., «Strukturanalyse vonJoh 17», *BZ* 17 (1973) 67-78, 196-202.
- SegaBa, G., *La preghiera di Gesù al Padre (Giov. 17). Un addio missionario*, SB 16, Paideia, Brescia 1983.
- Simoens, Y, *La gloire 174-199*.
- Thüsing, W., *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohenpriesterlichen Gebetes Jesu (Joh. 17)*, Aschendorff, Münster 1975.
- Walker, W. O., «The Lord's Prayer in Matthew andJohn», *NTS*27 (1982) 237-256.

## B. LA PASIÓN (18,1-19,42)

*Introducción.* Un relato del sufrimiento y la muerte de Jesús es fundamental para la tradición narrativa del cristianismo primitivo (cf. la síntesis del debate erudito sobre esta cuestión en Donald Senior, *The Passion o/Jesus in the Gospel ojMark*, Michael Glazier, Wilmington 1984, 7-11). El relato de la pasión en el cuarto evangelio no es ninguna excepción. El sufrimiento de Jesús tiene su lugar en este evangelio (cf. Thüsing, *Erhöhung* 78-82; Koester, *Symbolism* 188-191), pero el relato joánico hace mucho más que repetir la antigua historia. La versión joánica de la vida de Jesús se ha dirigido hacia el acontecimiento de la cruz como el clímax de la experiencia humana de Jesús, el hecho de ser «levantado» (cf. 3,14; 8,28; 12,32-33). En relación con este levantamiento se encuentra la idea de la «hora» de Jesús <inc, durante la mayor parte del ministerio público de Jesús, re-

mitía a cierto momento en el futuro (d. 2,4; 7,6.30; 8,20). Jesús anunció que ya había llegado la hora cuando el ministerio tocaba a su fin (d. 12,23). El encuentro final de Jesús con sus discípulos se abre (13,1) Y concluye (17,1) con el reconocimiento de que ha llegado la hora. En el relato se han hecho ya sugerencias más sutiles sobre un tiempo futuro en el que el Hijo del hombre daría un don que no perecería (cf. 6,27), los discípulos comprenderían las palabras de Jesús y se daría el Espíritu cuando Jesús fuera glorificado (d. 2,22; 7,39; 12,16). Hacia el final del ministerio de Jesús emerge un estrecho vínculo entre la muerte de Jesús, la glorificación de Dios y la de Jesús (d. 11,4; 12,23.28). Durante la última cena se confirman estas sugerencias (d. 13,31-32; 17,1-5). El levantamiento de Jesús en una cruz conducirá a la reunificación de muchos que anteriormente estaban «dispersados» (d. 10,16; 11,52; 12,11.19.32). En aquella última tarde con sus discípulos les instruyó sobre la necesidad de una unión amorosa (d. 13,34-35; 15,12-17), la fecundidad que brota al ser integrados en el amor que existe entre el Padre y el Hijo (cf. 14,23; 15,9-11; 16,26-27). Jesús ha pedido al Padre que esta unión fuera tal que otros llegaran a creer que Jesús era el Enviado de Dios (d. 17,23-24.26).

A menudo, a lo largo del cuarto evangelio se han introducido nuevos lugares y personajes al comienzo de una nueva secuencia de acontecimientos (d. 2,1-2.13-14; 3,1-2a; 4,1-7a; 5,1-5; 6,1-4; 7,1-14; 9,1-5; 10,22-23; 11,1-4; 12,1-2). A partir de este criterio formal (cf. Giblin, «Confrontations» 211-212), podemos dividir Jn 18,1-19,32 en cinco escenas diferentes:

- i. 18,1-11: Jesús y sus enemigos se encuentran en un huerto (d. w. 1-3 para la introducción).
- ii. 18,12-27: La aparición de Jesús ante «los judíos» (d. vv. 12-16 para la introducción).
- iii. 18,28-19,16a: Jesús ante Pilato (d. v. 28 para la introducción).
- iv. 19,16b-37: La crucifixión de Jesús (d. vv. 16b-18 para la introducción).
- v. 19,38-42: Jesús es enterrado en un huerto por sus nuevos amigos (d. w. 38-39 para la introducción).

El relato comienza (18,1: *ēn kēpos*) y termina (19,41: *ēn... kēpos*) con unas escenas en un huerto, y el proceso ante Pilato se encuentra en el centro del relato.

#### i. JESÚS Y SUS ENEMIGOS EN UN HUERTO (18,1-11)

18,1. Cuando dijo estas palabras, salió con sus discípulos hacia el otro lado del valle del Cedrón, donde había un huerto, en el que entraron él y sus discípulos. 2. Judas, el que le traicionó, también conocía el lugar, pues Jesús se encontraba frecuentemente allí con sus discípulos. 3. Así que Judas fue allí, llevando consigo un destacamento de soldados y algunos guardias de los sumos sacerdotes y los fariseos, con linternas, antorchas y armas. 4. Entonces Jesús, sabiendo todo lo que iba a ocurrirle, se adelantó y les dijo: «¿A quién buscáis?».

5. Ellos respondieron: «A Jesús de Nazaret». Jesús les dijo: «Yo soy». Judas, el que lo traicionó, estaba de pie con ellos. 6. Cuando les dijo «Yo soy», retrocedieron y cayeron al suelo. 7. Les preguntó de nuevo: «¿A quién buscáis?». Le dijeron: «A Jesús de Nazaret». 8. Jesús respondió: «Os he dicho que soy yo; así que si me buscáis a mí dejad marchar a éstos». 9. Así se cumpliría lo que había dicho: «No he perdido a ninguno de los que me diste». 10. Entonces, Simón Pedro, que tenía una espada, la sacó e hirió al siervo del sumo sacerdote y le cortó la oreja derecha. El siervo se llamaba Maleo. 11. Jesús dijo a Pedro: «Mete la espada en su vaina; ¿no voy a beber la copa que me ha dado el Padre?».

## INTERPRETACIÓN

Los comentadores, en general, ponen de título a IS,I-11 «el prendimiento» de Jesús (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 20S; Stibbe, *John ISO*), pero este título no refleja, en realidad, el dominio que Jesús muestra sobre los acontecimientos del jardín. No se le prende hasta el v. 12. Jesús y sus discípulos se desplazan a un lugar desconocido «donde había un huerto (*hopou ēn kepos*)>>, mientras que las fuerzas adversarias, Judas, una cohorte de soldados romanos (*tēn speiren*) y algunos guardias del templo (*hypēretas*) se reúnen y se acercan a Jesús portando linternas, antorchas y armas (vv. 1-3). Esta combinación es históricamente improbable, pero los elementos de la tiniebla se unen contra Jesús, la luz del mundo (cf. S,12; 9,5). Armados de violencia, los enemigos de Jesús, Judas, romanos y judíos, que representan al «mundo», vienen a buscar a la luz del mundo, llevando consigo su propia luz, es decir, linternas y antorchas (cf. Culpepper, *Anatomy 192*; Giblin, «Confrontations» 216-217; Heil, *Blood and Water* 19-20).

Jesús sabe lo que va a ocurrirle (v. 4a) y da un paso adelante para preguntarles a quién buscaban, sólo para ponerlos al nivel del suelo al identificarse a sí mismo como *ego eimi* tras la respuesta de que buscaban a «Jesús de Nazaret» (vv. 4b-6). Al repetir la fórmula de la revelación de sí mismo (*ego eimi*), *informa* a sus adversarios de que sus planes sobre Jesús de Nazaret pueden llevarse a cabo si dejan marchar en libertad a los discípulos (vv. 7-8). El narrador recuerda las palabras de la oración de Jesús: «No perdí a ninguno de los que me diste» (v. 9; cf. 17,12. Cf. también 6,69; 10,28). Ni siquiera Judas, el traidor, es excluido de aquellos a los que debe dejarse en libertad. El hecho de que incluso en este contexto hostil no se haga ninguna excepción en el v. 9, «No perdí a ninguno», es un indicio de que este evangelio no emite un juicio *final* sobre el discípulo Judas. Por muy perversa que haya sido su acción, ahora se le integra en la protección del Padre cuyo magnificente amor ha sido revelado por Jesús (cf. 17,11-12). Judas está «con» los adversarios de Jesús (v. 5; *met' autōn*), pero no juega ningún papel activo en el prendimiento (en contraste con Mc 14,42-45 y par.). Jesús rogó por sus discípulos (cf. 17,9-19) y por quienes han oído la palabra mediante el ministerio de éstos (vv. 20-26), para que fueran integrados en la unión de amor que existía desde el principio entre el Padre y el Hijo, «para que así el mundo crea que tú Ille has enviado y les has ama-

do como me amaste a mí» (17,23). Al comenzar Jesús el proceso que le conducirá a su levantamiento (d. 3,14; 8,28; 12,32), exige que sus discípulos sigan su camino para llevar a cabo su tarea misionera (cf. 13,20.34-35; 15,5-8.16.26-27; 17,18-19.20-23).

Pedro no entiende el significado de lo que va a ocurrir y saca una espada en un intento violento por cambiar el curso de los acontecimientos (18,10), pero es reprendido, pues la pasión tiene que comenzar ahora. Se están cumpliendo las profecías de 13,1-17.21-38. Jesús bebe voluntariamente la copa que el Padre le da (v. 11; d. 12,27), Yel reJato joánico de la pasión comienza porque Jesús permite que comience. El es el dueño de la situación. Desde esta primera escena, 18,1-11, los discípulos son objeto de una atención especial. A diferencia de la escena paralela de la tradición sinóptica, en la que se subraya la soledad de Jesús (ef. Mc 15,32-42; Mt 26,26-46; Lc 22,40-46), Jesús está en el huerto con sus discípulos (In 18,1). Se les menciona tres veces en dos versículos (w. 1-2), mientras que a Judas, otro discípulo de Jesús, se le describe como aquel que estaba con los enemigos de Jesús (v. 5). Frente a la hostilidad y la violencia, Jesús exige que se deje marchar en libertad a los discípulos (v. 8). La pasión de Jesús en el cuarto evangelio no sólo trata de lo que le ocurre a Jesús, sino que también determina el futuro de los discípulos. La primera escena en el huerto inicia una serie de acontecimientos durante los que Jesús' amaré a sus discípulos *eis telos* (cf. 13,1), un amor que da a conocer a Dios (ef. 13,18-20).

## NOTAS

1. *donde había un huerto*: Las fuentes patrísticas y algunos comentaristas establecen un vínculo entre el Jardín del Edén, donde cayó el primer Adán, y este Jardín, donde comenzó la acción salvífica de Jesús, el segundo Adán (d. Hoskyns, *GosJel* 509). También se han establecido nexos entre el viaje de Jesús atravesando el valle del Cedrón y el viaje de David huyendo de su hijo Absalón en 2 Sm 15,30-31 (d. Glasson, «Davidic Links» 118-119). El primero constituye una valiosa reflexión, pero no forma parte del pensamiento joánico, y el último puede que esté remotamente presente en esta escena. Sin embargo, en Juan no encontramos ningún sentido de huida ni de sufrimiento o lamentación.

3. *judas, llevando consigo un destacamento de soldados y algunos guardias*: Es improbable e históricamente inexacto que Judas pudiera reunir este extenso grupo formado por soldados romanos (*hē speira*: tropas formadas por seiscientos soldados) y algunos guardias del templo (*hypēratai*), a quienes se describe como «de los sumos sacerdotes» y «de los fariseos». Como ocurre a lo largo del relato joánico de la pasión, la exactitud histórica y política se subordina frecuentemente al punto de vista teológico del evangelio. Para un detallado análisis de las dificultades históricas y su significado teológico, d. Brown, *Death* 1:248-252. Schnackenburg (*Gospel* 3:223) comenta: «Él [el evangelista] quiere que Jesús se confronte con todo el cosmos increyente».

4. *jesús, sabiendo..., se adelantó y les dijo*: Desde este primer momento, Jesús es el que dirige la acción. Jesús no es traicionado, conducido fuera o interrogado. Él sabe, se adelanta e inicia el encuentro.

*Jesús de Nazaret*: Puede haber una connotación peyorativa en el nombre «Jesús de Nazaret». Es la única segunda vez en el evangelio que se mencionan los orígenes nazaretanos de Jesús. Anteriormente, Natanael había comentado: «¿Puede salir algo bueno de Nazaret?» (1,46).

5. *Jesús les dijo: «Yo soy»*: Sobre la utilización de *ego eimi* en 18,4-8a, cf. Brown, *Death* 1:259-262. Algunos autores piensan que se trata de una alusión a textos teofánicos del AT, como Is 11,4 (cf. Schnackenburg, *Gospel* 3:225) o el Sal 56,9 (cf. Barrett, *Cospel* 520). No todos aceptarían que esta expresión no es más que la identificación de sí mismo ante la gente que ha venido a prenderle (p. ej., Bligh, *The Sign* 18-19). Ball, «*I Am*» in *John's Gospel* 1137-145, 201, afirma que en sí mismas estas palabras dicen poco, pero el lector ha llegado a reconocer ahora (y especialmente tras 13,19) que Jesús se aplica a sí mismo las ideas isaianas de YHWH como Dios y Salvador.

6. *retrocedieron y cayeron al suelo*: Esta respuesta de los enemigos de Jesús exige que su autorrevelación sea algo más que una simple identificación del hombre que buscaban. Brodie, *Cospel* 325-326, sin embargo, exagera al afirmar que en esta escena Dios «se adentra en el mundo y vence a las fuerzas de la tiniebla» (vv. 4-6), a lo que sigue la "autodonación divina" que trae salvación a los demás (vv. 7-9).

9. *No he perdido a ninguno*: La posición que adoptamos en la interpretación, según la cual el carácter absoluto de la afirmación de Jesús aquí y en 17,12 incluye a Judas, es un indicio más de que «el hijo de la perdición» en 17,12 no es Judas, sino Satán (cf. 2 Tes 2,3.8-9). En contra, por ejemplo, está Senior, *Passion* 48: «El evangelio de Juan no tiene simpatía alguna a Judas y ve tras su terrible apostasía el rostro del demonio».

10. *Pedro, que tenía una espada, la sacó*: Becker, *Evangelium* 2:544, afirma que las acciones de Pedro no tienen otra finalidad que la de introducir la enérgica aceptación por Jesús de la voluntad del Padre en el v. 11. Pero, cf. Stibbe, *John* 181; Senior, *Passion* 54-55, para una mejor comprensión teológica de este error de Pedro. Heil, «Jesus as the Unique High Priest» 736-737, interpreta el gesto de Pedro como un intento desafortunado de parar el sacrificio sumo sacerdotal de Jesús, y Brodie, *Cospel* 526-527, juega con el nombre «Malco» para mostrar que Pedro interpreta erróneamente la naturaleza del reinado de Jesús.

*cortó su oreja derecha*: Los especialistas han dado vueltas en torno al significado de la mutilación de la oreja derecha. ¿Era Pedro zurdo? ¿Era más terrible la mutilación de la oreja derecha? ¿Se impide de este modo a Maleo que sirva al sumo sacerdote en el templo? No podemos responder con certeza a ninguna de estas preguntas. Cf. Senior, *Passion* 54 n. 17.

## ii. JESÚS COMPARECE ANTE «LOS JUDÍOS» (18,12-27)

12. Entonces el destacamento de soldados y su capitán y los guardias de los judíos prendieron a Jesús y le ataron. 13. Le llevaron primero a Anás, pues era suegro de Caifás, el sumo sacerdote aquel año. 14. Fue Caifás quien había aconsejado a los judíos que convenía que un hombre muriera por el pueblo.

15. Simón Pedro seguía a Jesús, y así también lo hacía otro discípulo. Como este discípulo era conocido del sumo sacerdote, entró en el patio del sumo sacerdote con Jesús, 16. Allí lloras que Pedro se quedó fuera, en la puerta. Así

que el otro discípulo, el conocido del sumo sacerdote, salió y habló con la portera e hizo entrar a Pedro.

17. La portera dijo a Pedro: «¿No eres tú también uno de los discípulos de este hombre?». Él respondió: «No soy». 18. Los siervos y guardias habían hecho una hoguera porque hacía frío, y estaban en torno a ella calentándose; Pedro también estaba con ellos calentándose.

19. El sumo sacerdote preguntó a Jesús sobre sus discípulos y su enseñanza. 20. Jesús le respondió: «He hablado abiertamente al mundo; siempre enseñé en las sinagogas y en el templo, donde se reúnen todos los judíos; nada dije ocultamente. 21. ¿Por qué me preguntas? Pregunta a quienes me han oído qué es lo que les dije; lo saben perfectamente». 22. Al decir esto, uno de los guardias, que estaba junto a él, golpeó a Jesús con su mano, diciéndole: «¿Cómo te atreves a contestar así al sumo sacerdote?». 23. Jesús le respondió: «Si he hablado mal, demuéstreme en qué; pero si he hablado bien, ¿por qué me pegas?». 24. Entonces Anás lo envió a Caifás, el sumo sacerdote.

25. Simón Pedro estaba calentándose. Ellos le dijeron: «¿No eres tú también uno de sus discípulos?». Lo negó diciendo: «No lo soy». 26. Uno de los siervos del sumo sacerdote, pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja, le preguntó: «¿No te he visto en el huerto con él?». 27. Pedro lo negó otra vez; y al instante cantó un gallo.

#### INTERPRETACIÓN

Jesús y Pedro son presentados en los vv. 12-16 de un modo que carece de paralelo en la tradición sinóptica. Solamente en este momento se prende a Jesús (v. 12) y se le lleva a la casa de Anás (v. 13a). El narrador relaciona a Anás con Caifás y recuerda las palabras que éste había dicho en 11,49-52: Jesús no muere por él mismo, sino para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos (vv. 13b-14). Las presentaciones prosiguen al describirse a los dos discípulos que siguen a Jesús (v. 15: *tkolouthei de tō Iēsou*). Simón Pedro es un discípulo líder (d. 1,41-43; 6,8.68-69; 13,6-9.24.36-38), Yun discípulo anónimo ha aparecido también anteriormente en el relato (d. 1,37-42). Hay, por tanto, dos *mathelai* «discípulos» en el patio del sumo sacerdote junto con Jesús (v. 15).

La acción comienza cuando Pedro consigue entrar en el patio gracias a la mediación del otro discípulo, a quien se describe como «conocido (*gnostos*) del sumo sacerdote». El hecho de que Pedro fuera uno de los *mathētai* de Jesús es el objeto de la pregunta que le hace la portera: «¿No eres tú también uno de los discípulos de este hombre?». La primera negación de Pedro invierte las palabras de Jesús, que reveló su identidad en Getsemaní con las palabras *egō eimi* (d. v. 5.8). Pedro miente al decir *ouk eimi* (v. 17: «No soy»). Sin ningún comentario, el narrador quita brevemente el foco de Pedro y lo centra en los *hypēretai* y algunos siervos que habían preparado una hoguera para defenderse del frío. Los *hypēretai* habían salido portando linternas y antorchas (18,2) para prender a Jesús, la luz del mundo (d. 8,12; 9,5). Le habían prendido y atado, y le habían con-

ducido ante Anás (w. 12-13a). El foco retorna a Pedro, a quien, en paralelo con Judas, que se encontraba en el huerto con los *hypēretai*, se le describe como estando *met' autōn* (v. 1S; cf. v. 5). Pedro se acerca a la falsa luz y el falso calor creador por los personajes del relato que se han puesto de parte de los poderes de la tiniebla. Pedro se une a Judas al apartarse de la luz del mundo para acercarse a la tiniebla (cf. 13,30).

El relato de la primera negación de Pedro (w. 15-1S) se ha destacado por la cuádruple utilización del término *mathētes*. Además, al describirse a Pedro como «discípulo» se recuerda que se trata de un discípulo importante (cf. 1,41-42) que había confesado la fe en la palabra de Jesús, según la concepción joánica (cf. 6,68-69). En este contexto su nombre aparece seis veces. Pero el mismo discípulo es frágil, y ha demostrado que no entiende el significado de las acciones de Jesús (cf. 13,6-9.24.36-38). En un relato de la negación del discipulado, que se encuentra antes de la parte central en la que se pregunta a Jesús sobre sus discípulos (cf. v. 19) y remite a sus interlocutores a «aquellos que me han oído» (cf. v. 21), el tema del discípulo de Jesús ha aparecido nueve veces (v. 15 [3x]; v. 16 [3x]; v. 17 [2x]; v. 18).

De un modo que es exclusivo del cuarto evangelio, las negaciones de Pedro quedan interrumpidas al preguntarle a Jesús «sobre sus discípulos y su enseñanza (*peri tōn mathētōn autou kai peri tēs didachēs autou*)» (v. 19). La respuesta de Jesús invierte el orden, pues habla en primer lugar de su *didache* (v. 20) y después de «quienes me han escuchado» (*tous akēkootas*), los que saben lo que ha dicho Jesús (v. 21). Jesús echa una mirada retrospectiva a toda su revelación pública de Dios, que concluyó en 12,36b, al informar a quien le interroga de dos acontecimientos que tuvieron lugar en el pasado pero que se describen con dos tiempos verbales diferentes. En el v. 2Üb, Jesús habla de su predicación a «los judíos»: «Siempre enseñé (*edidaxa*) en las sinagogas y en el templo, donde se reúnen todos los judíos» (v. 20b). El verbo *edidaxa* está en aoristo. Jesús ha enseñado en el pasado en los centros judíos como las sinagogas y el templo, pero ya no lo hará más. No hay punto de retorno en la separación definitiva entre Jesús y «los judíos» (cf. 12,36b). «Con su intervención, Jesús no llama de forma indirecta a que se tomara una decisión o se creyera en él, sino que, más bien, afirma: "Ya habéis tomado una decisión". Es demasiado tarde para discutir; la confrontación con el judaísmo ha terminado» (Bultmann, *Gospel* 646). Pero Jesús prosigue diciendo: «He hablado abiertamente (*Parresia lelalēka*) al mundo (*ti kosmij*)... Nada he dicho ocultamente» (v.20ac). El verbo, *lelalēka*, está en perfecto. La palabra de Jesús ha sido proclamada en el mundo. Las ricas connotaciones que la utilización de *ho kosmos* tiene en el cuarto evangelio no puede equipararse a «los judíos» (cf. Koester, *Symbolism* 249-253). El mundo, que es el objeto salvífico del amor de Dios (cf. 3,16), está en cuestión en 18,20a. La presencia histórica de Jesús como maestro que proclama su palabra ha llegado a su fin (12,36b), pero su palabra del pasado nunca ha sido oculta o ha estado limitada (1S,20c: *en krypto elelalēsan ouden*). El perfecto «he hablado», situado en proximidad

con el aoristo «enseñé», indica que, aunque la enseñanza de Jesús a «los judíos» ha llegado a su fin, la palabra de Jesús sigue estando disponible. Fue proclamada en el pasado y sus consecuencias siguen aún abiertas.

Si la presencia de Jesús «en las sinagogas y en el templo» (v. 20b) ya no está disponible, ¿dónde puede encontrarse la palabra que una vez se habló tan abiertamente al mundo (v. 20ac)? Debemos preguntar a aquellos que han oído (*tous akeiwotas*) lo que les dijo (*elaltsa*). Durante el ministerio de Jesús, la palabra se anunció (aoristo complexivo) a «los que oyeron». Estos están en posesión de la palabra anunciada al mundo, y todo el que desee escuchar esa palabra tiene que preguntarles a ellos (v. 21b). Ellos saben (*oidasin*) lo que Jesús dijo (v. 21c). Muchos especialistas comentan que Jesús pide a quienes le acusan «que recojan testimonios de forma legal» (Barrett, *Gospel528*), pero «quienes han oído» son los *mathhtai* de Jesús, aquellos que han aprendido en la escuela de Jesús (cf. K. H. Rengstorf, *TDNT* 4, 444-450). Jesús ya no está presente, pero en su ausencia hemos de acercarnos a los discípulos que saben lo que dijo. La pregunta del sumo sacerdote sobre los discípulos de Jesús ha sido respondida, puesto que la *didachē* y los *mathhtai* están unidos entre sí. La «enseñanza» de Jesús se encuentra entre sus «discípulos» (v. 19; cf. Hoskyns, *Gospel514*).

Uno de los *hypēretai* (cf. w. 2.12.18), por lealtad hacia el sumo sacerdote, da una bofetada a Jesús. Rechaza aceptar la promesa de Jesús (v. 22), pero la respuesta que da Jesús a la bofetada recupera el verdadero significado de los acontecimientos. Jesús pide a su agresor que demuestre si ha hablado mal (*ei kakos elalésa*); pero si ha hablado bien (*ei kalos elaltsa*), entonces el guardia debe explicar su acción (v. 23). En los LXX se utiliza *kakōs lalein* como sinónimo de blasfemia (cf. Ex 22,7; Lv 14,4; 20,9; Is 8,21; 1 Mac 7,42). Si la bofetada es el castigo para una blasfemia, entonces debe demostrarse ésta; pero si Jesús proclama lo que es correcto (*kalos*), una verdad que se opone a la blasfemia, entonces el guardia debe ser condenado por su acción (cf. Brown, *Death* 1:415-416). La tradición de la inocencia de Jesús que se encuentra tanto en el proceso sinóptico y joánico ante Pilato (cE. Mc 15,14; Mt 27,4.19.24; Lc 23,13-16.22; Jn 18,38; 19,4.6) aparece en este momento. Pero Jesús no es solamente inocente; él ha revelado la verdad, ha hablado bien (*kalos*), y la verdad ha sido rechazada.

El narrador retorna a uno de los miembros fundamentales de la comunidad, a Pedro, uno de los que han oído lo que Jesús dijo (cf. v. 21), pero que se ha unido a Judas en la tiniebla (v. 18: *met' autōn*; cf. v. 5). El «otro discípulo» ha desaparecido, pero a Simón Pedro, que aún estaba «con ellos» junto a la hoguera (v. 18), se le pregunta de nuevo si era *ek tōn mathetōn autou*. Él repite su primera negación: *ouk eimi* (v. 25). La repetición casi exacta en el v. 25 de lo que Pedro había hecho y dicho en su primera negación en el v. 17, crea una firme estructura en torno a las orientaciones dadas por Jesús sobre la cuestión de que quienes desearan conocer su enseñanza tenían que dirigirse a quienes le habían oído (w. 20-21). El encuentro de Jesús con sus enemigos en el huerto crea el tras-



fondo para las negaciones de Pedro y el testimonio de Jesús (compárese los vv. 5.8 con los vv. 17.18.25; y el v. 3 con los vv. 12.22). Otro nexo emerge cuando se recuerda la intervención activa de Pedro con una espada cortando la oreja derecha a Maleo (v. 26; d. v. 10). La acusación, que hace un pariente del herido, no puede negarse. Pero Pedro insiste en que no tiene ninguna relación con Jesús (v. 27a). La tercera negación implica que no existía tal huerto, un lugar que Judas conocía porque «frecuentemente, Jesús se encontraba allí con sus discípulos» (v. 2). Pedro, que ha sido atraído hacia la oscuridad representada por los *hypēretai*, niega todo vínculo con Getsemaní, Jesús y sus discípulos, que a menudo se encontraban allí. Pedro niega algo que admitía incluso Judas (cf. vv. 2a.26b-27a).

«Y al instante cantó un gallo» (v. 27b). Se realizan las palabras que Jesús dirigió a Pedro en 13,38. Finalmente ocurre (18,27b) lo que Jesús dijo que ocurriría (13,38). Esta última observación del narrador lleva el episodio formado por los vv. 12-27 a una conclusión pertinente. Jesús indicó que su palabra estaba extendida en el mundo (v. 20) y que podía encontrarse entre aquellos que la habían escuchado; ellos saben lo que dijo (v. 21). Uno de ellos niega que tuviera alguna relación con Jesús (vv. 15-18.25-27), Y otro lo ha traicionado (vv. 1-5), pero el cumplimiento de la promesa de Jesús con el canto del gallo indica una verdad más fundamental: las promesas de Jesús se cumplen realmente. Por muy mal que se hayan comportado Pedro y Judas, la enseñanza de Jesús puede escucharse de quienes -como Pedro y Judas- le han oído. En el contexto de sus anteriores profecías sobre la traición de Judas y las negaciones de Pedro, Jesús hizo otra promesa: «Os digo esto ahora, antes de que ocurran, para que cuando ocurran creáis *hoti egō eimi*» (13,19). En este amor incondicional por aquellos que le fallan, incluyendo a Judas y Pedro, Jesús da a conocer a Dios (cL Moloney, «John 18,15-27» 231-248).

#### NOTAS

13. *que era sumo sacerdote aquel año*: Staley, «Subversive Narrator» 81-98, utiliza esta referencia al *archiereus* como el comienzo del plan del narrador para castigar al lector. Sólo en el v. 24 descubre el lector que el *archiereus* era Anás, no Caifás. Cf. también *idem*, *Reading with a Pasión* 85-109. Sobre la continuidad de la utilización de *archiereus* para los sumos sacerdotes antiguos, cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 66-67. Para Stibbe, *John as Storyteller* 173, el proceso ante Anás es histórico y procede del testimonio de Lázaro, el discípulo amado.

15. *otro discípulo*: Existen opiniones muy diferentes sobre la posible identificación de este «otro discípulo» con el discípulo amado. El debate se encuentra exhaustivamente expuesto en J. H. Charlesworth, *The Beloved Disciple. Whose Witness Validates the Gospel?* (John?), Trinity Press International, Valley Forge 1995, 336-359. Para Stibbe, *John as Storyteller* 98-99, «este creyente anónimo es sin lugar a dudas el discípulo amado» (es decir, Lázaro). El asunto se complica aún más por la confusión textual. Algunos manuscritos añaden un artículo determinado ante *allos mathetes* en el v. 15. Otros leen «aquel discípulo», mientras que en otros no apare-

cen «otro» ni «aquel». Van Tilborg, *Imaginative Love* 93-94, tal vez con razón, sugiere que se trata de un término «poliinterpretable».

16. *conocido del sumo sacerdote*: Se ha especulado muchísimo) aunque nada puede verificarse, sobre la relación que pudiera haber existido entre este discípulo y el sumo sacerdote. Cf. Brown, *El evangelio* 2:1102-1103; idem, *Death* 1:404-411. Sobre las posibilidades existentes tras la utilización de la palabra *gnostos*, cf. Barrett, *CospelS2S-S26*.

18. *los siervos y los guardias habían hecho una hoguera*: En este punto hallamos ciertos contactos con las tradiciones marcana y lucana: la portera, la leña de una hoguera, y, en Lucas, la presencia de Pedro entre aquellos que habían prendido a Jesús. Cf. Dauer, *Passionsgeschichte* 62-63,91-99; Quast, *Peter and the Beloved Disciple* 71-76; Brown, *Death* 1:78-79 (Marcos); 87-88 (Lucas); 418-419 (sinopsis).

*Pedro también estaba con ellos*: Raramente se comenta el paralelismo que existe entre el hecho de que Judas estuviera «con ellos» y también Pedro estuviera «con ellos». Knoppler, *Die theologia Crucis* 220-227, estudia el papel de Judas y advierte que Judas estaba «CON» los romanos en el v. 7 (p. 227), pero no se da cuenta de que Pedro se le une en los vv. 18-25.

19. *El sumo sacerdote preguntó a Jesús*: Sólo el cuarto evangelio inserta el encuentro de Jesús con la autoridad judías (vv. 19-24) entre la primera (vv. 1S-18) y las dos restantes negaciones de Pedro (vv. 2S-27). Esto ha llevado a que algunos propongan la necesidad de reorganizar el texto, en la creencia de que el evangelista ha alterado sus fuentes, que la misma fuente es incierta o que el texto joánico es el resultado de unas adiciones redaccionales (d. el estudio exhaustivo en Schnackenburg, *Cospel* 3:228-233). La versión Siríaca Sinaítica adelanta el v. 24 para hacer que sea Caifás el sumo sacerdote que interroga y poner conjuntamente las tres negaciones de Pedro. Sobre este asunto, d. las observaciones de Bultmann, *Cospel* 643-644. Esta transposición fue seguida por Lagrange, *Evangile* 459-462, y Schneider, «Zur Komposition» 111-119. Al leer los vv. 18-27 en su orden tradicional, hemos de «tener en cuenta la fuerte y singular elaboración que (el evangelista) hizo de sus materiales» (Schnackenburg, *Cospel* 3:233).

*preguntó a Jesús*: El aoristo *erijtesen* «<preguntó>») es complexivo, es decir, describe un acontecimiento del pasado cuyo efecto siguió durante un tiempo. Cf. BDF 171, § 332.

*sobre sus discípulos y su enseñanza*: Es raro que los especialistas adviertan el vínculo que existe entre la pregunta por los *mathetai* y la *didache* en el v. 19, y la respuesta de Jesús en los vv. 20-21, ni siquiera en aquellos estudios que se centran en esta sección del relato. Cf., por ejemplo, Giblin, «Confrontations» 221-230; Heil, «Unique High Priest» 739-740. Barrett, *CospelS23*, afirma que Jesús «se opone a responder». Pancaro, *The Law in the Fourth Cospel* 64-71, comenta, acertadamente, que los vv. 19-24 no pueden interpretarse como un proceso judicial. Todos los «procesos» (el de Jesús por «los judíos», y viceversa) han tenido lugar durante el ministerio público. Cf. también Brown, *Death* 1:423-426.

20. *He hablado abiertamente al mundo*: La torpe yuxtaposición entre el aoristo y el perfecto es percibida por Brown, *El evangelio* 2:1106, pero sugiere que el perfecto tiene un sentido de aoristo. La interpretación que damos nosotros sostiene que ha de mantenerse el pleno sentido del perfecto: «El perfecto combina en sí mismo, por así decirlo, el presente y el aoristo, en cuanto denota la *continuidad de una acción completada*» (BDF 17S).

*siempre enseñé en las sinagogas*: El aoristo *edidaxa* es complejo. Se trata de una acción de Jesús que tuvo lugar en el pasado pero que siguió durante cierto tiempo. Este aspecto se subraya mediante la utilización de «siempre» (*pantote*). El hecho de que la revelación de Jesús a «los judíos» sea considerada como algo ya terminado, refleja la situación joánica y no dice nada sobre la revelación de Dios a Israel (cf. Introducción).

*nada dije ocultamente*: El verbo *elalesa* es otro aoristo complejo; se refiere a todo el período de la revelación que Jesús hizo, de una vez por todas, del Padre durante su ministerio.

22. *golpeó a Jesús con su mano*: Sin eliminar el gesto físico y el dolor provocado, el golpe con la mano es más un signo de rechazo que de castigo. Staley, «Subversive Narrator» 96, no tiene en cuenta este aspecto al describir al *hypēretēs* como «el brutal ayudante del sumo sacerdote». Sobre la interpretación más teológica que nosotros hemos adoptado más arriba, cf. 1. de la Potterie, *The Hour* 72-74; Bernard, *Commentary* 2:239; Brown, *Death* 1:413.

25. *Simón Pedro estaba calentándose*: A menudo se comentó que no existen indicaciones de que transcurra el tiempo a lo largo de los vv. 12-27 (p. ej., Quast, *Peter and the Beloved Disciple* 76). Esto forma parte de la forma literaria adoptada, que tan bien ha descrito R. M. Fowler, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*, Fortress, Minneapolis 1991, 143-144: «El intercalado es un juego de manos narrativo que consiste en una hábil manipulación del nivel del discurso para crear ilusión de que dos episodios acontecen al mismo tiempo».

26. *un pariente del hombre a quien Pedro había cortado la oreja derecha*: La acusación de que Pedro hubiera utilizado un arma hiriendo a un siervo del sumo sacerdote, era, ciertamente, más grave que el hecho de que fuera discípulo de Jesús (cf. Bernard, *Commentary* 2:603).

27. *al instante cantó un gallo*: A pesar de que algunos comentadores no ven ningún significado en el canto del gallo (p. ej., Bultmann, *Gospel* 648), el cumplimiento de la profecía que Jesús había hecho en 13,38 es fundamental para el mensaje de parte del relato de la pasión. Así como se ha verificado esta profecía, también se verificará la profecía de Jesús sobre la disponibilidad de la palabra entre aquellos que le oyeron, Simón Pedro incluido. Cf. Schnackenburg, *Gospel* 3:240.

### **iii. JESÚS ANTE PILATO (18,28-19,16A)**

28. Entonces llevaron a Jesús de la casa de Caifás al pretorio. Era temprano. Ellos no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer la Pascua.

29. Salió entonces Pilato fuera hacia ellos y les dijo: «¿Qué acusación hacéis contra este hombre?». 30. Ellos le respondieron: «Si este hombre no fuera un malhechor, no te lo habríamos entregado». 31. Pilato les dijo: «Tomadle vosotros mismos y juzgadle según vuestra ley». Los judíos le dijeron: «A nosotros no nos está permitido condenar a muerte a nadie». 32. Así se cumpliría la palabra que Jesús había dicho mostrando el tipo de muerte con que iba a morir.

33. El relato entró de nuevo en el pretorio y llamó a Jesús y le dijo: «¿Eres tú el rey de los judíos?». 34. Jesús contestó: «¿Lo dices por tí mismo o te lo han di-

cho otros? 35. Pilato respondió: «¿Acaso soy yo judío? Tu propia nación y los sumos sacerdotes te han entregado a mí; ¿qué has hecho?». 36. Jesús respondió: «Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis siervos lucharían para no ser entregado a los judíos; pero mi reino no es de este mundo». 37. Pilato le dijo: «¿Luego tú eres rey?». Jesús respondió: «Tú dices que yo soy un rey. Para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz». 38a. Y Pilato le dijo: «¿Qué es verdad?».

38b. Después de decir esto, salió hacia los judíos de nuevo y les dijo: «No encuentro ningún delito en él. 39. Pero tenéis la costumbre de que os libere un hombre por Pascua; ¿queréis que os ponga en libertad al rey de los judíos?». 40. Gritaron de nuevo: «¡No a él, sino a Barrabás!». Barrabás era un ladrón.

19,1. Entonces Pilato tomó a Jesús y le azotó. 2. Y los soldados trenzaron una corona de espinas y la colocaron sobre su cabeza, y le vistieron un manto de púrpura; 3. se acercaban a él diciéndole: «¡Salve, el rey de los judíos!», y le golpeaban con sus manos.

4. Pilato salió de nuevo y les dijo: «Mirad, os lo traigo fuera para que sepáis que no encuentro ningún delito en él». 5. Así que Jesús salió, portando la corona de espinas y el manto púrpura. Pilato les dijo: «Mirad al Hombre». 6. Cuando los sumos sacerdotes y los guardias le vieron, gritaron: «¡Crucifícale, crucifícale!». Pilato les dijo: «Tomadle vosotros y crucifícale, pues no encuentro ningún delito en él». 7. Los judíos le respondieron: «Nosotros tenemos una ley, y por esta ley tiene que morir, porque se ha hecho a sí mismo Hijo de Dios».

8. Cuando oyó estas palabras, se asustó más; 9. entró de nuevo en el pretorio y dijo a Jesús: «¿De dónde eres?». Pero Jesús no respondió. 10. Pilato, por tanto, le dijo: «¿No me hablas? ¿No sabes que tengo poder para ponerte en libertad y poder para crucificarte?». 11. Jesús le respondió: «No tendrías ningún poder sobre mí si no se te hubiera dado de lo alto; por eso, el que me ha entregado a ti, tiene un pecado más grande».

12. Desde entonces Pilato quería ponerlo en libertad, pero los judíos gritaban: «Si pones en libertad a este hombre no eres amigo del César; todo el que se hace rey se sitúa en contra del César». 13. Al oír Pilato estas palabras, sacó fuera a Jesús y se sentó en tribunal, en un lugar llamado Enlosado, y en hebreo, Gábbata. 14. Era el día de la Preparación de la Pascua, sobre la hora sexta. Dijo entonces a los judíos: «Mirad a vuestro rey». 15. Ellos gritaron: «¡Fuera, fuera! ¡Crucifícale!». Pilato les dijo: «¿A vuestro rey vaya crucificar?». Los sumos sacerdotes respondieron: «No tenemos más rey que el César». 16a. Entonces se lo entregó para que le crucificaran.

## INTERPRETACIÓN

La tradición sinóptica había ya utilizado el proceso de Jesús ante Pilato y el signo sobre la cruz para proclamar a Jesús como «rey» (cf. Mc 15,2.9.12.18.26.32; Mt 27,11.29.37.42; Lc 23,2.3.27.28), pero en el relato joánico el tema del estatus real de Jesús domina el interrogatorio de Pilato (d. 18,33.37.39; 19,3.12.14.15) Y continúa en la escena de la crucifixión (d. 19,19.21). El «proceso» consta de una introducción (18,28), siete es-

cenos breves que tienen lugar dentro o fuera del pretorio (18,29-32.33-38a.38b-40; 19,1-3.4-7.8-11.12-15), y una conclusión (19,16a). El narrador utiliza verbos de movimiento para mostrar que Pilato y/o Jesús entran o salen. Hay dos «procesos» en desarrollo: uno se sigue del encuentro entre la autoridad romana, Pilato, y «los judíos» (cf. 18,29-32.38b-40; 19,5-7.12-15), Y otro del encuentro entre Pilato y Jesús (cf. 18,33-38a; 19,8-11). La cuestión decisiva es cómo responden Pilato y «los judíos» al estatus real de Jesús. Hay solamente una escena, 19,1-3, en la que no hay verbos de movimiento ni diálogo alguno. Esta escena central (la cuarta en una serie de siete) tiene lugar en el pretorio. Jesús es coronado, vestido como rey e irónicamente saludado con la frase «¡Salve, el rey de los judíos!» (v. 3). Aunque la tradición sinóptica tiene una escena paralela (cf. Mc 15,18; Mt 27,29), sólo el evangelio joánico presenta a los soldados utilizando el artículo determinado al dirigirse a Jesús como *el* rey en su irónico saludo: *chaire ho basileus tón loudaÚIn* (19,3).

*Introducción* (v. 28). La escena se ubica en el pretorio y se presenta a todos los personajes: Jesús, Pilato y los dirigentes judíos. Al romper la primera luz del alba, los dirigentes presentan a Jesús, el Cordero de Dios (cE. 1,29.34), para ser juzgado, mientras que ellos permanecen fuera del pretorio para evitar la impureza ritual en la víspera de la Pascua (v. 28). El despuntar del día puede ser un sutil indicio de que está iniciándose una victoria irónica (cf. Bultmann, *Cospel* 651; Brown, *El evangelio* 2:1152). Mientras que «los judíos» luchan por mantener su pureza ritual con ocasión de la Pascua (cf. 11,55-57), buscan la muerte del Cordero de Dios.

*Fuera* (vv. 29-32). «Salió entonces Pilato» (v. 29a). En respuesta a la pregunta que hace Pilato sobre el delito de Jesús (v. 29b), «los judíos» indican que ya han llegado a la conclusión de que es un malhechor (v. 30) y que debe morir según la forma romana de ejecución: «levantado» mediante la crucifixión (v. 31). El narrador recuerda las palabras anteriores de Jesús sobre el modo en que iba a morir: «Cuando sea levantado desde la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12,32). Jesús no muere para sí mismo, sino para atraer y reunir a otros.

*Dentro* (vv. 33-38a). «Pilato entró en el pretorio» (v. 33a). Pilato no sentirá ninguna de las historias judías sobre reyes y mesías (w. 33-35), pero se le habla de la naturaleza de la realeza mesiánica de Jesús: él ejerce su realeza dando a conocer a Dios al mundo, dando testimonio de la verdad y atrayendo a su reino a todos los que son de la verdad (w. 36-37). Aunque Pilato pregunta a Jesús sobre su estatus real, Jesús no habla de sí mismo, sino del «reino» (cf. Bultmann, *Cospel* 654). Jesús ofrece gratuitamente la verdad al interrogador romano al decirle a Pilato que él revela la verdad y atrae a todo el que es de la verdad al reino de verdad cuando escuchan su voz. El término «reino» (*basileia*) sólo se ha utilizado otra única vez en el relato: A Nicodemo se le dijo que era necesario nacer de nuevo

de lo alto (*anothen*) por el agua y el Espíritu para «ver» y «entrar» en el reino (3,3-5). El reino es un «lugar» donde Dios reina, una comunidad, y los que son de Dios, de la verdad, responden a la voz de Jesús y «ven» (*idein*) y «entran en» (*eiselthein eis*) ese reino (cf. Moloney, *Belief in the Word* 109-114). Pero Pilato rechaza la invitación-revelación de Jesús con su brusca negativa a la palabra de Jesús: «¿Qué es verdad?» (v. 38).

*Fuera* (vv. 38b-40). «Volvió a salir hacia los judíos» (v. 38b). A pesar de la incapacidad de Pilato para entrar en el reino de verdad de Jesús, él va hacia «los judíos», proclama la inocencia de Jesús y, según la costumbre (*syntheia*), les propone liberar a Jesús, «el rey de los judíos» (v. 39). Pero «los judíos» piden a Barrabás, un *lēstēs*, un hombre violento y un falso pretendiente mesiánico (cf. Giblin, «John's Narration» 228; nota sobre el v. 40 infra).

*Dentro* (19,1-3). No hay ninguna indicación de que cambie el lugar, pero Pilato toma a Jesús y le azota (v. 1), y los soldados lo coronan con espinas y le ponen un manto púrpura (v. 2). Justo después de que Pilato proclamara a Jesús como «el rey de los judíos» (8,39), los soldados le visten para mofarse de él y lo proclaman «el rey de los judíos» (v. 3). No aparecen aquí muchos elementos del relato sinóptico sobre el azote y la burla: vendarle los ojos, los puñetazos, los escupitajos, las inclinaciones burlescas y golpearle la cabeza con una caña (cf. Mc 14,65; 15,16-17; Mt 26,67-68; 27,27-30; Lc 22,63-64). El relato joánico ha simplicado este proceso. En él se destacan la coronación, la vestimenta y la proclamación irónica de la verdad: Jesús es el rey de los judíos. A pesar del rechazo que está implicado en la escena, Jesús es coronado, vestido y aclamado como «el rey de los judíos».

*Fuera* (vv. 4-7). «Pilato salió de nuevo» (v. 4a). Saliendo del pretorio, Pilato declara una vez más que Jesús es inocente (v. 4b). Jesús, vestido y coronado como rey, «salió» (*exelthen... exō*); no es «llevado», pues sigue siendo el dueño de su propio destino. Él «porta» (*phoron*) los signos de su estatus regio (v. 5a). A diferencia del relato paralelo de la tradición sinóptica (cf. Mc 15,20; Mt 27,31), a Jesús no se le quitan los adornos regios de la corona y el manto para sustituirlos por su propia ropa. Jesús va hacia la cruz vestido como un rey. Éste es el contexto en el que Pilato presenta a Jesús: «Mirad al hombre (v. 5b: *idou ho anthropos*)». En paralelo a su anterior declaración de la inocencia de Jesús y la presentación que de él había hecho como «el rey de los judíos» (18,38b-40), Pilato le declara inocente de nuevo y le da otro título de honor: «el Hombre» (19,5). Pero al igual que antes de su coronación e investidura, «los judíos» le habían pedido que liberara a Barrabás (cf. 18,40), ahora piden que Jesús fuera crucificado (v. 6a). Esta secuencia de acontecimientos evoca 8,28: «Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, sabréis que yo soy». Se está cumpliendo la primera parte de esta profecía: se atreven a «levantar» en crucifixión al

personaje real que Pilato les ha presentado como «el Hombre». Cuando los griegos se acercaron a Jesús, él les anunció: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre» (12,23), y, posteriormente, clarificó sus palabras: «Cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí» (12,32). El narrador explica lo que se entiende por «levantamiento»: «Dijo esto para mostrar de qué tipo de muerte iba a morir» (12,33). «Los judíos» exigen que el inocente Hijo del hombre sea levantado (cf. Moloney, *Son o/Man* 202-207). Afirman que está en contra de su Ley al decir que es Hijo de Dios. La auténtica razón por la que rechazan a Jesús, que está tan obviamente presente a lo largo de todos los choques entre Jesús y «los judíos» en 5,1-10,42, aparece finalmente: no pueden aceptar que Jesús proceda «de Dios».

*Dentro* (vv. 8-11). «Entró de nuevo en el pretorio» (v. 9a). Pilato está atemorizado, «más asustado» ante la sugerencia de que Jesús es el Hijo de Dios (v. 8). Así, en su segundo encuentro con Jesús (cf. 18,33-38), hace la pregunta fundamental de la cristología joánica: «¿De dónde eres tú?» (v. 8), pero no recibe ninguna respuesta (v. 9). En el encuentro anterior, Jesús reveló abierta y gratuitamente a Pilato la posibilidad de ser atraído al reino de verdad: «Todo el que es de la verdad escucha mi voz» (18,37). Pero este ofrecimiento fue rechazado con brusquedad (cf. 18,36-38). En este segundo encuentro privado, «dentro» del pretorio, la respuesta de Jesús se corresponde con su rechazo a hablar a «los judíos» en 18,20-21. Ya les había hablado «abiertamente» (*parresia*) a lo largo de su ministerio (v. 20). También ha dado testimonio «de la verdad» (*tē alētheia*) a Pilato (18,37), pero este testimonio fue rechazado (v. 38). Por tanto, Jesús se opone a autorrevelarse una vez más a Pilato (19,9), que hace su pregunta desde una posición meramente humana de autoridad, pero sin fe alguna. Pilato fanfarronea contra Jesús alardeando de su autoridad política y su poder sobre la vida y la muerte (v. 10), pero la respuesta de Jesús suena a cierta. El que lo ha entregado a él (*ho paradous*; cf. nota) tiene una culpa mayor, pero Pilato tiene que reconocer que toda autoridad sobre la vida y la muerte procede de lo alto. Jesús ha respondido de muchos modos a la pregunta de Pilato del v. 9: «¿De dónde eres tú?». Jesús posee todo «de lo alto» porque es de allí de donde él es (cf. v. 11) (cf. Zeller, «Jesus und die Philosophen» 88-92).

*Fuera* (vv. 12-15). «Hizo salir a Jesús» (v. 13b). Independientemente de cómo el soldado romano hubiera entendido las palabras de Jesús, trata de ponerle en libertad (v. 12a) solamente para poner al descubierto que «los judíos», irónicamente, intentan dar una lección al procurador romano sobre la autoridad universal del emperador (v. 12b). La acusación de que el intento por soltar a Jesús indica que Pilato no es el amigo del César, le lleva a hacer salir a Jesús, bien para sentarse o (menos probablemente) para que Jesús se sentara en la sede del tribunal (v. 13). En el día de la preparación para la Pascua, Pilato proclama a Jesús como rey: «Mi-

rad a vuestro rey» (v. 14), pero «los judíos» piden la crucifixión, y Pilato expresa su sorpresa de que quieran crucificar a su rey. Hacia la «hora sexta» (*hora ēn hos hektē*), precisamente en el momento en que los corderos de la Pascua se sacrificaban ritualmente en el templo, «los judíos» gritan a favor de la muerte de Jesús, el Cordero de Dios (vv. 14-15; cf. 1,29.35). A pesar del rechazo inicial de Pilato a escuchar «la verdad» (18,38), el posterior rechazo de Jesús a responder a su pregunta sobre sus orígenes (19,8-9), la petición de «los judíos» de la cabeza de Jesús (v. 6) y la amenaza relativa a su alianza con el César (v. 12), Pilato sigue insistiendo en la realeza de Jesús (v. 14). Esto puede impedirnos que entendamos la coherencia psicológica de Pilato si lo juzgamos con criterios modernos, pero hace posible que el autor utilice la insistencia sorprendente del oficial romano sobre el estatus regio de Jesús para proclamar, irónicamente, la verdad sobre Jesús. Al final Pilato capitula ante «los judíos», quienes traicionan la tradición mosaica que tan tenazmente han utilizado para acusar a Jesús a lo largo de la última parte de su ministerio (cf. especialmente 5,1-10,42) y durante el proceso (cf. 19,7: «Nosotros tenemos una ley, y por esta ley tiene que morir»). Ahora proclaman: «No tenemos más rey que al César» (v. 15). «Los judíos» emparejan su elección de Barrabás, el *lestes*, en lugar de el rey de los judíos que Pilato les ofrece (cf. 18,39-40), con la elección de la autoridad romana en contra de su rey. Reniegan de todo acercamiento al reino prometido de Dios y piden que se utilice una forma romana de ejecución para eliminar a su rey: «Repudiar a Jesús en el nombre de una presunta lealtad al emperador implica su repudio al reino de Dios, con el que, en la fe judía, estaba inseparablemente unido el don del Mesías, ya la vocación de Israel de ser su heredero, su instrumento y su heraldo ante las naciones» (Beasley-Murray, *John* 39).

*Conclusión* (v. 16a). El relato de la comparecencia de Jesús ante Pilato comenzó con «los judíos» llevando a Jesús a la autoridad romana (v. 28). Concluye con la entrega que la autoridad romana les hace de Jesús para que puedan levantar al Hijo del hombre (v. 16a; cf. 8,28; 19,5). El relato ha vuelto al punto de partida. Jesús ha sido proclamado rey antes (18,38b-40) Y después (19,4-7) de su coronación (19,1-3), pero «los judíos» han respondido eligiendo unas falsas esperanzas mesiánicas (18,40: Barrabás; 19,12-15: Roma) y anhelando la crucifixión de su rey (18,29-32; 19,4-7.13-15). El proceso de Jesús ante Pilato ha sido en realidad un proceso de Pilato y «los judíos». Ninguno de los dos ha estado a la altura de las circunstancias, y la ironía de su fallo reside en que Pilato entrega Jesús a «los judíos» para que le crucifiquen, para levantarle (19,16a).

El final violento de la vida de Jesús ha estado gestándose desde los primeros días de su ministerio. Jesús habló de la necesidad de que el Hijo del hombre fuera levantado (3,14; 8,28; 12,32), Y también se refirió a este suceso como el momento de su glorificación. En la fiesta de los Tabernáculos, el narrador comentó que aún no se había dado el Espíritu porque Jesús no había sido todavía glorificado (7,39). En 11,4, dijo a sus discípulos



que la enfermedad de Lázaro conduciría a la revelación de la gloria de Dios y que el Hijo sería glorificado mediante ella. Las palabras posteriores de Jesús reforzaron sus anteriores declaraciones (cf. 12,16.23; 13,31-32; 17,1-5). La crucifixión que debe seguir ahora será un momento de gloria real, un levantamiento (3,14; 8,28; 12,32), una glorificación (12,23), la entronización de Jesús como «rey de los judíos».

#### NOTAS

28. Sobre la ironía que está implícita en el rechazo de «los judíos» a entrar en el pretorio cuando entregan a Jesús, d. Brown, *Death* 1:744-776; Heil, *Blood and Water* 47-48. No resulta totalmente claro por qué entrar el pretorio provocaría impureza. Para la discusión, cf. Brown, *Death* 1:744-745. Para un útil listado de los modos en que Jn 18,28-19,16a ha utilizado las tradiciones antiguas sobre la pasión de Jesús, cf. Ehrman, «Jesus' Trial» 124-126.

29. *Salió entonces Pilato fuera*: Los especialistas reconocen que el episodio global formado por siete escenas, está construido según el modelo «fuera»/«dentro». Cf. Westcott, *Gospel* 258; Janssens de Varebeke, «La Structure» 504-522. Baum-Bodenbender, *Hoheit in Niedrigkeit* 28-96, encuentra dos actos (1: 18,28-19,5 y 2: 19,6-16a) en los que las escenas «fuera» (18,28-32.38b-40; 19,6-8.12b-16a) sostienen el tema del rechazo de Jesús, mientras que las escenas «dentro» (18,33-38a; 19,1-5.9-12a) constituyen el eje principal de la narración, instruyendo al lector en la cristología joánica. Giblin, «John's Narration» 221-224, comenta que se da una tensión creciente en las dos secciones del relato, que concluyen con *tote oun* y una acción de Pilato: 19,1-3 y 19,6a. Giblin, «John's Narration» 226-227.238, y Rensberger, *Johannine Faith* 87-106, rechazan, con todo acierto, la interpretación común en otro tiempo de que el encuentro entre Jesús y Pilato constituye un encuentro entre el Estado y el Cristianismo. Dauer, *Passionsgeschichte* 102, sostiene que la revelación tiene lugar «dentro», pues sólo aquí habla Jesús, mientras que el ámbito de «fuera» pertenece al mundo pecador. Pero no es así, pues Pilato habitualmente, aunque irónicamente, proclama la verdad sobre Jesús a «los judíos».

31. *A nosotros no nos está permitido condenar a muerte a nadie*: Se ha debatido sin llegar a una conclusión definitiva si los judíos podían o no condenar a muerte bajo el mandato romano. Para un estudio exhaustivo de la discusión, d. Brown, *Death* 1:747-749. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 1310-326, muestra, acertadamente, que el motivo de la afirmación del v. 31 (y también de 19,6) es teológico. Argumenta que, de acuerdo con la Ley, Jesús era inocente de la acusación que «los judíos» presentaban contra él (v. 30: era un malhechor), y que, por tanto, no podían condenarle a muerte. Su auténtico problema reside en la cuestión de que él es «Hijo de Dios». Jesús será condenado a muerte por Pilato porque ésta era la voluntad del Padre, y Pilato ejecuta a Jesús en virtud de la *exousia* que recibe de Dios (cf. 19,11).

32. *de qué muerte iba a morir*: La historia se somete de nuevo a la teología joánica. Aunque se debate si los judíos tenían o no autoridad para llevar a cabo una ejecución, el hecho es que Jesús tiene que ser «levantado» en una cruz, que es una forma romana de ejecución (d. Bammel, «The Trial» 414-452; Senior, *Passion* 75-76).

36. *Mi reino no es de este mundo*: «Estas palabras están saturadas de teología joánica» (Sl'Illo!' *Passion* 80). Es posible que el *basileia* de Jesús 110 sea «de este mnn-

do», pero esto no significa que no pueda encontrarse «en el mundo» (d. interpretación sobre 17,14). Hemos de dar todo el peso a la naturaleza física y espacial de este vocabulario. Para una detallada interpretación de *basileia* en 3,3.5 como referencia a la comunidad cristiana, d. Moloney, *BelieJin the Word* 109-114. Cf. también Lagrange, *Évangile* 477.

37. *dar testimonio de la verdad*: Sobre el significado de «verdad» (*alétheia*) en el cuarto evangelio como la revelación de Dios, d. I. de la Potterie, *La Vérité*. Sobre 18,37 como afirmación de la finalidad fundamental de la misión de Jesús de dar a conocer a Dios mediante su persona, es decir, «dar testimonio de la verdad», cf. 1:100-116.

*todo el que es de la verdad escucha mi voz*: Sobre el nexo entre «escuchar la voz» de Jesús y la respuesta adecuada de las ovejas al Buen Pastor en 10,3-4.8.16, d. Meeks, *The Prophet-King* 66-67.

38. *¿Qué es verdad?*: La pregunta de Pilato es un rechazo despectivo de la palabra de Jesús y no la expresión de una búsqueda de índole filosófica, por mucho que durante siglos se haya utilizado este pasaje de ese modo. El criterio de la auténtica fe en Jesús es la apertura a su palabra. Pilato falla porque, como muchos antes que él en el relato, especialmente «los judíos», rechaza la palabra de Jesús. Sobre este criterio de fe, d. Moloney, *BelieJin the Word* 192-199.

39. *tenéis una costumbre*: Es difícil encontrar pruebas que confirmen esta «costumbre» (*synetheia*). Algunos ven un posible trasfondo en *m. Pes.* 8,6 y *b. Pes.* 91a, pero otros se oponen a esta sugerencia. Para una valoración exhaustiva, pero no concluyente, de las pruebas, d. Brown, *Death* 1:814-820.

40. *Barrabás era un ladrón*: Josefo aplicó el término *lēstēs* a los zelotas, cuyas falsas pretensiones mesiánicas, según Josefo, provocaron que Dios abandonara a su pueblo, conduciendo, así, a la destrucción de la ciudad y la nación (d. Simonis, *Die Hirtenrede* 130-139). En contra de esta interpretación de «ladrón» en 18,40, d. Brown, *Death* 1:808. Sin embargo, es probable que exista un vínculo con 10,1-18, cuando el discurso culmina con la revelación de Jesús como el Buen Pastor mesiánico (d. 10,14-18). Pero «los judíos» han elegido un *lēstēs*, un ladrón y un bandido que vino antes que él para saquear a las ovejas (d. 10,1.8). Cf. Meeks, *The Prophet-King* 67-68. Sobre la posibilidad de que el nombre «Bar-abás» pudiera ser un falso «Hijo del padre» (arameo/hebreo), d. Brown, *Death* 1:796-800. Brown estudia el tema y rechaza esta sugerencia.

19,3. *diciéndole: „¡Salve, el rey de los judíos!», y le golpeaban con sus manos*: Sobre la ironía de esta escena, d. Duke, *irony* 131-132; Blank, «Verhandlung» 73-74; I. de la Potterie, *The Hour* 101-103. Brown, *Death* 1:869, no capta este aspecto al afirmar que las bofetadas equivalen a los escupitajos y los golpes. No menciona la omisión que se hace de las inclinaciones burlescas.

4. *os lo traigo juera*: Pilato afirma que él es el dueño de la situación al sacar a Jesús, pero no es esto lo que ocurre. Jesús «salió» (v. 5: *exelthen*) enigmáticamente controlando sus propias acciones.

5. *portando la corona de espinas y el manto púrpura*: Sobre el verbo *phoreō* con el sentido de portar regíamente las ropas o la armadura, d. LSJ 1950-1951, *phoreia*.

*¡Mirad al Hombre!*: Para una argumentación más detallada en apoyo de la presentación de Jesús como el Hijo del hombre que hemos adoptado en la interpre-

taclOn, d. Moloney, *Son of Man* 202-207; Blank, «Verhandlung» 75-77; Dauer, *Passiungeschichte* 264-265; I. de la Potterie, *The Hour* 78-80; Giblin, «John's Narration» 230; Stibbe, *John* 191; Heil, *Blood and Water* 64-65. Schnackenburg, *Cospel* 1:532-533, es más cauto («a lo máximo... [se trata] de una alusión indirecta»). Bultmann, *Cospel* 659, afirma que el estado miserable de Jesús es la consecuencia última de la Palabra encarnada. Cf. también Brown, *Death* 1:827-828. Para Becker, *Evangelium* 1:572-573, Pilato presenta a Jesús como un «rey ridículo». Baum-Bodenbender, *Hoheit* 66-67, muestra que están presentes tanto la humillación como la majestad. Panackel, *IDOU HO ANTHROPOS* 215-338, va demasiado lejos al ver en 19,5b la utilización culminante de la expresión *anthrōpos* para proclamar que el Hijo de Dios se revela en la humanidad de Jesús.

7. *se ha hecho el Hijo de Dios*: Ésta es la razón teológica por la que «los judíos» presentan a Jesús a los romanos para juzgarlo. Todas las otras afirmaciones (p. ej., 18,30: «Si no fuera un malhechor») son falsas, pero esta acusación es -irónicamente- cierta. Cf. Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 310-326 (cf. nota sobre el v. 31).

8. *se asustó más*: Los especialistas discuten sobre qué quiere decirse con que Pilato «se asustó más». Cf. Brown, *Death* 1:830. Con acierto, Brown concluye: «Pilato se asusta porque cada vez se va haciendo más claro que no podrá escaparse de emitir un juicio sobre la verdad».

9. *¿De dónde eres tú?*: Sobre la función central de esta pregunta en la cristología joánica y su papel en este contexto, d. Dewailly, «D'où es-tu?» 481-496.

11. *el que me entregó a ti*: No se trata de una referencia a Judas, un discípulo que ahora está confiado al cuidado del Padre (d. 17,2; 18,9). En ocasiones se ha sugerido que los responsables son «los judíos» (p. ej., Brown, *Death* 1:842; Heil, *Blood and Water* 73-74). Sin embargo, el género masculino del nombre (*ho paradous*) remite a un individuo. En sentido estricto, según el relato, Caifás es quien tomó la decisión última (d. 11,49-53) Y quien procuró que Jesús fuera conducido hasta Pilato (18,27-28). Sobre esta sugerencia, d. también Beasley-Murray, *John* 340. Podría también tratarse de otra referencia al hijo de la perdición (es decir, a Satán) de 17,12.

12. *Si pones en libertad a este hombre no eres amigo del César*: Es altamente improbable, desde el punto de vista histórico, que un grupo de judíos hubiera dirigido esta amenaza contra el procurador romano (pero d. el intento de Beasley-Murray, *John* 340-341, por reconstruir esta posibilidad). Ironía dramática, que no histórica, es la característica principal del episodio. Cf. Duke, *Irony* 134-136. Sobre la posible referencia de «amigo del César» (*Philos tou Kaisaros*) como término técnico para un título honorífico, cf. Bammel, «*Philos tou Kaisaros*» 205-210; Brown, *Death* 1:843-844.

13. *y se sentó en el tribunal*: Es posible que el verbo «sentó» (*ekathisen*) sea transitivo, con el significado de que Pilato sentó a Jesús, en lugar de intransitivo, es decir, que fuera Pilato quien se sentara. Para el significado transitivo, entre otros muchos (Haenchen, Loisy, Lightfoot, Meeks, Brodie), d. I. de la Potterie, *The Hour* 108-111. En contra de esta opinión, cf. Dauer, *Passiungeschichte* 269-274; Brown, *Death* 1:844-845. El significado más probable es que Pilato se sentó, aunque el lector atento puede sospechar que es posible el significado transitivo. Para un detallado estudio del debate, que concluye afirmando que fue Pilato quien se sentó en el tribunal, d. Brown, *Death* 2:1388-1393.

*el Encosado, y en hebreo Gábbata*: Para un estudio sobre las discusiones en torno al emplazamiento del pretorio (la fortaleza Antonia y «el palacio del rey»), que es-

tán estrechamente relacionadas con la identificación de este «enlosado» (*lithostrotos*) con el pavimento romano descubierto en el lugar donde estaba la antigua fortaleza Antonia (en la actualidad convento *Ecce Homo* de las Hermanas de Nuestra Señora de Sión), cf. Brown, *Death* 1:705-710.

15. *No tenemos otro rey que el César*: Sobre el carácter extraordinario de esta afirmación procedente de una muchedumbre judía y su función en la presentación joánica de «los judíos» en el relato de la pasión, d. también Brown, *Death* 1:848-849, y especialmente Genuyt, «La comparation de Jesús» 133-146.

16a. *se lo entregó*: El reverso del proceso iniciado en 18,28 ha llevado a muchos especialistas a destacar la naturaleza quiástica de 18,28-19,16a. Cf., por ejemplo, Brown, *El evangelio* 2:1144; Stibbe, *John* 187. Pero por muy obvios que los quiasmos resulten a los especialistas, los lectores no leen en quiasmos (cf. Fowler, *Let the Reader Understand* 151-152). Senior, *Passion* 68-71, advierte en contra de exagerar el quiasmo en la interpretación en detrimento del «dinamismo» lineal «del relato» (p. 69). Cf. también Stibbe, *John* 187, sobre la «progresión» en el proceso ante Pilato.

#### iv. LA CRUCIFIXIÓN DE JESÚS (19,168-37)

16b. Tomaron entonces a Jesús, 17. y él salió, llevando su propia cruz hacia el lugar llamado el sitio de la calavera, que en hebreo se dice Gólgota. 18. Allí le crucificaron, y con él a otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio. 19. Pilato escribió también un letrero y lo puso en la cruz; decía: «Jesús de Nazaret, el rey de los judíos». 20. Muchos judíos leyeron este letrero, pues el lugar donde crucificaron a Jesús estaba cerca de la ciudad, y estaba escrito en hebreo, latín y griego. 21. Los sumos sacerdotes de los judíos dijeron a Pilato: «No escribas “El rey de los judíos”, sino “Este hombre ha dicho: Soy rey de los judíos”». 22. Pilato les respondió: «Lo escrito, escrito está».

23. Tras crucificar los soldados a Jesús tomaron sus vestidos e hicieron cuatro partes, una para cada soldado; también su túnica. Pero la túnica era sin costura, tejida de una pieza de arriba abajo; 24. así que se dijeron: «No la rompamos, sino echémosla a suertes a ver a quien le toca». Esto sucedió para que se cumpliera la escritura:

«Se han repartido mis vestidos,  
han echado a suertes mi túnica».

Y esto es lo que hicieron los soldados.

25. Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María la mujer de Clopás, y María Magdalena. 26. Cuando Jesús vio a su madre y cerca al discípulo a quien amaba, dijo a su madre: «Mujer, he ahí a tu hijo». 27. Luego dijo al discípulo: «He ahí a tu madre». Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa.

28. Después de esto, Jesús, sabiendo que todo había terminado, dijo (para cumplir la escritura): «Tengo sed». 29. Había allí un cuenco lleno de vinagre; así que pusieron una esponja llena de vinagre en un hisopo y la acercaron a su boca. 30. Cuando Jesús tomó el vinagre, dijo: «Todo está cumplido»; inclinó su cabeza y entregó el Espíritu.

31. Puesto que era el día de la Preparación, para evitar que los cuerpos se quedaran en la cruz durante el sabbath (pues aquel sabbath era un día solemn-

ne), los judíos pidieron a Pilato que quebraran sus piernas y se los llevaran. 32. Los soldados vinieron y rompieron las piernas del primero y del otro que habían crucificado con él; 33. pero cuando llegaron a Jesús y vieron que ya había muerto, no le quebraron las piernas. 34. Pero uno de los soldados atravesó su costado con una lanza y al instante brotó sangre y agua. 35. El que lo vio ha dado testimonio -su testimonio es verdadero, y él sabe que está diciendo la verdad- para que también vosotros creáis. 36. Pues estas cosas tuvieron lugar para que se cumpliera la escritura: «No le quebrarán ningún hueso». 37. Y en otro lugar hay un pasaje que dice: «Mirarán al que traspasaron».

## INTERPRETACIÓN

*Introducción.* El relato de la crucifixión de Jesús y sus consecuencias se cuentan en cinco breves escenas:

1. Vv. 16b-22: La crucifixión, el letrero en la cruz y la respuesta de «los judíos».
2. Vv. 23-24: La decisión de no romper la túnica sin costura.
3. Vv. 25-27: La madre de Jesús y el discípulo amado junto a la cruz.
4. Vv. 28-30: La muerte de Jesús y el don del Espíritu.
5. Vv. 31-37: Las consecuencias de la muerte: el don del agua y la sangre.

En ocasiones se ha sugerido que estas escenas se han dispuesto según una estructura quiástica con el don de la madre al hijo y viceversa en el centro (p. ej., Brown, *Death* 2:907-909; Stibbe, *John* 193-194), pero es importante apreciar «el movimiento progresivo del relato» (Senior, *Passion* 99-100).

*La crucifixión (vv. 16b-22).* La escena se desarrolla en el lugar de la calavera (v. 17b) y se presenta a los personajes: Jesús, entregado a «los judíos» (v. 16b), portando la cruz (v. 17a), «único dueño de su destino» (Brown, *El evangelio* 2:1212). Pero los romanos están implicados, pues es crucificado en el Gólgota entre otros dos. Los evangelios sinópticos nos dicen que eran bandidos (cf. Mc 15,27; Mt 27,38) o malhechores (cf. Lc 23,39-43), pero nada de esto se nos dice en el relato joánico. El foco se proyecta sobre Jesús, quien ocupa un lugar central entre los crucificados. La crucifixión física se describe de la forma más breve (v. 18b: *auton estaurosan*), pues el narrador no quiere recrearse en el carácter sangriento de la crucifixión romana. Tras hacer de Jesús la parte central de un tríptico de crucificados, el relato se desplaza inmediatamente al tema del letrero sobre la cruz: «Jesús de Nazaret, el rey de los judíos» (v. 19). Pilato, que había insistido en el estatus regio de Jesús durante el proceso (cf. 18,33.37.39; 19,14.15), prosigue su irónica proclamación de la verdad en hebreo, latín y griego (v. 20b), las lenguas de las culturas del imperio romano. El reinado de Jesús se proclama universalmente y puede ser leído por todos los que pasaban por allí (v. 20a). La proclamación plurilingüe de Jesús crucificado como rey constituye otra indicación de que Jesús está

atrayendo a todos hacia sí (cf. 10,16; 11,49-52; 12,32). «Los judíos» rechazan esta proclamación e insisten en que Jesús es solamente alguien que pretendía serlo, pero Pilato no permite que se cambie esta inscripción. Lo que ha escrito, lo ha escrito -porque es verdad- (vv. 21-22).

*La túnica sin costura* (vv. 23-24). Los romanos (*hoy stratiotai*) siguen jugando un papel al dividirse en cuatro partes los vestidos de Jesús y echar a suertes la túnica interior sin costuras para que no se hiciera pedazos (vv. 23-24). Se cumple la Escritura al hacer los soldados lo profetizado en el Sal 22,19. Pero debe querer decirse algo más con el hecho de que no se destrozara la túnica interior de Jesús. ¿Hay algo importante que pertenece a Jesús y cuya unidad debe mantenerse? En 17,20-26, Jesús pidió al Padre que preservara la unidad de sus propios discípulos y de todos los que habían llegado a creer en él por la palabra de ellos. Esta unidad no constituía un fin en sí misma, sino que anunciaba al mundo que Dios había enviado a su Hijo y que Dios amaba al mundo como amaba a su Hijo. El relato de la pasión ya nos ha contado que Jesús pidió que se dejara marchar libremente del huerto a sus discípulos (cf. 18,8-9), una ocasión en la que el narrador remitió a la oración de Jesús (d. 17,12). En el centro de aquella oración hay una petición por la unidad de aquellos que son y serán seguidores suyos (cf. 17,11.22-24). Jesús dijo a los judíos que le interrogaron que si querían conocer su enseñanza (*didachē*) les preguntaran a quienes le habían oído (*tous akēkootas*) (d. 18,21). Esta comunicación presupone que su oración por los discípulos ha sido atendida. La interpretación patrística del cuarto evangelio sugirió que esta túnica, que no puede destrozarse aun cuando cayera en manos de quienes crucificaron a Jesús, era un símbolo de los que han oído su palabra: la comunidad de los discípulos. Esta interpretación patrística se ve apoyada por el sentido comunitario del pasaje que sigue (19,25-27).

*La madre de Jesús y el discípulo amado* (vv. 25-27). Elevado en la cruz, Jesús habla a la mujer que fue el primer personaje del relato en comprometerse incondicionalmente con su palabra (d. 2,3-5), y le manda que mire (*ide*) al discípulo amado y le acepte como su hijo. Luego se vuelve hacia el discípulo amado, ya claramente identificado como el discípulo modelo que estaba echado en el costado de Jesús a la mesa (d. 13,23), y le ordena que mire (*ide*) a la madre de Jesús y la acepte como su madre. Sus palabras son obedecidas sin rechistar, pues el narrador comenta: «y él la acogió en su casa (*ap' ekeinas tēs hōras*)». La cruz es «la hora de Jesús» (cf. 12,23; 13,1; 17,1), y, por tanto, encontramos un juego sobre los dos posibles significados de la frase griega *ap' ekeinas tēs horas*. En primer lugar, tiene un significado temporal: «desde ese momento». En segundo lugar, el significado teológico y dramático de «la hora de Jesús» puede dar a la preposición *apo*, seguida por un genitivo, un sentido causativo: «a causa de esa hora» (BDF 113, § 210). Como resultado del levantamiento de Jesús en la cruz, el discípulo amado y la madre se hacen uno. El discípulo conduce a la madre *eis ta idia*. La situación descrita en el prólogo, cuando la

Palabra vino *eis ta idia* pero no fue recibida (I, 11: *ou parelabon*), ha sido invertida. A causa de la cruz y desde el momento de la cruz, ha sido creada una nueva familia de Jesús. La madre de Jesús, modelo de fe, y el discípulo a quien Jesús amaba y mantuvo cerca de sí mismo, son uno al aceptar el discípulo a la madre (19,27: *elaben... auten*) aceptando incondicionalmente la palabra de Jesús.

Es verdad que se han hecho exageradas afirmaciones mariológicas sobre este pasaje, pero no puede eludirse el hecho de que en la cruz y a causa de ella, el Jesús crucificado ha creado una familia nueva. La promesa de la «reunión» o «atracción» que emerge de las escenas finales del ministerio público de Jesús (d. 10,16; 11,49-52; 12,11.19.20-24.32-33) ha sido lograda. En el espacio de tres versículos (w. 25-27), la expresión «madre» (*mētēr*) ha aparecido no menos de cinco veces (w. 25 [2x].26 [2x].27). El uso anterior de la expresión «la madre de Jesús» en 2,1-5, en donde ella fue la primera en aceptar la palabra de Jesús, entra en juego cuando la madre de Jesús se convierte en la madre del discípulo en 19,25-27. En tal momento dramático de este relato tan sofisticado y simbólico, el pasaje no puede significar simplemente que el discípulo amado tiene que cuidar de la madre viuda de Jesús una vez que ha muerto su único hijo (p. ej., Dauer, *Passionsgeschichte* 322-326; pero cf. Brown, *El evangelio* 2:1219-1220). El pasaje afirma el papel maternal de la madre de Jesús en la nueva familia de Jesús creada en la cruz (d. Moloney, *Mary* 31-50).

*La muerte de Jesús* (vv. 28-30). El relato de la muerte de Jesús se caracteriza por una serie de afirmaciones que indican cumplimiento y perfección. Jesús sabe que ha llegado al final de su vida (v. 28: *ēdē panta telelestai*) y se recuerdan sus palabras de 13,1: «les amó hasta el final (*eis telos*)». Para cumplir (*hina teleōthē*) las Escrituras, grita sediento y es aliviado con vinagre en una rama de «hisopo» (*hisoPO*). Él ha bebido la copa que el Padre le dio (d. 18,11). Hay un posible nexo entre el papel de Jesús como Cordero Pascual y la referencia explícita al «hisopo». Ex 12,22-23 ordena a los israelitas que salpiquen sus dinteles utilizando un «hisopo» en el momento del éxodo. A Jesús se le ofrece un hisopo en el momento de su «paso» a través de su muerte (cf. 13,1). Puede también haber un eco del Sal 68 (LXX), que ya fue utilizado en 2,17 y 15,25, cuando, para cumplir la Escritura, Jesús dice: «Tengo sed» (cf. LXX Sal 68,22: «para mi sed me dieron a beber vinagre»). Como clímax de estas indicaciones de cumplimiento, Jesús grita «*telelestai*» (v. 30a), una exclamación de logro, casi de triunfo. La tarea encomendada por el Padre (d. 4,34; 5,36; 17,4) ha sido finalmente concluida.

Jesús ha perfeccionado la tarea que se le encomendó, y el narrador lo confirma con su comentario: «Inclinando su cabeza (*paredoken to pneuma*)» (v. 30b). En la celebración de los Tabernáculos, el narrador había hecho notar que aún no se había dado el Espíritu porque Jesús no había sido todavía glorificado (7,39). Ahora se vierte el Espíritu. Si la túnica sin costura era un símbolo de la comunidad de los discípulos, y el don de la madre

al hijo, y viceversa, preanunció la unidad de la fe, la fe que es la *ekklesia* de Dios (d. Hoskyns, *Cospel* 530), entonces es sobre la comunidad naciente sobre la que se vierte el Espíritu. Las palabras del narrador no son un eufemismo referido a la muerte. El texto no dice que Jesús «entregó su espíritu» (d. RSV, NRSV, BJ, NBJ, LB, CEI. Cf., como contraste, Mc 15,37: *exepneusen* [par. Lc 23,46]; Mt 27,50: *aphēken to pneuma*). El verbo utilizado tiene el significado básico de «entregar, comunicar, confiar» (BAGD 614), y el artículo determinado indica que se trata de «el Espíritu». Al llevar a su perfección la tarea encomendada por el Padre, Jesús entrega, confía, *el* Espíritu a su nueva familia reunida al pie de la cruz (w. 25-27).

*Las consecuencias de la muerte de Jesús* (vv. 31-37). La preparación de la Pascua exige que se quitaran los cuerpos de los crucificados de sus lugares de tortura. La preocupación por la pureza ritual, que se manifiesta en las purificaciones rituales de «los judíos» para la preparación de esta Pascua (11,55-57) y en su negativa a entrar en el pretorio (18,28), se mantiene irónicamente hasta el final del relato de la pasión (19,31). A los dos hombres que habían sido crucificados con Jesús se les quiebran las piernas, pero esto no le pasa a Jesús. Ya está muerto. Su costado es atravesado con una lanza, de donde brota sangre y agua (w. 31-34). Se cumple la Escritura al sacrificar al Cordero Pascual sin quebrantarle ningún hueso (d. Sal 34,20-21; Ex 12,10.46; Nm 9,12). Una vez hecha la concesión a la reinterpretación de estos acontecimientos como cumplimiento de la Escritura, el relato no podría haber sido otra cosa que un informe de los acontecimientos que podrían haber sucedido, incluyendo el brote de sangre y agua de la herida del cuerpo muerto de Jesús (cf. Wilkinson, «The Incident of the Blood and Water» 149-172). Pero, inesperadamente, el narrador se pone a hacer un comentario personal que no tiene paralelo en todo el evangelio. El narrador insiste en el testimonio personal y en la veracidad de su testimonio. El narrador transmite el relato de estos acontecimientos a la otra generación «para que también vosotros podáis creer» (v. 35). La sangre y el agua deben tener un significado especial para los lectores del evangelio, y el narrador desea que los lectores no tengan duda alguna sobre el hecho de que brotó sangre y agua de Jesús crucificado.

Jesús ha confiado el Espíritu a la comunidad (v. 30); ahora confía la sangre y el agua de la Eucaristía y el Bautismo. Se cumplen la promesa de Jesús y el comentario del narrador en 7,37-39: «El que tenga sed venga a mí, y que todo el que crea en mí beba. Pues dice la Escritura: “De su corazón brotarán ríos de agua viva”. Se refería con ello al Espíritu, que recibirían los que creyeran en él; pues aún no se había dado el Espíritu, ya que Jesús no había sido todavía glorificado». El «todavía no», acontece «ahora», y el Espíritu (v. 30b) y el agua (v. 34) se dan a la comunidad de los discípulos de Jesús por el crucificado que ha llevado a su perfección la tarea encomendada (v. 30a). El autor presupone que el lector conoce y tiene experiencia del «agua» del Bautismo (d. 3,5) y la «sangre» de la Eucaristía (cf. 6,53.54.55-56), y los vincula con la cruz. El relato joánico de la pasión trata de lo que le ocurrió a



Jesús y de cómo le afecta a la comunidad del Jesús ausente. ¿Dónde está el traspasado en la vida de una comunidad cristiana que mira retrospectivamente, por lo menos tras el paso de dos generaciones, a los acontecimientos de la muerte de Jesús? Precisamente la *ausencia* del Jesús histórico, físico, en la comunidad es la que provoca la apasionada intervención del narrador en el v. 35. A pesar de su ausencia *física*, Jesús sigue estando presente en la sangre y el agua de las prácticas de una comunidad litúrgica.

Jesús ha cumplido las Escrituras de dos modos. Él es el perfecto Cordero Pascual, pues ninguno de sus huesos fue quebrantado (v. 36; cf. Ex 12,10; 12,46; Nm 9,12). Las indicaciones primeras de Juan el Bautista de que Jesús era el Cordero de Dios (d. 1,29.35) llegan a su conclusión en el v. 36. En segundo lugar, a pesar de su ausencia, la comunidad de sus discípulos de todas las generaciones podrá encontrar la presencia del ausente y contemplar al que traspasaron (v. 37; cf. Zac 12,10). Dios se ha revelado en el traspasado, y esta revelación de Dios prosigue en el agua que mana y la sangre que se vierte en el Bautismo y la Eucaristía, respectivamente, que es cuando la comunidad litúrgica experimenta la presencia del ausente. La urgencia de este tema para una comunidad que ya no ve más a Jesús, condujo a la intervención del narrador en el v. 35: «El que lo vio ha dado testimonio -su testimonio es verdadero, y él sabe que dice la verdad- *para que también vosotros creáis*».

#### NOTAS

16. *Tomaron entonces a Jesús*: «Los judíos» fueron los únicos que gritaron a favor de la crucifixión de Jesús en el v. 15, y a quienes Jesús fue «entregado» en el v. 16. Ellos son el sujeto de «tomaron» (*parelabon*) en el v. 16 (cf. Senior, *Passion* 101-102; Heil, *Blood and Water* 84). Numerosos especialistas insisten en que el «ellos» del v. 16b debe referirse a los romanos (p. ej., Beasley-Murray, *John* 344; Brown, *Death* 1:856-857). Brown dice que los lectores sabían que los romanos crucificaron a Jesús y que, por tanto, no tenían el menor interés por la identidad de estos «ellos». Afirma que «no deberíamos presionar los antecedentes gramaticales» (p. 856). Aparte de la gramática, que indica claramente que «ellos» se refiere a «los judíos», la combinación de lo que el lector sabe y lo que el texto dice, indica que «los judíos» y los romanos colaboraron en la ejecución de Jesús. Esto es confirmado por el mismo relato (d. vv. 18.23).

17. *Llevando su propia cruz*: La tradición sinóptica nos presenta a Simón de Cirene llevando la cruz de Jesús (cf. Mc 15,21; Mt 27,32; Lc 23,26). El conocimiento de esta tradición intensifica la impresión de que en el evangelio joánico se presenta a Jesús como el dueño de su propia situación incluso en el camino hacia el Gólgota. Cf. también Barrett, *Gospel* 549; Schnackenburg, *Gospel* 3:270. Para un estudio de otros posibles motivos que puedan estar presentes en este punto, d. Beasley-Murray, *John* 345.

18. *y con él a otros dos, uno a cada lado, y Jesús entre ellos*: La detallada descripción de la ubicación de los tres crucificados ha llevado a numerosas interpretaciones. Senior, *Passion* 103, considera a los dos personajes que le flanquean como parte de

un séquito real. Brodie, *Cospel* 545, sugiere, acertadamente, que desde su posición «en el medio" (*meson de ton Iēsoun*), Jesús está ya atrayendo a todos hacia sí.

22. *Lo que he escrito, escrito está*: Sobre el carácter inalterable de las palabras que Pilato había escrito en el letrero de la cruz, d. Dauer, *Passionsgeschichte* 275; Brown, *Death* 2:964-967. Kysar, *John* 287, comenta: «Juan hace que el poco dispuesto Pilato proclame el cumplimiento del acto redentor de Dios, que una vez hecho ya nunca podrá cambiarse".

23. *la túnica era sin costura*: A la ropa en general se le llama *ta himatia*, pero a esta indumentaria se le denomina *ho chitōn*, una «túnica», que era una prenda interior. Cf. Brown, *Death* 2:955-956.

24. *No la rompamos*: Hay una extensa e intensa interpretación patrística de este pasaje como afirmación simbólica referida a la unidad de la comunidad cristiana. Para un estudio de las fuentes patrísticas, d. Aubineau, «La tunique sans couture» 1:100-127. Cf. especialmente Cipriano, *De unitate ecclesiae* 7 (PL 4:520-521) y Agustín, *In Iohannis Evangelium* 118,4 (PL 35:1949). En apoyo de esta interpretación, d. también 1. de la Potterie, *The Hour* 124-132; Schuchard, *Scripture Within Scripture* 127-132; Longenecker, «The Unbroken Messiah" 433-434. Para un estudio de la discusión, que concluye afirmando que es posible la interpretación comunitaria, d. Brown, *Death* 2:955-958. Otros autores establecen un vínculo con la indumentaria sacerdotal. Por ejemplo, Schnackenburg, *Cospel* 3:274, llama la atención sobre el hecho de que a Jesús se le quiten sus vestidos, y establece un nexo con el símbolo del despojamiento de sus vestidos en 13,4. Recurre a Josefo, *Ant.* 3,61, para afirmar que se refiere a una indumentaria sacerdotal. Heil, en *Blood and Water* 89-92 y «Unique High Priest" 741-744, amplía este debate añadiendo otros datos procedentes del AT y de la literatura judía, y afirma que este episodio sirve como de clímax a numerosos episodios «sumo sacerdotales». Kysar, *John* 288, comenta acertadamente que en el mismo pasaje no podemos encontrar unos claros indicios que nos ayuden a su correcta interpretación. El lector tiene que seguir avanzando en el relato de la crucifixión para descubrir su significado. La interpretación comunitaria se ve acrecentada por los vv. 25-27, vv. 28-30 y vv. 31-37.

*Esto sucedió para se cumpliera la escritura*: Sobre esta utilización de los salmos de lamentación, y especialmente el Sal 22, en la tradición de la pasión, d. D. J. Moa, *The Old Testament in the Cospel Passion Narratives*, Almond Press, Sheffield 1983, 224-232. Sobre el Sal 22,19 en Jn 19,24, cf. pp. 252-257. Moa se decanta en contra del símbolo de la unidad de la comunidad cristiana en los vv. 23-24. Obermann, *Die christologische Erfüllung* 282-297, sugiere que Jesús cumple el salmo (LXX Sal 21,19) en su experiencia de sentirse rechazado por Dios.

25. *su madre*: Sobre la fe de la madre de Jesús en 2,3-5, d. Moloney, *Belief in the Word* 80-S5. R. G. Maccini, *Her Testimony is True. Women as Witnesses according to John*, JSNTSup 125, Sheffield Academic Press 1996, 184-206, se opone a una interpretación del pasaje que resalte a la madre de Jesús dándole un papel en la comunidad. Él se centra en las cuatro testigos que están junto a la cruz, pero no da una importancia especial al carácter comunitario del contexto narrativo inmediato.

26. *Mujer, ahí tienes a tu hijo*: Sobre 19,25-27 como un momento revelatorio en el cuarto evangelio, d. M. de Goedt, «Un Scheme de Révélation dans le Quatrième Évangile», *NTSS* (1961-1962) 145-150. Sobre la interpretación mariológica de este pasaje, d. R. F. Collins, «Mary in the Fourth Gospel- a decacle of Johannine Studies», *Louvain Studies* 3 (1970) 99-142; Senior, *Passion* 108-113; Brown, *Death*

2: 1019-1026. El carácter evocador de esta escena sigue inspirando reflexiones que van más allá de lo que el texto puede ofrecer. Por ejemplo, I. de la Potterie, *Mary in the Mystery of the Covenant*, Alba House, Nueva York 1992, 229-235, afirma que Jn 19,25-27 constituye una fuente bíblica para una posterior reflexión sobre «el "rostro mariano" de la Iglesia».

27. *la acogió en su casa*: Sobre el *eis ta idia* en 19,27 como una inversión del *eis ta idia* de 1,11, cf. I. de la Potterie, *Mary* 225-228. Hay base ampliamente fundamentada para interpretar los vv. 25-27 como la versión joánica de la fundación de la comunidad cristiana por el Rey crucificado. Entre otros muchos autores, cf. Hoskyns, *Gospel530*; Serra, *Contributi* 370-429; Becker, *Evangelium* 591-592; Gourgues, «Marie, la "femme"» 174-191; Koester, *Symbolism* 214-219; Heil, *Blood and Water* 94-98; Boguslowski, «Jesus' Mother» 106-129; Zumstein, «L'interprétation johannique» 3:2131.

28. *Tengo sed*: Para una interpretación exhaustiva de los vv. 28-30, que va más allá de la petición de una bebida entendiéndola como la perfección de la tarea de Jesús, la revelación de la gloria al regresar junto al Padre y el don del Espíritu, cf. Witkamp, «Jesus' Thirst» 489-510.

29. *en un hisopo*: Sobre la relación entre esta referencia a un «hisopo» y la utilización de éste para salpicar los dinteles antes del éxodo, cf. Senior, *Passion 117-118*; *Stibbe, John* 196; Beetham y Beetham, «A Note» 163-169. Brawley, «An Absent Complement» 427-443, argumenta correctamente que en el cumplimiento de la Escritura podría estar implicado algo más que Ex 12,22-23. Sugiere que el Sal 69 sirve como un intertexto, que permite al lector sentir el cumplimiento de una Escritura que hablaba de la oposición a Jesús, en la cruz y en la experiencia de la comunidad posterior. Pero como el salmo es un complemento ausente hace que el lector tome conciencia de que «el poder divino que abarca la muerte de Jesús sigue siendo un misterio que está más allá de toda comprensión» (p. 443). Sobre la posible presencia del Sal 69, cf. también Obermann, *Die christologische Erfüllung* 350-364; Witkamp, «Jesus' Thirst» 502-509.

30. *Todo está cumplido*: Sobre la importancia de este grito final de triunfo, que trae a su conclusión la promesa anterior de Jesús sobre la perfección de la tarea que le había sido encomendada por el Padre (cf. 4,34; 5,36; 17,4), cf. Dauer, *Passionsgeschichte* 20; Brown, *Death* 2: 1077-1078; Koester, *Symbolism* 193-196; Bergmeier, «TETELESTAI» 282-290; Obermann, *Die christologische Erfüllung* 362-363; Witkamp, «Jesus' Thirst» 489-510.

*y entregó el Espíritu*: Como hemos sugerido en la interpretación, hemos de tomar en serio el texto griego, por lo que *paradidomi* debería traducirse por «entregó» (en lugar de «dio») y *to pneuma* por «el Espíritu» (en lugar de «su espíritu»). En contra de esta interpretación, cf. Senior, *Passion 119-120*. A favor, cf. Porsch, *Pneuma und Wort* 327-332; Hoskyns, *Gospel532*; Bampfylde, «John XIX 28» 247-260; Gourgues, «Marie "la femme"» 187-188; Beasley-Murray, *John* 353; I. de la Potterie, *The Hour* 163-165; Swetnam, «Bestowal of the Spirit» 563-567.

33. *no quebraron sus piernas*: Así como hay una referencia a Ex 12,10.46; Nm 9,12, podría también haber otra al justo sufriente (cf. Sal 34,20-21). Menken, *Old Testament Quotations* 147-166, muestra que los elementos del salmo y del Pentateuco se han combinado en un modo que era común entre la exégesis judía y cristiana contemporánea. El Sal 34,21 es el texto fundamental, pero la adición de los textos del Pentateuco indica que el evangelista comprende a Jesús como el justo sufriente y como el Cordero Pascual.

34. *salió sangre yagua*: La interpretación sacramental que hemos hecho anteriormente es puesta en entredicho habitualmente, pues se considera como la adición de un elemento antidocético al evangelio. Cf., por ejemplo, Richter, «Blut und Wasser» 1-21; Kysar, *John* 292. Dodd, *Interpretación* 494, afirma que la sangre y el agua del costado de Jesús son un «signo» de la vida que brota del Cristo crucificado y resucitado. Esto es cierto, pero el contexto sugiere también que los miembros de la nueva familia de Jesús reciben esta vida del traspasado a quien miraron (d. 19,37). Esta «vida» incluye la Eucaristía y el Bautismo, donde ellos experimentan la presencia del ausente. A favor de esta interpretación sacramental, d. Zumstein, «L'interprétation johannique» 3:2132-2133; Heil, *Blood and Water* 105-113; Moloney, «When is John Talking about Sacraments?» 10-33. Para un estudio de las interpretaciones patrísticas sobre estos versículos, d. Westcott, *Gospel* 284-286. Sobre el pasaje como una adición bautismal tardía en la edición final del evangelio, d. de Boer, *Johannine Perspectives* 292-303.

35. *El que lo vio ha dado testimonio*: Esta memorable intervención del narrador sólo encuentra su paralelo en las palabras conclusivas de 20,30-31. Ahora bien, es habitual esperar unas palabras de conclusión del narrador, mientras que resulta sorprendente que se dirija directamente al lector en 19,35. Muchos especialistas lo vinculan con 21,24, considerándolo, así, como una adición redaccional al evangelio (p. ej., Bultmann, *Cospel* 678; Brown, *El evangelio* 2:1234; Becker, *Evangelium* 2:600; Beasley-Murray, *John* 354). Pero aunque efectivamente fuera este el caso, aún habría que explicar *por qué* el v. 35 se insertó en su lugar actual y *qué quena* de dentro de este contexto. No todos los autores están tan seguros del carácter secundario del v. 35 (p. ej., Schnackenburg, *Gospel* 3:287, 291; Lindars, *Gospel* 589). Para una historia pormenorizada de la interpretación de este pasaje, d. Bertels, Sr. T. M., *His Witness is True*.

36. *No le quebrarán ningún hueso*: Cf. nota sobre el v. 33.

37. *otra escritura dice*: Sobre el doble cumplimiento de la Escritura, d. Brown, *Death* 2:1184-1188; Schuchard, *Scripture Within Scripture* 133-140. Para Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel* 331-363, no sólo encontramos aquí un cumplimiento literal de las profecías bíblicas, sino que la muerte de Jesús como el Hijo de Dios puede interpretarse como *kata ton nomon* («según la Ley»). Para Obermann, *Die christologische Erfüllung* 298-310 (sobre 19,36) y 311-325 (sobre 19,37), la comunidad joánica remite a las Escrituras tanto como fuente para comprender a Jesús como para que sus miembros se reconocieran como los destinatarios privilegiados del cumplimiento de la Escritura.

*Mirarán al que traspasaron*: Según nuestra interpretación, el sujeto «ellos», lo que mirarán al traspasado, se refiere a los miembros de la comunidad joánica y a todos los que crean posteriormente gracias a ellos. Cf. Schnackenburg, *Gospel* 2:292-294; Obermann, *Die christologische Erfüllung* 320-323, y, especialmente, Menken, *Old Testament Quotations* 167-185.

#### V. JESÚS ES ENTERRADO EN UN HUERTO POR SUS NUEVOS AMIGOS (19,38-42)

38. Después de esto, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, pero en secreto, pues temía a los judíos, pidió a Pilato que le permitiera retirar el cuerpo de Jesús, y Pilato accedió. Así que vino y retiró su cuerpo. 39. Nicodemo, aquel que anteriormente había ido a verle de noche, vino también trayendo

una mixtura de mirra y áloe de unas cien libras. 40. Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos con los aromas, conforme a la costumbre judía de sepultar. 41. En el lugar donde había sido crucificado había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo donde nadie había sido depositado. 42. Puesto que era el día de la Preparación y el sepulcro estaba cerca, pusieron allí a Jesús.

## INTERPRETACIÓN

El relato del entierro de Jesús, que el narrador cuenta tan delicadamente, concluye el relato de la pasión y remite a los acontecimientos que tendrán lugar más allá del sepulcro de Jesús. Se establece un nexo con los acontecimientos narrados hasta este momento, «después de esto» (v. 38: *meta de tauta*), y el relato nos cuenta las primeras acciones de una comunidad fundada en la cruz. Aparecen dos personajes, uno de los cuales es conocido: Nicodemo (v. 39). Anteriormente había ido a ver a Jesús de noche por miedo a «los judíos» (d. 3,1). Se presenta a José de Arimatea como otro discípulo que también había permanecido oculto por miedo a «los judíos» (v. 38). Estos discípulos *secretos* se hacen ahora *públicos*. José de Arimatea se dirige a la persona que había entregado a Jesús para que lo crucificaran y le pide, consiguiéndolo, el cuerpo de Jesús (v. 38). Conjuntamente ungen y envuelven el cuerpo de Jesús de una forma que no es conocida en la tradición sinóptica. Jesús, proclamado y coronado como rey ante Pilato (cf. 18,28-19,16a), proclamado de nuevo como rey en el letrero de la cruz (19,19-22), y que actuó como rey al fundar un nuevo pueblo de Dios desde la cruz (w. 25-27), es ungido con una enorme cantidad de aromas, envuelto en los lienzos de la mortaja y colocado en un sepulcro nuevo. Es enterrado como un rey (w. 40-42). El narrador indica que estas cosas tuvieron lugar en un huerto (v. 41: *ên... hopou... kêpos*), recordando que el relato de la pasión comenzó también en un huerto (d. 18,1: *hopou ên kêpos*). Ahora está rodeado de sus nuevos amigos, una comunidad que trata su cuerpo crucificado de una forma regia. Muchas son las cosas que han ocurrido desde que Jesús se encontrara con sus enemigos en un huerto, a solas, traicionado por Judas y malinterpretado por Pedro (d. 18,1-5.10-11).

*Conclusión a 18,1-19,37.* La primera y la última escena (18,1-11; 19,38-42), que se desarrollan en un huerto, dan testimonio de una importante inversión que se ha hecho posible gracias a los acontecimientos que han ocurrido durante el relato de la pasión. La segunda escena, el interrogatorio de Jesús por «los judíos», está estructurada por las negaciones de Pedro (18,12-27). Remite a la futura comunidad de discípulos, que habían oído lo que Jesús dijo, como el lugar donde podía encontrarse entonces la enseñanza de Jesús. Esta referencia a la comunidad está emparejada con la descripción de la crucifixión y muerte de Jesús (19,16b-37): el momento regio del levantamiento, la unificación y la fundación de una comunidad de fe y amor. Con la muerte Jesús perfecciona todo lo que fue enviado a hacer, dando el Espíritu y la sangre y el agua que brotaron del

costado del traspasado. El Dios que amó tanto al mundo que dio a su único Hijo (cf. 3,16) se revela ahora a todos los que miren al que ha entregado su vida por sus amigos, el mayor gesto posible de amor (cf. 15,13). La escena central (18,28-19,16a) constituye una unidad en sí misma. Está consagrada a la proclamación y la coronación de Jesús como rey y al juicio irónico de quienes aparentemente son los que le están juzgando. Estos muestran en sus palabras y hechos que no pertenecen a la verdad.

Muchas de las prolepsis del relato han sido ya resueltas: el levantamiento (cf. 3,14; 8,28; 12,32), «la hora» (cf. 2,4; 7,6.30; 8,20; 13,1; 17,1; 19,27), el don del Espíritu (cf. 7,37-39), la revelación de un Dios que amó tanto al mundo que dio a su único Hijo (cf. 3,16). (Sobre la pasión como cumplimiento del carácter proleptico de gran parte del evangelio, cf. Zumstein, «L'interprétation johannique» 2:2119-1127). Jesús crucificado ha sido proclamado rey (cf. 18,28-19,16a) y ha ejercido su autoridad regia (19,16b-37). Ha llevado a su perfección la tarea encomendada por el Padre (cf. 4,34; 17,4; 19,28-30). Ha revelado la gloria de Dios (cf. 11,4; 13,31-32; 17,1-5) y, al hacerlo, se ha glorificado a sí mismo (cf. 11,4; 12,23). (Sobre la cruz como glorificación de Jesús, cf. Knoppler, *Die theologia Crucis* 154-183). La promesa del don del Espíritu-Paráclito, que no iba a acontecer hasta que Jesús fuera glorificado mediante su partida, retornando al Padre por la muerte (cf. 14,16-18; 15,26; 16,7), se ha cumplido finalmente (cf. 19,30).

Sin embargo, a la luz del discurso de despedida (13,1-17,26), hay otras prolepsis que sólo se han resuelto parcialmente. Requieren un tiempo más allá de la vida y la muerte de Jesús para su completa resolución y sólo pueden ser resueltas por los *lectores del relato*. La «reunión» de todas las gentes en torno al elevado desde la tierra (cf. 10,16; 11,51-52; 12,11.19-32) tiene sus comienzos en la fundación de una nueva comunidad de fe y amor al pie de la cruz (19,25-27), nutrida por la sangre y el agua que brotan del costado del traspasado (cf. 6,27; 19,31-37). A pesar de la persistente fragilidad de quienes habían oído la palabra de Jesús, que siempre pueden negarle (Pedro) y tracionarle (Judas), ellos son ahora los portadores de la enseñanza de Jesús (cf. 18,12-27), purificados por la palabra (cf. 13,10; 15,3), confiados a la solicitud del Padre (17,11-12), elegidos y enviados (13,18-20) (cf. Koester, *Symbolism* 214-219). Su fragilidad no ha desaparecido. En efecto, el hecho de que Jesús los eligiera y enviara es otra indicación de un amor que revela a Dios (13,19). A estos frágiles discípulos -no importa cuánto hubieran fallado- se les lanza el reto de amar como él ha amado (13,34-35; 15,12-17) para ser integrados en la unión de amor que une al Padre y al Hijo (cf. 14,23; 15,9-11; 16,26-27; 17,24-26). Al mirar al que traspasaron, las futuras generaciones de creyentes verán la revelación de la gloria de Dios y a Jesús glorificado (cf. 19,37). En la ausencia de Jesús, ellos tendrán siempre el Paráclito, el Espíritu de verdad (14,16-17; 16,7), que les enseñará y les recordará todo lo que Jesús les ha enseñado (14,26). Darán testimonio de Jesús, junto con sus discípulos, durante su ausencia (15,26-27), poniendo al descubierto la falsedad de un mundo que se ha convertido en un fin en sí mismo (16,8-10), y contillua-

rán la revelación de Dios iniciada por Jesús (16,12-15). Hay un tiempo intermedio lleno de la presencia de «otro Paráclito» durante el que los seguidores de Jesús esperan, confiadamente, el cumplimiento de otra de sus promesas: «Volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo esté también estéis vosotros» (14,3). Jesús ha contado la historia de Dios (cf. 1,18), pero el lector es consciente de que la cruz no es el final de su historia. Una comunidad de sus discípulos, el grupo fundador de una comunidad posterior, está leyendo esta versión particular de la historia de Jesús (cE. 17,20). Están divididos (cE. 6,60-71), son odiados, excluidos e incluso ajusticiados (cf. 15,18-16,3). A esta situación se dirige un relato de sufrimiento y muerte que es al mismo tiempo *doxa* (cE. Zumstein, «L'interprétation johannique» 3:2134-2138). Aún a pesar del sentido de finalización creado por el relato joánico de la pasión, hay cuestiones que quedan pendientes.

#### NOTAS

38. *por miedo a los judíos*: Es posible que la elección de José de Arimatea y Nicodemo, que anteriormente eran «discípulos secretos», trate de envalentonar a los llamados *criptocristianos* (d. 7,13; 9,22; 12,42-43; d. también Brown, *Death* 2:1265-1268).

39. *Nicodemo... una mixtura de mirra y áloe de unas cien libras*: Son numerosas las sugerencias en torno a Nicodemo y a la gran cantidad de aromas. A favor de su interpretación como un entierro real, que es la que nosotros hemos adoptado, d. Schnackenburg, *Gospel* 3:296-297; Brown, *El evangelio* 2:1263-1264; Senior, *Passion* 130-133. Otros interpretan el gesto de Nicodemo como indicación de que no ha avanzado en la fe limitada que mostró en 3,1-11 (p. ej., Rengsberger, *Johannine Faith* 40; Duke, *irony* 110). Sylva, «Nicodemus and His Spices» 148-151, sugiere que los lienzos y los aromas indican que Nicodemo no cree que exista una vida tras la muerte. Cf. pp. 150-151 nn. 7, 12, para un estudio exhaustivo de las opiniones sobre las acciones de Nicodemo en la escena de la sepultura. Algunos sobrevaloran el significado de la acogida del cuerpo de Jesús por Nicodemo, llegando a ver incluso indicios eucarísticos (Suggit, «Nicodemus» 90-110; Hemelsoet, «L'ensevelissement» 47-65; Auwers, «La Nuit de Nicodème» 481-503).

41. *había un huerto*: En la literatura judía y patrística y entre los especialistas, encontramos la asociación del «huerto» (tanto en 18,1-11 como en 19,38-42) con el Paraíso, y del Jesús crucificado como el Nuevo Adán (d. Manns, *L'Évangile* 401-429).

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Aubineau, M., «La tunique sans couture de Christ. Exégèse patristique de Jean 19:23-24», en P. Granfield y J. A. Jugmann (eds.), *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, 2 vols., Aschendorff, Münster 1970, 1:110-127.
- Auwers, J.-M., «La Nuit de Nicodème Uean 3,2; 19,39) ou l'ombre du langage», *RE* 97 (1990) 481-503.
- Bammel, E., «*Philos tou Kaisaros*», *TLZ* 77 (1952) 205-210; «The Trial before Pilate», en E. Bammel y C. F. D. Maule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 414-451.

- Bampfylde, G., «John XIX 28: A Case for a New Translation», *NTII* (1969) 247-260.
- Baum-Bodenbender, R., *Hoheit in Niedrigkeit. Johanneische Christologie im Prozess vor Pilatus (joh 18,28-19,16a)*, FzB 49, Echter, Würzburg 1984.
- Beetham, F. G. YP. A. Beetham, «A Note on John 19,29», *JTS* 44 (1993) 163-169.
- Bergmeier, R., «*TETELESTAI* Joh 19:30», *ZNW* 79 (1988) 282-290.
- Bertels, Sr. T. M., *His Witness is True: John and His Interpreters*, American University Studies, Series 7: Theology and Religion 42, Peter Lang, Berna 1988.
- Blank, J., «Die Verhandlung vor Pilatus Jo 18:28-19:16 im Lichte johanneischer Theologie», *BZ* 3 (1959) 60-81.
- Bligh, J., *The Sign of the Cross. The Passion and Resurrection of Jesus According to St John*, St Paul Publications, Slough 1975.
- Boguslawski, S., «Jesus' Mother and the Bestowal of the Spirit», *IBS* 14 (1992) 106-129.
- Brawley, R. L., «An Absent Complement and Intertextuality in John 19:28-29», *JBL* 112 (1993) 427-443.
- Brown, R. E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 vols., ABRL, Doubleday, Garden City, Nueva York 1994 (trad. española de Serafín Fernández Martínez, *La muerte del Mesías. Desde Getsemaní hasta el sepulcro. Comentarios a los relatos de la pasión de los cuatro evangelios*, Verbo Divino, Estella 2005). Para una exhaustiva bibliografía general sobre el relato joánico de la pasión, cf. 1:156-158 (ed. española).
- Collins, R. F., «Mary in the Fourth Gospel- a decade of Johannine Studies», *Louvain Studies* 3 (1970) 99-142.
- Dauer, A., *Die Passionsgeschichte im Johannesevangelium. Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1-19,30*, STANT 30, Kösel, München 1972.
- Dewailly, L.-M., «D'ou es tu? (Jean 19,9)», *RB* 92 (1985) 481-496.
- Ehrman, B. D., «Jesus' Trial Before Pilate», *BTB* 13 (1983) 124-131.
- Genuyt, F. M., «La comparaison de Jésus devant Pilate. Analyse sémiotique de Jean 18,28-19,16», *RSR* 73 (1985) 133-146.
- Giblin, C. H., «Confrontations in John 18,1-27», *Bib* 65 (1984) 210-232; «John's Narration of the Hearing Before Pilate», *Bib* 67 (1986) 221-239.
- Glasson, T. F., «Davidic Links with the Betrayal of Jesus», *ExpTim* 85 (1973-1974) 118-119.
- Goedt, M. de, «Un Scheme de Révélation dans le Quatrième Évangile», *NTS* 8 (1961-1962) 142-150.
- Gourgues, M., «Marie "la femme" e la "mère" en Jean», *NRT* 108 (1986) 174-191.
- Heil, J. P., «Jesus as the Unique High Priest in the Gospel of John», *CBQ* 57 (1995) 729-745; *Blood and Water. The Death and Resurrection of Jesus in John 18-21*, CBQMS 27, The Catholic Biblical Association of America, Washington 1995.
- Hemelssoet, B., «L'ensevelissement selon Jean», en *Studies in John: Presented To Professor Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of His Seventieth Birthday*, NTSup 24, E. J Brill, Leiden 1970, 47-65.
- Janssens de Varebeke, A., «La structure des scènes du récit de la passion en Joh. xviii-xix», *ETL* 38 (1962) 504-522.
- Longenecker, B. W., «The Unbroken Messiah: A Johannine Feature and Its Social Functions», *NTS* 41 (1995) 428-441.
- Moloney, F. J., *Clory and Dishonor*, cap. 6; «John 18:15-27: A Johannine View of the Church», *DRev* 112 (1994) 231-248; *Mary: Woman and Mother*, The Liturgical Press, Collegeville 1989.
- Panackel, C., *IDOU HO ANTHROPOS (jn 19,5b). An Exegetic-Theological Study of the Text in the light of the use of the term ANTHRŌPOS designating Jesus in the Fourth Gospel*, Analecta Gregoriana 251, Gregorian University Press, Roma 1988.



- Potterie, I. de la, *The Hour of Jesus. The Passion and Resurrection of Jesus according to John: Text and Spirit*, St Paul Publications, Slough 1989.
- Quast, K., *Peter and the Beloved Disciple. Figures for a Community in Crisis*, JSNTSup 32, JSOT Press, Sheffield 1989.
- Richter, G., «Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b)», *MTZ21* (1970) 1-21.
- Senior, D., *The Passion of Jesus in the Gospel of John*, The Liturgical Press, Collegeville 1991.
- Staley, J. L., «Subversive Narrator/Victimized Reader: a Reader Response Assessment of a Text-Critical Problem», *JSNT* 51 (1993) 79-98; *Reading with a Passion. Rhetoric, Autobiography, and the American West in the Gospel of John*, Continuum, Nueva York 1995.
- Suggit, J. N., «Nicodemus - The True Jew», *Neot* 14 (1981) 90-110.
- Swetnam, J., «Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel», *Bib* 74 (1993) 556-576.
- Sylva, D. D., «Nicodemus and His Spices», *NTS* 34 (1988) 148-151.
- Wilkinson, J., «The Incident of the Blood and Water in John 19,34», *SJT* 28 (1975) 149-172.
- Witkamp, L. T., «Jesus' Thirst in John 19,28-30: Literal or Figurative?», *JBL* 115 (1996) 489-510.
- Zeller, D., «Jesus und die Philosophen vor dem Richter (zu Joh 19,8-11)», *BZ* 37 (1993) 88-92.
- Zumstein, J., «L'interprétation johannique de la mort du Christ», en Frans van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels* 1992. *Festschrift Frans Neirynck*, 3 vols., BETL 100, Leuven University Press, Lovaina 1992, 3:2119-2138.

### C. LA RESURRECCIÓN (20,1-29)

*Introducción.* El relato joánico de Jesús ha llegado a una conclusión casi satisfactoria, pues en la cruz Jesús perfecciona la tarea encomendada por el Padre (cf. 4,34; 5,36; 17,4; 19,30). Su exaltación y la revelación de la gloria de Dios tiene lugar en la cruz. Pero la historia de los discípulos, los otros personajes importantes del relato, sigue sin resolverse. A pesar de su desafiante discurso final, la oración y la promesa del Paráclito que estará con ellos durante el tiempo intermedio, languidecen sin comprender nada (cf. 16,17-18.29-31). No sobrevivirán en el mundo hostil a menos que el Padre santo de Jesús (cf. 17,11a) los cuide (17,11b-16) y los santifique (17,17-19). El relato de la pasión ha reforzado esta presentación de los discípulos. Judas ha traicionado a Jesús (cf. 18,1-5) y Pedro recurrió a la violencia (cf. 18,8-11). Al igual que Judas, Pedro se sitúa con los adversarios de Jesús (cf. 18,5.18.25) y niega rotundamente que le conociera (vv. 15-18.25-27). No obstante, al iniciarse el relato de la pasión se recuerdan unas palabras que Jesús había dicho anteriormente: «No he perdido a ninguno de los que me diste» (18,9; cf. 17,12). Los primeros signos del papel futuro de los discípulos aparecen cuando el discípulo amado está junto a la cruz (cf. 19,25-27) y Nicodemo y José de Arimatea emergen de la oscuridad para la S(PIII)tira de Jesús (cf. 19,38-42), pero el lector busca una ul-

terior resolución de la historia del grupo más amplio de los discípulos que han estado con Jesús desde los comienzos del relato (ef. 1,35-51; 2,11).

Las páginas iniciales de este relato de Jesús se destacaron por un himno y un relato que trataron de la identidad de Jesús (1,1-18) y de cómo podía responderse a él (1,19-4,54). El relato de la pasión y la muerte de Jesús ha traído la historia *de Jesús* a una conclusión: la luz ha brillado en la tiniebla, pero la tiniebla no la ha vencido (ef. 1,5). ¿Qué hay de la respuesta de *los discípulos* a Jesús? Tras los intentos dubitativos y parciales de los primeros discípulos para expresar su fe en él (1,35-51), hubo una serie de relatos en los que encontramos diferentes formas de responder a Jesús, la Palabra hecha carne (ef. 1,14): la madre de Jesús (2,1-12), «los judíos» (2,13-25), Nicodemo (3,1-21), Juan el Bautista (3,22-36), la samaritana (4,1-38), los samaritanos (4,39-42) y el funcionario real (4,43-54) (cf. Moloney, *Belief in the Word* 192-199). Podría decirse que el evangelio de Juan *comenzó* con una serie de itinerarios de fe a través de los que personajes diferentes respondieron a Jesús de formas también diferentes. ¿Cómo concluye esto? Las grandes secciones del relato joánico se inician y concluyen de forma paralela (cf., p. ej., 1,1-5 y 1,18; 2,1-12 y 4,43-54; 13,1-38 y 17,1-26; 18,1-11 y 19,38-42). Y no sería nada sorprendente que este relato *terminara* remitiendo a su *comienzo*. Con frecuencia se ha comentado que las palabras finales del narrador (20,30-31) remiten al prólogo, a las palabras con que el narrador comenzó el libro (1,1-18) (p. ej., Mlakuzhyil, *Christocentric* 137-143, 238-240), pero ¿cesa el contacto en esto? Los *primeros episodios recogidos* de la vida de Jesús pusieron al descubierto un itinerario de fe (1,19-4,54), y el lector puede sospechar que *los episodios finales* retornarán a este mismo tema.

Las tradiciones cristianas primitivas relacionadas con la resurrección constituyen la base del relato joánico: una mujer en una tumba vacía (20,1-1), las apariciones a una mujer y los discípulos como grupo (w. 11-18.19-23), una orden que se da a una mujer para que anuncie que Jesús ha resucitado (v. 17) y un mandato misionero (w. 21-23). Estas tradiciones han sido totalmente «joanizadas». Solamente María Magdalena se encuentra en la tumba vacía y sólo a ella se le ordena anunciar al Señor resucitado. Por tanto, el mandato misionero de Jn 20,21-23 es diferente del Mt 28,16-20 o Lc 24,44-49 (cf. Lúdermann, *Resurrection* 151-165). El relato de los discípulos que corren hasta la tumba puede proceder de las mismas tradiciones que dieron origen a Lc 24,12 y 24 (ef. Mahoney, *Two Disciples* 41-69; Lúdermann, *Resurrection* 138-139); el encuentro con María Magdalena podría ser una versión joánica del relato mateano del encuentro de Jesús con las mujeres que regresaban de la tumba vacía (Mt 28,8-10); y el episodio del escéptico Tomás podría ser el resultado de la dramatización del tema de la duda que caracteriza a todos los relatos sinópticos de la resurrección (ef. Mc 16,8; Mt 28,8.17; Lc 24,10-11.19-24.37-43; cf. también Mc 16,14; Yef. Riley, *Resurrection Reconsidered* 100-107).

Los especialistas han hecho valiosas contribuciones a la cuestión de la historia de la tradición del pasaje (p. ej., Lindars, «The Composition» 142-

147; Hartmann, «Die Vorlage» 197-220; Ghiberti, *I racconti pasquali* 51-141; Dauer, «Zur Herkunft» 56-76; Lorenzen, *Resurrection and Discipleship* 168-173), pero la forma actual de .In 20 constituye una unidad literaria perfectamente lograda, un relato en el que hay desarrollo temporal y cambio de personajes y lugares. Contando con el tiempo, los personajes y lugares como criterio, vemos que .In 20,1-29 tiene la siguiente estructura literaria.

1. Vv. 1-18: Escenas en la tumba. En estas escenas están implicados dos conjuntos de personajes: los dos discípulos que corren hacia la tumba y María Magdalena. Los acontecimientos tienen lugar «el día primero de la semana» (v. 1).
  - a. Vv. 1-10: *Visitas a la tumba vacía*
    - Vv. 1-2: María Magdalena comprueba que la tumba está vacía.
    - Vv. 3-10: Pedro y el discípulo amado corren hasta la tumba; el discípulo amado llega a la fe, pero esto no es el término último del itinerario de fe (cf. v. 9).
  - b. Vv. 11-18: *Jesús se aparece a María Magdalena*
    - Vv. 11-13: María Magdalena indaga en la tumba vacía pero no repite la experiencia de fe del discípulo amado.
    - Vv. 14-18: La aparición de Jesús a María Magdalena la conduce de la ausencia de fe a una fe condicionada, hasta que ella acepta finalmente su mandato y regresa junto a los discípulos para anunciarles: «He visto al Señor» (v. 18).
2. Vv. 19-29: Escenas en la casa. Dos conjuntos de personajes determinan de nuevo la estructura del relato. Jesús se aparece a los discípulos como grupo y después a Tomás, una vez que se encontraba entre los discípulos. Las dos apariciones ocurren en el mismo lugar pero están separadas por cambios de tiempo: «Al atardecer de aquel día» (v. 19) y «ocho días después» (v. 26).
  - a. Vv. 19-23: *Jesús se aparece a los discípulos en ausencia de Tomás*

Al atardecer de aquel mismo día, Jesús se aparece a los discípulos en medio de una gran alegría. Les da el Espíritu Santo y la potestad para perdonar y retener pecados.
  - b. Vv. 24-29: *Jesús se aparece a los discípulos ya Tomás*

Ocho días después, Jesús se aparece a los discípulos, pero en presencia de Tomás, que antes estuvo ausente. Tomás no compartía la fe y la alegría de los discípulos, pero Jesús resucitado le conduce desde su fe limitada a la proclamación: «Señor mío y Dios mío» (v. 28). A Tomás se le dice que este momento de fe no es el final de los posibles itinerarios de fe (v. 29).

A lo largo del relato nos encontramos con un modelo de crecimiento/desarrollo. En los vv. 1-10 encontramos un desarrollo en los objetos que se ven. María Magdalena ve una piedra que ha sido quitada (v. 1), el discípulo amado ve las vendas de lino que una vez habían revestido el cuerpo muerto de Jesús (v. 5), y Pedro ve las mismas vendas de lino, pero también el sudario que había envuelto la cabeza de Jesús, colocado aparte de

las vendas de lino (vv. 6-7). Una vez que comienzan los relatos de las apariciones, Jesús se aparece a un número cada vez mayor de personas. Se aparece a María Magdalena (v. 14) y luego a los discípulos, aunque Tomás estaba ausente (v. 24). Finalmente, se aparece a todos los discípulos, incluido Tomás (v. 26). El relato concluye con una bendición universal para todos los que creen sin ver (v. 29).

## i. **LAS** ESCENAS JUNTO A LA TUMBA (20,1-18)

### a) *LAS VISITAS A LA TUMBA VACÍA (20,1-10)*

1. El primer día de la semana, María Magdalena vino a la tumba muy temprano, cuando todavía estaba oscuro, y vio que la piedra había sido quitada de la tumba. 2. Echó a correr y fue a Simón Pedro y al otro discípulo, al que Jesús amaba, y les dijo: «Se han llevado al Señor de la tumba y no sabemos dónde lo han puesto». 3. Entonces Pedro salió con el otro discípulo y se dirigieron a la tumba. 4. Los dos iban corriendo, pero el otro discípulo dejó atrás a Pedro y llegó primero a la tumba; 5. al asomarse al interior vio las vendas de lino, pero no entró. 6. Luego llegó Simón Pedro y entró en la tumba; vio las vendas de lino, 7. y el sudario que había cubierto su cabeza, que no estaba con las vendas de lino sino doblado en un lugar aparte. 8. Entonces el otro discípulo, que había llegado primero a la tumba, también entró, y vio y creyó; 9. pues aún no habían entendido la escritura, es decir, que resucitaría de entre los muertos. 10. Los discípulos, entonces, regresaron a sus casas.

## INTERPRETACIÓN

María Magdalena viene a la tumba el día primero de la semana (v. 1a: *tē de mīa tōn sabbaton*). Este «día» vincula el relato joánico con la tradición cristiana más antigua, según la cual la tumba fue encontrada vacía al tercer día de la crucifixión de Jesús, que tuvo lugar el día anterior a la Pascua, que aquel año cayó en un sabbath (cf. 19,31). La indicación del momento del día (cf. también Mc 16,1) se centra en el hecho de que aún estaba oscuro (v. 1b: *proi' skotias*). A lo largo del evangelio se ha relacionado la oscuridad de la noche con la ausencia de fe (cf. 1,5; 3,2; 6,17; 9,4; 8,12; 11,10; 12,35.46; 13,30; 19,39) (cf. Maccini, *Her Testimony is True* 207-208). María Magdalena ve que la piedra ha sido quitada (*ton lithon ērmenon*) de la tumba. La utilización de la voz pasiva (*ērmenon*) indica que se trata de una acción de Dios (d. Mollat, «La découverte du tombeau vide» 137-138). María ve la tumba abierta pero este pensamiento no le pasa por la mente.

En la oscuridad, ámbito de incredulidad, María *huye de la tumba* para dirigirse a los dos discípulos más importantes de la historia: Pedro (cL 1,40-42; 6,8.66-69; 13,5-11.24.36-38; 18,10-11.15-18.25-27) y el otro discí-

pulo al que Jesús amaba (cf. 1,35[?]; 13,23-25; 18,15-16; 19,25-27). Les dice que un anónimo plural «ellos» se había llevado el cuerpo de Jesús. No hace ninguna sugerencia sobre una acción de Dios o la posibilidad de la resurrección. Más aún, asocia a los dos discípulos con su falta de fe al crear otro plural, «nosotros». Para María Magdalena hay dos grupos involucrados: «ellos», que se han llevado (*ēran*) el cadáver del Señor, y «nosotros», que no sabemos (*ouk oidamen*) dónde lo han puesto. La primera persona del plural que hallamos en el v. 2 asocia a dos personajes fundacionales del relato joánico con la situación de incredulidad de María. La situación en los w. 1-2 se caracteriza por la confusión y la ausencia de fe, pues el grupo formado por María Magdalena, Simón Pedro y el otro discípulo, se encuentra aún en la tiniebla. Los w. 1-2 «expresan la perspectiva de alguien que no cree» (Evans, *Resurrection and the New Testament* 120). Una mujer comunica el mensaje de una tumba vacía a los discípulos pero se trata de un personaje que no cree y *con quien los dos discípulos están íntimamente asociados*. Es precisamente en cuanto no creyentes como los discípulos van a la tumba en el v. 3.

Hay un sentido de nuevo comienzo cuando Pedro «salió» (*exelthen oun*) con el otro discípulo y ambos «fueron» (*ērchonto*) hacia la tumba. Inicialmente, Simón Pedro es quien va por delante y el otro discípulo le sigue. La novedad de la situación se intensifica por el hecho de que María *huyó de la tumba* hacia el encuentro de los discípulos en el v. 2, mientras que los discípulos *se dirigen hacia la tumba* en el v. 3. Es mucho lo que se ha escrito sobre este correr hacia la tumba, y en ocasiones se le ha caracterizado como «carrera» (p. ej., Bauer, *Johannesevangelium* 229; van Tilborg, *Imaginative Love* 101-102). Pero no se trata de una carrera, sino de que los dos discípulos dan la espalda a la situación en que la que se encontraban mediante su asociación con la incredulidad de María Magdalena y se ponen en movimiento hacia el lugar de la acción de Dios: una tumba vacía (w. 3-4). Ahora se encuentran en una posición de fe parcial. En coherencia con la prioridad dada al discípulo amado en 13,23-26 y 19,25-27, él es el que llega primero a aquel lugar. Sin embargo, el lector también sabe que Simón Pedro fue nombrado «la Roca» (cf. 1,42) Y que -con sus luces y sus sombras- ha representado a los otros discípulos en varias ocasiones (d. 6,66-69; 13,36-38; 18,10-11). Hay una tensión entre estos dos personajes: uno es el discípulo a quien Jesús amaba de un modo especial (cf. 20,2), mientras que el otro es quien tiene la autoridad. El discípulo a quien Jesús amaba demuestra una mayor urgencia en llegar a conocer la verdad concerniente a aquel que le amaba y, por eso, llega a la tumba antes que Simón Pedro. Aunque inicialmente seguía a Pedro (v. 3), llega el primero a la tumba (v. 4). Los dos discípulos más importantes del evangelio experimentan la incredulidad (w. 1-2), pero, no obstante, se apartan de esta situación estática para dirigirse al lugar donde puede verse la acción de Dios en Jesús (w. 4-5). Una vez en la tumba, el otro discípulo se detiene para mirar dentro y ve las vendas de lino (*ta othonia*). Él no entra en la tumba, sino que espera a Simón Pedro (v. 5).

Al comenzar esta escena, Simón Pedro iba por delante (v. 3). Esta situación ha sido invertida: Simón Pedro, que ahora sigue al otro discípulo, llega y se mete en la tumba. No sólo ve las *othonia*, sino el sudario utilizado para envolver la cabeza de Jesús (*to soudanon*). Se encuentra aparte, cuidadosamente doblado y colocado en un lado. Lázaro salió de la tumba envuelto todavía en la mortaja y su rostro aún cubierto con el *soudanon* (11,44). En esta escena, sin embargo, no sólo está vacía la tumba, sino que también está vacía la mortaja. Lázaro fue resucitado de entre los muertos, pero salió llevando la mortaja. El Jesús resucitado está desprovisto de ella. Otra utilización de la voz pasiva (d. 20,1) para indicar que el sudario que cubría la cabeza de Jesús (*to soudarion*) había sido doblado (*entetuligmenon*) y colocado en un lado aparte de las vendas utilizadas para cubrir su cuerpo (*ta othonia*), refuerza la impresión de que Dios ha entrado en la historia (vv. 6-7). Simón Pedro entra en la tumba y ve las pruebas, pero nada se nos dice de su respuesta. Esta táctica del retraso conduce al lector al clímax del v. 8. Se recuerda la mayor urgencia del otro discípulo por llegar a la tumba y el hecho de que se adelantara a Pedro (v. 5a). El discípulo ve los signos de la derrota de la muerte: la tumba vacía, la mortaja vacía incluyendo el *soudanon*. La visión de estas cosas le conduce a la fe: *kai eiden kai episteusen* (v. 8c).

En paralelo a la experiencia de *vanos* personajes en las páginas iniciales del evangelio, que se movieron desde la incredulidad hacia una fe parcial hasta llegar a la fe plena (2,1-4,54), el discípulo fundador de la comunidad joánica (d. Introducción) y modelo joánico de discipulado, se ha desplazado desde la incredulidad (vv. 1-2) a una fe parcial (vv. 4-5) hasta llegar a la fe plena en la resurrección al ver que Dios había vencido la muerte de Jesús (vv. 7-8). Todos los signos de la muerte han sido derrotados.

A pesar de este momento de *fe* en el ámbito de la tumba vacía, el narrador comenta que estos discípulos todavía no (*oudepo*) eran conscientes de la Escritura que decía que Jesús *tenía* que resucitar de entre los muertos (v. 9: *dei auton ek nekron anasthenai*). Se trata de una importante afirmación conclusiva del narrador que está dirigida al lector del relato. Dos discípulos fundadores han sido testigos de la acción de Dios, y uno de ellos ha visto y ha creído. Pero Dios también habla a través de la Escritura: Jesús *debe* resucitar de entre los muertos. Los discípulos no conocían *todavía* esta verdad: «pues aún no conocían la escritura». Se encuentran en una situación de ignorancia, de «todavía no», que será superada por una generación posterior de creyentes que leerá la Escritura y reconocerá la revelación de la acción de Dios en la resurrección de Jesús. El relato joánico es en sí mismo «escritura», pero los personajes, Simón Pedro y el discípulo amado, están *en el relato* y por tanto no pueden ser *lectores del relato*. Se encuentran en una situación de «todavía no» en lo que respecta a la *graphē* («escritura») del relato joánico. Puede que una generación posterior no pueda entrar en la tumba y ver las vendas, pero tendrá la Escritura, especialmente el relato joánico, y podrá igualar, de muchos modos, la experiencia de fe del discípulo amado.

Al discípulo amado no se le dio un acceso especialmente privilegiado a una «visión» exclusiva que hiciera de su fe algo superior a la de aquellos que nunca podrían igualarse con tal experiencia. Los discípulos no conocían la «palabra de Dios» sobre la resurrección de Jesús de entre los muertos, pero el lector sí la conoce. Habiendo llegado a este punto, que conduce al relato más allá del pasado y lo aplica a los ámbitos más amplios de las nuevas generaciones de lectores, el narrador despidió a los dos discípulos de la escena: ellos regresan a su casa (v. 10). Estos discípulos fundadores han jugado su parte en el drama de la vida, muerte y resurrección de Jesús. El discípulo amado ha llegado a la fe sin ver a Jesús, pero debe abandonar la escena para dejar espacio a otros «discípulos» que le seguirán en un itinerario de fe. Tanto el discípulo amado como las generaciones posteriores creen sin ver a Jesús. La generación posterior de creyentes no tiene motivos para lamentarse por vivir en el tiempo intermedio, en el tiempo tras la partida de Jesús, y, por tanto, en su *ausencia*. Durante este tiempo, pueden leer las Escrituras bajo la guía del Paráclito (cf. 14,25-26; 16,12-14), que estará con ellos hasta el retorno final de Jesús (d. 14,16-17; d. también 14,2-3.18-21). La fe motivada por las Escrituras, especialmente la versión joánica de la vida, muerte y resurrección de Jesús, iguala la fe del discípulo amado. Quienes viven durante la ausencia de Jesús (d. 14,2-3.28; 16,5.28), pero en la presencia del Paráclito (d. 14,16-17), tienen pruebas de que Jesús debe resucitar de entre los muertos (d. v. 9b).

## NOTAS

1. *el primer día de la semana*: El texto griego utiliza el cardinal «el día primero de la semana» (*τῆ δε μιᾶ τῶν σάββατῶν*) en lugar del ordinal («el primer día»). Se trata de un semitismo. Cf. BDF 129, § 247:1, y la discusión en Barrett, *Gospel562*. Aunque la expresión tradicional «el tercer día» nunca aparece en el relato joánico de la resurrección, hay un estrecho vínculo con la tradición mediante la utilización del «primer día» (Brown, *El evangelio* 2:1287; Schnackenburg, *Gospel3:307-308*). La expresión «el tercer día» se encuentra en 2,1, y con frecuencia se comenta que tiene connotaciones relativas a la resurrección (cf. Moloney, *BelieJin the Word* 57-60, 77). Carson, *Gospel* 635, sugiere que la utilización de la expresión «el primer día» en los cuatro evangelios (ef. Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1) presenta la resurrección como «el comienzo de algo nuevo». Cf. también Blanquart, *Le premier jour* 20-21.

2. *el otro discípulo, aquel a quien Jesús amaba*: Ésta es la primera vez en el evangelio en que se vincula «el otro discípulo» con «aquel a quien Jesús amaba». La última expresión se añadió a la primera en 20,2 para que las descripciones anteriores de «el otro discípulo» o el «discípulo amado» pudieran ahora identificarse como referidas al mismo discípulo (ef. 18,15-16 [el otro discípulo]; 13,23-26; 19,25-27 [el discípulo amado]).

*Se han llevado al Señor*: La descripción que María hace de Jesús como «el Señor» (*ton kyron*) debe interpretarse como título de respeto, no como una confesión cristológica.

*no sabemos dónde lo han puesto*: La mayoría de los especialistas sostienen que el plural *oidamen* es un resto de una tradición más antigua que relacionaba a otras

mujeres con el descubrimiento de la tumba vacía (cf. Mc 16,1; Mt 28,1; Lc 24,1.10). Cf., por ejemplo, *Bauer, johannesevangelium* 229; Maccini, *Her Testimony is True* 208-210. Otros sugieren que se trata de un giro semítico (p. ej., Bultmann, *Gospel* 684 n. 1). Ahora bien, ¿cómo no habría sido evidente a un autor que era capaz de escribir pasajes tan elegantes como Jn 9,11.18-19, que, independientemente de las fuentes utilizadas, esto era un error imperdonable en lengua griega? Para Kitzberger, «Mary of Bethany" 564-586, al llegar al relato de María Magdalena en la tumba vacía como también a las otras referencias anteriores sobre ella en 19,25, el lector está influido por la otra «María" que estuvo junto a una tumba (cf. 11,1-46; 12,1-8). Esta autora vincula a María de Betania y María Magdalena a través de la «configuración» e «interfiguralidad" mediante las que un lector comprende a un personaje con las categorías de otro (cf. también Bernard, *Commentary* 2:657). El «nosotros" del v. 2 es también una señal textual que evoca una interfiguralidad con la presencia en la mañana de la Pascua de otras mujeres en la tumba vacía (d. pp. 581-582). El «les" y «a nosotros" de Jn 20,2 puede reflejar una tradición antigua que se encuentra en Mt 28,11-15. Cf. también *Evangelio de Pedro* 5,30; Justino, *Dial.* 108,2; Tertuliano, *Spect.* 30 (PL 1:737-738); *Apo!*. 23 (PL 1:474). Cf. Minear, «We don't Know» 125-139, quien relaciona el «nosotros» con los otros «pasajes "nosotros"» del evangelio (cf. 1,14; 3,11), que reflejan la respuesta de los cristianos de la comunidad joánica a los adversarios judíos.

3. *Pedro salió entonces*: Hay suficientes pruebas en el cuarto evangelio que indican que a Pedro se le consideraba una autoridad y un portavoz, pese a lo frágil que pudiera haber sido. Cf. R. E. Brown, K. P. Donfried y J. Reuman (eds.), *Peter in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, Paulist, Minneapolis, Ausburgo y Nueva York 1973, 129-147.

4. *el otro discípulo corrió dejando atrás a Pedro*: En nuestra interpretación dijimos que este detalle, que invierte la situación del v. 3, donde Pedro es quien va primero, indica una mayor impaciencia y el despuntar de la fe en que Dios ha entrado en la historia. Algunos sostienen que «la carrera en sí misma no se emprende con ningún titubeo de la fe en la resurrección" (Byrne, «Beloved Disciple" 86). Mahoney, *Two Disciples* 245-251, está en contra de toda relevancia *personal* de Simón Pedro y el discípulo amado, afirmando que solamente tienen una *función* en el relato. Además, argumenta que Simón Pedro debe comprobar los hechos, mientras que el discípulo amado, es decir, los discípulos en general, deben «ver" estos hechos y «creer" (pp. 251-260).

6. *Luego llegó Simón Pedro*: La descripción de Simón Pedro como el que *akolouthi* Jn autō «que le sigue,») indica una seria inversión de la situación del v. 3, donde es Pedro quien va delante. El otro discípulo debe ser «seguido", lo que da más peso a la sugerencia de que la llegada anticipada del discípulo amado a la tumba es un primer signo de fe.

6-7. *las vendas de lino y el sudario*: Frecuentemente se ha comentado el nexo que existe con la resurrección de Lázaro, que se describe emergiendo de la tumba amortajado con las vendas de lino (cf. Reiser, «The Case of the Tidy Tomb" 47-57; Osborne, «A Folded Napkin" 437-440). La cuidadosa disposición de las vendas forma parte, probablemente, de la apologética en contra de la tesis de que la tumba había sido robada. Cf. Crisóstomo, *In Joannem Homeliae* 85,4 (PG 59:465), sobre la primitiva utilización de este texto joánico en este sentido.



*doblado en un lugar aparte:* Byrne, «The Beloved Disciple» 87-89, insiste, acertadamente, en el significado del *soudarion* y su posición, que se veía al entrar en la tumba, como el motivo para la fe del discípulo amado. Sin embargo, no tiene en cuenta la importancia de las pasivas divinas, afirmando sobre la base de 10,18 que mientras que Lázaro fue resucitado, Jesús «se resucitó a sí mismo» (p. 88). Brodie, *Cospel* 562-563, argumenta, a la luz de Ex 34,33-35, que Jesús ha quitado el velo (cf. también Schneiders, «The Face Veil» 94-97), y sobre la base de la túnica indivisa en Jn 19,23-24, interpreta los lienzos doblados como símbolo de la unidad hecha posible por la muerte y la resurrección de Jesús.

8. *vio y creyó:* Algunos especialistas han puesto en cuestión la relevancia de la fe del discípulo amado, especialmente a la luz de los vv. 9 y 29. Por ejemplo, Nicholson, *Death as Departure* 69-71, se une a Agustín y a otros Padres de la Iglesia al considerar la fe del discípulo como una aceptación del testimonio de María Magdalena. Entre otros autores, I. de la Potterie, *The Hour* 202-207, sostiene que la fe del discípulo es solamente incipiente y que aún tiene que ser totalmente iluminada (cf. v. 9). Lee, «Partnership in Easter Faith» 39-40, sostiene que «el v. 8 no tiene ningún impacto narrativo» y que el v. 9 deja tanto al discípulo amado como a Pedro en una situación de incredulidad que no se resuelve hasta Jn 21. Brown, «John 20» 197-198, utiliza el v. 9 para apoyar la tesis de que el discípulo amado llega a una fe perfecta. No sólo creyó sin ver a Jesús, sino que ni siquiera necesitó la ayuda de las Escrituras.

El uso que de Pedro y el discípulo amado se hace en este relato está determinado por el hecho de ser personajes fundadores de la comunidad cristiana. Otros autores han afirmado que Pedro representa al cristianismo judío, mientras que el discípulo amado representa a la Iglesia gentil (p. ej., Bultmann, *Cospel* 685), o que Pedro representa el ministerio pastoral mientras que el discípulo amado representa el profético (Kragerud, *Der Lieblingjünger* 29-32). Brodie, *Cospel* 563-564, sugiere que el discípulo amado representa el rostro contemplativo y Pedro al rostro oficial de la Iglesia.

9. *pues todavía no conocían la escritura:* Nuestra interpretación sostiene que el autor considera el relato joánico como «escritura». Los dos discípulos son personajes del relato y, por tanto, «aún no» (*oudepo gar*) lo conocen. Los lectores del evangelio pertenecen a un tiempo «posterior» no excluido por el «aún no» y, por tanto, «conocen la escritura» del evangelio joánico. Sobre la comprensión joánica de su propio relato como *logos* (Palabra), *graphē* (Escritura) y *rhēmata zōēs aioniou* («palabras de vida eterna»), cf. Obermann, *Die christologische Erfüllung* 409-422, especialmente 418-422.

Sobre la transferencia del interés por la fe del discípulo fundador a la posibilidad de fe de las generaciones futuras, cf. Siedensticker, *Die Auferstehung Jesu* 122-125. Esto pasa inadvertido a la mayoría de los comentaristas que intentan identificar algunas referencias del AT que puedan considerarse como la Escritura que los discípulos no conocen «todavía». La mayoría sugiere el Sal 16,10 (p. ej., Westcott, *Cospel* 290; Lagrange, *Évangile* 508-509).

10. *Entonces los discípulos regresaron a sus casas:* Según nuestra interpretación, éste es el momento en el que el discípulo amado deja finalmente la acción para que otros «discípulos» puedan ser provocados para seguir su itinerario hacia la fe. Para I. de la Potterie, *The Hour* 205-207, regresan a la tiniebla, con la que se inició el pasaje en el v. 1. Considera esta acción como un «reditus ad sua», en el sentido de una vuelta atrás replegándose en sí mismos.

11. Pero María se quedó llorando fuera de la tumba, y mientras lloraba se inclinó para mirar en la tumba; 12. y vio a dos ángeles de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies. 13. Le dijeron: «Mujer, ¿por qué lloras?». Ella les dijo: «Porque se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto».

14. Al decir esto, se dio la vuelta y vio a Jesús de pie, pero no sabía que era Jesús. 15. Jesús le dijo: «Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas?». Suponiendo ella que era el jardinero, le dijo: «Señor, si te lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré». 16. Jesús le dijo: «María». Ella se volvió y le dijo: «Rabbuní» (que significa maestro). 17. Jesús le dijo: «No te aferres a mí, pues aún no he subido al Padre; ve a mis hermanos y diles: "Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios"». 18. María Magdalena fue a decir a los discípulos: «He visto al Señor»; y ella les contó las cosas que él le había dicho.

#### INTERPRETACIÓN

No se explica por qué aparece María en la tumba que había abandonado anteriormente (cf. v. 2). Los discípulos han sido despachados (v. 10), lo que posibilita al autor reintroducir en el relato a la desconsolada María. Aunque esperaríamos una indicación del retorno de María junto a la tumba, este dato se evita. Otro personaje fundacional de la comunidad cristiana primitiva (cf. Mc 15,40; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1.9-10; Lc 8,2; 23,49.55-56; 24,1-9.10-11) ocupa el centro de la escena. María Magdalena y los dos discípulos que acaban de ser despachados (cf. v. 10), constituyen el «nosotros» del v. 2. Ellos conocían el dato de la tumba vacía, pero no mostraban ninguna admisión de la resurrección. Los dos discípulos, y especialmente el discípulo amado, han ido más allá de la experiencia de María, al dirigirse hacia la tumba vacía (w. 3-4) y apartarse de ella (v. 10). Al retornar el foco a María, ésta se nos presenta inmóvil, permaneciendo todavía en la oscuridad de la incredulidad que compartía con ellos en los vv. 1-2. El hecho de que estuviera llorando fuera de la tumba muestra su persistente incapacidad para creer o comprender lo que podría haber ocurrido (v. 11a: *estekei pros tō mnēmēiō exō klaiousa*). Se evoca el llanto desesperanzado (*klaiein*) que acompañó la muerte de Lázaro (cf. 11,31.33). Aquello sólo generó la frustración y el llanto (*dakruēin*) de Jesús (cf. 11,35). María iguala la iniciativa del discípulo amado (cf. 20,5) y Simón Pedro (cf. v. 6) al pararse y mirar dentro de la tumba por primera vez (v. 11b). No se mencionan las vendas ni el sudario (cf. vv. 6-7). Han sido sustituidos por dos ángeles de blanco, uno sentado a la cabecera y otro a los pies del lugar donde habían puesto a Jesús (v. 11). Los ángeles (*angeloi*) constituyen otro testimonio de que Dios ha entrado en la historia, y el punto de vista de Dios se refleja en la pregunta de éstos: «Mujer, ¿por qué lloras?» (v. 13a).

Ella responde casi con las mismas palabras que utilizó al contar a los discípulos el asunto de la tumba abierta: «ellos» se han llevado (*eran*) el

cuerpo de Jesús, a quien ella llama su «Señor». Hay un ligero cambio con respecto a sus palabras anteriores. En el v. 2, ella asoció a los discípulos con su falta de fe y conocimiento, afirmando que «nosotros» no sabemos (*ouk oidamen*) dónde han puesto el cuerpo. Ahora dice «no sé» (*ok oida*). El cambio del plural por el singular refleja con toda precisión la situación concreta en la que se encuentran los personajes implicados en el relato. Ahora sólo es María quien no conoce (v. 13b; cf. w. 3-10). La presentación del abismo de su incredulidad se incrementa cuando ella se vuelve para mirar a Jesús que está frente a ella, pero María es incapaz de reconocerle (v. 14). Jesús repite las mismas preguntas de los ángeles, pero añade: «¿A quién buscas?» (v. 15a), recordando otras preguntas semejantes de partes anteriores del evangelio (1,41; 18,4). Irónicamente, aquél a quien ella busca le pregunta a quién está buscando, pero su falta de fe se intensifica al confundir a Jesús con el jardinero (*ho képourous*). Con profunda ironía, el «ellos» se convierte ahora en «tú». A Jesús, el supuesto jardinero, tomado como representante de los violentos «ellos» que le crucificaron, le pregunta dónde ha puesto su cuerpo. A aquél cuyo cuerpo ella busca, se le pide que aporte una solución al misterio de la tumba vacía. María persiste en su creencia de que el cuerpo ha sido «llevado» (*airein*: cf. w. 2.13; *bastazein*: 15a). Ella pide que sea ahora la única en llevarse el cuerpo: «Dime dónde lo has puesto, y yo me lo llevaré (*kago auton aro*)» (v. 15b). No hay sugerencia alguna de resurrección ni reconocimiento del resucitado. María Magdalena permanece en una situación de incredulidad en cuanto que lo único que le preocupa es el traslado de un cadáver.

La incredulidad de María se ha descrito con gran detalle a lo largo de los w. 1-2 Y 11-15. Su transformación, aunque no inmediata, se nos relata con mayor rapidez. Cumpliendo la promesa hecha en el discurso del Buen Pastor (d. 10,3.14), Jesús llama a María por su nombre: «María». Ella se vuelve, le reconoce y le conoce, dirigiéndose a él con el nombre arameo utilizado a lo largo del ministerio de Jesús, añadiéndole la terminación de un adjetivo posesivo de primera persona, *Rabbuní*, «mi maestro» (v. 17; d. 1,38.49; 3,2; 4,31; 6,25; 9,2; 11,8). La primera (1,38) y la última (20,16) vez que aparece este título en el relato, es seguido por un comentario implícito del narrador: «que significa maestro». El lector reconoce que María ha realizado una confesión parcial de fe. Ella reconoce a Jesús como el Rabbí a quien había conocido durante su ministerio. «Al dirigirse a Jesús como un maestro y mantener el contacto físico, ella está intentado volver a capturar el pasado» (Barrett, *Gospel565*). Como Nicodemo y la samaritana, utilizados para ejemplificar el itinerario de la fe al comienzo del relato (3,1-21; 4,16-26), María Magdalena ha llegado a una fe parcial, a una fe en el Jesús que mejor respondía a sus esperanzas y necesidades del momento.

Asociado a esta confesión hay un deseo de aferrarse a Jesús (v. 17). Las palabras de Jesús, *mē mou haptou*, le enseñan que debe desistir de su intento de reestablecer la relación que una vez tuvo con él. La hora está todavía en desarrollo, y Jesús no sólo le prohíbe que se aferre a él, sino que le explica por qué. ¡Cuán que cesar todo aferramiento. En y a través de la

cruz, Jesús ha revelado a Dios y ha llegado a su perfección la tarea que le había encomendado (d. 4,34; 5,36; 17,4; 19,30). Los discípulos tienen todavía que experimentar los frutos de la glorificación de Jesús, pero los días de su relación con el Jesús histórico han terminado. Una situación totalmente nueva se está estableciendo mediante la hora que está en progreso. Jesús no ha cumplido «todavía» (*oupo*) su promesa a los discípulos (d. 14,12.28; 16,10.28), es decir, que retornaría al Padre; está a punto de realizarse. Pero las palabras de Jesús a María van más lejos que las promesas hechas antes de la hora de Jesús. Durante la parte anterior del relato se ha evitado con sumo cuidado hablar de la relación entre los discípulos de Jesús y el Padre de Jesús *como Padre de ellos*. Aunque al lector se le ha contado que quienes creen en Jesús tienen la *exousia* para llegar a ser *tekna tou theou* (d. 1,12), en ningún momento se le dijo esto a los discípulos. Sólo Jesús es «el Hijo de Dios». Las palabras de Jesús a María indican que esta situación está a punto de cambiar. Él está subiendo hacia el Padre (v. 17a), y María tiene que informar a los discípulos, a quienes ahora se les llama hermanos de Jesús (v. 17b: *tous adelphous mou*), que él está subiendo *pros ton patera mou kai patera hymon kai theon mou kai theon hymon* (v. 17c). La hora de Jesús, que en breve culminará con la ascensión de Jesús al Padre, creará una nueva situación en la que el Dios y Padre de Jesús será también el Dios y Padre de los hermanos de Jesús. A causa de esta nueva relación, hecha posible por el paso de Jesús de *este* mundo al Padre mediante la hora (d. 13,1), ya no son más discípulos de Jesús, sino sus hermanos.

María hace exactamente lo que Jesús le ordenó: ella «fue y dijo a los discípulos» (v. 18a; cf. v. 17b). Este episodio comenzó con una María inmóvil que estaba llorando junto a la tumba, aún en la tiniebla de la incredulidad. Concluye cuando se mueve de nuevo y se aparta de la tumba. Obedeciendo el mandato de Jesús, quien le dice que vaya *pros tous adelphous mou* (v. 17), ella va (*erchetai*). Este movimiento renovado indica al lector que María ha alcanzado otro nivel su itinerario de fe, que queda confirmado por sus palabras. En los w. 2.12 y 15, María utilizó el término respetuoso *ho kyríos* para referirse al cuerpo muerto del hombre a quien había seguido durante su ministerio público. El significado de este término se transforma al ser ella la primera que informa a los discípulos de la resurrección de Jesús: «He visto al Señor» (*ton kyrion*) (v. 18b). Su itinerario de fe ha desarrollado un círculo perfecto. De la oscuridad de la incredulidad (w. 1-2.11-15), ha pasado a través de una fe condicional que le condujo a reconocer a Jesús como su Rabbí (w. 16-17a). Y ahora anuncia que ha visto al Señor resucitado. María informa a los discípulos de las palabras que Jesús le había comunicado respecto a su retorno al Padre y al establecimiento de la unión entre el Padre y Dios de Jesús y el Padre y Dios de los discípulos (v. 18c; d. v. 17c). María no fue capaz de comprender las palabras de los *angeloi* al empezar esta escena en la tumba vacía (w. 12-13), pero al concluir ésta, ella se convierte en la mensajera que anuncia (*angelousa*) las palabras de Jesús a los discípulos (v. 18) (cf. Maccini, *Her Testimony is True* 225-233). Otro personaje fundacional de la comunidad cris-

tiana primitiva ha viajado desde la oscuridad de la incredulidad a través de una fe parcial hasta llegar a una fe perfecta.

## NOTAS

11. *Pero María se quedó llorando*: La introducción de María junto a la tumba es extraña. En casi todos los casos, el narrador del cuarto evangelio indica el movimiento de los personajes de un lugar a otro (p. ej., 2,1.13; 3,32; 4,3-6; 5,1; 6,1; 7,10; 8,59; 10,22; 11,5.17.38.54; 12,1.12.36b). El estado actual del texto es probablemente el resultado de la inserción del pasaje sobre los dos discípulos en lo que originalmente era un relato sobre María Magdalena (d. Brown, *El evangelio 2:1313-1316*). Para Kitzberger, «Mary of Bethany» 582, el lector supone, desde el episodio de Lázaro, que María vendría a la tumba llorando. Pero esto es interpretar erróneamente 11,31. Cf. Moloney, *Signs and Shadows* 164-165. El vínculo con 11,31-35 apoya la interpretación negativa del llanto de María (d. Moloney, *Signs and Shadows* 167-169), a pesar de que algunos (p. ej., ükure, «The Significance» 180; Lee, «Partnership in Easter Faith» 41) sugieran que el llanto revela amor y determinación.

*fuera de la tumba*: El «fuera» (*exō*) se omite en varios manuscritos, pero debería mantenerse como lectura original. Cf. Barrett, *Cospel* 564.

12. *dos ángeles de blanco*: Sobre sus vestimentas blancas como «símbolo del mundo celestial», d. Bernard, *Commentary* 2:663. Resulta muy fantástico vincular a estos ángeles con los querubines que se encontraban en los dos extremos del propiciatorio del arca de la alianza, como propone Siminel, «Les 2 anges» 71-76.

14. *ella se volvió y vio a Jesús*: No hay necesidad de ver nada simbólico en la acción de María. Su volverse *eis ta opisō* (hacia atrás) indica simplemente que los ángeles están frente a ella y, al darse la vuelta, ve otra figura que estaba tras ella. Cf. Bernard, *Commentary* 2:665.

15. *¿a quién buscas?*: Sobre la ironía de esta cuestión hecha por aquel a quien ella busca, d. Kitzberger, «Mary of Bethany» 582-583. Kitzberger, como otros autores, establece, con acierto, un nexo con 1,37-38.

*suponiendo que era el jardinero*: Tal vez se trate del testimonio literario más antiguo de una respuesta judía al relato cristiano a la resurrección. Mientras que los primeros cristianos explicaban la tradición de una tumba vacía afirmando que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos, unos documentos cristianos primitivos nos informan de que los judíos decían que un jardinero había robado el cuerpo de la tumba. Sobre esta sugerencia, d. von Campenhausen, «The Events of Easter» 66-69. Hay huellas de esta leyenda en Tertuliano, *Spect.* 30 (PL 1:662A). Hoskyns, *Cospel* 542, considera la utilización del «jardinero» como un indicio del «verdadero y vivificante soberano del Paraíso Qardín» de Dios». Cf. también Blaquart, *Le premier jour* 64-66, y el estudio de la literatura judía en apoyo de esta posición realizado por Wyatt, «Supposing Him» 21-38.

16. *ella se volvió*: Como en el giro de María apartando su mirada de los ángeles para ver a Jesús en el v. 14, tampoco en este caso tenemos necesidad alguna de interpretar simbólicamente este segundo volverse. De una mirada atrás parcial hacia Jesús, ahora se gira completamente para verle cara a cara. Cf. Lindars, *Gospel* 1606.

*María... Rabboní*: El nombre con que Jesús llama a María y la respuesta de ésta son una transliteración griega del arameo, aunque el narrador explica que es he-

breo. Existe un nivel de intimidad implicado por el recurso a una lengua original tanto para emitir el nombre como en la respuesta (d. Maccini, *Her Testimony is True* 212-213). Algunos autores (p. ej., Westcott, *Gospel292*; Marsh, *SaintJohn* 637) argumentan erróneamente que *Rabbuní* es un título cuasidivino. Numerosos especialistas (p. ej., Hoskyns, *Gospel542*; Marsh, *SaintJohn* 633, 636-637; Rigaux, *Dio [l'ha risucitato* 324-325; Schneiders, «John 20:11-18» 162-164) consideran esta forma de dirigirse a María a Jesús como *Rabbuní* como una auténtica confesión de fe. Otros (Feuillet, «La recherche du Christ» 93-112; Stibbe, *John* 205; Okure, «Jesus' Commission» 181) descubren en este encuentro la experiencia de la novia que busca al esposo en las tempranas horas del amanecer, según el Cantar de los Cantares 3,1-3.

17. *No te aferres a mí*: Sobre esta traducción, d. BAGD, *hapti5*, 2a; Delebecque, *Jean* 210. «Aferarse» se utiliza aquí para indicar un persistente agarrarse de alguien, y no tiene ningún significado peyorativo (d. Lee, "Partnership in Easter Faith» 42 n. 10). El conflicto entre la prohibición de tocar en el v. 17 y su incitación en el v. 27 se ha exagerado frecuentemente, tal como pone de manifiesto la larga historia de la discusión científica. Los verbos son diferentes (v. 17: *haptomai*; v. 27ab: *pherein*; v. 27c: *ballein*), y el significado del tocar (o aferrarse) está totalmente determinado por su contexto inmediato.

*aún no he subido*: El «aún no» del v. 17 debe relacionarse con la conclusión de la hora del retorno de Jesús al Padre. No hay que vincularlo con un tiempo "posterior" reflejado en el episodio de Tomás, cuando será posible tocar a Jesús (d. v. 27). Cf. la nota previa. La importancia del "proceso" de la hora está subrayada por la utilización del perfecto para indicar que Jesús no ha subido "todavía" (*aupto gar anabebeka*), y el presente para la instrucción de Jesús a María relativa a la noticia que debe comunicar a los discípulos: «Yo subo» (*anabaino*). Jesús no ha subido todavía, pero se encuentra en medio de un proceso que llegará a su conclusión una vez que haya retornado al padre. Esto es lo que debe decirse a los hermanos. Cf. Lagrange, *Évangile* 511-512; Hoskyns, *Gospel542-543*; Burge, *Anointed* 136-137; Maccini, *Her Testimony is True* 214-216. Entre otros autores, Carson, *Gospel641-644*, 652-654, sostiene que la resurrección y la ascensión deben mantenerse como momentos diferentes, pues 20,22 es una "promesa simbólica" de Jesús que asegura a los discípulos el don del Espíritu en Pentecostés. Para una discusión de esta hipótesis, d. Hatina, «John 20,22 in Its Eschatological Context» 196-219. D'Angelo, «A Critical Note» 529-536, describe la aparición a María Magdalena como una indicación del estado numinoso en que se encuentra antes de la plenitud de su ascensión. Ya no se encuentra en este estado cuando se aparece a Tomás, y por eso puede ser tocado. Sin embargo, en el texto no hay el menor indicio de esto. Más aún, en el v. 26 las puertas estaban cerradas, por lo que a Jesús se le podría seguir considerando en el estado "numinoso" del v. 17.

*a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios*: Sobre la nueva y singular relación que estas palabras prometen, d. Mollat, *Études johanniques* 173-174. Barrett *Gospel566*, comenta, acertadamente, que aún persisten dos formas de filiación: la de Jesús y la de los cristianos. Como dice Bernard, *Commentary* 2:668-669, para el cuarto evangelio *anabainein* («ascender») es "prácticamente equivalente" a los verbos más frecuentemente utilizados, *hypagein* y *poreuesthai*, para referirse al retorno de Jesús al Padre.

18. «He visto al Señor»... las cosas que él le había dicho: El griego del v. 18 es una extraña mezcla de discurso directo («He visto al Señor») y discurso indirecto («las cosas que él le había dicho»), que ha dado origen a numerosos intentos para corregir el texto (d. Lagrange, *Évangile513*). Se trata probablemente de un intento de evitar la necesidad de repetir las palabras de Jesús del v. 17 en discurso directo.

## ii. LAS ESCENAS EN LA CASA (20,19-29)

### a) JESÚS SE APARECE A LOS DISCÍPULOS EN AUSENCIA DE TOMÁS (20,19-23)

19. Al atardecer de aquel día, el primero de la semana, las puertas del lugar donde se hallaban los discípulos estaban bien cerradas por miedo a los judíos; Jesús vino, se puso entre ellos y les dijo: «La paz con vosotros». 20. Tras decir esto, les mostró sus manos y su costado. Entonces los discípulos se alegraron al ver al Señor. 21. Jesús les dijo de nuevo: «La paz con vosotros. Como el Padre me ha enviado, así os envío yo». 22. Dicho esto, sopló sobre ellos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo. 23. A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos».

### INTERPRETACIÓN

Hay indicios de que los w. 19-23 constituyen un puente entre las escenas de la tumba y la escena final en la casa que se nos cuenta en los w. 24-29. María, obedientemente, responde al mandato de Jesús (w. 17-18). Los siguientes acontecimientos tienen lugar «al atardecer de aquel día (*ouses oun opsias tē hēmera ekeinē*)» (v. 19). Puesto que María salió de la tumba para anunciar el mensaje de Jesús a los discípulos (v. 18a), el lugar en el que ahora nos encontramos es «donde se hallaban los discípulos (*hopou ēsan hoi mathētai*)» (v. 19a). Por consiguiente, la presencia de María en la tumba termina (v. 18) donde comienza la siguiente escena (v. 19): con los personajes a quienes María anunció el mensaje de Jesús. El día, el lugar y los personajes implicados en los acontecimientos de los w. 19-23 formaban ya parte de los momentos conclusivos de la escena inmediatamente anterior narrada en los w. 11-18. La conclusión del informe de la experiencia que María Magdalena tiene de Jesús resucitado es lo suficientemente «misionera» (w. 17-18) como para sugerir al lector que esta experiencia de fe puede comunicarse más allá de los límites de los personajes y el tiempo de este relato.

Jesús ha estado brevemente presente en la historia para enviar a María Magdalena a los discípulos (v. 17). A pesar de haber escuchado el mensaje de María sobre el Señor resucitado, ellos están encerrados en una habitación «por miedo a los judíos» (v. 19a). No se nos dice el nombre de los *mathetai* que estaban en la habitación superior, ni tampoco su número. Desde el comienzo de esta breve escena, «los discípulos» en cuanto tales constituyen el centro de atención. El relato de esta reunión inicial de discípulos refleja la experiencia de todos los discípulos: la proclamación del mensaje de la resurrección no disipa su miedo. El «nosotros» y el «ellos» del v. 2 continúan siendo fuerzas activas en el relato. Los discípulos («nosotros») no han vencido el miedo que «los judíos» «ellos» han generado a lo largo de la historia de Jesús. Los discípulos de Jesús, que están reunidos, conocen la resurrección (cr. w. 17-18), pero permanece en ellos el

temor a «los judíos», por el odio, los insultos e incluso la muerte a que podrían someterlos.

Jesús se adentra en esta situación proclamando su paz (v. 19b). La expresión *eirēnē hymin* puede ser una forma habitual de saludo, pero en este contexto de la repentina presencia física de Jesús entre sus atemorizados discípulos (d. 15,18-16,3), lleva a cabo las promesas que había hecho en 14,27 y 16,33. Los discípulos pueden ahora animarse (d. 16,33: *tharseite*); Jesús resucitado está entre ellos. Su presencia, a pesar de que las puertas estaban cerradas, es un indicio de su victoria sobre las limitaciones que las circunstancias humanas suelen imponer, como ha quedado patente anteriormente en el relato por la mortaja vacía en una tumba vacía (d. w. 5-7). Pero la duda es aún posible entre los discípulos: ¿es realmente el mismo Jesús crucificado? Los discípulos parecen necesitar una comprobación de que el personaje que ven ante ellos es el mismo Jesús de Nazaret al que habían seguido. Así pues, en estrecha relación con el saludo de la paz (v. 20a: *kai touto eipon*), les muestra sus manos y su costado (v. 20b). Jesús resucitado es la persona que había sido levantada en una cruz y cuyo costado fue traspasado con una lanza (19,18.34). Inmediatamente, los discípulos responden con alegría (v. 20c). Su saludo, en los w. 19 y 21, trae paz en medio de la confusión (d. 14,27). La contundente prueba de que Jesús de Nazaret, el crucificado, está entre ellos como el Señor resucitado trae alegría en medio de la confusión y el sufrimiento (cf. 16,33). El mensaje de María Magdalena ha sido confirmado por su propia experiencia. El discípulo amado y María pasaron de la incredulidad a una fe condicionada y, finalmente, a una aceptación incondicional del Señor resucitado (d. w. 3-9.11-18). Éste no es el caso de los discípulos reunidos. Ellos oyeron el mensaje de María, lo han confirmado en ellos mismos, y responden con paz y alegría.

El autor utiliza esta primera escena en la habitación cerrada para proseguir con el relato del itinerario de fe de María, llevándolo a una conclusión que está en paralelo con la de la experiencia del discípulo amado (cf. v. 9). La unión de tiempo, lugar y personajes a lo largo de los w. 1-18 y 19-23 mediante los w. 17-19, hacen de la última escena la conclusión de la primera. La aparición de Jesús entre los discípulos exultantes de alegría no se cuenta simplemente para informar al lector de que se han cumplido las promesas de 14,27 y 16,33; no sólo tienen que tener paz y alegría en medio de su temor, gracias a la presencia física del Señor resucitado, sino que también tienen que llevar los frutos de la victoria de Jesús al mundo, más allá de los personajes y el tiempo de la historia de Jesús (w. 21-23). Ofreciéndoles de nuevo la paz, Jesús indica a los discípulos que la oración que hizo por ellos la noche antes de morir no era algo pasajero. Jesús oró a su Padre diciendo: «Como tú me enviaste al mundo, así yo los he enviado al mundo» (17,18). Él se ha ido a través de la total donación de sí mismo que da a conocer a Dios (d. 17,19), Yahora los envía a ellos. Tienen que ser para el mundo lo que Jesús ha sido (d. 13,20: 17,18). Pero el lector también recuerda que Jesús sabía que eran frágiles y que necesitaban



que su Padre santo ejerciera de Padre con ellos (cf. 17,11b-16) Y los santificara, pues han de ser santos como lo era Jesús (cf. 17,17-19). Esta santidad sólo es posible mediante la presencia del Paráclito, el Espíritu Santo (cf. 14,16-17.26; 15,26-27; 16,7-11.12-15).

Gran parte del relato anterior desborda retrospectivamente como intertexto en este pasaje. Retornan los dichos sobre el Paráclito y la oración de Jesús por sus discípulos, pero también están presentes las palabras del narrador en 7,39: «Pues todavía no se había dado el Espíritu Santo porque Jesús no estaba aún glorificado». En su muerte Jesús vertió el Espíritu sobre la diminuta comunidad que estaba al pie de la cruz (cf. 19,30). En la cruz se cumple la promesa que hizo el narrador con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos: Jesús ha sido glorificado y se da el Espíritu (cf. 7,39; 19,30). ¿Cuál es el objeto de esta segunda solemne donación del Espíritu? Los dichos sobre el Paráclito, y especialmente 15,26-27, indican que el Espíritu no sólo iba a morar con la nueva familia de Jesús fundada bajo la cruz. En cuanto Señor resucitado, dota a sus discípulos con el Espíritu para que puedan ser para el mundo lo que él ha sido. El lector es consciente de que el Espíritu está *con* la comunidad y *en* la comunidad, y permanecerá con ella para siempre (cf. 14,16-17), pero la comunidad debe ir más allá de sus propias fronteras para continuar la misión de Jesús con el objetivo de que el mundo conozca y crea que él es el Enviado del Padre (cf. 17,21.23). El Espíritu dará testimonio de Jesús en su ausencia para que los discípulos, que han estado con él desde el comienzo, pudieran ser también testigos (cf. 15,26-27). No hay dos «donaciones del Espíritu». Como sólo existe una hora de Jesús, también hay solamente un Espíritu, que se da a los miembros de la comunidad (cf. 19,30) para que puedan ser testigos de Jesús (20,22). En la hora de la cruz y la resurrección, Jesús vierte el Espíritu sobre la comunidad de sus seguidores (19,30) y lo insufla en sus miembros para que puedan estar en el mundo como él estuvo (20,22). No hay otro lugar donde esté más claro para el lector la unidad de la hora y todo lo logrado por ella y mediante ella, que en los dos episodios que acontecen en ella: el don fundante del Espíritu (19,30; cf. 14,16-17) y el encargo que da a los discípulos, fortalecidos por el Espíritu, de ser sus testigos (20,22; cf. 15,26-27).

Los discípulos, que han estado con él desde el principio (cf. 15,27), continuarán la presencia de Jesús en la generación posterior. El mensaje del evangelio está menos preocupado con aquellos que tuvieron la experiencia física del Señor resucitado que con los que no la tienen. Los discípulos no creyeron ni se comprometieron incondicionalmente con aquel a quien el Padre envió. Sin embargo, por mucho que le fallaran a Jesús, a ellos nunca les falló el amor de Dios manifestado en Jesús. La presentación que hizo este autor del amor infalible de Jesús a Pedro y a Judas aumenta la intensidad dramática de este mensaje. La inmensidad del amor de Dios ha brillado más fuertemente con la autodonación amorosa de Jesús en medio del fallo de éstos (cf. especialmente 13,19). No obstante, hay un lado positivo en los discípulos que estuvieron con él desde el comien-

10. Jesús los describe como aquellos que han recibido la manifestación del nombre de Dios, han guardado la palabra de Dios y han reconocido que Jesús había venido de Dios. Ellos saben que él es el enviado de Dios (cf. 17,6-8). Es por este grupo, cuya historia ha estado marcada por una mezcla de éxito y fracaso, por quien Jesús ora a su Padre, pidiéndole que los guardara en su nombre (cf. 17,12) Y los santificara así como Jesús era santo (cf. 17,19). Su experiencia en la habitación cerrada resume la respuesta que habían dado a lo largo del evangelio. Están al mismo tiempo llenos de temor y, no obstante, alegres en la presencia de Jesús resucitado.

Las palabras que Jesús dirige a los temerosos, aunque alegres, discípulos sobre su futura misión deben entenderse sobre este trasfondo. Mediante su ministerio, los pecados han de ser perdonados y retenidos. Otra utilización de la voz pasiva (cf. w. 1.6-7) deja claro que los discípulos son enviados a hacer la obra de Dios, no la de ellos. Ellos tienen que llevar la paz y la alegría recibidas, al atardecer de aquel primer día de la semana, de Jesús resucitado (cf. v. 19) a las generaciones posteriores formadas por temerosos discípulos de Jesús (cf. 15,18-16,3). La revelación continuada del Paráclito -aunque discriminadora- pondrá al descubierto el pecado, la rectitud y el juicio (cf. 16,7-11). Por consiguiente, los discípulos, autorizados por el Espíritu, en medio de sus temores y alegrías, serán los agentes de la futura santificación de generaciones de creyentes. Se recuerda la instrucción de Jesús a sus discípulos. El don del Espíritu-Paráclito hará presente al Jesús ausente en la comunidad litúrgica (cf. 14,18-21), que compartirá su experiencia para que el mundo pueda conocer y creer que Jesús es el Enviado del Padre (cf. 17,21-23). La misión de los discípulos hace presente la santidad del Jesús ausente (cf. 17,17-19). Traerán el perdón de Dios a todo pecado que tenga que ser perdonado y pondrán al descubierto toda pecaminosidad (v. 23). Este último aspecto puede resultar duro, pero surge lógicamente de la historia de Jesús. Este elemento en la nueva situación creada por la hora de Jesús consiste en «el poder de aislar, repeler y rechazar el mal y el pecado, un poder dado a Jesús por el Padre y que, a su vez, Jesús da, mediante el Espíritu, a aquellos a quienes les da el encargo» (Brown, *El evangelio* 2:1363). La santificación puede conducir a la dicha ante Dios, pero también tiene la arista cortante de poner de manifiesto todo lo que se opone al amor con que Dios ha colmado al mundo enviando a su hijo único (cf. 3,16-17).

Así como el itinerario de fe del discípulo amado llevó al narrador a indicar que habría una generación posterior de creyentes (w. 3-10), de igual modo hace con el itinerario de fe de María Magdalena (w. 11-23). Jesús encargó a María que anunciara el mensaje de la nueva situación que se había iniciado por su retorno al Padre. Ella se dirige a los discípulos, que ahora son los hermanos de Jesús (w. 17-18). A pesar de su temor, los discípulos son bendecidos con la paz de Jesús y responden con alegría cuando se aparece en medio de ellos su Señor crucificado y resucitado. La historia de un itinerario de fe no recommenzó con la introducción de un nuevo conjunto de personajes, pues estos personajes concluyen el viaje de

María. Ellos son los que llevarán la santidad de Jesús a una generación posterior, posibilitando así la experiencia continuada de la paz y la alegría que sólo la fe en Jesús puede aportar (cf. 14,27; 16,33). A pesar del conflicto de los personajes fundacionales de la historia cristiana para moverse desde la incredulidad a través de una fe parcial para llegar a una fe incondicional, ellos se encuentran en el comienzo de una generación posterior de creyentes. Los lectores del evangelio han llegado a creer en la resurrección de Jesús. Lo han logrado a través de la Escritura, incluido el evangelio de Juan (v. 9). Ya través de la santidad, la paz, la alegría y el juicio que se han hecho posibles por el don del Espíritu y el envío por Jesús de unos discípulos para que llevaran el perdón del pecado a una generación posterior (v. 23).

## NOTAS

*19. las puertas bien cerradas:* La victoria de Jesús sobre los límites de la condición humana constituye el asunto del que trata la narración de la mortaja vacía y de la repentina aparición de Jesús en una habitación sin pasar por la puerta. Este es el mensaje que Juan quiere proclamar, no la narración de los poderes milagrosos de Jesús (cf. Léon-Dufour, *Resurrection* 183).

*donde se hallaban los discípulos:* Este «lugar» constituye un obvio nexo con los vv. 17-18, en donde se dijo a María que fuera hacia los discípulos (v. 17) y se nos contó que, efectivamente, ella fue y habló con ellos (v. 18). Sobre otros vínculos entre los vv. 19-23 y las primeras partes del relato joánico de la resurrección, y también con el resto del evangelio (algunos de los cuales están un poco forzados), cf. Heil, *Blood and Water* 133-136.

El hecho de que ninguno de los discípulos sea mencionado por su nombre y no se nos dé ningún número indica que en este versículo los discípulos están implicados en cuanto tales discípulos y que la escena que sigue está dirigida a todos los discípulos de Jesús (cf. Barrett, *Cospel* 568). Algunos especialistas (p. ej., Rigaux, *Dio l'ha risuscitato* 367-368; Blanquart, *Le premier jour* 107-109) van demasiado lejos al considerar a este grupo de discípulos como «el colegio apostólico».

*Jesús vino y se puso entre ellos:* Frecuentemente, en la interpretación y las notas sobre Jn 13,1-17,26 hemos insistido en que el retorno de Jesús a sus discípulos está a punto de concluir. Muchos autores (p. ej., Bultmann, *Gospel* 691-692; Beasley-Murray, *John* 379; Talbert, *Reading John* 253-254; Heil, *Blood and Water* 134-135) interpretan esta venida en 20,19 como el cumplimiento de la promesa que hizo a los discípulos durante su discurso de despedida (que retornaría a ellos: d. 14,18,22-23; 16,20-22). Esta interpretación no tiene suficientemente en cuenta el mensaje global de Jn 20,1-29, especialmente las palabras de Jesús en el v. 29, donde bendice a todos los que crean sin haber visto, lo que implica que la llegada de Jesús a sus discípulos en el v. 19 no es su retorno definitivo. Su ausencia se verá llena con la presencia del Paráclito.

*20. Les mostró sus manos y su costado:* A diferencia de Lc 24,38-39, el mostrar el cuerpo traspasado en Jn 20,10 no tiene indicios apologéticos. Se trata sobre todo de un acto de revelación (d. Mollat, *Études johanniques* 152-154; Becker, *Evangelium* 2:620-621).

21. *La paz con vosotros*: En la frase griega no aparece el verbo (*eirēnē hymin*), por lo que deberíamos traducirla como «la paz con vosotros». Jesús declara la paz que ya está entre ellos. Cf. W. C. van Unnik, «*Dominus vobiscum: The Background of a Liturgical Formula*», en A. J. B. Higgins (ed.), *New Testament Essays. Studies in Memory of Thomas Walter Manson 1893-1958*, Manchester University Press, Manchester 1959, 270-395, especialmente 283-284.

*Como el Padre me envió, así os envío yo*: La identidad de la misión de Jesús y la de los discípulos se expresa mediante *kathos... kago* («como el Padre... así yo»). Cf. Bernard, *Commentary* 2:675-676; Barrett, *Gospel* 569-570. Aunque no se menciona a los destinatarios de la misión de los discípulos, presuponemos a partir de 13,20 y especialmente 17,18 que se trata de «el mundo» (cf. Mollat, *Études johanniques* 156).

22. *él sopló sobre ellos*: La mayoría de los comentadores señalan a la utilización paralela de «sopló sobre» (*enephusesen*) en LXX Gn 2,7 (cf. también LXX Ez 37,9-10; Sab 15,11), haciendo del don del Espíritu el comienzo de una nueva creación.

*Recibid el Espíritu Santo*: La mayoría de los especialistas descartan 19,30 (*paredōken to pneuma*) como el don del Espíritu (cf. interpretación y nota sobre 19,30), considerándolo como un eufemismo utilizado para describir la muerte de Jesús. Así, en 10,22 encontramos la única donación joánica del Espíritu, en correspondencia con el Pentecostés lucano (p. ej., Burge, *Anointed* 116-131, 147-149). De la Potterie, *The Hour*, que considera 19,30 como un donación del Espíritu (cf. pp. 163-165), sostiene, a partir de varias razones, que 20,22 trata de suscitar la fe pascual en los discípulos para que superen sus temores y dudas. Para más detalles, cf. también 1. de la Potterie, «Parole et Esprit» 195-201. Heil, *Blood and Water* 137-138, que también apoya que 19,30 marca el don del Espíritu (cf. pp. 102-103), considera la utilización anterior de *paredoken* (19,30) como el momento del don del Espíritu y el posterior mandato de Jesús 20,22 como su instrucción para que los discípulos creyentes recibieran (*labete*) el Espíritu. Swetnam, «Bestowal of the Spirit» 571-574, afirma que 19,30 es una donación que ayuda a todos los creyentes (simbolizados en la madre de Jesús y el discípulo amado) a discernir el significado de la vida y la muerte de Jesús, mientras que en 20,22 se trata de la concesión de un poder específico a un grupo restringido para perdonar pecados. Aceptando que ambos, 19,30 y 20,22, se refieren al don del Espíritu, nuestra interpretación sostiene que no hay dos «dones del Espíritu». El único Espíritu se da en la «hora de Jesús» a los miembros de la comunidad cristiana (19,30) para que puedan ser testigos de Jesús (20,22) (cf. Manns, *L'Évangile* 462).

El tema de la relación entre esta perspectiva del don del Espíritu y la tradición lucana de Pentecostés no puede resolverse aquí. Para un estudio exhaustivo, cf. Burge, *Anointed* 114-119. Léon-Dufour, *Resurrection* 186, sintetiza excelentemente la posición que adoptamos en este comentario: «Juan expone una dimensión esencial del ministerio pascual que Lucas ha extendido en el tiempo».

23. *A quienes perdonéis los pecados... a quienes se los retengáis*: Para una discusión sobre la posibilidad de que Jn 20,23 sea una variante de Mt 16,19; 18,18, cf. Dodd, *Tradition* 347-349; Brown, *El evangelio* 2:1356-1358. Ambos llegan a la decisión de que, probablemente, las dos tradiciones sean independientes. Sobre la división que la interpretación de este versículo ha generado en los cristianos, algunos de los cuales verían las palabras de Jesús limitadas a un ministerio restringido para el perdón de los pecados (más recientemente, cf. la posición de Swetnam, descrita en la nota al v. 22), mientras que otros interpretan que Jesús lo encarga a todos los discípulos cristianos (cf. Barrett, *Cospel* 568), cf. Brown, *El evangelio* 2:1358-1363. So-

bre el extraño uso del verbo *kratein* para referirse a la retención de los pecados, cf. Bauer, *johannesevangelium* 232, quien, correctamente, indica que está estrechamente relacionado con *aphienai*, «dejar ir» (cf. Mc 7,8). Para Emerton, «Binding and Loosing» 325-331, un dicho original en arameo basado en Is 22,22 decía «cerrar-abrir», pero fue interpretado en la tradición mateana como «atar-desatar» y en la tradiciónjoánica como «retener-perdonar».

*a quienes les retengáis los pecados:* Las dificultades que están implicadas en la interpretación de lo que se quiere decir con la misión de los discípulos para perdonar y retener pecados, se mitigan al asociar estas acciones con la misión del Paráclito de «poner de manifiesto» la bondad y la maldad del mundo (cf. 16,7-11). Ha de hacerse una posterior conexión con la comprensión joánica de la respuesta a la revelación de Dios en y a través de Jesús. Algunos vienen a la luz, pero otros le dan la espalda y la ira de Dios se posa en ellos.

## b) *JESÚS SE APARECE A LOS DISCÍPULOS Y A TOMÁS (20,24-29)*

24. Pero Tomás, uno de los doce, apodado el mellizo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. 25. Los otros discípulos le dijeron: «Hemos visto al Señor». Pero él les dijo: «Si no veo en sus manos las huellas de los clavos y no pongo mi dedo en la marca dejada por éstos y no pongo mi mano en su costado, no creeré». 26. Ocho días después, sus discípulos estaban de nuevo en la casa, y Tomás estaba con ellos. Las puertas estaban cerradas, pero Jesús vino y se puso entre ellos, y les dijo: «La paz con vosotros». 27. Luego dijo a Tomás: «Pon tu dedo aquí y mira mis manos; y saca tu mano y métela en mi costado; no seas infiel, sino ten fe». 28. Tomás respondió: «¡Señor mío y Dios mío!». 29. Jesús le dijo: «Has creído porque me has visto. Dichosos los que sin ver crean».

### INTERPRETACIÓN

El relato prosigue: «Tomás, uno de los doce, apodado el mellizo, no estaba con ellos cuando vino Jesús» (v. 24). No hay indicación de cambios temporales o espaciales. Aún nos encontramos «en el primer día de la semana» (d. vv. 1.19) y el lugar es la habitación superior, donde una atmósfera de paz y alegría predomina entre los discípulos llenos del Espíritu a quienes se les ha encargado llevar la santidad de Dios al mundo. Tomás no forma parte de esto, pues no se encontraba allí (v. 24: *Thōmas de heis tōn dodeka... auk ēn met' autōn*), y, por consiguiente, no ha tenido parte en el mensaje de María Magdalena (vv. 17-18) ni tampoco en la aparición y el encargo de Jesús (vv. 19-23). Es el primer momento en el itinerario de fe de Tomás. Rodeados de paz y alegría, signos de la fe pascual (d. vv. 19.20, 21), Tomás, como Pedro, el discípulo amado y María Magdalena en los vv. 1-2, se encuentra en la tiniebla de la incredulidad (v. 24). Su compañeros intentan comunicarle su fe pascual (*elegan aun autō*), repitiendo la confesión de María Magdalena: «Hemos visto al Señor» (v. 25a; d. v. 18). La respuesta de Tomás a otros discípulos marca un segundo estadio en su itinerario de fe. Sólo está dispuesto a dejar de lado su incredulidad si el Jesús

resucitado se ajusta a *sus* criterios. «Si no» (*ean me*) cumple Jesús sus condiciones, permanecerá en su situación actual de incredulidad (*ou me pisteuo*). Tomás exige que Jesús sea «tocable». Así como María deseaba aferrarse al cuerpo de Jesús, Tomás exige experimentar el cuerpo resucitado de la persona que fue crucificada, viendo las señales de los clavos y metiendo su dedo en (*balō*) las heridas, y su mano en (*balō*) su costado. De los tres itinerarios de fe que se nos han contado en este relato, la respuesta condicional (v. 25: *ean mē*) de Tomás es la más dramática. No se opone a la posibilidad de la resurrección. Insiste en que el cuerpo resucitado de Jesús cumpla sus exigencias (v. 25; cf. v. 17). Ha progresado desde la situación de ausencia (cf. v. 24), pero la imposición de sus propios criterios para creer en la resurrección de Jesús indica su compromiso condicional.

«Ocho días después» (*kai meth' hémeras oktō*), Jesús se sitúa de nuevo entre sus discípulos. Retornan bastante aspectos que rodearon las primeras apariciones de Jesús. Las puertas están cerradas, y él los saluda con su paz: *eiréné hymin* (v. 26; cf. v. 19). La indicación temporal, ocho días después, expresa también una relación con la aparición anterior. Los especialistas han sugerido correctamente que la referencia rítmica al «primer día de la semana» (v. 1), «al atardecer de aquel mismo día» (v. 19) y «ocho días después» (v. 26), sitúan deliberadamente todos estos acontecimientos en el día del Señor. El único elemento novedoso en el v. 26 con respecto al v. 21 es el hecho de que «Tomás estaba con ellos». De forma sorprendente Jesús se ofrece a cumplir las condiciones de Tomás (v. 27ab), pero también ordena a Tomás que fuera más allá de su fe condicionada: *me ginou apistos alla pistos*. Jesús resucitado es el Jesús crucificado. Si Tomás quiere tener un prueba física la va a tener, pero hay mucho más en juego: «no seas incrédulo, sino creyente» (v. 27c). No hay en el texto ningún indicio de que Tomás realizara un ritual del tacto. Los rituales requeridos se olvidan cuando Tomás acepta el desafío de la fe al responder: «Señor mío y Dios mío». Los biblistas difieren a la hora de evaluar este acto de fe. Para algunos se trata de la «suprema afirmación cristológica del cuarto evangelio» (Brown, *El evangelio* 2:1365). Otros sostienen que las observaciones de Jesús en el v. 29, «Has creído porque me has visto. Dichosos los que sin ver crean», muestran que hay una fe sin visión que supera la que originó la confesión de Tomás (Bultmann, *Gospel* 695-696). Una confesión que reconoce a Jesús como Señor y Dios en un momento climático del relato se corresponde a la cristología desarrollada a lo largo de las primeras partes del relato. Reconoce las implicaciones de la enseñanza del narrador sobre el *logos* en 1,1-2, el exclusivo uso por Jesús del absoluto *ego eimi* (cf. 4,26; 8,24.28.58; 13,19), Y su afirmación «Yo y el Padre somos uno» (10,30; cf. también 10,38). En paralelo con los itinerarios de fe del discípulo amado y María Magdalena (cf. vv. 8.18), esta afirmación final de fe en Jesús concluye el camino de fe de Tomás.

Los caminos hacia la fe del discípulo amado y María Magdalena pasaban a los personajes *en el relato* para dirigirse a las siguientes generaciones: los lectores del relato. Éstos creen en la autoridad de la Escritura,

incluyendo la palabra del mismo Evangelio, que Jesús ha resucitado (cf. v. 9) y que son los destinatarios de una santidad que se ha hecho posible por el encargo de Jesús a unos discípulos frágiles que, no obstante, estaban llenos de paz y alegría (v. 23). Hay una generación de creyentes, que leen el evangelio, para quienes el Jesús físico está *ausente*. Su fe se basa en las Escrituras, incluyendo el relato joánico (v. 9), y en la santidad administrada por la comunidad cristiana (v. 23). Dirigiéndose al último de los personajes fundacionales del relato que ha sucumbido a la fe, Jesús afirma: «Has creído porque me has visto. Dichosos los sin ver crean» (v. 29). Conforme acaba el evangelio, Jesús señala a dos épocas diferentes. Algunos, no sin dificultad, han hecho su camino de fe *en la presencia física de Jesús* resucitado: María Magdalena y Tomás; pero la experiencia de estos discípulos es ya historia pasada para los lectores del evangelio a quienes el narrador ha llamado para que creyeran que Jesús es la revelación salvífica de Dios. ¿Cómo podrán ellos, una nueva generación, creer *en la ausencia de Jesús*? Con la Escritura y el Evangelio en la mano (v. 9), y bendecidos con la santidad que sólo puede dar Dios (v. 23), tienen que ver su situación igual de privilegiada que la de los discípulos fundacionales. En efecto, son bendecidos en su fe sin necesidad de ver (v. 29) (d. Judge, «A Note on Jn 20,29» 3:2183-2192).

La bendición de aquellos que creen sin verle recuerda a uno de los discípulos fundacionales que creyeron sin ver a Jesús. El discípulo amado tuvo que hacer su camino desde la oscuridad (d. vv. 1-2) y llegó a la fe sin ver a Jesús (v. 8). Regresó a casa y no vuelve a aparecer en el relato (v. 10). El personaje fundacional de la comunidad joánica fue todo un ejemplo: creyó sin ver a *Jesús* (d. Byrne, "Beloved Disciple» 89-91, 93-94). No ocurrió lo mismo con los otros dos personajes del relato. Su dependencia de *la presencia física de Jesús* es evidente en el deseo de María Magdalena de aferrarse a Jesús (cf. v. 17) y en la exigencia de Tomás de tocar las heridas de Jesús y poner su mano en el costado traspasado (v. 25) (d. Lee, "Partnership in Easter Faith» 40-46). El Jesús resucitado condujo a estos frágiles discípulos a través de la duda a una fe auténtica, aunque la fe de quienes creen sin ver se iguala a la del discípulo más importante (v. 29; d. v. 8). Han llegado a creer *en ausencia de Jesús*.

#### NOTAS

24. *Pero Tomás*: La utilización de *de* («ahora bien, pero...») para introducir el episodio de Tomás, crea un contraste entre él y los discípulos que estuvieron presentes en los acontecimientos descritos en los vv. 19-23 (cf. Heil, *Blood and Water* 139). Sobre el hecho de que Tomás no estuviera con ellos, d. Blanquart, *Le premier jour* 116-119.

*uno de los doce*: La expresión «los doce» se había convertido en una fórmula estándar. Cf. Brown, *El evangelio* 2:1339. En un ambicioso estudio (cf. *JBL* 116 [1997] 147-148), Riley, *Resurrection Reconsidered* 108-110, afirma que el autor, que se dirige a los discípulos de Tomás para atraerlos a su forma de pensar (al igual que anteriormente se había dirigido a los discípulos del Bautista con el mismo objetivo), se

refiere a «los doce» para unir a Tomás con Judas, el otro único discípulo que se relaciona explícitamente con «los doce» (cf. 6,70-71). Sobre la posibilidad de que *didymos* connote la idea de doblez, d. Bauer, *johannesevangelium* 232. Para Riley, *Resurrection Reconsidered* 110-114, la referencia al «mellizo» sirve para identificar a Tomás con relación a la comunidad de Tomás.

25. *Los otros discípulos le dijeron*: Brown, *El evangelio* 2:1339, sugiere que el verbo *elegon* «<dijeron») es un imperfecto conativo (d. BDF 169, § 326), que indica que los otros discípulos «intentaban decirle».

*pongo mi dedo... y pongo mi mano*: La utilización del verbo *ballein* ("poner, colocar») expresa que se trata de una acción mucho más fuerte que un simple «poner» el dedo o la mano. Expresa la idea de meter con fuerza (cf. Brown, *El evangelio* 2:1340). Léon-Dufour, *Resurrection* 188, comenta que los criterios impuestos por Tomás no son exclusivamente suyos: "Aplica rigurosamente las categorías del pensamiento judío con respecto a la resurrección de los muertos. Tomás exige una estricta continuidad entre los dos mundos». Riley, *Resurrection Reconsidered* 126-175, sostiene que la comunidad de Tomás (d. *El evangelio de Tomás, El libro de Tomás y Los Hechos de Tomás*) representa una idea bastante extendida entre los judíos y el cristianismo primitivo que continuaba con el tradicional pensamiento grecorromano según el cual el cuerpo resucitado era una realidad sustancial pero no corpórea. El autor del cuarto evangelio refleja esta falsa perspectiva en las palabras de Tomás en 20,25 (d. pp. 114-119).

*no creeré*: La construcción griega utilizada para esta expresión (*ou mē* seguido por un futuro) indica una gran contundencia (d. BDF 184, § 365).

26. *Ocho días después*: Aunque la mayor parte de la descripción que se hace de los discípulos en el v. 26 repite lo dicho en el v. 19, no se menciona en esta ocasión el sentimiento de temor. No hay lugar para el miedo tras los vv. 19.23.

27. *no seas infiel, sino tenfe*: Con sus palabras, Jesús llama a Tomás a que deje la incredulidad y acepte la fe (cf. Brown, *El evangelio* 2:1341). Algunos especialistas (p. ej., Westcott, *Gospel*1296; Loisy, *Évangile* 511; Barrett, *Gospel*476; van den Bussche, *lean* 553-554; Wenz, «Sehen und Glauben» 1-25) sugieren que Tomás nunca había sido incrédulo y que Jesús le exhorta a que mantuviera su fe. En esta perspectiva, las expresiones *pistos* y *apistos*, que sólo se encuentran aquí en el cuarto evangelio, se interpretan como sustantivos y la frase se traduce como «No seas incrédulo, sino creyente». Para Riley, *Resurrection Reconsidered* 119-124, el autor se dirige a los incrédulos de la comunidad de Tomás, utilizando la figura de Tomás como un recurso literario para invitarles a abandonar su falsa interpretación de la resurrección.

28. *Señor mío y Dios mío*: En ocasiones se ha sugerido (p. ej., Mastin, «The Imperial Cult» 352-365; Cassidy, *john's Gospel*13-16, 69-88) que la tradición joánica tomó esta confesión de fe de la aclamación con que el emperador Domiciano (81-96 d.C) quería ser venerado como *Dominus et Deus noster* (Suetonio, *Domiciano* 13). Para otras referencias a la literatura clásica, d. Bauer, *johannesevangelium* 233. Es muy probable que el rechazo del culto al emperador sirva de trasfondo, pero la confesión no está dirigida inicialmente *contra* nada, sino que es la afirmación final de la cristología del evangelio.

29. *Has creído porque me has visto*: Para la traducción de *hoti heorakas me pepisteukas* como una afirmación en lugar de una pregunta, d. Barrett, *Gospel*573. La mayoría de los comentaristas citan *Tanh.* 6,32a, donde Rabí Simeón ben Laquis elogia al que se impone el yugo del reino de Dios sin haber visto los acontecimientos del Sinaí.



- Blanquart, F., *Le premier jour. Étude sur lean 20*, LD 146, Cerf, París 1992.
- Brown, R. E., «The Resurrection in John 20 - A Series of Diverse Reactions», *Worship* 64 (1990) 194-206.
- Byrne, B., «The Faith of the Beloved Disciple and the Community in John 20», *JSNT* 23 (1985) 83-97.
- Campanhausen, H. F. von, «The Events of Easter and the Empty Tomb», en idem, *Tradition and Life in the Church. Essays and Lectures in Church History*, Collins, Londres 1968, 42-89.
- D'Angelo, M. R., «A Critical Note: John 20,17 and the Apocalypse of Moses», *JTS* 41 (1990) 529-536.
- Dauer, A., «Zur Herkunft der Thomas Perikope Joh 20,24-29», en Helmut Merklein y Joachim Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen: Schülerfestschrift für Rudolph Schnackenburg zum 60. Geburtstag*, Echter, Würzburg 1974, 56-76.
- Dupont, L., Lash, C. y G. Levesque, «Recherche sur la structure du Jean 20», *Bib* 54 (1973) 482-498.
- Emerton, J. A., «Blinding and Loosing - Forgiving and Retaining», *JTS* 13 (1962) 325-331.
- Evans, C. F., *Resurrection and New Testament*, SBT 12, SCM Press, Londres 1970.
- Feuillet, A., «La recherche du Christ dans la Nouvelle Alliance d'après la Christophanie de Jo 20,11-18», en *L'homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, 2 vols., Aubier, París 1963, 1:93-112.
- Fuller, R. H., *The Formation of the Resurrection Narratives*, S.P.C.K., Londres 1972.
- Ghiberti, G., *1 racconti pasquali del capitolo 20 di Giovanni*, S819, Paideia, Brescia 1972.
- Hartmann, G., «Die Vorlage der Osterbericht in Joh 20», *ZNW* 55 (1974) 197-220.
- Hatina, T. R., «John 20,22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfillment?», *Bib* 74 (1993) 196-219.
- Heil, J. P., *Blood and Water 120-150*.
- Judge, P. J., «A Note on Jn 20,29», en *The Four Gospels* 1992, 3:2183-2192.
- Kitzberger, I. R., «Mary of Bethany and Mary of Magdala - Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader Response», *NTS* 41 (1995) 564-586.
- Kragerud, A., *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium: ein exegetischer Versuch*, Osloer Universitätsverlag, Oslo 1959.
- Lee, D. A., «Partnership in Easter Faith: The Role of Mary Magdalene and Thomas in John 20», *JSNT* 58 (1995) 37-49.
- Léon-Dufour, X., *Resurrection and the Message of Easter*, Geoffret Chapman, Londres 1974.
- Lindars, B., «The Composition of John XX», *NTS* 7 (1960-1961) 142-147.
- Lorenzen, T., *Resurrection and Discipleship. Interpretive Models, Biblical Reflections, Theological Consequences*, Orbis, Maryknoll 1995.
- Lüdemann, G., *The Resurrection of Jesus*, SCM Press, Londres 1994.
- Mahoney, R., *Tow Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20,1-10*, TW 6, Herbert Lang, Berna 1974.
- Mastin, B. A., «The Imperial Cult and the Ascription of the Title to Jesus Uohn 20,28»», *StEv* 6 (1973) 352-365.
- Miner, P. S., «We Don't Know Where... Jn 20,2», *Int* 30 (1976) 125-139.
- Mollat, D., «La découverte du tombeau vide», en *Études johanniques*, Editions du Seuil, París 1979, 135-147; «La foi pascale selon le chapitre 20 de l'Évangile de Jean. Essai de théologie biblique», en *Études johanniques 165-184*.

- Moloney, F. J., *Clory not Dishonor*, cap. 7.
- Neyrey, J. H., *The Resurrection Stories*, Zacchaeus Studies: New Testament, Del.: Michael Glazier, Wilmington 1988.
- Okure, T., «The Significance Today of Jesus' Comission of Mary Magdalene», *IRM* 81 (1992) 177-188.
- Osborne, B., «A Folded Napkin in an Empty Tomb: John 11,44 and 20,7 Again», *HeyJ* 14 (1973) 437-440.
- Perkins, P., *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Garden City, Doubleday, Nueva York 1984.
- Potterie, I. de la, «Gènes de la foi pascale d'après Jn 20», *NTS* 30 (1984) 26-49; «Parole et Esprit dans S. Jean», en *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, BETL, Duculot, Gembloux 1977, 177-201.
- Reiser, W., «The Case of the Tidy Tomb: The Place of the Napkins of John 11,44, and 20,7», *HeyJ* 14 (1973) 47-57.
- Rigaux, B., *Dio l'ha risuscitato. Eseggesi e teologia biblica*, Parola di Dio 13, Edizioni Paoline, Roma 1976.
- Riley, G. J., *Resurrections Reconsidered. Thomas and John in Controversy*, Fortress, Minneapolis 1995.
- Schneiders, S. M., «John 20,11-18: The Encounter of the Easter Jesus with Mary Magdalene – A Transformative Feminist Reading», en F. F. Segovia (ed.), «*What is John?*» *Readers and Readings of the Fourth Gospel*, SS 3, Scholars Press, Atlanta 1996, 155-168; «The Face Veil: A Johannine Sign», *BTB* 13 (1983) 94-97.
- Seidensticker, P., *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelisten*, SBS 26, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968.
- Siminel, P., «Les 2 anges de Jean 20/11-12», *ETR* 67 (1992) 71-76.
- Swetnam, J., «Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel», *Bib* 74 (1993) 556-576.
- Wenz, H., «Sehen und Glauben bei Johannes», *TZ* 17 (1961) 17-25.
- Wilckens, U., *Resurrection. An Historical Examination and Explanation*, The Saint Andrew Press, Edimburgo 1977.
- Wyatt, N., «"Supposing Him to Be the Gardener" (John 20,15). A Study of the Paradise Motif in John», *ZNW* 81 (1990) 21-38.

## IV. CONCLUSIÓN DEL EVANGELIO (20,30-31)

30. Jesús hizo otros muchos signos en presencia de los discípulos que no se han escrito en este libro; 31, pero éstos se han escrito para que sigáis creyendo que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y, para que creyendo, tengáis vida en su nombre.

### INTERPRETACIÓN

El relato joánico ha vuelto al punto de partida. Se inició con la enseñanza que el narrador da al lector sobre *quién* era Jesús y *qué* hizo (1,1-18). El relato de la vida de Jesús ha desarrollado posteriormente esa enseñanza, pero ha estado interesado, sobre todo, en contar al lector *cómo* Jesús era quien era y *cómo* logró su misión. Al morir Jesús en la cruz, el narrador interrumpe de nuevo el relato para hablar directamente al lector. Aunque el prólogo estuvo dedicado a una enseñanza sofisticada, la deslavazada y apasionada intervención del narrador en el relato de la pasión deja claras sus intenciones. El objetivo principal del autor es la fe del lector (d. 19,35). Este tema retorna al reanudar el narrador su alocución directa a los lectores para llevar el libro a su conclusión. A los cristianos, que no han visto, pero han creído, se les dice que este relato de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús ha sido escrito para ellos (20,30-31). El Jesús proclamado en el prólogo ha vivido, ha sido ajusticiado y ha resucitado a lo largo del relato. Pero este relato permanece para que los lectores del evangelio puedan avanzar en su fe. No es una mera recolección de cosas del pasado, sino una proclamación dirigida al presente. Los discípulos fundacionales fueron llamados a ir más allá de su incredulidad, pasando por una fe parcial hasta obtener una fe auténtica (20,1-29). El evangelio ha sido escrito para que los lectores cristianos que creen sin ver, pudieran, de igual modo, avanzar en su fe en Jesús (vv. 30-31).

La promesa de un posible itinerario de fe en 1,19-4,54 llega a realizarse en 20,1-29. Al comenzar el ministerio público de Jesús hubo una serie de episodios que mostraron la posibilidad de una fe auténtica según la perspectiva joánica (2,1-4,54). El final del relato cuenta la experiencia pascual fundacional del discípulo amado, María Magdalena y Tomás. Ante la evidencia de la victoria de Dios (cf. 20,5-7) o la persona del Señor resucitado (cf. vv. 14-17.26-27), cada discípulo realizó el camino desde la incredulidad hasta llegar a la auténtica fe (20,2-8.11-18.24-28). Los lectores de un relato, que comenzó y terminó de este modo, son el resultado de la actividad misionera de los miembros fundacionales de la comunidad cristiana (cf. 17,20-23). Los discípulos han recogido una cosecha que no habían sembrado (cf. 4,36-38), la unificación asociada con la glorificación de Je-

sús (10,16; 11,52; 12,11.19.32; 19,25-27). Los lectores constituyen esta «reunión» o «unificación», el fruto de la glorificación y la partida de Jesús. A pesar de la ausencia de Jesús, son bendecidos en su fe (cf. 20,9.23.29). Sin lugar a dudas, al igual que los miembros fundacionales de la comunidad cristiana, ellos tendrán que combatir experiencias de incredulidad y una fe parcial hasta lograr la fe auténtica, pero no deberían desanimarse. Incluso el discípulo amado, tan apreciado por el narrador joánico, tuvo que combatir hasta lograr la fe auténtica. Si esto es lo que ocurría desde los comienzos de la comunidad cristiana, los creyentes cristianos posteriores no tienen por qué angustiarse al afrontar sus propias luchas y dudas (cf. 6,60-71; 15,18-16,3). Como consecuencia del don del Espíritu-Paráclito, el Jesús ausente está presente entre los miembros de la comunidad que se aman recíprocamente (cf. 13,34-35; 15,12.17; 17,21-23), llevan a cabo la misión (cf. 13,34-35; 15,12; 17,17-19), realizan el ministerio de santificación (17,17-19; 20,2), y, especialmente, veneran a Jesús: en el culto (cf. 4,23; 14,18-21), en la oración en el nombre de Jesús (cf. 14,12-14; 15,16; 16,23-24.25-26), Y en la celebración del bautismo y la eucaristía (cf. 3,5; 6,51-58; 13,1-38; 19,34-37). Pero ellos no *ven a Jesús*.

A los miembros de una comunidad cristiana que llega a la fe en el tiempo intermedio, el tiempo de la ausencia del Jesús físico, se les convoca a reconocer que son bendecidos en su fe como también lo fueron aquellos que creyeron sobre la base de lo que vieron (cf. v. 29). **El** autor desea que todos los que lean este libro o escuchen su proclamación, sean una comunidad de discípulos amados (cf. Byrne, «Beloved Disciple» 94). Este libro se escribió para que un relato que cuenta *cómo* vivió su historia Jesús pudiera confirmar *lo que se proclamó* en el prólogo. **El** autor cree apasionadamente que la historia de la vida de Jesús prueba las afirmaciones que sobre él hizo en el prólogo. Por consiguiente, ha escrito este relato, admitiendo explícitamente que se trata de una selección de los muchos otros que podrían haberse escrito (v. 30), para que los cristianos posteriores pudieran compartir su apasionada fe. Jesús es el Cristo, pero el Cristo que es el Hijo de Dios. Una fe que sobrepasa todo condicionamiento humano, histórico y cultural, acepta que Jesús es el Cristo largo tiempo esperado, pero únicamente en tanto en cuanto él es el que ha venido de Dios y a Dios retorna, el Enviado del Padre, el que ha dado a conocer a Dios. La vida eterna es posible para quienes han llegado a conocer a Dios mediante Jesucristo, aquel al que Dios ha enviado (cf. 17,3). El hecho de que Jesús sea el Cristo está totalmente condicionado por la verdad más importante: él es el Hijo de Dios.

De forma misteriosa, comenzó a estar más presente entre ellos en su divinidad una vez que se hizo más distante en su humanidad... La fe de los creyentes se veía atraída a tocar, no con las manos de la carne, sino con la comprensión del Espíritu, al Hijo unigénito, el que es igual a su Padre (León Magno, *Sermo LXXIV. De Ascensione Domini JJ,4* [PL 54.398C-399D]).

**El** autor ha compartido su fe en Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, por medio del relato del que ahora se levanta el lector. **El** camino de Jesús y el

del lector se han completado, pero el narrador tendrá éxito sólo si el que se levanta del relato ha llegado a formar parte de él y ha sido conducido más profundamente a creer en Jesús y en todo cuanto él dio a conocer sobre Dios, y llega a vivir como resultado de la experiencia lectora (v. 31).

#### NOTAS

30. *muchos otros signos*: Siguiendo la opinión mayoritaria, consideramos que la referencia a los «signos» (*semeia*) que se han recogido (d. v. 31) «constituye una mirada retrospectiva al libro *en su totalidad*» (Schnackenburg, *GosPel3:337*), en lugar de referirse a los recientes relatos de apariciones del Resucitado. Los que sostienen que existió una fuente de signos prejoánica (d. notas sobre 2,23-25) tras el cuarto evangelio, interpretan la referencia a los *semeia* en el v. 30 como la conclusión original de esa fuente. Para una reciente y convincente demostración demoledora de la teoría de la fuente de signos, d. Schnelle, *Antidocetic Christology 150-164*.

31. *éstos se han escrito*: Sobre *tauta de gegraptai* ««estas cosas se han escrito») como un rúbrica que incluye el relato que ahora termina como parte de la *graphē* del v. 9, d. Obermann, *Die christologische Erfüllung 418-422*.

*para que sigáis creyendo*: La traducción interpreta como un presente de subjuntivo en lugar de un subjuntivo aoristo el verbo del v. 31. La evidencia textual está muy delicadamente equilibrada (*hina pisteuete* [subjuntivo presente] o *hina pisteusete* [subjuntivo aoristo]). En defensa de esta elección, d. Schnackenburg, *GosPel3:337-338*; Brown, *El evangelio 2:1376*; Fee, «On the Text and Meaning» 3:2193-2206; Metzger, *Textual Commentary 219-220*. Schnackenburg sugiere que incluso si el original estuviera en aoristo, éste no sería ingresivo («puedan llegar a creer»), tal como sostienen quienes ven el cuarto evangelio como algo parecido a un tratado de misión (p. ej., van Unnik, «The Purpose» 382-411; Robinson, «The Destination and Purpose» 117-131; Carson, «The Purpose» 639-651). Si el original fuera un aoristo, afirma Schnackenburg, significaría una llamada «a darle un nuevo impulso a su fe» (d. 11,15.40). Sobre la utilización de las proposiciones con *hina* en la literatura joánica con el objetivo de dar una enseñanza a la comunidad, d. Riesenfeld, «Zu den johanneischen *hina*-Sätzen» 213-220.

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

Carson, D. A., «The Purpose of the Fourth Gospel: John 20,31 Reconsidered», *JBL* 106 (1987) 639-651.

Fee, G. D., «On the Text and Meaning of John 20,30-31», en Frans van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, 3 vols., Leuven University Press, Lovaina 1992, 3:2193-2206.

Riesenfeld, Harald, «Zu den johanneischen *hina*-Sätzen», *ST 19* (1965) 213-220.

Robinson, J. A. T., «The Destination and Purpose of St John's Gospel», *NTS* 6 (1959-1960) 117-131.

Unnik, W. C. van, «The Purpose of St John's Gospel», *StEv* 1 (1959) 382-411.

## V. EPÍLOGO (21,1-25)

### *OTRAS APARICIONES DEL RESUCITADO (21,1-25)*

*Introducción.* Es ampliamente aceptado que Jn 21,1-15 es una adición al evangelio que concluía con las palabras que el autor dirige al lector en 20,30-31. Los siguientes datos podrían indicar que el relato original terminaba en 20,31:

1. El final formado por 20,30-31 suena a la solemne conclusión de un relato.
2. Encontramos por primera y única vez en 21,1-25 muchas palabras, expresiones y peculiaridades literarias que no aparecen en el cuarto evangelio (cf. Boismard, «Le chapitre xxi» 473-502; Brown, *El evangelio* 2:1400-1405).
3. Jn 21 muestra una preocupación por la comunidad, la misión y la autoridad que va más lejos que el interés mostrado sobre estas cuestiones a lo largo de Jn 1,1-20,31 (Cf. Ruckstuhl, "Zur Aussage» 339-362; Brown, "The Resurrection on John 21» 433-445).
4. La secuencia del relato se hace confusa. Tras la misión de María Magdalena de anunciar la resurrección (cf. 20,18) y la misión posterior de los discípulos en los vv. 19-23, ¿por qué retornan éstos de Jerusalén a Galilea para seguir con sus oficios anteriores, al parecer un tanto aburridos por su situación presente (d. 21,2-3)?
5. Hay una falta de claridad mental entre los discípulos que no se corresponde con la alegría, la misión y el don del Espíritu de 20,19-23. Tras haber visto dos veces a Jesús en la habitación de arriba (20,19-23.26-29), ¿por qué no le reconocen cuando se les aparece por tercera vez (21,14)?
6. ¿Es realmente la tercera vez? Si incluimos la aparición a María Magdalena (cf. 20,10-18), entonces ésta hace el número cuatro.
7. Las palabras finales de 21,25 constituyen una conclusión literaria semejante a otras conclusiones de la literatura antigua (cf. Brown, *El evangelio* 2:1461-1462). Estas palabras repiten, de un modo menos teológico y de forma menos orientada al lector, la conclusión de 20,30.

Aunque se ha sugerido que Tertuliano conoció un evangelio que terminaba en 20,30-31 (cf. Lattke, «Joh 20,30f als Buchschluss» 288-292), por cuanto sabemos nunca existió una tradición textual que no contuviera Jn 21. Independientemente de lo que la investigación pueda decidir sobre los orígenes de Jn 21 como una cierta forma de adición al evangelio original, esta colección de relatos posteriores a la resurrección fueron importantes para los cristianos que escribieron y transmitieron el evangelio a las generaciones posteriores. Aunque sólo sea por esta razón, debe considerarse como un «epílogo», es decir, como algo que pertene-

ce al evangelio tal como ahora lo tenemos, y no sólo como un «addendum» o una «posdata» añadida como una ocurrencia tardía (cf. Zumsstein, «Der Prozess der Relecture» 401-404). A pesar del gran apoyo con que cuenta la teoría de que este capítulo se añadió a un relato que originalmente concluía en 20,30-31, siempre ha habido alguien que defendiera su ubicación como la conclusión original del evangelio basándose en razones históricas (p. ej., Lagrange, *Evangile* 520-31 [pero coloca 20,30-31 tras 21,23]; Hoskyns, *Gospel550*; Robinson, «The Relation» 120-129; Smalley, *John* 92-97; Minear, «Iohn 21» 85-98; Carson, *Gospel665-668*; Morris, *Gospel757-758*). El desarrollo contemporáneo de los enfoques canónico y literario al relato bíblico, ha conducido a un mayor esfuerzo entre las generaciones más recientes de biblistas por explicar 1n 1,1-21,25 como una unidad literaria y teológica. La mayoría de los estudios narrativos del cuarto evangelio adoptan esta posición (p. ej., Hartman, Staley, Ellis, Klinger, Breck, Kieffer, Segovia, Brodie, Stibbe, Lee, Talbert, Schneiders, Okure, Thyen, Busse, Vorster, Korting, Tolmie [cf. Para consultar y profundizar, para más detalles]). Debe hacerse una lectura de 1n 21,1-25 a la luz del relato de 1,1-20,31, preguntándose si estos relatos adicionales de resurrección forman parte del plan literario y teológico original del cuarto evangelio.

*Introducción a 21,1-25.* El relato de 1n 21,1-25 se despliega en tres secciones que están determinadas por los personajes y la acción central de cada sección. La mayoría de los comentaristas consideran que los vv. 24-25 constituyen la conclusión del pasaje (cf. Brown, *El evangelio 2:1457*; Beasley-Murray, *John* 396), pero la siguiente estructura sigue a los personajes principales, Pedro y el otro discípulo, a lo largo de los vv. 15-24. Se establecen sus respectivos roles en la comunidad: Pedro es pastor y discípulo (vv. 15-19) y el otro discípulo es el discípulo amado y el autor del relato joánico (vv. 20-24) (cf. Ruckstuhl, «Zur Aussage» 352 n. 22; Delebecque, «La misión» 339-341; Brown, «Iohn 21» 434-435). Esta organización deja al v. 25 como conclusión solemne que tiene un cierto paralelismo con 20,30-31.

- i. Vv. 1-14: La aparición de Jesús a sus discípulos a orillas del mar de Tiberíades conduce a una pesca milagrosa y a una comida junto al agua.
- ii. Vv. 15-24: Una discusión entre Jesús y Pedro clarifica los respectivos roles de Pedro, el pastor, y el discípulo amado, el que ha contado esta historia.
- iii. V. 25: Conclusión.

El lector, que emerge de 20,31 con la impresión de que tanto Jesús (cf. 20,29) como el narrador (cf. vv. 30-31) han dicho todo cuanto tenían que decir, queda sorprendido por la lacónica afirmación sintética de 21,1, en donde se dice que Jesús se reveló de nuevo. Tras la bendición de quienes creen sin ver (20,29), resulta sorprendente descubrir que hay más apariciones.

i. JESÚS SE APARECE A SUS DISCÍPULOS  
JUNTO AL MAR DE TIBERÍADES (21,1-14)

1. Después de esto, se reveló Jesús de nuevo a los discípulos junto al mar de Tiberíades, y se reveló de este modo: 2. Simón Pedro, Tomás apodado el Mellizo, Natanael de Caná de Galilea, los hijos de Zebedeo y otros dos discípulos, estaban juntos. 3. Simón Pedro les dijo: «Voy a pescar». Ellos le dijeron: «Iremos contigo». Fueron y se embarcaron, pero aquella noche no pescaron nada.

4. Justo cuando el día irrumpía, Jesús se encontraba en la playa, pero los discípulos no sabían que era Jesús. 5. Jesús les dijo: «Hijos, ¿no habéis pescado nada?». Ellos respondieron: «No». 6. Ellos dijo: «Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis algo». Así que ellos la echaron y resultó que no podían arrastrarla por la cantidad de peces. 7. El discípulo a quien Jesús amaba dijo a Pedro: «¡Es el Señor!». Al oír Simón Pedro que era el Señor, se ciñó su túnica exterior, pues por lo demás estaba desnudo, y se lanzó al mar. 8. Los otros discípulos llegaron en barca, arrastrando la red repleta de peces, pues no estaban lejos de la tierra, sino a unos cien metros.

9. Al saltar a tierra vieron allí unas brasas, con peces colocados sobre ellas, y pan. 10. Jesús les dijo: «Traed peces de los que acabáis de pescar». 11. Subió Simón Pedro y sacó la red a tierra, llena de peces, ciento cincuenta y tres; y aunque eran tantos, la red no se rompió. 12. Jesús les dijo: «Venid y comed». Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle «¿Quién eres?», pues sabían que era el Señor. 13. Llegó Jesús, tomó el pan y se lo dio, y lo mismo hizo con el pescado. 14. Ésta fue la tercera vez que Jesús se reveló a los discípulos después de resucitar de entre los muertos.

#### INTERPRETACIÓN

*Introducción.* Los episodios en el lago y junto a éste, se dividen fácilmente en tres secciones, w. 1-3, w. 4-8 y w. 9-14 (pero d. nota sobre el v. 3). En los w. 1-3 se presenta la aventura de la pesca. En la mayoría de las escenas joánicas encontramos una introducción al lugar, el tiempo y los personajes de los episodios que siguen. Esta introducción es especial, puesto que informa inmediatamente al lector que lo que sigue tratará de otra aparición de Jesús resucitado a los discípulos (v. 1). La experiencia de éstos en el mar es introducida por una indicación temporal: «Justo cuando el día irrumpía» (v. 4), Y concluye con los discípulos rumbo a tierra y arrastrando su red repleta de peces (v. 8). Este encuentro entre Jesús y el grupo de discípulos termina con una comida en tierra (cf. v. 9) y un comentario del narrador: «Ésta fue la tercera vez que Jesús se reveló a los discípulos después de resucitar de entre los muertos» (v. 14).

*El contexto* (vv. 1-3). El relato se abre con una afirmación lacónica del narrador de que Jesús se reveló (*ephanerosen heauton*) de nuevo a los discípulos junto al mar de Tiberíades, y anuncia que va a describir el modo en que se reveló (v. 1). El verbo *phaneroō* nunca se utiliza en In 20 (o en otro



lugar del NT) para referirse a las apariciones de resurrección, y su uso es muy raro en la tradición sinóptica (sólo en Mc 4,22 y en el final más largo de Marcos [16,12.14]). Sin embargo, se ha utilizado significativamente en el cuarto evangelio para hablar de la revelación que acontece en Jesús (d. 1,31; 2,11; 3,21; 7,4; 9,3; 17,6). Este tipo de introducción es extraño con respecto al resto del evangelio, pero se utiliza un significativo verbo del relato anterior para indicar que lo que sigue es algo más que una mera aparición física: «Todo el versículo funciona como el anuncio de un tema» (Schnackenburg, *Gospel*3:352).

Siete discípulos «estaban juntos» (v. 2: *ēsan homou*). La afirmación de este «estar juntos» al comienzo de la oración, y la lista de siete discípulos, que constituyen una representación simbólica de los discípulos en cuanto tal, continúa el tema de la creación de una nueva comunidad junto a la cruz (cf. 19,25-27). También hace alusión a la importancia capital de este tema en 21,1-25. Hay ciertas sorpresas en los nombres que encontramos en la lista. Como es de esperar, el primero en ser nombrado es Simón Pedro (d. 6,67-69; 13,6-9; 20,2-7), y la identificación de Tomás como «el Mellizo» remite a 20,24. Pero únicamente aquí se describe a Natanael como «el de Caná de Galilea», y por primera vez en el relato joánico aparecen los hijos de Zebedeo. La mención de los discípulos anónimos deja abierta la posibilidad de la presencia del discípulo amado, que emergerá en la aparición de Jesús a los pescadores (v. 7) y las discusiones que siguen (w. 20-24). El anonimato de los discípulos continúa con el hábito del cuarto evangelio de no revelar jamás la identidad del discípulo amado (d. 1,35; 18,15.16; 20,2.3.8). Dos discípulos anónimos aparecen al comienzo (1,35) y al final (21,2) del evangelio tal como ha llegado hasta nosotros.

La decisión de Pedro de ir a pescar, y la de los otros discípulos que se le unen, y la información de que la noche pasada en la barca no produjo ninguna captura, han sido una fuente de abundante especulación. ¿Cómo es posible que los discípulos, después de 20,19-23, pudieran haberse dado tan fácilmente a este prosaico retorno a sus actividades cotidianas? Las soluciones propuestas se extienden desde la especulación sobre el estado mental de los discípulos después de la resurrección (*Beasley-Murray, John* 399-400), pasando por el liderazgo simbólico de Pedro en la misión como «pescadores» de hombres (Barrett, *Cospel* 579) y por la desorientación total (p. ej., Brown, *El evangelio* 2:1422), hasta la apostasía (Hoskyns, *Cospel* 552). Al final, la presencia de los discípulos en el mar, tras una noche infructuosa de pesca, no necesita explicarse teológica ni psíquicamente, pues forma parte esencial del contexto para la aparición que sigue a continuación, pero también indica que jn 21 y su configuración comunitaria eran independientes de jn 20,1-31.

*El milagro* (vv. 4-8). En una hora que vincula este episodio con la visita incrédula de María Magdalena a la tumba vacía en la oscuridad de la madrugada (d. 20,1: *proi*), Jesús aparece en la playa «justo al romper el día» (v. 4: *prōias de ēdē ginomenes*; cf. nota). Emerge otro motivo tradicional de la

resurrección: no es reconocido por aquellos que habían estado con él durante el ministerio (cf. Lc 24,13-35.36-38; Jn 20,15). Implicados en sus actividades cotidianas como si el Señor resucitado no hubiera irrumpido jamás en sus vidas, al igual que María Magdalena son incomprensiblemente incapaces de reconocerle. Jesús inicia el contacto al dirigirse a ellos como «hijos» (*paidia*). Esta forma de dirigirse a ellos, que no se encuentra en ningún otro lugar del cuarto evangelio (pero cf. 1Jn 2,14.18; 3,7), indica una autoridad de carácter íntimo. Jesús expresa su interés y preocupación por el fracaso de su pesca y les manda echar las redes al lado derecho de la barca, prometiéndoles que encontrarán peces (6a). No tenemos necesidad alguna de recurrir a la especulación popular según la cual el lado «derecho» de la barca era el de la fortuna (cf. BAGD 174). Este detalle sólo refuerza la autoridad de Jesús, tanto sobre los elementos como sobre el comportamiento de los discípulos. La respuesta obediente de los discípulos al mandato de Jesús da sus frutos. En varias ocasiones durante su ministerio, Jesús ejerce su autoridad sobre la naturaleza (cf. 2,1-11; 6,1-15.16-21), y el milagro que resulta de la realización silenciosa por los discípulos de la orden dada por Jesús no suscita ninguna sorpresa (v. 6b).

Los discípulos que desempeñaron un importante papel en el episodio de la tumba vacía, Pedro y el discípulo amado (cf. 20,3-10), asumen otro importante papel en el reconocimiento de Jesús y la respuesta al milagro. Es el discípulo amado quien reconoce a Jesús resucitado y dice a Pedro (¿y no a los otros discípulos?): «Es el Señor» (cf. 21,7). De nuevo se recuerdan los acontecimientos paralelos que se nos contaron en Jn 20, es decir, la respuesta de estos dos mismos discípulos en la tumba vacía (cf. 20,4-5): el discípulo amado es el que confiesa su fe en Jesús como el Señor resucitado, mientras que Pedro responde a las indicaciones del discípulo amado, a quien había «seguido» en 20,6, se pone su escasa ropa y se lanza al agua (cf. nota). Los otros discípulos traen la barca a tierra arrastrando la red con ellos (v. 5). Al lector no se le dice nada sobre la fe de Pedro, sólo se le informa de la enérgica respuesta con que reacciona a la confesión del discípulo amado. Los otros discípulos sólo sirven para rematar esta parte del relato, trayendo la barca (presuntamente con el discípulo amado) y la pesca para unirse a Pedro y a Jesús en la orilla.

Al reintroducir a Simón Pedro y el discípulo amado en el relato, el autor de Jn 21 remite a Jn 20, pero pasa por alto el hecho de que en 20,10 estos dos discípulos «regresaron a sus casas». Fueron apartados de la escena una vez que el discípulo amado había visto los signos de la victoria de Dios sobre la muerte de Jesús y había creído *sin ver a Jesús* (20,8). Al hacer regresar de nuevo a Jesús a la vida de estos discípulos, el autor sugiere que el discípulo amado ya no se encuentra bajo la bendición de 20,29. Según 21,7a, él cree porque ve a Jesús.

*La comida* (vv. 9-14). Independientemente de cuál hubiera sido la prehistoria del milagro y la comida pascual, éstos se han unido hábilmente. Al llegar a la orilla, los discípulos ven que se ha preparado una comida:

unas brasas con peces sobre ellas, y pan (v. 9). La restitución de Pedro está en marcha. Anteriormente se había unido a quienes fueron a prender a Jesús con linternas y antorchas (de carbón, d. 18,3.18: *anthrakian*), pero ahora se le invita a unirse a Jesús en una comida preparada sobre otro fuego hecho con carbón (v. 9: *anthrakian*). La presencia de Pedro une la captura milagrosa de peces con la comida. Se le ordena que traiga algunos peces, que habían sido pescados (v. 10), Y él obedece, arrastrando a la orilla la red. El detalle de la gran captura de ciento cincuenta y tres peces grandes que, milagrosamente, no rompió la red, ha «atormentado las mentes» (Beasley-Murray, *john* 401) de los lectores de este evangelio, al menos desde los tiempos de san Jerónimo (d. *Commentarium in Ezechielem*, Liber XIV:47; PL 25:474C). Es imposible sintetizar las muchas propuestas que se han hecho a lo largo de los siglos para explicar esta cantidad (cf. Beasley-Murray, *john* 401-404), Y su excesivo número nos indica que es imposible llegar a una solución. Sin lugar a dudas, el autor tuvo buenas razones para elegir el número ciento cincuenta y tres, bien por su significado simbólico o como resultado de una misteriosa combinación de números posibles, o incluso porque aparecía en una fiable tradición según la cual en la red había exactamente ciento cincuenta y tres peces. El hecho es que Jesús resucitado ha hecho un gran milagro, y su resultado es una enorme cantidad de peces que *debería haber* roto la red. Son muchos los que se han cogido en la red, pero ésta no ha sufrido ningún desperfecto. Es posible que en la mente del autor esté la túnica sin costura que no pudo romperse (d. interpretación 19,23-24). Por la palabra de Jesús, los discípulos, en la barca, han echado su red al mar y han reunido muchos peces sin dañar la red. La universalidad de la comunidad cristiana, resultado de la iniciativa de Jesús (d. v. 6), el liderazgo de Simón Pedro y el discípulo amado (cf. v. 7), y la participación de los discípulos (cf. 4,34-38), configuran el objetivo principal de este relato (cf. Brown, *El evangelio* 2:1405).

Jesús sigue determinando la acción al ordenarles que comieran la primera comida del día. Asistimos a una completa transformación de los discípulos desde el v. 4, donde ellos no reconocieron a Jesús. Guiados por la fe del discípulo amado y las acciones de Simón Pedro, ya no se atreven a preguntar por la identidad de Jesús. Ahora reconocen que el Señor resucitado está presente (v. 12: *hoti ho kyrios estin*). En el v. 9, el pescado y el pan estaban ya preparados para la comida, y estos elementos recuerdan el milagro de 6,1-15, donde se multiplicaron para dar de comer a una muchedumbre durante la celebración de la Pascua. Entonces detectábamos indicios de las celebraciones eucarísticas del cristianismo primitivo (cf. la interpretación de 6,1-15), que de nuevo están presentes en este pasaje, concretamente cuando se dice que «Jesús tomó el pan y se lo dio, y lo mismo hizo con el pescado (cf. 6,11). En el mensaje global de una comunidad universal reunida como resultado de la iniciativa de Cristo resucitado bajo el liderazgo de Simón Pedro, los indicios eucarísticos no indican otra cosa más que la presencia de uno de los actos centrales de culto de la comunidad joánica (cf. 6,1-15.51-58; 13,21-38; 19,35).

Este episodio concluye con el anuncio del narrador de que ésta era la tercera vez que Jesús resucitado se revelaba (vuelve a utilizarse el verbo *phaneroō*) a los discípulos (v. 14). O bien no se considera que María Magdalena era discípula (*mathētēs*; cf. Carson, *Gospel675*) o bien el autor de Jn 21 no contó con exactitud el número de las apariciones. Se trata de la cuarta aparición de Jesús resucitado (cf. 20,11-18.19-23.26-29; 21,4-14), Y este comentario conclusivo del narrador da la impresión de que «esta historia no pertenece al relato, compuesto con todo esmero, de Jn 20» (Bartlett 582-583).

Una atenta lectura de Jn 21 nos pone de manifiesto que en él existen una serie de conexiones, realizadas conscientemente, con el evangelio de Juan en su conjunto (p. ej., se utiliza el verbo *phaneroo* para hablar de la revelación de Jesús, los discípulos anónimos del v. 2, el posible nexo entre el pan y el pescado de 21,9 y 6,1-5) y, especialmente, con los acontecimientos narrados en 20,1-29 (p. ej., los nexos con la experiencia de María Magdalena y el momento en que tuvo lugar, y la presencia de Simón Pedro y el discípulo amado, que se comportan de igual forma que en 20,3-10). Sin embargo, también aparecen una serie de elementos que no concuerdan con el conjunto: la extraña introducción (v. 1), los personajes no joánicos que encontramos en la lista de los siete discípulos (v. 2), el carácter «tan normal y común» de la decisión tomada por los discípulos de ir a pescar (v. 3) y el hecho de que es incorrecto el número de las apariciones de Jesús resucitado (v. 14). No obstante, tiene un gran relieve el dato de que el discípulo que había creído sin ver (20,8), confiesa ahora su fe en Jesús como Señor porque le reconoce en la orilla del lago (v. 7). Existe, por tanto, una curiosa mezcla de continuidad y discontinuidad en esta primera sección de Jn 21 (cf. notas).

#### NOTAS

3. *Voy a pescar*: Existen numerosas semejanzas entre el episodio de la pesca en Jn 21,1-14 y la tradición sinóptica, especialmente Lc 5,4-8. Pesch, *Der reiche Fishhang*, sugirió que este relato es el resultado de la mezcla de dos elementos: una tradición sobre la pesca (vv. 2.3.4a.6.11), que tuvo sus orígenes en el ministerio de Jesús (cf. Lc 5,1-11), y una aparición de resurrección (vv. 4b.7-9.12-13), que estaba relacionada con una comida (cf. Lc 24,28-32.41-43). Aunque algunos autores se han opuesto a esta separación entre el episodio de la pesca y los relatos de resurrección (p. ej., Beasley-Murray, John 396-397), muchos especialistas han aceptado la hipótesis de Pesch.

Si se requiere una explicación para esta extraña decisión, la propuesta por Bartlett (p. 579) es de gran ayuda. El autor de Jn 21, consciente del encargo de 20,21, utiliza este pasaje, que era independiente de Jn 20, para mostrar cómo los discípulos respondieron a este encargo partiendo a su tarea misionera de «pescar» (cf. Mc 1,16-20). El hecho de que fracasaran hace resaltar el éxito milagroso que obtienen cuando la acción es dirigida por Jesús (v. 6).

4. *Justo cuando el día irrumpía*: Aunque, tal como hemos comentado en la interpretación, existe un nexo entre la llegada de María Magdalena a la tumba vacía «de madrugada» (*proi*) y la aparición de Jesús «cuando el día irrumpía» (*proias de ēde ginomenes*) en las otras partes del cuarto evangelio sólo encontramos la forma no declinada de *proi* («temprano») (18,20; 20,1). Incluso en estos detalles detectamos la continuidad y discontinuidad entre los dos capítulos dedicados a la resurrección.

5. *Hijos*: Numerosos comentadores traducen el término *paidia* por «muchachos» <«chicos» (p. ej., Carson, *Gospel1670*), pero esta traducción no hace justicia a la posterior relación de autoridad que Jesús tiene con los discípulos o a la evocación del modo en que el autor de 1Jn se dirige a sus destinatarios.

*¿no habéis pescado nada?*: La pregunta (que comienza con la partícula negativa *mē*) presupone una respuesta negativa. La palabra que se utiliza para «pescado» en esta pregunta (*prospagation*) no se encuentra en ningún otro lugar de los LXX ni del NT. Es un término raro en toda la literatura griega. Se trata de la primera de las tres palabras diferentes que se utilizan para «pescado» en este breve relato.

6. *por la cantidad de peces*: El narrador utiliza la palabra *ichthus* para referirse a los «peces» en este relato sobre la captura milagrosa (*apo tou plethous ton ichthuon*).

7. *Es el Señor*: Hemos de dar a las palabras del discípulo amado su pleno significado postpascual. Él confiesa su fe en la presencia de Jesús como el Señor resucitado (*ho kyrios estin*). Esta confesión se refuerza posteriormente al decirnos «cuando Pedro oyó *hoti ho kyrios estin*). Esto no indica necesariamente que Pedro creyera en la presencia del Señor resucitado, sino solamente que ha oído lo que dice el discípulo amado. Aunque lo traducimos por «es», podría también tener el significado de «el Señor está presente» (d. Barrett, *Gospel* 580).

*se ciñó su túnica exterior, pues por lo demás estaba desnudo*: Con esta traducción (d. Brown, *El evangelio* 2:1393-1394) sólo pretendemos intentar comprender la indicación, más bien extraña, de que Pedro se vistiera para lanzarse al agua. Uno esperaría lo contrario. El verbo utilizado (*dyazonnynai*) significa ceñirse la ropa. Pedro no estaba totalmente desnudo, sino ligeramente vestido con una túnica exterior (*ependytes*: «túnica exterior»). Si se la hubiera quitado, se habría quedado totalmente desnudo, así que se la recoge o ciñe para poder moverse más libremente en el agua (d. Lagrange, *Évangile*525).

9. *brasas*: La mayoría de los comentadores hacen caso omiso del nexo que nosotros hemos establecido en la interpretación entre 18,18 y 21,9 y algunos lo consideran, desconfiadamente, como «excesivamente sutil», (Carson, *Gospel671* n.2).

*con peces colocados sobre ellas*: Nos encontramos aquí con el tercer término utilizado para referirse a los peces (*opsarion*). Esta sorprendente utilización de tres palabras diferentes para «pez» en tan pocos versículos es una clara indicación de la larga y compleja prehistoria que ha tenido este relato.

11. *ciento cincuenta y tres*: Cualquiera que pudiera ser el secreto escondido tras el número (¿alegoría?, ¿gematría?, ¿símbolo matemático?), éste ha llevado a especialistas tan diferentes como Brown, *El evangelio* 2:1396-1398, y Staley, *The Print:1 First Kiss* 113, a la conclusión de que resulta imposible atribuirle un significado. Sobre la reciente reanudación de un intento (cf. Barrett, *Gospel* 581) por explicarlo a partir del número diecisiete, cf. Brodie, *Gospel*587-588. En apoyo del significado

misionero de este pasaje, cf. Ruckstuhl, «Zur Aussage» 340-351; Schneiders, «John 21,1-14» 72; Marzotto, *L'Unita* 215-219; Rodríguez Ruiz, *Der Missionsgedanke* 290-304; Heil, *Blood and Water* 157.

13. *Llegó Jesús, tomó el pan y se lo dio*: Relacionándolo con el v. 9, queda claro el trasfondo eucarístico de la «llegada» de Jesús y su distribución del pan y el pescado a los discípulos (cf. también Brown, *El evangelio* 2:1425-1426). No todos los autores aceptan esta referencia eucarística (p. ej., Dodd, *Interpretación* 497 n. 12), Y Barrett (*Cospel* 582) comenta, acertadamente, que no debería llegarse tan fácilmente a la conclusión de que existe un paralelismo con 6,51. Ciertamente, como hemos mostrado en la interpretación, los principales contactos proceden de 6,1-15 (cf. Shaw, «The Breakfast by Shore» 12-26). Otros insisten, con acierto, en que no deben exagerarse (p. ej., *Beasley-Murray, John* 401-402). Cf., por ejemplo, Cullmann, «The Breaking of Bread» 8-16.

14. *Ésta fue la tercera vez*: El amplio acuerdo que existe sobre la tesis de que Jn 21 fue añadido a un evangelio que ya estaba concluido, depende fuertemente del abundante número de palabras y expresiones gramaticales que sólo aparecen en este capítulo en el conjunto de la obra. El más profundo tratamiento sobre esta cuestión se encuentra en Boisnard, «Le chapitre xxi» 473-501. Cf. también Mahoney, *Two Disciples* 12-40. Sin embargo, la utilización de este único criterio está un tanto sesgada por el hecho de que es el único episodio del cuarto evangelio en el que se narra una escena de pesca, por lo que necesariamente tiene su propio vocabulario (cf. Barrett, *Cospel* 576-577). Por tanto, se hace necesario recurrir a un análisis de carácter más literario que nos ayude a percatarnos de la continuidad y discontinuidad de los temas y la caracterización que existe entre el evangelio y este último capítulo.

## ii. JESÚS, PEDRO y EL DISCÍPULO AMADO (21,15-24)

15. Cuando terminaron de desayunar, Jesús dijo a Simón Pedro: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que a éstos?». Elle dijo: «Sí, Señor; tú sabes que te amo». Jesús le dijo: «Alimenta a mis corderos». 16. Por segunda vez le dijo: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?». Pedro le respondió: «Sí, Señor; tu sabes que te amo». Él le dijo: «Apacienta mis ovejas». 17. Le dijo por tercera vez: «Simón, hijo de Juan, ¿me amas?». Pedro se entristeció de que le preguntase por tercera vez «¿me amas?», y le respondió: «Señor, tú sabes todo; tú sabes que te amo». Jesús le dijo: «Alimenta a mis ovejas». 18. En verdad, en verdad te digo, cuando eras joven tú mismo te ceñías e ibas adonde querías; pero cuando seas viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará adonde tú no quieras». 19. Con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios. Y después de esto, le dijo: «Sígueme».

20. Pedro se dio la vuelta y vio que le seguía el discípulo a quien Jesús amaba, quien se había echado recostado en su pecho durante la cena y había dicho: «Señor, ¿quién es el que va a traicionarte?». 21. Al verlo Pedro, dijo a Jesús: «Señor, y éste ¿qué?». 22. Jesús le dijo: «Si quiero que permanezca hasta que yo vuelva, ¿qué te importa? Tú, sígueme». 23. Corrió, pues, entre los hermanos el bulo de que este discípulo no moriría; pero Jesús no le dijo que no moriría, sino «si quiero que permanezca hasta que yo vuelva, ¿qué te importa?». 24. Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas y las ha escrito, y nosotros sabemos que su testimonio es verdadero.

*Introducción.* Los dos discípulos, cuyos papeles se destacaron en el v. 7, en el relato del milagro en el mar y sus consecuencias, reciben posteriormente un tratamiento más extenso. Suministrando un excelente vínculo con el relato anterior, «Cuando terminaron de desayunar» (v. 15a), el autor se centra inicialmente en la figura de Simón Pedro. Jesús exige una triple confesión de amor y le encarga el cuidado de sus ovejas, prometiéndole que, como seguidor suyo, tomará parte en su destino (w. 15-19). Pedro, que ahora «sigue» a Jesús (d. v. 19b), se da la vuelta para ver al otro discípulo que «iba detrás». A este discípulo se le identifica como el discípulo amado, y al responder a la pregunta de Pedro «y éste ¿qué?», Jesús habla de su destino, y el narrador añade una descripción del papel que este importante discípulo tendrá en la comunidad y para la comunidad (w. 20-24).

*Simón Pedro* (vv. 15-19). Con su triple pregunta, Jesús pide a Simón Pedro que se comprometa a amarle más de lo que ama a los otros discípulos que están en la comida. Pedro responde incondicionalmente, confesando posteriormente que su amor a Jesús es conocido por el omnisciente Señor resucitado. Sobre la base de esta respuesta a su pregunta, Jesús exige a Pedro que apaciente a sus ovejas. Se crea una relación entre el papel de Pedro y el papel de Jesús, el Buen Pastor, en 10,1-18, y, especialmente, en 10,14-18. Lo que resulta sorprendente, sin embargo, es que se repita tres veces la misma pregunta, la misma respuesta y la misma orden (w. 15-17). Puede tener sus antecedentes en la costumbre de declarar por triplicado ante unos testigos antes de hacer un pacto vinculante (d. Gaechter, «Das dreifache» 328-344); también hay cambios sutiles en las palabras de Jesús y Pedro que los intérpretes han explotado (d. notas). Pero la razón fundamental por la que Jesús exige una triple confesión de amor se encuentra en la triple negación del comienzo del relato de la pasión (d. 18,15-18.25-27). Pese a su fragilidad, Pedro ha estado cerca de Jesús a lo largo del ministerio (d. 1,40-42; 6,67-69; 13,6-10.36-38; 18,15), una cercanía que se ve dramáticamente destruida por la triple negación del discípulo y los posteriores acontecimientos de la crucifixión de Jesús. El levantamiento regio de Jesús sobre la cruz, la fundación de una nueva familia de Dios y el don del Espíritu (19,17-37) han estado marcados por la presencia del discípulo amado (d. 19,25-27) y la ausencia de Simón Pedro. Las negaciones tienen que vencerse, y hay un elemento en la repetición rítmica de la misma pregunta que es indicio de una acusación: «me negaste en una ocasión... ¿estás seguro de la relación que ahora tienes conmigo?». Las nerviosas pero honestas respuestas de Pedro, conducen a que el Señor resucitado acepte las manifestaciones de amor de Pedro y el establecimiento de una nueva revelación: Jesús nombra a Pedro pastor de su rebaño.

La función pastoral que Pedro es llamado a ocupar, lo relaciona con el Buen Pastor. Se le encarga «apacentar» (*poimane*) y «alimentar» (*boske*) a los

«corderos» (*la arnia*) y las «ovejas» (*ta probata*) de Jesús. Las discusiones sobre el ministerio pettrino en la tradición católica romana están fuera de lugar en la exégesis de este pasaje (cf. nota). A la persona encargada de este ministerio pastoral, y a todos los pastores cristianos, como Pedro, se les desafía a repetir la misma relación que Jesús tuvo con su rebaño. El amor de Pedro por Jesús (w. 15c, 16b, 17b) debe mostrarse en su disposición a hacer suyas las palabras de Jesús, el Buen Pastor (w. 15d, 16c, 17c): «He venido para que tengan vida, y la tengan en abundancia» (10,10); «Conozco a las mías y las mías me conocen» (10,14); «Entrego mi vida por mis ovejas» (10,15; cf. 10,11.17.18); «Tengo otras ovejas que no son de este redil.. habrá un solo rebaño y un solo pastor» (10,16).

A pesar de que algunos autores afirman que no existe conexión interna alguna entre los w. 15-17 y los w. 18-19 (p. ej., Bultmann, *Cospel* 713; Brown, *El evangelio* 2:1447), las palabras posteriores de Jesús sobre el futuro de Pedro no son sino la consecuencia lógica del fundamento cristológico de su pastoreo. Introducidas por el doble «amén» joánico, sus palabras recuerdan a Pedro un tiempo pasado, aquel tiempo del ministerio de Jesús en el que Pedro mostró muy buena voluntad pero finalmente sucumbió a la negación. Era el tiempo en que Pedro estaba joven, cuando él mismo se ceñía e iba adonde quería (v. 18a). Aquellos días ya han pasado. Ya ha superado el escándalo de su rechazo de Jesús y se ha comprometido incondicionalmente con el camino del Buen Pastor (w. 15-17). Llegará el tiempo, «cuando te hagas viejo», en el que Pedro entregará su vida por las ovejas de Jesús que se le han confiado a su solicitud pastoral. Otro será quien le ceñía y le lleve adonde no preferiría ir. A pesar de las disputas entre los especialistas sobre la naturaleza exacta del modo en que esto podría aplicarse a la crucifixión (cf. nota), apenas podemos dudar de que en la época en que fue escrito este episodio, Pedro ya había extendido sus manos, un verdugo le había ceñido con la cruz y había entregado su vida por el rebaño de Jesús (d. Haenchen, *John* 2:226-227). Pero el compromiso de Pedro con el camino del Buen Pastor también le relaciona con el significado de la muerte de Jesús. La muerte no sobrevendrá a Jesús como el final terrible a una vida que se ha sacrificado a sí misma. La aceptación incondicional por Jesús de la voluntad del Padre (d. 4,34; 5,36; 17,4) reveló el amor de Dios al mundo (3,16). En este acontecimiento fue glorificado Jesús (d. 11,4; 12,23; 13,31-32; 17,1-5) y él dio gloria a Dios (d. 11,4.40; 12,28; 13,31-32; 17,1-5). La aceptación incondicional por parte de Pedro de su papel como pastor del rebaño de Jesús (w. 15-17) también conducirá a la glorificación de Dios mediante su autodonación amorosa hasta la muerte (v. 19a) o Una vez que ha explicado todas las implicaciones que tiene ser el pastor de su rebaño (w. 15-19a), a Jesús sólo le queda invitar a Pedro a seguirle por este camino (v. 19b). Este «seguimiento» tiene un sentido físico, pues Pedro se pone a caminar inmediatamente detrás de Jesús (do v. 20a), pero también significa un «constante discipulado durante todos los días de su vida» (Bcasley-Murray, fohn 4(9)0



*El discípulo amado* (vv. 20-24). Hay un intenso sentido de «seguimiento» en el v. 20. Pedro está siguiendo físicamente a Jesús como respuesta obediente a la orden que le había dado en el v. 19: «Sígueme». En este seguimiento se vuelve y ve al discípulo amado, a quien se describe como el que había estado recostado en el pecho de Jesús y le había preguntado por la identidad del traidor (cf. 13,23-25), que también le «está siguiendo» (v. 20). Pedro es quien plantea la cuestión que será respondida en dos fases: por Jesús, en el v. 22, y, después, por el narrador, en los vv. 23-24: «Señor, y éste ¿qué?» (v. 21). A Pedro se le ha establecido firmemente como discípulo y como pastor, pero las cuestiones siguen rondando en torno a la figura del discípulo amado. Los caminos de estos dos personajes se han entrelazado a lo largo de la última parte del evangelio, en la última cena (ef. 13,23-25), en el patio del sumo sacerdote (18,15-16) y en la tumba vacía (ef. 20,3-10). En estas ocasiones, a pesar de la obvia importancia de Pedro, el discípulo ocupaba el lugar de honor (13,23), desapareció de la escena cuando Pedro empezó a negar su relación con Jesús (18,17-18), y fue el único sobre el que se nos dijo que había llegado a creer en la tumba vacía (20,8). Entre estos momentos del relato, en ausencia de Pedro, que había negado tres veces que era discípulo de Jesús (18,15-18.25-27), el discípulo amado ha sido confiado a la madre de Jesús y viceversa por el rey crucificado (19,25-27). Obviamente, la comunidad joánica veneraba a esta figura con gran respeto y le consideraban su fundador (cf. 19,25-27 y la Introducción) pero si a Pedro se le ha nombrado discípulo y pastor, no sólo Pedro en el relato sino también los lectores del evangelio podrían preguntarse: «Y éste ¿qué?» (21,21).

La respuesta de Jesús aborda un tema que debe haber formado parte de las perplejidades de la comunidad. Tienen en su recuerdo tradicional de las palabras de Jesús una promesa de que el discípulo amado no moriría antes de su retorno, pero este recuerdo requiere corrección. Las palabras exactas de Jesús eran las siguientes: «Si quiero que permanezca hasta que vuelva, ¿qué te importa? Tú, sígueme» (v. 22). Jesús desafía a Pedro a mantener su papel como seguidor suyo; no tiene por qué preocuparse del destino del discípulo amado. Su propio destino se le ha clarificado en los vv. 18-19. Pero el recuerdo que la comunidad tenía de estas palabras parece que estaba centrado en un equívoco. El narrador comenta que lo fundamental en las palabras de Jesús es la frase condicional «Si quiero». Jesús no dijo que el discípulo amado no moriría antes de su llegada, sino que su futuro estaría determinado por la voluntad de Jesús. El problema que subyacía tras esta clarificación de lo que Jesús había dicho exactamente, era, claramente, la muerte del discípulo amado: «Corrió, pues, ... el bulo de que este discípulo no moriría» (v. 23a), pero «este bulo» (*houtos ha lagos*), esta expresión de una opinión popular, se fundamentaba en una comprensión errónea de las palabras que Jesús dijo a Pedro. El discípulo amado ya había dejado de vivir, y la comunidad no debería quedarse perpleja ante su muerte. Lo que le hubiera ocurrido al discípulo amado no era otra cosa que el cumplimiento de lo que Jesús había dispuesto para él. Tanto Pedro (cf. vv. 18-19) como el discípulo amado (vv. 22-23) habían muerto.

La comunidad que recibió este evangelio vivía después de la muerte de Jesús, Simón Pedro y el discípulo amado. Por tanto, el narrador quería decir algo más sobre el discípulo amado. En correspondencia con el nombramiento de Pedro como pastor y discípulo (vv. 15-19), las palabras finales del narrador añaden algo más sobre la relevancia del discípulo amado. La mutua aceptación de la madre y el discípulo junto a la cruz y el don del Espíritu Santo a este núcleo de la nueva familia de Dios (cf. 19,25-30), remiten, sin ambigüedad alguna, a la veneración del discípulo amado por la comunidad que lo consideraba su fundador. Esta figura fundacional es también el autor del relato comunitario de la vida y la enseñanza, la muerte y la resurrección de Jesús (v. 24). Las palabras del narrador se acercan también a su intervención en 19,35. Viviendo en un tiempo intermedio, después de la muerte de Jesús, Pedro, y el discípulo amado, la comunidad posee un vínculo entre los acontecimientos del pasado y la experiencia del presente, y el discípulo amado da testimonio de ello. El era un discípulo de Jesús que dio testimonio de «estas cosas» (*ho martyron peri touton*) y, posteriormente, se convirtió en el autor de un relato que transmitía «estas cosas» (*ho grapsas tauta*). El testimonio sigue presente (*martyron*: participio presente) por el relato (*grapsas*: participio aoristo). Sobre la base de este testimonio relatado, que sigue vivo a pesar de la muerte del discípulo amado, la comunidad puede estar segura al saber (*oidamen*) que su relato sobre Jesús y su estilo de vida, consecuencia de ese relato, son ciertos. Pedro es el pastor del rebaño (d. vv. 15-17) y el discípulo amado es el portador de la auténtica tradición sobre Jesús (v. 24).

La continuidad y discontinuidad entre Jn 1-20 y Jn 21, que caracterizaba a 21,1-14, está también presente en los vv. 15-24. Las figuras de Simón Pedro y el discípulo amado (d. 13,23-25), la utilización del vocabulario del pastoreo (vv. 15-17; cf. 10,18), el tema del amor (vv. 15-17; cf. 3,16.35; 13,1.15.34-35; 15,12.17; 17,24-26), el conocimiento de Jesús (vv. 15-17; cf. 2,23-24; 5,42; 6,15; 10,14-15.27; 13,1; 16,19; 17,25-26; 18,4), la glorificación de Dios que acontece en la muerte (v. 19; cf. 11,4.40; 12,28; 13,31-32; 17,1-5), la utilización del doble amén (v. 18), y el papel de testigo del autor/narrador del evangelio (v. 24; d. 19,35), todos estos elementos remiten a Jn 1-20. Gran parte de todo esto podría ser obra de un redactor que poseía un profundo conocimiento del relato joánico, y la utilización del doble «amén» joánico sería fácil de imitar. Los elementos de discontinuidad son más graves. Simón Pedro y el discípulo amado, que son dos personajes importantes del relato, han muerto, y los vv. 15-24 fueron motivados en parte por la necesidad de explicar la *ausencia* del pastor que poseía la autoridad y del discípulo fundador de la comunidad. Sin embargo, para dar esta explicación, el redactor añadió otras apariciones del resucitado a un relato que concluía con un solemne anuncio de la dicha de creer en *ausencia* de Jesús. En 21,15-24 retorna el Jesús resucitado, y su *jJresencia* explica la *ausencia* de Simón Pedro y el discípulo amado. Este retorno perturba el impacto de sus palabras de dicha para quienes creyeran sin ver (20,29).

15-17. *Cuando terminaron de desayunar*: Una gran mayoría de autores afirma que apenas existe conexión entre los vv. 1-4 Y los vv. 15-19, y citan para ello a Schnackenburg (*Gospel* 3:361), aceptando que los vv. 1-14 constituyen «una perícopa sobre el discípulo» y los vv. 15-19 «un fragmento sobre Pedro». Sin duda alguna, estos pasajes tenían su propia historia en la tradición, pero los vv. 15-19, cosidos cuidadosamente con los vv. 1-14 mediante la afirmación introductoria, desarrollan el papel de Pedro, ya emergente en los vv. 7 Y 11. Lo mismo podemos decir sobre los vv. 20-24, que se unen a los vv. 15-19 por medio del v. 20a y desarrollan la figura del discípulo amado, ya mencionado en el v. 7. Es posible que un autor haya trabajado con diferentes elementos de la tradición, pero existe una lógica de conjunto en Jn 21,1-25 que los especialistas infravaloran frecuentemente.

*¿me amas?*: El verbo utilizado con el significado de «amar» cambia a lo largo de los vv. 15-17. En las dos primeras preguntas, Jesús usa el verbo *agapai5*, pero Pedro responde con el verbo *phileo*. En su pregunta final, Jesús utiliza el verbo *philei5*, y Pedro sigue respondiendo con el mismo verbo. Se ha dicho en ocasiones que el verbo más fuerte *agapai5*, utilizado por Jesús, es excesivo para Pedro, cuya confianza en sí mismo se ha visto mermada. No puede ir más allá del más débil *philei5* (p. ej., Westcott, *Cospel* 302-303; NN). Casi todos los especialistas modernos consideran que esta hipótesis desconoce que el autor del evangelio utiliza habitualmente verbos sinónimos por razones estilísticas. Para una extensa presentación de este tema, d. Carson, *Gospel* 676-677.

15. *más que a éstos*: En ocasiones se ha sugerido que la frase «más que a éstos» podría referirse a los instrumentos utilizados en la pesca. Sin embargo, es más probable que la comparación se establezca entre el amor de Pedro hacia sus compañeros discípulos y su amor por Jesús. De hecho, a Pedro no se le pregunta si su amor a Jesús era superior al que le tenían los otros discípulos.

*alimenta mis corderos*: Como ocurre con el verbo «amar» a lo largo de los vv. 15-17, de igual modo el término que se utiliza para rebaño varía entre *ta arnia* (v. 15: «corderos») y *ta probata* (vv. 16-17: «ovejas»). De forma semejante encontramos una variación entre el verbo *boske* (vv. 15,17: «alimentar») y *poimaine* (v. 16: «apacentar»). Estas otras variaciones de expresión para decir básicamente lo mismo (d. Barrett, *Cospel* 554-555) a Pedro tres veces, constituyen otro indicio de que los cambios en el verbo «amar» (d. supra) responden a una razón estilística. La gran mayoría de especialistas aceptan que la triple repetición de la pregunta de Jesús está relacionada con las negaciones de Pedro. Bultmann, *Gospel* 712-713, pone en cuestión esta relación al no encontrar ninguna conexión narrativa ni tampoco una palabra de absolución. Sugiere que se trata de una variante de Mt 16,17-19, pero no ofrece ninguna explicación satisfactoria sobre la triple repetición. Con acierto, dice sobre el papel pastoral de Pedro: «Toda tendencia en la dirección de una política eclesiástica -por ejemplo, el apoyo a la autoridad de la comunidad romana- está (*sic*) totalmente alejada de los vv. 15-17». Para un estudio sobre el uso y el abuso de este texto en las discusiones sobre el primado petrino, cf. Beasley-Murray, *John* 406-407; Brown, *El evangelio* 2:1441-1447.

15. *cuando eras joven*: Casi todos los autores aceptan que las palabras de Jesús en las que contrasta «cuando eras joven... pero cuando seas viejo» son una adaptación de un proverbio que comparaba el vigor de la juventud con la fragilidad de la vejez (p. ej., Bultmann, *Cospel* 713). En nuestra interpretación no negamos esta

posibilidad, pero vinculamos la «juventud» de Pedro a su relación con Jesús antes de la muerte y la resurrección, llena de vigor y autoconfianza, y la frase «cuando seas viejo» con su posterior experiencia que será fruto de su amor incondicional por Jesús (vv. 15-17).

*extenderás tus manos*: Algunos autores han explicado este pasaje evitando toda referencia a la muerte de Pedro (p. ej., Bernard, *Commentary* 2:708; Bultmann, *Cospel* 713-714), Yotros advierten que existe una incongruencia al describir esta acción antes de mencionar la de ser ceñido (p. ej., Schnackenburg, *Gospel* 3:366-370). La mayoría aceptarían la opinión de que «resulta claro que el redactor sabe que Pedro ha sufrido una muerte martirial» (Brown, *El evangelio* 2:1448). Sobre las referencias del cristianismo a la muerte de Pedro, cf. Schnackenburg, *Cospel* 3:482 n. 76).

20. *el discípulo a quien Jesús amaba*: La presentación del discípulo amado con la descripción del lugar que ocupaba aliado de Jesús en 13,24, evoca el contexto de 13,23-25. Se ha comentado frecuentemente que esta presentación está además en el v. 7. Sin embargo, no tenemos por qué recurrir a la hipótesis de una fuente diferente. El redactor está elaborando una conclusión del evangelio que asocia, y distingue al mismo tiempo, los papeles de Pedro y el discípulo amado. Por muy desgarrada que parezca, la utilización de 13,23-25 en este momento suministra un excelente trasfondo a esta asociación/distinción.

21-23. *Y éste, ¿qué?... ¿qué te importa?*: Esta pregunta, colocada en labios de Pedro, no lo denigra en modo alguno, a pesar de la dureza de la respuesta de Jesús. En el relato hay tres personajes: Jesús, Pedro y el discípulo amado. Sólo Pedro puede hacer la pregunta que permite al autor presentar a Jesús aliviando la angustia que pudiera haber generado la muerte del discípulo amado (vv. 22-23). Es la gravedad de esta angustia la que motiva la dura respuesta de Jesús (v. 23), no la obtusidad de Pedro. A él se le recuerda que debe continuar siguiendo a Jesús (v. 22; cf. v. 19b).

A lo largo de la última parte del evangelio se ha vinculado frecuentemente a estos dos discípulos (cf. 13,23-25; 18,15-16; 20,3-10); el discípulo amado es el que se presenta de forma más favorable. En ausencia de Pedro, el discípulo amado se encuentra a los pies de la cruz (d. 19,25-27). El frágil Pedro, no obstante, ha superado su triple negación con su triple profesión de amor (21,15-17). Los especialistas han debatido extensamente sobre el contraste/comparación entre los dos discípulos (para un estudio detallado, cf. Brown, *El evangelio* 2:1447-1452; Beasley-Murray, *John* 417-418). Lo importante es que Pedro, con sus alzas y bajas, sigue siendo discípulo (vv. 19,22: «sígueme») y pastor (vv. 15-17) (cf. Wiarda, «John 21.1-23» 53-71). Sin embargo, el sello propio del discípulo se encuentra en la relación que el discípulo amado tiene con Jesús: aquel que está cerca de él amándole (v. 20) y el que da testimonio de él (v. 24). Tal vez, Pedro representa excelentemente la situación de *todos los discípulos*, frágiles seguidores y pastores, mientras que el discípulo amado representa al *discípulo ideal*. Las opiniones de Westcott, Hoskyns, Schnackenburg y I. de la Potterie, según las cuales la «permanencia» del discípulo amado se cumple con la proclamación del evangelio (cf. vv. 22-23), apoyan esta sugerencia. Thyen («Entwicklungen» 259-299) sostiene que la presencia de la ficción narrativa del discípulo amado tanto en el evangelio como en el epílogo es una prueba de la unidad literaria de Jn 1,1-21,25. Pero el que afirmemos que Jn 21 presenta al discípulo amado como *el discípulo ideal* no empaña en modo alguno la posición que adoptamos en la Introducción, según la cual él fue un discípulo histórico de Jesús, el hllldador de la cOIlluidadjoánica y el que posee su relato sobre Jesús.

22-23. *que permanezca hasta que yo vuelva*: Algunos especialistas, en particular quienes identifican al discípulo amado con el autor final del libro, se oponen a la hipótesis de que este pasaje indica que ya había muerto. Para ellos (p. ej., Robinson, *Priority* 70-71; Carson, *Gospel1682*), la avanzada edad del discípulo amado generaba una expectación escatológica injustificada. Otros autores (p. ej., Westcott, *Cospel* 305; Hoskyns, *Gospel1558-559*; Schnackenburg, *Cospel* 3:371; I. de la Potterie, «La témoin qui demeure» 343-359) trascienden este debate afirmando que lo que se quiere decir es que el discípulo amado «mora/permanece» en la comunidad mediante la proclamación de su evangelio. Están implicados los dos aspectos, es decir, el hecho de que el discípulo ya había muerto y la fe en que su testimonio «permanece».

24. *el que ha escrito estas cosas*: Esta afirmación subyace en todas las opiniones, tan consistentemente mantenidas por la tradición cristiana, de que el discípulo amado (Juan, el hijo de Zebedeo?) escribió de su puño y letra todo el evangelio (para una elegante defensa de esta posición, d. W. Sanday, *The Criticism of the Fourth Gospel*; Clarendon Press, Oxford 1905, 74-108). Sin embargo, no tiene por qué ser así. El participio aoristo del verbo (*ho grapsas*) podría tener un sentido causativo: «había escrito estas cosas» (d. Bernard, *Commentary* 2:713). La mayoría de los especialistas modernos (d. Brown, *El evangelio* 2:1453-1454) siguen a Cottdob Schrenk, quien recurre a la utilización que hace Pablo de este verbo en 1 COl 4,14 Y 14,37, en donde, claramente, dicta su mensaje a una comunidad, para decir lo siguiente: «A la luz de este hecho incontrovertible, podríamos preguntarnos si la frase *ho grapsas tauta* de Jn 21,24 no podría significar simplemente que el discípulo amado y sus recuerdos se encuentran tras este evangelio y constituyen la ocasión para su puesta por escrito. Esto es muy posible siempre que no quitemos fuerza excesivamente al segundo aspecto. En efecto, sería difícil forzar la expresión para que implicara más que una afirmación de la responsabilidad espiritual de lo que contiene el libro" (*TDNT* 1:743). Jugando con las posibilidades que nos brinda la lengua española, podríamos decir que el discípulo amado es «autor» en tanto en cuanto es «autor-idad» para el evangelio. Quienes descartan totalmente Jn 21 como una adición apologética tardía a un evangelio que ya estaba terminado, consideran que la afirmación que hace el narrador de que el discípulo amado es el autor de la obra es una ficción apologética.

*nosotros sabemos*: El pronombre «nosotros», que aparece en esta afirmación, requiere una identificación. Algunos autores han sugerido que se trata de los ancianos de la Iglesia de Éfeso (Westcott, *Gospel* 306), o de la Iglesia a la que pertenecía el discípulo amado, sin concretar que fuera Éfeso (Budmann, *Cospel* 717-718; Barrett, *Cospel* 588). Dodd sugiere que es un modo de decir «como es bien conocido» («Note on John 21.24, *JTS* 4 [1954] 212-213), Y también es posible que el autor utilice el pronombre «nosotros» como un recurso redaccional (d. J. Chapman, «We Know That His Testimony is True», *JTS* 31 [1930] 379-387; Carson, *Cospel* 684; Morris, *Gospel1880-881*). Nuestro comentario se apoya cómodamente en alguna forma de la primera sugerencia. No podemos estar seguros de la localización exacta, aunque en la Introducción hemos aceptado, tímidamente, la ubicación tradicional de Efeso, pero lo que sí está claro es que los miembros de la comunidad joánica afirman, con total seguridad, la veracidad de la tradición que habían recibido. Sin embargo, en este «nosotros» hay más que una referencia a los históricos primeros «lectores reales». La obra estaba dirigida a unos lectores, y la misma existencia de nuestro comentario indica que ha trascendido a aquellos lectores. El «nosotros» del v. 24 implica, de muchos modos, a las generaciones de lectores cristianos que saben que este testimonio es verdadero y que pueden dar testimonio de su fe (en que la verdad hace libres (d. 8,32). Sobre este asunto, d. Culpepper, *Anatomy* 45-49).

25. Pero hay muchas otras cosas que Jesús hizo; si escribiéramos todas, el mundo no podría contener los libros que se escribirían.

#### INTERPRETACIÓN

El evangelio llega a una segunda conclusión que está en paralelo con la conclusión original (d. la comparación en *Beasley-Murray, John 416*). Pero esta segunda conclusión añade una reflexión que fuerza al lector a mirar más allá de las páginas escritas del texto evangélico. El lector no debe albergar sospecha alguna de que el relato que acaba de leer agota todo cuanto podría decirse sobre Jesús. Adoptando una forma literaria utilizada por otros escritos de la época (d. EclII,9-12; Tratados menores del Talmud, *Sopherim* 16,8; Filón, *De Post.* XLIII,144; *De Ebrietate* IX,42; *De Vita Mas.* 1,38.213), el autor de Jn 21 repite con mayor brevedad lo que el autor de Jn 20,30 había dicho sobre los muchos otros signos que Jesús había hecho en presencia de sus discípulos y que no habían sido recogidos en esta narración. Este relato presenta, por tanto, una selección. Sin embargo, mientras que 20,30-31 justificó esta selección mediante las palabras posteriores dirigidas a los lectores en las que se les dice *por qué* se hizo esta selección y esta ordenación de los acontecimientos, en 21,25 no se justifica. Tal vez, nadie lo necesitaba. A sus lectores les basta saber que el autor del libro que han terminado de leer es el discípulo amado (21,24).

#### *Conclusión: ¿Pertenece Jn 21 al relato evangélico?*

El interés por defender la integridad de Jn 1,1-21,25 se centra en los huecos que percibimos en el relato del evangelio (d. nota), lo que se ve reforzado por consideraciones de tipo literario (d. nota). Se ha dedicado mucha erudición y bastante imaginación para dar una explicación al papel que juega 21,1-25 como conclusión del evangelio. La cantidad y la variedad de las hipótesis tan diferentes (cf. notas) quita fuerza a la probabilidad de que alguna de ellas, o una combinación entre ellas, sea cierta. Por muy sutiles que sean estas explicaciones, hay algo en ellas que podríamos calificar de *tour de force*. El relato de 20,1-31 está dominado por un tema crucial. El autor desea que los lectores respondan a la llamada de aumentar su fe (20,31) para que puedan comprender la resurrección de Jesús mediante la lectura de las Escrituras (v. 9), su experiencia del Espíritu, la santidad que les ha sido otorgada por las generaciones de discípulos que retienen y perdonan los pecados (cf. vv. 22-23), y la dicha de creer sin ver (v. 29). El relato concluye con un franco reconocimiento de la situación de los lectores: viven en el tiempo intermedio y son hencedidos porque

creen sin haber visto (d. v. 19). El capítulo final instruye a una comunidad cristiana sobre su felicidad y le exhorta a que acreciente su fe (vv. 30-31), aún cuando vivan en el período de la *ausencia física de Jesús*.

Las partes anteriores del relato han preparado al lector para esta instrucción final sobre la presencia del que ahora está físicamente ausente. Esto resulta particularmente obvio en aquellos pocos lugares en los que la experiencia lectora depende de las prácticas sacramentales de la comunidad. El narrador no muestra un interés explícito por aquellos rituales que llegarían a conocerse como sacramentos. En varias ocasiones, el narrador da por supuesto la práctica de la eucaristía y el bautismo. Al vivir sin la presencia física de Jesús, el cristiano que lee la obra en el tiempo intermedio, pregunta: «¿Cómo puedo *ver y entrar* en este reino? ¿Dónde *puedo encontrar* a este Jesús en quien *debo creer*? ¿Cómo *formaré parte* de Jesús? ¿A qué crucificado *tengo que mirar*?». El autor responde introduciendo relatos que recuerdan al lector la presencia del que está físicamente ausente (3,3-5; 6,51-58; 13,1-38; 19,34-37) (cf. la interpretación sobre estos pasajes). Para este evangelio, los sacramentos no constituyen un fin en sí mismos; el narrador los da por supuesto en cuanto parte de la vida del lector. La alusión al bautismo y la eucaristía en momentos críticos del relato, recuerdan al lector la presencia del que está físicamente ausente. El Jesús joánico y el narrador han insistido en que debe partir hacia el Padre (d. 7,32-36; 8,14; 13,1.33.36; 14,2-3.28; 16,6-7.16.28; 17,1-5.11a.13.24), dejando a los discípulos en el mundo (13,1; 14,2-3.18-20.29; 15,18-16,3; 16,21-24; 17,11b.13-16). Su partida, sin embargo, no es definitiva. Jesús volverá junto a ellos (cf. 5,28-29; 6,40.54; 14,3.18.23; 16,16), pero durante el tiempo intermedio no les dejará huérfanos (14,18). Les enviará otro Paráclito que morará con ellos durante el tiempo intermedio (d. 14,15-17), guiándoles, fortaleciéndoles, recordándoles y enseñándoles durante su ausencia (cf. 14,26; 16,12-15), posibilitándoles dar un testimonio valiente en un mundo hostil (d. 15,26-27) Y continuando el juicio de Jesús en el mundo (cf. 16,7-11). Puesto que el Jesús que ha partido vive, los discípulos vivirán en la unidad del Padre, el Hijo y el creyente (14,18-21). El lector estaba bien preparado para acoger las palabras finales de Jesús resucitado en el relato original: «Dichosos los que no hayan visto y, sin embargo, crean» (20,29).

Pero según 21,1-25, el Jesús resucitado no está ausente. Esta perspectiva invierte el impacto que 1,1-20,31 podría haber tenido en unos lectores que vivían durante el tiempo en la *ausencia de Jesús*. La adición de los relatos de apariciones en 21,1-25 entra en contradicción con el plan narrativo original del narrador. El relato llegó a su conclusión con la bendición de Jesús en 20,29 y las palabras conclusivas del narrador en 20,30-31. Mientras que el autor de 1,1-20,31 crea un sentido satisfactorio de clausura del viaje que termina en 20,1-31, el autor de 21,1-25 dice al lector que el viaje continúa. Jn 21 socava el mensaje de la *ausencia* de Jesús al hablar de su *presencia* a la Iglesia naciente. No es posible descubrir la identidad precisa de los autores históricos de Jn 1-20 y Jn 21. Sin embargo, como ha mostrado la interpretación de Jn 21, existe un fuerte elemento de conti-

nidad entre el evangelio y el epílogo. Es posible que la adición del capítulo 21 fuese escrito por el mismo autor en una fase posterior con el objetivo de afrontar las dificultades de vida cotidiana de la comunidad que no se habían previsto anteriormente. Es posible que no hubiera bastado con exhortar a los creyentes a que siguieran creyendo más intensamente para que su experiencia del resucitado se equiparara a la de los discípulos originales *a pesar de su ausencia física*. De igual modo, es posible que Jn 21 procediera de otro autor de la comunidad joánica (sobre este tema, cf. Culpepper, *John, the Son of Zebedee* 297-325). El responsable (o los responsables) del epílogo de Jn 21 pertenecía (n) a la misma comunidad cristiana que el autor original. Los innegables vínculos literarios que existen entre Jn 1,1-20,31 y Jn 21,1-25, y el hecho de que no haya ninguna tradición manuscrita en la que no aparezca Jn 21, corroboran este dato de forma concluyente.

El relato joánico *de Jesús* llega a su fin en 20,1-31, pero éste no era el final del relato de *los discípulos de la comunidad joánica*. Preocupados por cuestiones, no respondidas, relativas a la naturaleza y la misión de la comunidad, así como sobre el liderazgo y la autoridad, alguien tuvo que contar a los lectores que aunque el relato sobre Jesús había llegado a su final, otro relato había comenzado. Para contar este relato posterior, el autor recurrió a otras tradiciones joánicas sobre Jesús resucitado (cf. Brown, «John 21» 246-265; Neiryck, «John 21» 321-329; Vorster, «The Growth» 2207-2214). Pero *¡el ausente ha retornado!* La adición del epílogo fue pastoralmente efectiva, tal como muestra la presencia continuada de Jn 21 dentro de la literatura cristiana canónica. Por tanto, no debe considerarse como un mero apéndice añadido accidentalmente por razones apologéticas (cf. Gaventa, «The Archiv of Excess» 240-252; Zumstein, «La rédaction finale» 214-230; Breck, «Appendix?» 27-28), pero sí ha alterado el plan del relato original. Hay un elemento crucial de discontinuidad entre Jn 1-20 y Jn 21 que exige que el primero sea considerado «el evangelio» y el segundo «el epílogo». Para el lector cristiano que ha sido conducido desde Jn 1,1 hasta 20,31 con el objetivo de que viera la dicha del que cree a pesar de la *ausencia* de Jesús, no tiene sentido el relato posterior en el que Jesús vuelve a estar *presente*. Tras el relato contado en Jn 1,1-20,31, no ha lugar el retorno del Jesús, que ha subido, para guiar a la Iglesia con Pedro, el discípulo amado y los otros discípulos (así Brodie, *Cospel* 582), a pesar de lo muy útil que esto pudiera haber sido para la vida cotidiana de la comunidad joánica. Jesús ha ascendido junto al Padre para crear una nueva situación en la que sus discípulos son sus hermanos, hijos e hijas del mismo Padre (cf. 20,17). Otro Paráclito está con ellos, y seguirá estando (cf. 14,16-17) hasta que Jesús regrese para llevarles al lugar donde mora el Padre (cf. 14,2-3).

Algunos que vivían en una comunidad que había producido un relato de Jesús, sintieron la necesidad de dar unas instrucciones posteriores del Señor resucitado que les guiaran durante el tiempo intermedio. Así surgió el cuarto evangelio tal y como ahora lo encontramos. Jn 21,1-25 indi-



ca que la comunidad cristiana primitiva, que había escuchado y había leído Jn 1,1-20,31, a pesar de su convicción de que «la misma palabra no podía contener todos los libros que se escribieran» (21,25), no pudo resistir la tentación de añadir algo más al libro que poseían como parte estimadísima de su tradición narrativa. Pero sólo hay un libro que cuenta certeramente el relato joánico de Jesús, y éste termina con las palabras: «Dichosos los que no hayan visto y, sin embargo, crean... Estas cosas se han escrito para que sigáis creyendo que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (20,29.31).

## NOTAS

*Las siguientes notas recogen algunos de los intentos contemporáneos por vincular 21,1-25 con 1,1-20,31 sobre la base de los huecos que hay en el relato y otras consideraciones literarias.*

*Huecos en el relato.* Algunos de los huecos que, comúnmente, se perciben en el relato de 1,1-20,31 y se resuelven en Jn 21,1-1-25, son los siguientes: la desaparición del discípulo amado y Pedro en 20,10 (p. ej., Hoskyns, *Cospel* 556-561; Carson, *Cospel* 666-667; Bligh, *The Hour Of the Cross* 89-90; Hartman, «An Attempt» 37-39; Minear, «John 21» 91-94; Segovia, «The Final Farewell» 173-174; Schneiders, «John 21,1-14» 73-74; Heil, *Blood and Water* 154-156), la necesidad de indicaciones claras sobre la misión de la comunidad cristiana (p. ej., Hartman, «An Attempt» 41-42; Monis, *Cospel* 758; Segovia, «The Final Farewell» 176-182; Okure, *The Johannine Approach* 194-195; Brodie, *Cospel* 579-591), especialmente su misión eucarística (p. ej., Hoskyns, *Cospel* 552-556; Heil, *Blood and Water* 156-159), y la relación entre el evangelista y el discípulo amado (p. ej., Minear, «John 21» 95; Thyen, «Entwicklungen» 273-299; Stimpfle, *Blinde Sehen* 248-272; Segovia, «The Final Farewell» 183; Tolmie, *Jesus' Farewell* 45-46). Sin embargo, Schnelle, *Antidocetic Christology* 12-21, sostiene, acertadamente, que la presentación del discípulo amado y Pedro en 21,1-25 difiere de su presentación en 1,1-20,31.

*Otras consideraciones literarias.* Minear sugiere que 20,30-31 no concluye el evangelio en su conjunto, sino solamente 20,1-31, que abre el relato a los acontecimientos que siguen («John 21»; cf. también Vorster, «The Growth» 2217-2221). Segovia ha desarrollado esta idea posteriormente al establecer un nexo entre 20,30-31 y 21,24-25, mostrando que 21,1-23 es un ejemplo de discurso de despedida que era común en la literatura de la época («The Final Farewell» 174-175; cf. también Breck, «John 21» 29). Talbert considera 20,30-31 como ejemplo de una técnica utilizada por el evangelista en 12,36b-37. Se trata de un «final» aparente, pero el relato prosigue (*Reading John* 258; cf. también Ellis, «The Authenticity» 20-21). Staley llama la atención sobre los contactos literarios que existen entre el uso de *agapai* y *phile* (Jn 11,1-12,11 y 21,25-27, como también sobre el paralelismo geográfico entre 11,1-12,11 y 21,1-25. Los dos tienen lugar fuera de Jerusalén (*The Print's First Kiss* 67-69). Kieffer establece un vínculo geográfico diferente, llamando la atención sobre el hecho de que el evangelio termina (21,1-25) donde comenzó (1,19-51): en Galilea (*Le monde symbolique* 17, 90-95). Busse sostiene que la llegada de los griegos (12,20-22), en el contexto de 11,55-12,36, tiene la mirada puesta en el milagro de los ciento cincuenta y tres peces y en Pedro con el buen

pastor en Jn 21, como su resolución narrativa (<<Die "Hel!enen"» 2097-2100). Ellis propone una estructura quiástica que pone en paralelo 1,19-51, la primera venida de Jesús, el testimonio del Bautista, Simón, los discípulos anónimos y Natanael, con 20,19-21,25, que trata de la segunda venida de Jesús, el testimonio de Tomás, Simón Pedro, los dos testigos anónimos y Natanael (*The Cenius* 13-15; 310-312; d. también Breck, «Appendix?» 36-39; *Small!ey, John* 92-97; Robinson, «The Relation» 120-129; Franzmann y Klinger, «The Cal! Stories» 7-16). Tanto Staley como Segovia ubican 21,1-25 al final de una serie de viajes físicos y metafóricos (Staley, *The Print's First Kiss* 72-73; Segovia, «The Journey(s)» 50-51). Korting estructura el evangelio sobre la base de una comunicación «a tres», y Jn 20,1-21,25 constituye el tercer final de la sección 13,1-21,25 (*Die esoterische* 1:425-447; 2:72-76). Brodie sostiene que Jn 21 es el punto culminante de la argumentación teológica del evangelio en su totalidad. Una misión de autodonación diaria, especialmente en la Iglesia custodiada por un providente Señor resucitado, conduce al evangelio a una conclusión coherente (*Cospel* 579-582).

#### PARA CONSULTAR Y PROFUNDIZAR

- Boismard, M.-E., «Le chapitre xxi de saint Jean: essai de critique littéraire», *RE* 54 (1947) 473-501.
- Breck, J., «John 21: Appendix, Epilogue or Conclusion?», *SVTQ* 36 (1992) 27-49.
- Brown, R. E., «John 21 and the First Appearance of the Risen Jesus to Peter», en Eduard Dhanis (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970)*, Editrice Libreria Vaticana, Roma 1974, 246-265; «The Resurrection in John 21 - Missionary and Pastoral Directives for the Church», *Worship* 64 (1990) 433-445.
- Busse, U., «Die "Hel!enen" Joh 12,20ff. und der sogennante "Anhang" Joh 21», en Frans van Segbroeck et al. (eds.), *The Four Gospels 1992. Festschrift Frans Neirynck*, 3 vols., BETL 100, Leuven University Press, Lovaina 1992, 3:2083-2100.
- Cullman, O., «The Breaking of Bread and the Resurrection Appearances», en O. Cullman y F.J. Leenhardt (eds.), *Essays on the Lord's Supper*, Ecumenical Studies in Worship, Lutterworth, Londres 1958, 8-16.
- Delebecque, E., «Le mission de Pierre et celle de Jean: note philologique sur Jean 21», *Bib* 67 (1986) 335-342.
- Ellis, P. F., «The Authenticity of John 21», *SVTQ* 36 (1992) 17-25.
- Franzmann, M. y M. Klinger, «The Cal! Stories of John 1 and John 21», *SVTQ* 36 (1992) 7-16.
- Gaechter, P., «Das dreifache "Weider meine Lammer"», *XKTh* 69 (1947) 328-344.
- Gaventa, B. R., «The Archiv of Excess: John 21 and the Problem of Narrative Closure», en R. A. Culpepper y C. Clifton Black (eds.), *Exploring the Cospel. In Honor of D. Moody Smith*, Westminster John Knox Press, Louisville 1996, 240-251.
- Hartman, L., «An Attempt at a Text-Centered Exegesis of John 21», *ST* 39 (1984) 29-45.
- Heil, J. P., *Blood and Water* 151-167.
- Korting, G., *Die esoterische Struktur des Johannesevangeliums*, 2 vols., BU 25, Pustet, Ratisbona 1994.
- Lattke, M., «Joh 20:30f. als Buchschluss», *ZNW* 78 (1987) 288-292.
- Miner, P. S., «The Original Functions of John 21», *JBL* 102 (1983) 85-98.
- Mooney, F. J., *Glory and Dishonor*, cap. 8.
- Neirynck, F., «John 21», *NTS* 36 (1990) 321-336.

- Pesch, R., *Der reiche Fischfang. Lk 5,1-111|0* 21,1-14. *Wundergeschichte – Berufungserzählung – Erscheinungsbericht*, Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament, Patmos, Düsseldorf 1969.
- Potterie, I. de la, «Le témoin qui demeure: le disciple que Jésus aimait», *Bib* 67 (1986) 343-359.
- Reim, G., «Johannes 21: Ein Anhang?», en J. K. Elliot (ed.), *Studies in New Testament Language and Text: Essays in Honor of George Dunbar Kilpatrick on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, NTSup 44, E. J. Brill, Leiden 1976, 330-337.
- Robinson, J. A. T., «The Relation of the Prologue to the Gospel of StJohn», *NTS* 9 (1962-1963) 120-129.
- Ruckstuhl, E., «Zur Aussage und Botschaft von Johannes 21», en *Die Kirche des Anfangs. Festschrift für Heinz Schürmann zum 65. Geburtstag*, Erfurter Theologische Studien 38, Sto Benno, Leipzig 1977, 339-362.
- Schneiders, S. M., «John 21,1-4», *Int* 43 (1989) 70-75.
- Segovia, F. F., «The Final Farewell of Jesus: A Reading of John 20,30-21,25», *Sem* 53 (1991) 167-190; «The Journey(s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel», *Sem* 53 (1991) 23-54.
- Shaw, A., «The Breakfast by the Shore and the Mary Magdalene Encounter as Eucharistic Narratives», *JTS* 25 (1974) 12-26.
- Thyen, H., «Entwicklungen innerhalb der johanneischen Theologie und Kirche im Spiegel von Joh. 21 un der Lieblingsjüngertexte des Evangeliums», en M. deJonge (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, BETL 44, Duculot, Gembloux, 259-299.
- Vorster, W. S., «The Growth and Making of John 21», en *The Four Gospels 1992*, 3:2207-2221.
- Wiarda, T., «John 21,1-23: Narrative Unity and Its Implications», *JSNT* 46 (1992) 53-71.
- Zumstein, J., «Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur», *NTS* 42 (1996) 394-411; «La rédaction finale de l'évangile se Ion Jean (à l'exemple du chapitre 21)», en J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet y J. Zumstein (eds.), *La Communauté Johannique et son Histoire*, Labor et Fides, Ginebra 1990, 207-230.