

# EVANGELIO DE SAN JUAN

## INTRODUCCIÓN

### Datos biográficos

Juan (*Yehojanan* = Yahvé donó gracia, fue benigno) debe de ser oriundo de Betsaida (Jn 1,44; cf. Mc 1,16-20). Era hijo de Zebedeo y Salomé (Mc 15; cf. Mt 27,56; Jn 19,25) y hermano de Santiago el Menor. Aparece al principio como discípulo del Bautista (Jn 1,35-40). Pero desde el Jordán, abandonando al Bautista, sigue a Cristo a Galilea, asistiendo al milagro de las bodas de Caná (Jn 2,1-11). No debió de ser allí un discípulo total, pues por segunda vez es llamado por Cristo, y abandonó todo por seguirle (Mt 4,21ss; Lc 6,14). El y su hermano, por su ardiente celo, fueron llamados por el Señor «bonaegés» (*bene regesch* = hijos del trueno) (Mc 3,17). Junto con Pedro y su hermano fue testigo de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37), la transfiguración (Mc 9,2) y la «agonía» en Getsemani (Mc 14,33). En la última cena «descansó en el pecho del Señor» y le preguntó quién fuese el traidor (Jn 13,23ss). Estuvo junto a la cruz, y Cristo le encomendó a su Madre (Jn 19,26ss). Fue el primero de los discípulos que conoció al Señor resucitado junto al lago de Tiberíades (Jn 21,7). Por confrontación de textos evangélicos, es el «discípulo al que amaba el Señor» (Jn 21,2.7.20.23.24; 13,23.24; 20,2).

Después de Pentecostés aparece unido con especial amistad con Pedro (Lc 22,8; Jn 20,2-10; 21,20-22). Desempeñó en Jerusalén su misión apostólica (Act 3,1-4,31) y luego en Samaria (Act 8,14-25). San Pablo se encontró con él, en su segundo viaje, en Jerusalén, en donde era reconocido por una de las tres «columnas» de aquella iglesia (Gál 1,19; 2,1)<sup>1</sup>.

Una antiquísima tradición, que comienza con San Ireneo<sup>2</sup>, dice que Juan vino a la provincia de Asia y moró en Efeso, donde escribió su evangelio, muriendo allí en los días de Trajano (98-117). No se sabe cuándo vino. Pues sobre el 66, San Pablo escribe la segunda epístola a Timoteo, al que le había encargado de la iglesia de Efeso, y nada dice de San Juan.

Lo mismo dice San Polícrates (189-199), obispo de Efeso<sup>3</sup>, y San Justino (c.100-163), que se convirtió a la fe en Efeso<sup>4</sup>.

De los últimos años de la vida de San Juan se citan muchos datos. El más importante es el ya citado por Tertuliano, según el cual, bajo Domiciano (81-96), sufrió el martirio al arrojarlo en una caldera de aceite hirviendo, saliendo ileso, después de lo cual fue des-

terrado a la isla de Patmos.<sup>5</sup> San Jerónimo narra que Juan repetía incesantemente este dicho sobre la caridad: «Hijitos, amaos mutuamente»<sup>6</sup>. De Patmos volvió a Efeso, donde se dice haber muerto el año séptimo de Trajano, sobre el 104<sup>7</sup>.

Juan el Apóstol es el autor del cuarto evangelio

Muchas posiciones acatólicas negaron que el apóstol fuese el autor del evangelio. Alegaban varias razones. Evanson, por sus discrepancias con los sinópticos; Bretscheider sostuvo que su evangelio no respondía a realidades históricas, sino que eran ficción; para Straus era obra de la filosofía alejandrina, que excedía la capacidad de cualquier apóstol; Cristian Baur, de Tubinga, ve en él ideas gnósticas y montanistas del siglo II, y compuesto sobre el 170; Schenkel admite un núcleo histórico, y, compuesto sobre los años 110-120, sería adulterado luego por doctrinas gnósticas de Basílides y Valentín; Omodeo piensa que es una obra escrita directamente contra la mística de los gnósticos; otros admiten otras razones, pero negando el valor histórico y el origen apostólico del mismo; Loisy lo tiene por meramente alegórico y simbólico; Renan lo atribuye a Cerinto; Kreyenbühl se lo atribuye a Menandro Antioqueno, discípulo de Simón Mago; otros, siguiendo una vía media, admiten un núcleo histórico, pero interpolado; Harnack sostiene que es un evangelio compuesto por Juan, presbítero jerosolimitano, que tenía gran familiaridad con Juan el Apóstol. Así, el cuarto evangelio es el evangelio de Juan «el Presbítero», según refería Juan el Apóstol; Wendt y Hoernel distinguen a Juan el Apóstol como autor de los «discursos» y a otro cristiano de Asia Menor como el autor de los milagros, recogidos de tradiciones apostólicas; Spitta admite un pequeño libro, o libro «fundamental» (*grund schrift*) retractado e interpolado en el siglo II; R. Bultmann encuentra oculto en él algo del «mito» de los mandeos y maniqueos; Rollins y otros, que el autor del libro es Apolonio<sup>8</sup>.

Esta increíble variedad de posiciones hace ver la falta de solidez de argumentos en la formulación de sus hipótesis. Sólo la tradición puede establecer el autor, y no desmentirlo, sino venir a confirmarlo el análisis del libro.

### Testimonios externos

Desde mediados del siglo II se testifica en las iglesias de entonces que Juan el Apóstol es el autor del cuarto evangelio. Como exponente se cita el testimonio de San Ireneo, de especial importancia, porque San Ireneo es discípulo inmediato de San Policarpo, y éste lo es inmediatamente de San Juan. San Ireneo escribe: «Juan, el discípulo del Señor, el que también descansó en el pecho del Señor, dio su evangelio cuando moraba en Efeso, en Asia»<sup>9</sup>; los Prologi

<sup>1</sup> HÖPFL-GUT, *Introd. spec. in N. T.* (1938) p.186-187.

<sup>2</sup> *Adv. haer.* 3,1,1.

<sup>3</sup> EUSEBIO DE C., *Hist. eccl.* V 24.

<sup>4</sup> *Dial.* 81.

<sup>5</sup> *De praescript. 36*; SAN JERÓNIMO, *Adv. Ion.* 1,26.

<sup>6</sup> *Comm. epist. ad Gal.* 6,10.

<sup>7</sup> Sobre más datos, cf. HÖPFL-GUT, o.c., p.182.

<sup>8</sup> HÖPFL-GUT, o. c. p.195-198.

<sup>9</sup> *Adv. haer.* 3,1,1.

(s.ii) lo testifican igualmente; el *Prologus antiquior* se lo atribuye a Juan, y en Asia; la misma paternidad le atribuyen el *Canon de Muratori* (s.ii), aunque tiene algunos elementos de retoque; San Teófilo Antioqueno, en su obra *A Autólico*; San Polícrates, obispo de Efeso (189-199), en la epístola que dirige al papa Víctor sobre la cuestión «cuatordecimana» de la Pascua, invoca el evangelio de San Juan; Teodoreto de Ciro (193-257/8), en su *Haereticarum fabularum compendium*, enseña que lo compuso estando en Efeso; Tertuliano (140-214), en su *Hypotyposeson*; Orígenes (185-254), en su *Commentarium in Ioannem*; el Prólogo monárquico (s.ii) afirma expresamente que escribió «el evangelio en Asia» (Efeso); San Jerónimo (340-420), en su *Commentarium in Matthaeum*, dice que Juan el Apóstol es «evangelista», que lo escribió en Efeso, contra las herejías de Cerinto, los ebionitas y otros.

Estas testificaciones *explicitas*, aparte de otras muchas implícitas, y sobre todo las del siglo II, muy poco después de la fecha de composición del evangelio de San Juan, como se verá en su lugar, hacen ver que estos autores están muy cercanos a la fuente, y que ya entonces se vino a extender su enseñanza por las principales regiones y autores de la época.

#### Análisis interno del evangelio de San Juan

El análisis interno del libro viene a confirmar la tesis. El autor es judío, como lo prueban el exacto conocimiento de las costumbres judías. Así, dirá que no se entendían los judíos y samaritanos (7,2); los hidrias de piedra para las purificaciones de los judíos (2,6); cita con un buen matiz de conocimiento «el gran día de la festividad» de los Tabernáculos (7,37); los judíos no entran en el pretorio cuando llevan a Cristo a Pilato, para no «contaminarse» y poder celebrar la Pascua (18,28), etc.; lo prueban las 16 citas que hace del Antiguo Testamento y siempre por el texto hebreo; usa también palabras aramaicas: *Cephas* (1,42), *Gabbatha* (19,13), etc., e incluso usa frases hebraicas: «hijo de la luz» (12,36), «hijo de la perdición» (17,12), designando a Judas, etc.

Pero, además, la descripción matizada que hace de la topografía palestina lo delata como autor judío de Palestina. Distingue la Betania de Lázaro, que está a 15 estadios de Jerusalén (11,18), de otra Betania en Transjordania (1,28); Sicar está a la falda del Garizim, donde está el pozo de Jacob, que es «muy profundo» (4,5.6,11); cita la piscina de Betsada, que tenía «cinco pórticos» (5,2ss), dato extraño, que las excavaciones arqueológicas confirmaron, etc.

El autor, dado el conjunto de datos de todo tipo—topográficos, cronológicos y circunstanciales—viene a suponer un testigo inmediato. Aparte que a veces se introduce como tal (1,14; 19,35). Cuando dos discípulos del Bautista «permanecen» con Cristo, era «casi la hora décima» (1,39); Cristo estaba «fatigado» sobre el pozo de Jacob, y era «como la hora de sexta» (4,6); y en un caso de curación, y a distancia, lo dejó la fiebre «ayer a la hora séptima» (4,52); en el

lago ven a Cristo después de haber remado unos 25 ó 30 estadios (6,19); en casa de Caifás, Pedro estaba «a la puerta, afuera» (18,16).

El autor aparece muy familiarizado con el colegio apostólico, lo que hace pensar que sólo un miembro del mismo puede estar tan familiarizado con las cosas que narra de él.

Conoce la índole de varios apóstoles, y cita a veces sus palabras. Así habla de Andrés y Felipe (1,45; 6,7; 12,21ss; 14,8-10), de Na-tanael (1,46.48ss), de Tomás (11,16; 14,5; 20,25.28), de Judas Tadeo (14,22), y especialmente de Pedro (1,42; 6,68ss; 13,6-9.24.36ss; 18,17; 20,2-10; 21,3.7.11.15-22). La descripción que hace en el capítulo 13 sobre la denuncia de Judas supone, normalmente, un testigo ocular.

Moralmente estimado, el autor es el apóstol San Juan. En los evangelios eran tres los discípulos a los que especialmente amaba Cristo: Pedro, Santiago el Mayor y Juan. Entre ellos, pues, ha de estar «el discípulo al que amaba el Señor» y que «descansó sobre su pecho» en la última cena, ya que la confrontación de textos hace ver que es el mismo. Pero este «discípulo» al que amaba el Señor no es:

Pedro, pues se distingue de él en el mismo evangelio (13,24; 18,15; 20,2; 21,7.20) y se supone su muerte en este evangelio (21,19).

Ni Santiago el Mayor, ya que fue muerto por Agripa sobre el 44 (Act 12,1ss), y el evangelio está ciertamente escrito después; pues el autor llegó a una gran senectud (21,22ss).

Luego es Juan, el hijo del Zebedeo, al que la tradición lo atribuye. Esto explica también cómo el autor, que cita a varios apóstoles y sus dichos, no se cita nunca a sí por su nombre; aunque lo pone veladamente como el «discípulo al que amaba el Señor» y «sobre cuyo pecho descansó». Y eso a pesar que tenía en la cristiandad primitiva jerosolimitana un gran prestigio (Gál 2,9).

Cita al Bautista con el nombre de Juan, como si no existiese otro. Además, ya en el evangelio aparece en relación con Pedro (13,24ss; 20,3ss; 21,7.20ss) el «discípulo al que amaba el Señor». Y por los Hechos se ve la relación de amistad que existía entre Pedro y Juan (Act 1,13; 3,1.3-11; 4,13.19; 8,14). Lo que puede explicar, a su vez, las muchas citas que Juan hace en su evangelio relativas a Pedro<sup>10</sup>.

#### Juan el Apóstol y Juan el Presbítero

Se ha pensado años atrás si el autor del Evangelio no sería un «Juan el Presbítero» citado por Papías. Eusebio de Cesarea dice de Papías que escribió cinco libros de *Explicación de las sentencias del Señor*. Para ello se documentó cuidadosamente de los que sabían de la vida del Señor. Así, si se encontraba con alguno que hubiese conversado «con los ancianos» (*tois presbitérois*), investigaba los dichos de estos «ancianos» para saber «qué dijeron» (*eipon*) Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan, Mateo u otro de los «discí-

<sup>10</sup> HÖPFL-GUT, o.c., p.204-208.

pulos» (*mathetón*) del Señor; o lo que «dicen» (*légousin*) Aristión o Juan el Presbítero (*presbyteros*), ambos «discípulos» (*mathetai*) del Señor<sup>11</sup>.

Esto dio lugar a que Dionisio de Alejandría y Eusebio propusiesen que, dada la diversidad de estilos del evangelio y el Apocalipsis, bien podría ser que el autor de este último fuese Juan el Presbítero. Y para confirmar esto, Eusebio dice, en el lugar citado, que se hablaba que en Asia había dos personas con este nombre, sin duda ambos insignes, y que existían también dos tumbas en Efeso que llevaban este mismo nombre. De aquí el que otros autores viniesen a asignar la paternidad del evangelio a este Juan el Presbítero.

Pero ya todo ello es muy extraño: que en Efeso hubiese en la misma época dos hombres insignes, con el mismo nombre y edad, discípulos ambos *inmediatos* de Cristo, y ambos fuesen de edad avanzadísima. Pues si se supone que Juan el Apóstol muere sobre el 104, ¿qué edad podría tener este otro discípulo inmediato del Señor?

La tradición calla la existencia de este otro Juan distinto del Apóstol, como autor del evangelio. Si ese otro hipotético Juan tuvo en la antigüedad esa importancia que se supone, ¿cómo la tradición lo calla, salvo estas citas, vagas, de pasada, y con prejuicio en Eusebio? Y sobre esos dos sepulcros que Eusebio cita en Efeso, San Jerónimo dice que «algunos creen que hay dos «memorias» del mismo Juan»<sup>12</sup>.

En cambio, la tradición asigna las tres epístolas de Juan al apóstol, y en la 2.<sup>a</sup> y 3.<sup>a</sup> se lo llama por antonomasia «el Presbítero» (*ho presbyteros*).

Además, del texto de Papías no se sigue la diversidad de dos personas. Se puede explicar bien en función de un aspecto *local* o *temporal*, que responde a los dos tiempos usados en Papías: «qué» dijeron (*eipon*) Juan (el Apóstol) con los otros, y qué dicen ahora (*légousin*) Aristión y «Juan el Presbítero».

En sentido *local* sería lo que «dijo» Juan antes de su venida a Efeso, y que sigue «diciendo» ahora sobre el Señor; o en un sentido *temporal*, qué «dijo» Juan antes que Papías comenzase la inquisición para la obra que componía, ya que algunos autores dan la fecha de publicación de ésta sobre 124-130<sup>13</sup>.

En cualquier caso, el pasaje de Papías no tiene, a este propósito, la importancia que quiso dársele. Pues, si ambos personajes se identifican, no hay cuestión; y si no se identifican, tampoco. Pues no se dice de ninguno de ellos que haya compuesto el evangelio. Argumento que prueba la tradición a favor del apóstol, sobre todo por el testimonio de San Ireneo, discípulo de San Policarpo, y éste de Juan el Apóstol. Y ni Policarpo ni Ireneo podían equivocarse al hablar de la figura tan preeminente del apóstol.

<sup>11</sup> EUSEBIO DE C., *Hist. eccl.* III 29,1-6.

<sup>12</sup> *De viris illust.* 9.

<sup>13</sup> STEIDLE, *Patrologia* (1937) p.15.

### Finalidad del evangelio de San Juan

Esta la expresa el mismo evangelista: «... que Jesús es el Cristo, Hijo de Dios, y para que creyéndolo tengáis vida en su nombre» (20,31). Juan quiere hacer ver la necesidad que hay de «creer»—que es, en su enseñanza, «el hacer la verdad» (3,21)—para tener «vida» en el «nombre» de Cristo, que es su realidad de Hijo de Dios encarnado.

Se ha querido notar en él una cierta tendencia polémica contra el querer separar el hombre de Dios. A este análisis del libro, hay que añadir la tradición, que viene a confirmarlo. San Ireneo dice que está escrito contra Cerinto y los nicolaítas<sup>14</sup>, a los que San Jerónimo<sup>15</sup> añade los ebionitas, los cuales negaban la existencia del Hijo antes de la concepción humana o decían que Cristo era un puro hombre, al que se le unió la divinidad en el bautismo, lo que le confirmó la ciencia superior que tuvo y el poder de hacer milagros, pero que lo abandonó la Divinidad antes de su muerte de cruz.

De aquí la insistencia de exponer Juan la «preexistencia» y divinidad del Hijo, lo mismo que la unión entre el Padre y el Hijo, y la verdadera «encarnación» de la persona divina.

También se ve, en ciertos pasajes, cómo habla del Bautista, de su inferioridad ante Cristo. El prestigio del Bautista fue excepcional en Israel; tanto que aun durante el ministerio público de Cristo continuaron bautizando los discípulos del Bautista, y hasta había persona de gran relieve en Corinto (Act 18,25) que sólo conocía el bautismo de Juan, encontrándose el mismo fenómeno en Efeso (Act 19,3). De ahí el que el evangelista sitúe al Bautista en el plano de inferioridad ante Cristo.

También, de hecho, se vienen a completar los sinópticos o las tradiciones procedentes de las catequesis-fuentes respectivas (Jn 1, 19,34, cf. Mc 3,1-14; Jn 3,24, cf. Mt 4,12; Jn 11,1, cf. Lc 10,38-42, etcétera).

### Destinatarios

Son los fieles de la gentilidad. Lo confirma el origen «asiático» que le asigna la tradición. Además, no podía ser para un público judío, ya que explica voces aramaicas, fiestas y costumbres judías. Supone desconocida para sus lectores la topografía palestina, pues la precisa mucho, v.gr., el «mar de Galilea», y añade el nombre griego para que lo reconozcan con el nombre con que fue conocido entre las gentes helenistas después de la fundación de Tiberias por Antípas, «que es Tiberíades».

### Lengua original en que fue escrito

Del análisis del libro, como se ha visto, resulta que su autor es un judío palestino: lo demuestran los conocimientos del medio ambiente en que está imbuido, las voces aramaicas citadas y la

<sup>14</sup> *Adv. haer.* 3,11,1.

<sup>15</sup> *Comm. in Matth.* pról.

construcción de diversas frases semitas. Hasta tal punto esto es claro, que se ha planteado el problema de si la lengua original en que fue escrito no habría sido el arameo, lengua judía de la época. Fue Wellhausen el primero en plantear este problema, y ha sido replanteado y estudiado por Burney<sup>16</sup> y por Torrey<sup>17</sup>. Este último defiende, sin dudar, un original aramaico del evangelio de Juan.

Esta conclusión no tiene, como el de Mateo, una tradición que lo enseñe, sino que es efecto del análisis estructural literario.

Boismard<sup>18</sup> sostiene igualmente esta tesis. Pero con más reservas; dice que, si se considera excesiva esta tesis, al menos podría admitirse que «ciertas secciones hayan sido» escritas en arameo.

Bonsirven ha sostenido que el griego del cuarto evangelio, tomado en su conjunto, no da la impresión de un griego de traducción, como lo prueban buen número de términos y locuciones que no tienen equivalente en arameo. Sin embargo, para Mollat «es un hecho establecido que la lengua y el estilo del cuarto evangelio tienen una muy acusada impronta semita»<sup>19</sup>. Es, pues, un tema que está hoy abierto a la investigación y a la discusión.

#### Fecha de composición

La tradición prueba que el evangelio de Juan es el último de los evangelios canónicos. En orden a precisar su fecha de composición hay varios datos orientadores.

En primer lugar, está escrito después del año 70, que es la destrucción de Jerusalén. Habla de lugares cercanos a Jerusalén y usa el imperfecto «había» (11,18; 18,1; 19,41), que, aunque pudiera tener el simple valor del tiempo verbal histórico, sugiere que en la época de la composición del evangelio ya no existían estos lugares.

Frecuentemente, aunque no siempre, usa el término «los judíos», en lugar de fariseos, saduceos o escribas, por los adversarios de Cristo. Esto supone la destrucción de la ciudad y del judaísmo oficial, cuando ya no existen oficialmente estas sectas y sí, por el contrario, una separación total entre judíos y cristianos. Además, este evangelio se escribió en Efeso, y Juan difícilmente vino antes del año 70. Sobre el 66 escribe San Pablo su segunda epístola a Timoteo, al que había encargado de la cristiandad de Efeso, y nada le dice de Juan, hombre que gozaba de un gran prestigio en la antigüedad y en Efeso. Le bastaba a Pablo saber que era apóstol del Señor. En 21,19 supone la muerte de Pedro; y el incendio de Roma fue el 64.

El evangelio de San Juan se escribió después del Apocalipsis (*Prologi antiquior et monarchianus*; San Victorino Pict.)<sup>20</sup>. Y San Ireneo dice que el Apocalipsis se escribió hacia el fin del reinado

<sup>16</sup> *The Aramaic of the Fourth Gospel* (1922).

<sup>17</sup> *The Aramaic Origin of the Gospel of John*; *Harvard Theological Review* (1923) 305-344.

<sup>18</sup> *Du baptême à Cana* (1956) p.43-60; *Importance de la critique textuelle pour établir l'origine araméenne du quatrième Évangile*, en *L'Évangile de Jean. Études et problèmes* p.41-57.

<sup>19</sup> Los aramaismos de saint Jean l'évangéliste: *Biblica* (1949) p.405-431; MOLLAT, *L'Évangile de saint Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.53.

<sup>20</sup> In Apoc. 11,1.

de Domiciano<sup>21</sup>. Domiciano fue asesinado el 18 de septiembre del 96.

Al último decenio del siglo, tomado éste con amplitud, le convienen los brotes heréticos que se polemizan en el evangelio de San Juan (Cerinto, nicolaítas, ebionitas).

Confirma esto la falta de alusiones al mismo en la *Didajé*, de finales del siglo I, escrito probablemente en Siria, y que tiene muchas alusiones al evangelio de Mateo y probablemente al de Lucas, lo mismo que la falta de alusiones al mismo en Clemente Romano (c.102).

La fecha tope máxima de composición vino a ser establecida por los datos que aporta el papiro *Rylands*. Descubierto y mezclado con otros, fue hallado en Egipto en 1920 y publicado en 1935. Contiene parte de la conversación de Cristo con Pilato y de éste con los judíos (Jn 18,31-33, anverso, y v.37-38, reverso). El fragmento responde, salvo algunas faltas de ortografía, al texto crítico. Fue estudiado por F. Kenyon, director de British Museum, e Idris Bell, del mismo museo; por A. Deissmann, especialista en papirología cristiana; W. Schubart, de la Universidad de Berlín. Todos lo atribuyen a la primera mitad del siglo II, y a los primeros decenios.

Precisando más, Deissmann lo atribuye a la época de Adriano (117-138). Incluso Schubart llegó a admitir que podría ser de fines mismos del siglo I, del predecesor de Adriano, que fue Trajano (98-117). Precisamente bajo éste murió San Juan (c. † 104).

La redacción es de origen popular, por los yotacismos en su ortografía. Se ve que el autor—copista—no está influenciado por los «aticistas», que florecieron numerosos desde el siglo II. Indicio de antigüedad es la falta de espíritu áspero y lene.

Este trozo de papiro proviene de Ojirinco, hoy el-Bahnasa, en Egipto Medio, a 115 kilómetros de El Cairo. Una comunidad cristiana copiaba el evangelio de San Juan.

Sobre estos datos se puede razonar así: si, conforme a la tradición, el evangelio de San Juan fue compuesto en Efeso, con los deficientes medios de comunicación, con la dificultad y lentitud para copiar un manuscrito, con las dificultades para la divulgación del contenido del evangelio, y hacer que llegue a una comunidad situada en el Egipto Medio y a muchos kilómetros de Efeso; todo esto hace ver que, si el papiro está compuesto sobre el 120, presupone esto un margen de tiempo lo suficientemente amplio para la redacción del original. Y esto lleva, por los datos alegados, a hacer ver la probabilidad de la tesis tradicional: el evangelio de San Juan está compuesto, normativamente, en la última decepa del siglo I<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> *Adv. haer.* 5,30,3.

<sup>22</sup> C. A. ROBERTS, *An unpublished fragment of the fourth Gospel in the John Rylands Library* (1935); VACCARI, en *Biblica* (1936) p.501ss; E. FLORIT, *Parlano anche i papiri* (1943) p.19ss.

### Historicidad del evangelio de San Juan

El contraste tan acusado entre el cuarto evangelio y los sinópticos hizo poner en duda la historicidad de su contenido a escritores no católicos. A esto se añadía la factura de sus «discursos» de tono especulativo, abstracto, en fuerte contraste con el estilo directo, y vívido de los sinópticos. Además, «la primera epístola de Juan ofrece los mismos caracteres literarios y teológicos que los discursos de Jesús en el cuarto evangelio»<sup>23</sup>. Ni bastaría sólo para justificar esto el que Juan presente en la mayor parte de su evangelio a Cristo en Jerusalén, en lucha con fariseos, pues en el mismo tono aparece hablando con gentes sencillas o clases populares, v.gr., la Samaritana o el discurso sobre el «Pan de vida».

Mas en concreto<sup>24</sup> se ven estas diferencias:

a) *Estilo*: En los sinópticos es vívido, concreto, popular; en Juan, abstracto; no se encuentran ordinariamente paráboles.

b) *Contenido*: 1) El «reino de Dios» es el centro de la predicación sinóptica; en Juan sólo aparece en Nicodemo (3,3,5). Lo mismo que en Juan aparecen preferentemente los temas de «vida», «luz», «verdad».

2) En las discusiones con los judíos, en los sinópticos versan sobre cuestiones de la Ley, v.gr., ayuno, sábado, matrimonio monálico, ritos de purificación; en Juan son temas, sobre todo, acerca de la «fe». En el aspecto moral, en los sinópticos aparece la pobreza, vigilancia, providencia, el nuevo «espíritu» en las obras; en Juan se destaca la «caridad».

3) La imagen de Cristo, Juan la destaca, sobre todo, como el Hijo de Dios venido a este mundo. Los sinópticos, en los pasajes que enseñan su divinidad, lo hacen, en general, por otro procedimiento.

4) Los milagros, que en los sinópticos aparecen, en general, como obras de misericordia, en Juan son «signos» de la grandeza y de quién es Cristo. En los sinópticos se supone la fe—confianza en aquellos a quienes se hacen—; en Juan hacen surgir o crecer la fe.

De aquí el venirse a creer que el evangelio de Juan no fuese histórico, sino una grande y profunda meditación teológica del evangelista sobre la vida de Cristo y presentada en un esquema artificioso, prestando, además, a la misma su estilo. Pero la historicidad del mismo es un hecho que se ve por un doble capítulo.

El primero es por el concepto que tiene de ser un «evangelio», un *kérima* de Cristo. Es enseñar la realidad y el «mensaje» de Cristo, para que se crea en El y así se tenga vida (Jn 20,31). Si éste es el objeto, se falsearía el propósito mismo del autor al negarle historicidad a las «enseñanzas» de Cristo y objetividad histórica a

sus milagros, que son los «signos» con que rubrica la verdad de su misión.

Sin el presupuesto histórico del «evangelio», el hecho trascendente de la encarnación del Verbo no tiene sentido.

A esto se une el hecho de saberse que el evangelio de Juan ha sido escrito polemicamente también contra las nacientes herejías que negaban la realidad de la encarnación. Encarnación y mensaje, que todo está en la misma línea de propósito e historicidad.

A esto se añade la insistencia con que en este evangelio aparece su autor protestando el valor de «testimonio» que tienen los hechos —si no me creéis a mí (Cristo), creed a las obras (Jn 14,11)—que el Padre le da a hacer, lo mismo que el «testimonio» del Bautista, precursor del Mesías, y su «testimonio» propio de lo que ha visto (Jn 1,14; 19,35, etc.).

Pero, además, son numerosos los *índices de historicidad* que aparecen en la factura de su evangelio.

#### 1) Referente a la vida de Cristo

Precisa y confirma muchos datos de los sinópticos. Juan es el que precisa que su ministerio comenzó en Judea, cuando el Bautista bautizaba en el Jordán, y cómo Cristo toma de aquel círculo a sus primeros discípulos (c.1), y cómo abandona el Jordán y vuelve a Galilea por celo de los fariseos (c.4).

Juan da una fecha de la celebración de la Pascua, que en su esquema es más lógica que la que señalan los relatos sinópticos sin más: la crucifixión de Cristo es, en los sinópticos, el día de la Pascua. Lo que es increíble. Pero éste es un problema que se aborda en el c.13 de Juan.

Con motivo de la expulsión de los mercaderes del templo da una fecha absolutamente cierta sobre el tiempo de la edificación del mismo (c.2).

#### 2) Topografía

Cita unas 20 ciudades. Distingue la Betania de Lázaro de la otra Betania en Transjordania; localidad cierta y que, si no se la precisaba, daría confusión a los lectores.

Habla de Caná de Galilea, precisando así muy bien su situación, ya que había otra Caná en la tribu de Aser (Jos 19,28).

Los sinópticos sólo ponen la acción del Bautista en el Jordán; Juan cita otros lugares donde bautizaba, haciéndolo con precisión geográfica: «En Enón, cerca de Salín, donde había mucha agua» (3,23).

La piscina de Betesda tiene cinco pórticos. Era objeción clásica contra la historicidad de este evangelio por no conocerse ninguna piscina de este tipo. Las excavaciones arqueológicas confirmaron la verdad de esta afirmación de Juan.

#### 3) El medio histórico

Cristo «sube» para las fiestas: término técnico; Jerusalén aparece con sus muchedumbres de judíos y «peregrinos»; los fariseos des-

<sup>23</sup> FEUILLET, *Le quatrième évangile*, en *Introduction à la Bible*, de ROBERT-FEUILLET (1950) II p.670.

<sup>24</sup> Para esta sección, cf. MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.40-49.

precian a las gentes, considerándolas «malditas» (c.7); el templo está aún recién levantado (c.2); dentro había comercio y profanaciones. No entran los judíos al pretorio para no encontrar «impureza legal» y poder comer la Pascua (c.18); entre judíos y samaritanos hay hostilidad (c.4); Galilea es despreciada (c.7); en Cafarnaúm había un «cortesano» de Antipas; los fariseos aparecen con sus luchas y preocupaciones mesiánicas; se citan los usos religiosos para las «purificaciones» (c.2); las costumbres funerarias (c.11 y 19); sus «excomuniones» (9,22); las preocupaciones rabínicas sobre el problema del reposo sabático y la «actividad» de Dios (c.5); violación del sábado por llevar una «camilla» (c.5); como insulto a Cristo, se le dice que es «samaritano» y que le «posee demonio» (c.8); aparece el tipo de argumentaciones rabínicas «a fortiori» (10,32-36).

Todos estos datos, incidentalmente dichos, hacen ver una estructura literaria en este evangelio basada en datos históricos.

#### 4) Imagen de Cristo

La imagen de Cristo aparece delineada, en un aspecto, con rasgos sublimes: *es Dios*. Basta ver sus discursos. Juan se complace en destacar, máxime en los momentos previos a las «humillaciones», que Cristo lo «sabe» todo. Así en la pasión. «Sabe» el poder que tiene, quién es y las obras que el Padre le da a hacer.

Por destacar esta grandiosidad de Cristo en la pasión, omite la «agonía» en Getsemaní. Cristo declara que nadie le quita la vida, que la da de sí mismo y la volverá a tomar El (c.10). En la cruz, «sabe» que todo está cumplido, y entonces muere.

Pero también, en Juan la figura del que *es Dios* la acusa como el que también *es hombre*.

Está «fatigado» junto al pozo de Siquem (c.4); le «aflige» la incredulidad (4,18); «huye» para evitar que le hagan rey (c.6); se «defiende» en varios pasajes contra las calumnias; tiene «amigos» (Lázaro, Juan); «obedece» al Padre (c.14); la bofetada de un soldado le «ofende» (c.18); en la cruz también tiene «sed» (c.19; c.4); aparece como «servidor» de sus discípulos en la última cena.

Y, destacando el evangelista este doble aspecto, es por lo que, en otros pasajes, Cristo, cuando habla de ser el «enviado» por el Padre, le rinde homenaje: hace las obras que el «Padre le da a hacer»; obra a «una» con su Padre (c.5), y, siendo «uno» con el Padre (10,30), el Padre es «mayor» que El (14,28).

En la imagen del Dios-hombre, Juan no especula solamente; relata la historia y acusa los hechos divinos y humanos.

#### 5) El acuerdo con los sinópticos

El evangelio de Juan, a pesar de tener una característica literaria distinta de los sinópticos e inmediatamente perceptible, tiene también un acuerdo de fondo con ellos innegable.

Como en ellos, aparecen esas pequeñas *sentencias lapidarias* que hieren la imaginación y permiten con facilidad recordarlas: «Des-

truid este templo y yo lo reedificaré» (c.2); «Mi Padre trabaja, y yo también trabajo» (c.5; cf. 12,24; 16,21; 20,29).

Hay otros *elementos*—exposiciones—que, menos citados, no por eso dejan de establecer puntos de contacto y reflejar el mismo ambiente sinóptico; v.gr., «reino de los cielos» (3,3-5) y el Hijo del hombre (3,14).

Otras veces son *noción*es de los sinópticos que aparecen en Juan, v.gr., la «venida» detrás de mí (Bautista) de otro más fuerte (c.1); ello «es preciso» para que se cumpla la pasión y las Escrituras.

La «luz» (c.8) y los «hijos de la luz», lo mismo que los conceptos de la «palabra» y de la «vida», aparecen en ambos.

Y el célebre *lógiōn* de Mt (11,25ss; Lc 10,21ss), de tipo yoánnico, y «ningún argumento decisivo hay contra la autenticidad sinóptica de este texto» (Mollat).

Estas observaciones hacen ver el fondo histórico del evangelio de Juan. Es histórico, pero no una historia al modo actual. Juan ha querido destacar una tesis en su evangelio, y ha trazado un esquema libremente. De los innumerables datos de la vida del Señor, seleccionó los que creyó oportunos y los agrupó según su plan. Y a ellos les prestó dos cosas: una su *estilo literario*; pero, además, Juan no expone sólo la frase o el hecho histórico; *lo penetra, lo desentraña*. A la luz de Pentecostés, y con la doble garantía de la inerrancia apostólica y de la inspiración bíblica, ha desentrañado el hondo contenido de muchas enseñanzas de Cristo. Es el «sentido pleno» de las mismas. Esto es lo que establece esa aparente divergencia con los sinópticos. Juan ha querido, a un tiempo, exponer la honda enseñanza de Cristo y fijarla bien, ante las herejías que entonces comenzaban.

#### Simbolismo del cuarto evangelio

En la lectura del evangelio de Juan se ve claramente la existencia de un valor «simbólico», no caprichoso o ahistórico, sino que sale de los mismos hechos; lo mismo que una tendencia a penetrar cada vez más y poner con el máximo relieve todo lo referente a las acciones de Cristo. «Porque él da una importancia suprema a la estancia histórica del Hijo de Dios, es por lo que no cesa de meditar sus gestos y sus palabras»<sup>25</sup>.

De los innumerables milagros hechos por Cristo, que dice el evangelista (20,30), solamente selecciona siete, número simbólico de «plenitud», y posiblemente de obra «recreadora» de Cristo, en evocación septenaria de los días del Génesis. Y se aprecia en varios de estos milagros un marcado sentido simbólico. En la conversión del agua en vino se ve el don de la alianza nueva, frente al judaísmo «cambiado»; en la multiplicación de los panes, el anuncio eucarístico; en la curación del ciego de nacimiento en Siloé (= el Enviado, Cristo), la obra de Cristo, Luz del mundo, y la sugerencia bautismal; en la resurrección de Lázaro es Cristo «resurrección y vida».

A un ciego de nacimiento se lo envía, para que se cure, a lavarse

<sup>25</sup> FEUILLET, o. y l.c. p.670.

en las aguas de la piscina de Siloé, «que significa *Enviado*». Se cura en Cristo.

Cuando Judas salió del Cenáculo para entregar a Cristo, era de «noche». Pero lo era ya al comenzar la cena pascual. Era Judas, que se estaba en la «noche» moral al apartarse de Cristo-Luz.

La solemnidad con que describe el día y hora de la condena de Cristo, es para hacer ver que muere como el verdadero Cordero pascual.

Con el milagro de la multiplicación de los panes en la Pascua anterior a la institución de la Eucaristía, un relato todo él deliberadamente lleno de alusiones a ella, quiere hacer ver el antípico de dicha institución.

Le gusta destacar sentidos ocultos. Así, al decir Caifás que era conveniente que uno muriese por todos, Jn ve en el sumo sacerdote una especie de «profecía».

Cuando entra mesiánicamente en Jerusalén, dirá que no comprendieron entonces un pasaje de la Escritura al que alude.

Cuando Cristo expulsa a los mercaderes del templo y le piden las autoridades judías credenciales de aquel acto, se remite a la resurrección del templo de su cuerpo. Y dirá Juan que no lo comprendieron ellos hasta después de la resurrección.

En el lavatorio de los pies en el Cenáculo, se complace en destacar el misterio encerrado en ello, pues Cristo le dijo a Pedro que lo comprenderá «después», en Pentecostés.

Otras veces los relatos suponen la muerte de Cristo para comprenderlos en toda su proyección.

Así, la «elevación» del Hijo de Dios, como Moisés elevó la serpiente en el desierto, exige para su plena comprensión la muerte de cruz; el «subir a donde estaba antes» (c.6), la ascensión, etc.

#### División del evangelio. Diferentes planes propuestos

«Nada más significativo de la complejidad y de la riqueza del cuarto evangelio que la diversidad de planes que han sido propuestos»<sup>26</sup>. Entre éstos están:

Plan cronológico y geográfico, dividiendo el evangelio en períodos según los diversos lugares y tiempos indicados por el evangelista.

Plan lógico, en que se considera el evangelio como una exposición metódica de alguna gran idea teológica.

Plan temático; no se ve en él una exposición doctrinal rigurosa o lógica, sino el desenvolvimiento, alternado y progresivo, de ciertos grandes temas; v.gr., la «luz» y las «tinieblas».

Plan cíclico. El evangelista recorrería diversas veces un mismo ciclo de ideas. Así, en los discursos de la Cena, el ciclo de tres ideas: amor, consolación, unidad.

Plan numérico, basado en las cifras clásicas 3 y 7. Y se combinaría con un plan simbólico.

Plan simbólico. Estaría basado en un fondo del Exodo. Y algu-

nos lo combinan con otros elementos también simbólicos: Cristo, nuevo Moisés y Cordero de Dios, viene para hacer pasar—salir—al nuevo Israel, de la servidumbre al pecado, a la nueva vida de la tierra prometida.

Plan litúrgico. Estaría desarrollado teniendo por base las grandes festividades legales judías, y frecuentemente en el templo. En su fondo quedaría indicándose el fin de estas festividades, de este viejo culto, que habría de ser superado por el nuevo de Cristo, cuyo cuerpo es el centro del nuevo culto en «espíritu y en verdad».

Plan de simple agrupación de episodios dispersos, ilustrando, sobre todo, diversos aspectos de la vida cristiana.

Estas múltiples hipótesis hacen ver la complejidad del tema, y que son muy variados los elementos que intervienen en el propósito del autor en la composición del evangelio. Y hasta es posible que no obedezca a un plan primitivo estricto.

«Las anomalías que presenta el texto—que supondrían trasposiciones, alteraciones lógicas—podrían provenir del modo como el evangelio fue compuesto. Nuestro evangelio puede ser que no sea obra de un solo intento. Se observa, cada vez más, la tendencia a ver en él el resultado de una lenta elaboración y como «un reflejo del ministerio yoánnico», implicando elementos de épocas diferentes, retoques, adiciones, complementos, retractaciones, redacciones diversas de una misma enseñanza. Los capítulos 15 y 16 podrían así ser considerados a la vez como un complemento y una variante del discurso después de la Cena; el autor lo habría insertado después del capítulo 14, sin gran preocupación por las anomalías que de ello resultaría en la estructuración general. Se puede, por otra parte, admitir que el autor acaso no dio él la última mano a su obra. Después de la muerte del evangelista, sus discípulos publicaron, sin duda, la obra tal como él la había dejado. Pero ellos han podido mantener o insertar en la trama del evangelio fragmentos yoánnicos que no querían que se perdiesen, y cuya colocación en el evangelio no estaba rigurosamente determinada. Así se explicaría un pasaje como 12,44-50, que no contiene ninguna indicación de tiempo, de lugar ni de auditorio; lo mismo pasa en 3,31-36»<sup>27</sup>.

#### División

Se da ésta exclusivamente «prout iacet»<sup>28</sup>. El esquema de Juan considera a Cristo casi todo él en Jerusalén.

Prólogo. .... I, 1-18

#### Primeras manifestaciones de Cristo

Testimonio del Bautista .....	I, 19-34
Los primeros discípulos .....	I, 35-51
Las bodas de Caná .....	2, 1-12

<sup>27</sup> MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.26-27.

<sup>28</sup> HÖPFL-GUT, *Introduct. spec. in N.T.* (1938) p.215-219.

**Primer viaje a Jerusalén**

Purificación en Jerusalén del templo .....	2,13-22
Conversiones imperfectas .....	2,23-25
Reflexión del evangelista .....	3,16-21

*En Judea*

Último testimonio del Bautista .....	3,22-30
Reflexión del evangelista .....	3,31-36

*En Samaria*

Tránsito por Samaria .....	4,1-3
Conversación con la samaritana .....	4,4-26
Cristo con los samaritanos .....	4,27-42

*En Galilea*

Vuelta a Galilea .....	4,43-45
Curación del hijo de un rígido .....	4,46-54

**Segundo viaje a Jerusalén con motivo de una fiesta***En Jerusalén*

Curación de un paralítico .....	5,1-18
Manifestación de quién sea El .....	5,19-47

*En Galilea*

Multiplicación de los panes .....	6,1-15
Deambulación sobre el mar .....	6,16-21
Ocasión y doble discurso sobre el «Pan de vida» .....	6,22-59
Efectos del discurso en los discípulos y en los apóstoles .....	6,60-71
Índice de otra estancia en Galilea .....	7,I

**Tercer viaje a Jerusalén en la fiesta de los Tabernáculos**

Preámbulos del viaje durante la fiesta .....	7,2-13
Manifestación en los días de la fiesta .....	7,14-36
En el último día de la fiesta .....	7,37-52
Episodio de la mujer adúltera .....	7,53-8,11

*Discursos después de la fiesta*

Cristo, Luz del mundo .....	8,12-20
Peligro de no creerle .....	8,21-30
Los hijos de Abraham y los hijos de Dios .....	8,31-59
Curación del ciego de nacimiento .....	9,1-41
Parábola del Buen Pastor .....	10,1-21

**Cuarto viaje a Jerusalén en la fiesta de las Encenias***En la ciudad*

Cuestión sobre el Mesías .....	10,22-31
La filiación divina .....	10,32-39
En Perea .....	10,40-42

**Quinto viaje a Jerusalén en la fiesta de la Pascua***Grandes preámbulos a la fiesta*

Resurrección de Lázaro .....	11,1-44
Condena de Cristo por el sanedrín .....	11,45-53
Cristo en Efrén .....	11,54-57

*En Betania*

La unción .....	12,1-11
-----------------	---------

*En Jerusalén*

Entrada mesiánica .....	12,12-50
-------------------------	----------

**Preludios de la pasión de Cristo**

Lavatorio de los pies .....	13,1-30
Comienzan los discursos de despedida .....	13,31-35
Anuncio de las negaciones de Pedro .....	13,36-38
Discursos de despedida .....	c.14-16
Oración sacerdotal .....	c.17

**La pasión de Cristo**

Getsemaní .....	18,1-11
Cristo ante Anás .....	18,12-14
Primera negación de Pedro .....	18,15-19
Cristo ante Caifás .....	18,19-24
Segunda y tercera negación de Pedro .....	18,25-27
Cristo ante Pilato .....	18,28-19,16
Vía Dolorosa y Calvario .....	19,17-30
La lanzada .....	19,31-37
La sepultura .....	19,38-42

**La resurrección de Cristo**

Magdalena encuentra la piedra removida .....	20,1-2
Pedro y Juan visitan el sepulcro .....	20,3-10
Aparición de Cristo resucitado a Magdalena .....	20,11-18
Primera aparición a los apóstoles en el Cenáculo .....	20,19-25
Segunda aparición a los apóstoles en el Cenáculo .....	20,26-29

**Epílogo**

Reflexión del evangelista .....	20,30-31
---------------------------------	----------

**Apéndice**

Aparición a los discípulos junto al lago .....	21,1-14
Colación a Pedro del poder pontificio .....	21,15-17
Anuncio a Pedro sobre su muerte .....	21,18-19
Un dicho de Cristo y la senectud de Juan .....	21,20-23
Doble testimonio sobre el libro escrito .....	21,24
Última reflexión del evangelista .....	21,25

## BIBLIOGRAFIA

## Escritores antiguos

SAN AGUSTÍN, *Tractatus 124 in Ioannem*: ML 35,1379-1976; SANTO TOMÁS, *In evang. Io. commentaria*.

## Escritores recientes

KNABENBAUER, *Evangelium secundum Ioannem* (1898); LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927); SCHANZ, *Commentar über das Evangelium des heiligen Johannes* (1884); HOSKYNNS, *The Fourth Gospel* (1947); BURNETT, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922); DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953); BOUYER, *Le quatrième Évangile* (1955); BONSIRVEN, *L'Évangile de Jean: Études et problèmes* (1958); R. H. LIGHTFOOT, *St. John's Gospel. A Commentary* (1956); BARRET, *The Gospel according to St. John* (1955); MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean, en La Sainte Bible de Jérusalem* (1953); BRAUM, *Évangile s. St. Jean* (1946); DUPONT, *Essais sur la christologie de St. Jean* (1951); PEREY, *Untersuchungen über der Ursprung der johanneischen Theologie* (1939); HOWARD, *The Fourth Gospel in Recent Criticism ad Interpretation* (1955).

## CAPITULO I

El capítulo I de Jn tiene dos partes muy diferenciadas. La primera es el prólogo a todo su evangelio; la segunda comprende el testimonio oficial del Bautista presentando a Cristo a Israel como el Mesías, y la primera recluta que Cristo hace de sus discípulos. Por eso, su división es la siguiente:

a) Prólogo (v.1-18); b) primer testimonio oficial mesiánico del Bautista ante los representantes venidos de Jerusalén (v.19-28); c) segundo testimonio oficial mesiánico del Bautista ante un grupo de sus discípulos (v.29-34); d) recluta de los primeros discípulos de Cristo (v.35-51).

## Prólogo. 1,1-18

La estructura literaria del prólogo está realizada conforme a los esquemas literarios semitas, especialmente de los sapienciales (cf., v.gr., Prov c.8; Sab 9,9-12). Es un procedimiento llamado de «inclusión semítica», y que consiste en dividir la exposición del pensamiento de tal manera que haya en el desarrollo y proceso del mismo una semejanza conceptual, aunque por un orden inverso, entre el principio y el fin y los diversos miembros intermedios del pasaje. Se da como ejemplo el esquema que presenta, a este propósito, Boismard del prólogo de Jn:

a) El Verbo en Dios 1-2

b) Su papel en la creación 3

c) Don a los hombres 4-5

18 El Hijo en el Padre a')

17 Su papel en la re-creación b')

16 Don a los hombres c')

d) Testimonio de J. B. 6-8

e) Venida del Verbo al mundo 9-11

15 Testimonio de J. B. d')

14 Encarnación e')

12-13

Por el Verbo encarnado  
nos hacemos hijos de Dios 1.

A este procedimiento se añade en ocasiones otro, el «paralelismo», que consiste aquí en repetir la misma idea en forma un tanto distinta (*paralelismo sinónimo*) o haciéndola avanzar algún tanto y completándola (*paralelismo sintético*). Aquí también se utilizará el «encadenamiento semita», tomando por sujeto de una oración, para desarrollarla, lo que era predicado de la oración anterior<sup>2</sup>.

Algunos autores han propuesto que el prólogo del evangelio de Jn es todo él un himno a Cristo encarnado. Y que incluso tuvo existencia independiente y anterior al evangelio. Lo que supondría que diversos grupos de versículos (6-8.12-13.15.17) fueron intercalados en el mismo a la hora de su adaptación al prólogo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Al principio era el Verbo,  
y el Verbo estaba en Dios,  
y el Verbo era Dios.

<sup>2</sup> El estaba al principio en Dios.

<sup>3</sup> Todas las cosas fueron hechas por El,  
y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho.

<sup>4</sup> En El estaba la vida,  
y la vida era la luz de los hombres.

<sup>5</sup> La luz luce en las tinieblas,  
pero las tinieblas no la abrazaron.

<sup>6</sup> Hubo un hombre  
enviado de Dios,  
de nombre Juan.

<sup>7</sup> Vino éste a dar testimonio de la luz,  
para testificar de ella  
y que todos creyeran por él.

<sup>8</sup> No era él la luz,  
sino que vino a dar testimonio de la luz.  
<sup>9</sup> Era la luz verdadera

que, viiniendo a este mundo,  
ilumina a todo hombre.

<sup>10</sup> Estaba en el mundo  
y por El fue hecho el mundo,  
pero el mundo no le conoció.

<sup>11</sup> Vino a los suyos,  
pero los suyos no le reconocieron.

<sup>12</sup> Mas a cuantos le recibieron  
diores poder de venir a ser hijos de Dios,  
a aquellos que creen en su nombre;

<sup>13</sup> que no de la sangre,

<sup>1</sup> M.-E. BOISMARD, O. P., *Le prologue de S. Jean* (1953) p.107.

<sup>2</sup> M.-E. BOISMARD, o.c., p.99-108.

<sup>3</sup> S. DE AUSEJO, *¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?: Estudios Bíblicos* (1956)  
223-277.381-427.

ni de la voluntad carnal,  
ni de la voluntad de varón,  
sino de Dios son nacidos.

<sup>14</sup> Y el Verbo se hizo carne  
y habitó entre nosotros,  
y hemos visto su gloria,  
gloria como de Unigénito del Padre,  
lleno de gracia y de verdad.

<sup>15</sup> Juan da testimonio de El, clamando:  
Este es de quien os dije:  
El que viene detrás de mí  
ha pasado delante de mí,  
porque era primero que yo.

<sup>16</sup> Pues de su plenitud recibimos todos  
gracia sobre gracia.

<sup>17</sup> Porque la ley fue dada por Moisés;  
la gracia y la verdad vino por Jesucristo.

<sup>18</sup> A Dios nadie le vio jamás;  
Dios Unigénito, que está en el seno del Padre,  
ése nos le ha dado a conocer.

El prólogo puede dividirse, conforme al esquema expuesto, en dos partes generales: el Verbo en sí mismo y el Verbo encarnado.

#### a) EL VERBO EN SUS RELACIONES CON DIOS, CON EL MUNDO Y CON LOS HOMBRES

##### 1) En sus relaciones con Dios (v.1-2)

El evangelista comienza a describir al Verbo con relación «al principio» (*en arjé*). Es generalmente admitido que, con esta expresión, el evangelista evoca el pasaje de la creación en el Génesis. Lo que se confirma con las referencias y alusiones que hace en su estructura el cuarto evangelio al A.T. Toda la obra creadora que se describe en el Génesis, fue hecha por la *palabra* creadora de Dios; es precisamente lo que aquí se va a decir del Verbo. Este «principio» es, pues, punto de referencia con relación al existir del Verbo. ¿Es un «principio absoluto» o relativo sólo al momento de la creación? Es una valoración absoluta. En lenguaje bíblico, antes de la creación de las cosas no hay más que la eternidad de Dios (Prov 8,22; Jn 17,24; 8,58). Por tanto, si en el «principio», en la creación de las cosas, pues todas van a ser creadas por el Verbo, éste existía ya, es que no sólo es anterior a ellas, sino que es eterno. A esta misma conclusión se llega lógicamente por la conexión psicológica con el final de este mismo versículo (1c), donde se dice explícitamente que este Verbo era Dios. Luego eterno, «principio» absoluto.

Por eso el evangelista utiliza la forma imperfecta de «existía». No limita su duración ni a un tiempo pasado—fue—ni a un tiempo presente—existe—, sino que lo acusa en su duración indeficiente. El imperfecto de un verbo expresa, ordinariamente, en contraposición a un aoristo, la duración de una acción.

Jn en esta primera parte del versículo expresa la *eternidad* de este Verbo.

En el segundo hemistiquio del mismo va a expresar la *distinción* entre este Verbo y el Padre. Pues el Verbo «estaba en Dios»; pero la forma griega es mucho más expresiva, *pròs tòn theón*. Es una proximidad interna, íntima, de persona a persona (Jn 10,30; 14,20; 17,20,23). Esta expresión griega que se utiliza parecería a primera vista muy sugerente, ya que los verbos de quietud, como es el verbo «ser», aquí usado—«era», existía—, reclaman normalmente partículas proporcionadas, y, por el contrario, aquí aparece un verbo de quietud con una partícula de movimiento. ¿Acaso está puesto, con una intención muy marcada por el evangelista, para indicar que ese estar el Verbo con el Padre no era *estático*, sino *dinámico*: en íntima vitalidad con él? Nada de esto puede concluirse por vía bíblica. Pues es una licencia admitida en la *Koiné*<sup>4</sup>. Sabido es que, en el griego de la *Koiné*, las partículas perdieron, en muchos casos, la inflexibilidad y fijeza que tenían en el clásico, para venir a permitirse indistintamente unas por otras. El mismo Jn usa indistintamente en otros pasajes partículas de movimiento con verbos de quietud (Jn 1,18; 1 Jn 1,2; pero en contra, cf. Jn 7,15), lo que hace ver que el evangelista no le da un valor estricto.

La conclusión es que el Verbo estaba «en Dios». La forma *tòn theón*, con artículo, significa al Padre, en contraposición a la misma palabra sin artículo, que sólo expresa la divinidad<sup>5</sup>. Esta distinción —revelación—de personas en el seno de la Trinidad es tema del evangelio de Jn (Jn 10,30).

En este mismo segundo hemistiquio, a la eternidad del Verbo, enseñada antes, añade ahora Jn una *distinción* en el seno de la divinidad. Lo que se ve incluso por filología: que el Verbo estaba con «el Padre». Dios tiene, pues, un Hijo eterno. Si no se distinguiese personalmente este Verbo del Padre (*tòn theón*), se seguiría que el Padre se había encarnado (v.14), y se caería en la herejía patrípasiana.

En el tercer hemistiquio se proclama explícitamente la *divinidad* del Verbo: «y el Verbo era Dios».

Sintéticamente resume el evangelista todo su pensamiento en una expresión final: este Verbo así descrito estaba eternamente con el Padre. Al pronombre demostrativo por el que comienza la frase (*outos*) se le suele dar un valor enfático, aunque parece más probable que hace de pronombre personal, conforme a la *Koiné* (Jn 1,7; 3,2, etc.).

##### 2) En sus relaciones con el mundo (v.3)

Esta teología del Verbo en sí mismo la va a exponer ahora en su relación con el mundo: toda la obra creadora fue hecha por medio de El.

<sup>4</sup> ABEL, *Grammaire du grec biblique* (1927) 50.

<sup>5</sup> WESTCOTT, *The Epistles of St. John* (1905) p.165-167.

In expone esta enseñanza en forma «paralelística antitética». Todas las cosas que —sin artículo, no indica las cosas globalmente, sino que señalan a cada una en particular— fueron hechas por El (forma positiva), expresión que probablemente está sugerida por el relato del Génesis: «Dios dijo... y fue hecho (Gén 1,3.6ss), y sin El no fue hecho nada (forma negativa); y acusándose enfáticamente (Is 39,4; Jer 42,4) que «ni una sola cosa» existe que no haya sido hecha por El. Si todo fue creado por El, se trata de una creación «ex nihilo», ya que lo contrario supondría una materia caótica, creada o existente al margen de El (Jn 17,24).

Como los códices griegos no fueron puntuados hasta el siglo v, de ahí que la lectura de este versículo se prestase a varias interpretaciones o lecturas. Pero, teniendo en cuenta la estructura semita del prólogo y su «paralelismo antitético», se ve que la lectura recta es la siguiente: «Todas las cosas fueron hechas por El, y sin El no fue hecho nada». Añadir la expresión siguiente a este hemistiquio es romper manifestamente la estructura de este versículo por una adición, lo mismo que romper la estructura del siguiente por restarle una parte del hemistiquio.

Si el Verbo es Dios, ¿qué causalidad o qué mediación tiene el Verbo en la obra de la creación?

En primer lugar hay que excluir que el Verbo sea causa «ejemplar» exclusivamente suya en la creación, ya que la causa ejemplar próxima de la divinidad en sus obras «ad extra» es obra de la inteligencia divina. Y el Verbo ni tiene una inteligencia distinta de la divinidad ni tiene una causalidad exclusiva de la causalidad de las tres divinas personas en su obra «ad extra»<sup>6</sup>. Solamente podría, por «apropiación», atribuísela al Verbo como causa «ejemplar».

Pero el pensamiento de Jn sobre esta causalidad ha de valorárselo en su ambiente bíblico.

En la Escritura aparece un doble grupo de textos relativos a la obra creadora o eficiente de Dios. En unos se acusa la acción eficiente o causadora de Dios. Tales son los que hablan del «soplo de Dios», del «Espíritu de Dios», de la «palabra» de Dios, mediante lo cual los seres son creados. Todos estos textos son muy abundantes (Is 40,26; 44,24ss; 48,13; Sal 33,6; 14,15ss; Jue 16,17; Ecli 42,15; 43,26). Otro grupo es el que presenta a Dios mirando, teniendo en cuenta, para su obrar, a la «Sabiduría» (Prov 8,27-30; Job 28,24-28). Si los primeros acusan una causalidad «eficiente», los segundos, sin excluir indirectamente ésta, acusan preferentemente una causalidad «ejemplar». Este mismo aspecto se encuentra en las especulaciones rabínicas sobre la Ley. A este propósito se ha escrito de algún texto: «Da la impresión que Dios organiza el mundo teniendo los ojos fijos sobre la Sabiduría»<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> S. THOM., *Summa Theol.* I q.45 a.6.

<sup>7</sup> A. ROBERT, *Le Psalme 119 et les sapientiaux*: Rev. Bib. (1939) 5ss.

En los recientes descubrimientos de Qumrám, en el documento llamado *Regla de la Comunidad*, se lee:

«Por su ciencia [de Dios] es por lo que existen todas las cosas, y por su plan [o consejo] establece todo lo que existe, y sin él [Dios] nada se hace»<sup>8</sup>.

¿A cuál de estos dos grupos de ideas arriba indicados está literariamente más próximo el pensamiento del evangelista? Literariamente tiene más afinidad con el primero, en que Dios obra, v.gr., por «su palabra». Pero acaso no se excluya, conceptualmente, su entronque bíblico con los dos. Pues para Jn, siendo el Verbo Dios, la causalidad que tiene es tan profunda como ha de ser la que le corresponde a Dios en la obra creadora<sup>9</sup>.

### 3) Relaciones del Verbo con los hombres (4-5)

Conforme al ritmo y estructura semitas del pensamiento antes expuesto (v.3), se admite la siguiente forma en el v.4-5:

«Lo que fue hecho es vida en El (v.4),  
y la vida es la luz de los hombres,  
y la luz luce en las tinieblas (v.5),  
y las tinieblas no la han vencido»<sup>10</sup>.

Admitida esta lectura, su puntuación hipotética, ya que los códices griegos no se puntuaron hasta el siglo IV-V, presenta una forma muy seguida por tendencias heréticas.

«Lo que fue hecho en El, era vida». La coma va después de El, del Verbo. Esta lectura fue sostenida por grupos heréticos, ya que le daban un sentido heterodoxo. Así los maniqueos, los gnósticos, los eunomianos, los macedonianos, los pneumatómacos y, según San Ambrosio, los arrianos, que pretendían deducir de ese texto que el mismo Verbo era una criatura<sup>11</sup>.

Criticamente hay oscilación entre leer si cuanto fue hecho por El «es» vida, o «era» vida en El, lo mismo que su correspondiente «era» o «es» luz de los hombres. Fundamentalmente no afecta grandemente al sentido<sup>12</sup>.

El pensamiento es manifestamente que las cosas que fueron hechas por el Verbo (v.3) tienen vida en El. ¿En qué sentido? No se trata de la vida de Dios—del Verbo—en sí mismo, pues no dice que «el Verbo era la vida», sino de la vida divina en cuanto va a ser ampliamente participada. Pues esa «vida» va a ser «luz» de los hombres. Esto sitúa el problema. Y su complemento para penetrarlo está en ver que el pensamiento de Jn está influido, embebido, en el pensamiento judío, no en el de la filosofía griega.

<sup>8</sup> Regla de la Comunidad col.11 lin.11; cf. G. VERMÉS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.156.

<sup>9</sup> In evang. S. Ioannis c.1 lect.2 h.l; Col 1,15; 1 Cor 8,6; Heb 1,2-5.

<sup>10</sup> Sobre el argumento crítico, cf. M.-E. BOISMARD, *Le prologue de S. Jean* (1953) p.26-32

<sup>11</sup> M.-E. BOISMARD, *Le prologue de S. Jean* (1953) p.24-25; ZAHN, *Das Evang. des Johannes* (1912) excurs. I p.706-700; LEBRETON, *Orig. du dogme de la Trinité* (1919) p.380-389.

<sup>12</sup> VAN HOONACKER, *Le prologue du quatrième Évangile*: Rev. d'Hist. Ecclésiast. (1901) 5ss.

En las especulaciones rabínicas y en los pasajes bíblicos sapienciales, los conceptos de la Ley, la Sabiduría y la Palabra tienen un paralelismo o identificación con el concepto de «luz». Así como la luz ilumina al hombre en su caminar diario, y bajo ella no tropieza o cae, como en la noche (Jn 9,9-10), así el hombre, caminando moralmente a la «luz» de la Ley, de la Sabiduría o de la Palabra divina, no tropieza ni cae en su marcha moral hacia Dios: «Tu Palabra es una lámpara para mis pasos, una luz en mi sendero» (Bar 3,38-4,3; Sal 119,105; 19,9; Prov 4,18-19; 6,23; Sab 6,12; 7,10,30; Ecl 2,13).

Estos dos conceptos de «vida» y de «luz» andan parejos en el A. T. Si no son sinónimos, están intimamente entrelazados. La «luz» conduce a la «vida». Con esta «luz» se «vive» la vida verdadera. Es la misma forma de expresarse Jn en su primera epístola (1 Jn 1, 5-11; 2,8-11). Así, el pensamiento del evangelista en el prólogo es el siguiente: Esta misma «vida» (Apoc 4,2) es «luz» para los hombres. ¿Cómo?

Toda la obra de la creación era, de suyo, «luz» para que los hombres pudiesen venir en conocimiento de Dios y de la vida moral (Rom 1,19-22). Pero no sólo era «luz» para conocerle teóricamente, sino para conocerle y encuadrarse en esta «luz», lo que era «vivirla»: vivir la vida religioso-moral. Por eso, esa «luz» que les viene y conduce al Verbo era ya en él mismo, en el sentido bíblico expuesto, «vida» para los hombres.<sup>13</sup>

Varios autores piensan que se trata de la «luz» que ilumina la razón, la «luz» natural, que, procediendo del Verbo creador, puede iluminar al hombre éticamente, ser alcanzada por él mediante la razón y con la cual puede discernir la verdad del error, lo honesto de lo malo, y el reconocimiento y culto del verdadero Dios. Así, sobre todo, los griegos, especialmente Teodoro de Mopsuestia; modernamente Van Hoonacker<sup>14</sup>. San Justino ha hecho ver cómo toda la verdad que alcanzaron los filósofos les venía del Verbo<sup>15</sup>.

Sin embargo, no se ve razón que justifique esta exclusiva limitación. Pues toda luz de «vida» antes de encarnarse el Verbo procedía del mismo: tanto en la gentilidad, en un orden ético, como la luz sobrenatural de la revelación que se hizo por Moisés, los profetas y los hagiógrafos del A.T.

La expresión «La luz luce (en presente) en las tinieblas» se explica bien teniendo en cuenta la acción permanente de la irradiación de la luz del Verbo: es un sol permanente. Pero, frente a El, «las tinieblas» tomaron una posición hostil a esta luz. ¿Quiénes son estas «tinieblas»? ¿Cuál es el significado aquí del verbo *katélaben*, que la Vulgata traduce por *non comprehendenterunt*?

Instintivamente se piensa en que estas «tinieblas» sean los

<sup>13</sup> J. B. FREY, *Le concept de «vie» dans l'Évangile de St. Jean*: Biblica (1920) 37-59 y 211-239; A. CHARNE, *Vie, Lumière et Gloire chez St. Jean*: Coll. Namurc. (1935) 65-77 y 229-241.

<sup>14</sup> J. M. VOSTÉ, *Studia Ioannea* (1930) p.43-44.

<sup>15</sup> II Apol. 8,10,13; cf. *Padres apologetas griegos* (BAC, Madrid 1954) p.272.

hombres malos, hostiles a la luz. Así lo interpretaron muchos autores, siguiendo a San Cirilo de Alejandría.

Pero, frente a esta interpretación, hay otra, hoy generalmente seguida, y que valora tanto las «tinieblas» como el verbo en un sentido muy distinto. Siguiendo a Orígenes y a la mayor parte de los Padres griegos, se da al verbo *katélaben* el sentido de «cohibir», «sofocar», «superar», «vencer»<sup>16</sup>. En efecto, Jn en estos versículos se sitúa en una perspectiva atemporal, no se refiere precisamente al Verbo encarnado. Por otra parte, las «tinieblas» del v.5 no pueden ser los hombres. En otros pasajes del mismo evangelio se dice que los «hombres» caminan en las «tinieblas» (Jn 8,12; 12,35; 1 Jn 2,11), o que ellos permanecen en las «tinieblas» (Jn 12,46; 1 Jn 2,9-11), o que las «tinieblas» amenazan sorprender a los hombres (Jn 12,35); pero jamás se dice que los hombres sean las «tinieblas». Estas aparecen como un medio maldito en el cual los hombres pueden sucumbir o ser echados (Mt 8,12; 22,13; Col 1,13; 1 Pe 2,9). En los manuscritos de Qumrân hay un largo fragmento que se titula «Guerra de los hijos de la luz y de los hijos de las tinieblas», y en él se lee:

«En manos del Príncipe de la luz está el gobierno de los hijos de la justicia, que caminarán por los senderos de la luz; en manos del Angel de las tinieblas está el gobierno de los hijos de iniquidad, que caminarán por los senderos de las tinieblas»<sup>17</sup>. Por el término de «tinieblas» no hay que pensar en los hombres incrédulos, sino en el mundo satánico, opuesto a Dios. Hay aquí una alusión a un dato teológico recibido en el judaísmo: el combate del Mesías (*Logos*) contra Satán<sup>18</sup>.

A esta misma conclusión llevan otras razones. Jn está imbuido en los «sapienciales». Y en ellos se dice que a la «Sabiduría no la vence la maldad» (Sab 7,30). El mismo pensamiento se lee en las *Odas de Salomón*, en donde se dice que «la luz no sea vencida por las tinieblas» (18,6).

El pensamiento del evangelista es que esa «luz» del Verbo que luce en el mundo no pudo ser «vencida» ni aplastada por los poderes del mal—demoniacos y gobernadores del mal en los hombres—que influyen en el mundo en su lucha contra la verdad y el misterio del Mesías. San Pablo dirá que nuestra lucha es «contra... dominadores de este mundo tenebroso» (Ef 6,12).

#### b) EL BAUTISTA APARECE COMO PRECURSOR, ANUNCIANDO LA ENCARNACIÓN DEL VERBO (v.6-8)

El Verbo hasta ahora no había ofrecido a los hombres más que una cierta participación de su luz; ahora va a darla con el gran es-

<sup>16</sup> W. BAUER, *Griechisch... Wörterbuch zu... N.T.* (1937) col.686; F. ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.673.

<sup>17</sup> Regla de la Comunidad col.3 lin.20-21; cf. VERMÉS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.139-140.

<sup>18</sup> D. W. BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologischer Zweck* (1898) h.l.

plendor de su encarnación. Para esto aparece introducida la figura del Bautista.

Juan (*Yohannan*, abreviatura de *Yehohannan* = Dios hizo gracia) aparece situado en un momento histórico ya pasado (ao.) en contraposición al Verbo que siempre existe. Juan no viene por su propio impulso; «es enviado por Dios». Trae una misión oficial. Viene a «testificar» (*martyrese*), que en su sentido original indica preferentemente un testigo presencial. Viene a testificar a la Luz, que se va a encarnar, para que todos puedan creer por medio de él. El prestigio del Bautista era excepcional en Israel (Jn 1,19-28), hasta ser recordado este ambiente de expectación y prestigio por el mismo Flavio Josefo<sup>19</sup>.

El v.8 insiste en algo evidente: que Juan no era la Luz, sino que venía a testificar a la Luz. ¿Cuál es el significado de esta extraña insistencia? Para unos es el situar la Luz, que va a encarnarse, en una esfera totalmente superior a la del Precursor<sup>20</sup>; otros ven en ello un indicio polémico, con el cual se quieren combatir ciertas sectas «bautistas» que, elevando a Juan, rebajaban a Cristo. Los Hechos de los Apóstoles (19,1ss) y las *Recognitiones Clementis* (1,50,60) hablan de sectas que se bautizaban, aun tardíamente, sólo en el bautismo de Juan. La relación que puede tener esto con la secta «mandea» del siglo II es muy oscura<sup>21</sup>.

Se ha pensado, salvada siempre la inspiración y canonicidad del texto, si este pasaje no habría tenido primitivamente otro lugar antes del v.19, como introducción al testimonio que allí se pone del Bautista, lo mismo que si no sería insertado posteriormente al evangelio por discípulos del evangelista, a la hora de divulgar su evangelio. Las razones que han hecho plantear esta hipótesis son, no sólo la forma estereotipada en que está redactado su comienzo (v.6) al estilo de pasajes del A.T. (Jue 13,2; 1 Sam 1,1), sino principalmente que, con él, se rompe el desarrollo del pensamiento, que lógicamente se desenvuelve del v.5 siguiendo al 9; lo mismo que la construcción de los v.1-5 y 9-11 tienen una estructura específica, que se acerca al ritmo del verso, mientras que el grupo 6-8 tiene una estructura de tipo «prosaico». Esto ha hecho que muchos autores modernos consideren este grupo como una adición hecha por los discípulos del evangelista a la hora de la divulgación del evangelio<sup>22</sup>.

### c) MANIFESTACIONES DEL VERBO (9-11)

La sección que abarca los v.9-11 tiene un alcance discutido. ¿Se refiere ya a la acción del Verbo encarnado? ¿Se trata de diversas manifestaciones del Verbo no exclusivas desde su encarnación, aunque incluyendo ésta? Esta última es la que parece más probable.

<sup>19</sup> Antiq. XVIII 5,2.

<sup>20</sup> LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927) p.11.

<sup>21</sup> BRAUN, *Évangile s. St. Jean* (1946) p.315.

<sup>22</sup> BOISMARD, *Le prologue de St. Jean* (1953) p.39-40.

El Verbo es luz verdadera. Así como de Dios se dice que es «verdadero» en oposición a los ídolos (Jn 17,3; 1 Jn 5,20), o lo mismo que Cristo es el pan «verdadero» en oposición al maná (Jn 6,32), así el Verbo es llamado luz «verdadera» porque en él se incluyen todas y plenamente las cualidades, metafóricamente, de la luz.

Esta luz del Verbo ilumina a todo hombre. No se trata de la estrechez racial judía. Son los hombres. Mas de este texto hay dos lecturas con dos significaciones distintas. Son las siguientes:

a) «Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo».

b) «Luz verdadera que ilumina a todo hombre, (luz) que está viniendo a este mundo».

En la primera lectura, «el que viene» (*erjómenon*) es un caso de oposición en acusativo masculino con «hombre» (*ánthropon*).

En la segunda, el sujeto que está viniendo a este mundo es la «luz» (*phos*), forma neutra en griego. La fuerte razón que se alega contra la primera es que en los escritos rabínicos «el que viene a este mundo» (*Koj bae 'olam*) es un sinónimo de hombre. Por lo que, admitida la primera lectura, resultaría una tautología en Jn. Sustituido el segundo miembro de la frase por su sinónimo, *hombre*, resultaría: «luz que ilumina a todo hombre, hombre...» Es la razón que lleva a la casi unanimidad de los autores a admitir la segunda lectura.

Además, la segunda de estas lecturas encuentra fuertes analogías en el mismo Jn. Así dirá en otros pasajes que «vino la luz al mundo» (Jn 3,19; 9,39; 12,46).

Por eso, esa «luz» así descrita «estaba en el mundo», y lo estaba precisamente porque el «mundo fue hecho por el Verbo». La expresión «mundo» (*kósmos*) en Jn, lo mismo puede tener una amplitud cósmica que restringida a los «hombres», y más aún a los «hombres malos», de los cuales, por su influjo en ellos, Satán es el jefe (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Acaso esté sugerida esta conjunción de ideas. Aquí se refiere a la creación, pues «estaba en el mundo», que «fue hecho por El», pero acusando especialmente a los hombres, como parte de la misma y seres inteligentes que pueden, por ella, adoptar una posición de vida... o muerte ante el reflejo de esta Luz.

Pero el «mundo» no «conoció» a esta Luz: a Dios Verbo. Los hombres debieron conocerlo. Las obras les llevaban a su conocimiento y servicio (Sab 13,1-9; Rom 1,19-23). Pero este «conocimiento» no es un simple conocimiento intelectual; hay que valorarlo en el sentido semita: un conocimiento que entraña una vida y una actitud moral y servicio a Dios. Así se lee en Jeremías: «Hacía justicia al pobre y al desvalido... Esto es *conocerme*, dice Yahvé» (Jer 22,16; cf. Os 4,1-6). Los hombres, teniendo motivos para conocer y servir a Dios, no lo hicieron: «el mundo no le conoció».

Pero no sólo el «mundo», sino «que vino a los suyos... y no le recibieron». La casi totalidad de los Padres antiguos y la mayoría de los comentaristas modernos interpretan esta expresión de Israel, pueblo especialmente elegido de Dios y por título especialísimo

suyo (Ex 19,5; Dt 7,6; 14,2; Is 19,25; 47,6; Jer 2,7, etc.). Así se dice en Ezequiel: «Pondré en medio de ellos mi morada, y yo seré su Dios y ellos serán *mi pueblo*» (Ez 37,27). De lo contrario, sería una repetición del v.10c.

Vino la Luz a Israel con su Ley, con sus profetas, con sus enseñanzas; le anunciaron un Mesías..., y fueron rebeldes—¡tantas veces!—a esta Luz de Dios, del Verbo. Y vino el Verbo encarnado a ellos, a su pueblo, al pueblo que le esperaba, y cuando llegó a ellos..., Israel no lo conoció, no lo recibió..., y ¡crucificó! al Mesías.

*d) EL GRAN DON DE LA FILIACIÓN DIVINA DE LOS HOMBRES  
DADO POR EL VERBO ENCARNADO (v.12-13)*

Frente a este panorama del paganismo y de Israel, que no reciben la Luz del Verbo, tono trágico con que el evangelista expone esta actitud del mundo frente a la Luz, va a describir, por contraste, la ventaja incomparable que se sigue a los hombres de dejarse iluminar por esta Luz de Dios.

Se hace el comentario sobre el texto inspirado tal cual está hoy recibido por la Iglesia, dejando a un lado la crítica (Harnack, Bernard, Bultmann, W. Bauer, Wikenhauser) que tiene todo o parte de los v.12-13 por glosa, o por añadidura posterior al texto primitivo, hecha por el mismo evangelista o por otro discípulo, lo mismo que dos formas distintas, más cortas, de leer los v.12-13, y que aparecen citados así por algunos Padres<sup>23</sup>.

San Juan ha afirmado que no recibieron, no «aceptaron» esta Luz ni los paganos ni los judíos. El modo semita de hablar gusta de hacer afirmaciones rotundas, de fórmulas absolutas, sin matizar ni acusar las excepciones (Jn 3,31-32). Por eso podría ser que el evangelista pensase sólo en grupos—incluso mayoritarios—judíos y paganos que no recibieron esta Luz. Y hasta no sería improbable que influyesen sobre él, para esto, o los hechos—grupo de creyentes—, o la promesa de existencia de un «resto» santo en el Israel fiel. Pero hubo un sector que «le recibieron». ¿Cómo? «Creyendo en su nombre» (12c; cf. Jn 3,11-12; 12,46-50; 5,43-44). Esta expresión es característica de Jn. Treinta y cuatro veces la usa en su evangelio, y tres en su primera epístola, mientras que en el resto de todo el Nuevo Testamento sólo sale nueve veces. Nombre, según el modo semita, está por persona. «El que cree a alguien, recibe su testimonio; pero el que cree en alguien se entrega totalmente a él»<sup>24</sup>. En el vocabulario de Jn, «creer en El» es entregársele plenamente.

A estos que así «creen», que así se entregan al Verbo, en esta perspectiva de Jn, les confiere el mismo Verbo, sujeto de todo el desarrollo oracional, un gran don: el poder ser hijos de Dios.

Este «poder» (*exousia*), ¿qué valor tiene? Al propósito de este contexto, «poder» no tiene sólo un simple valor jurídico o titular,

<sup>23</sup> BOISMARD, o.c., p.58-59; cf. *Critique textuelle et citations patristiques*: R. B. (1950) 406-407.

<sup>24</sup> J. M. VOSTÉ, *Studia Ioannea* (1930) p.57.

ni sólo potencia física para ello, sino que es el verdadero dominio que uno ejerce con relación a una cosa. Así aparece en otros pasajes de Jn. Cristo dirá que tiene «poder» de dar la vida y volver a tomarla (Jn 10,18; cf. Jn 5,27; 17,2; 19,10), es decir, que tiene poder sobre su propia vida. Si se interpreta este pasaje del prólogo en el mismo sentido, habría que decir que Dios concede a los creyentes el poder total de que dispongan de venir a ser o no hijos de Dios. Sin embargo, siendo esta obra de santificación y «divinización» fundamentalmente divina; siendo «vida» y perteneciendo ésta absolutamente a Dios, no parece que en la mentalidad semita de Jn se acuse un poder del hombre—libertad—con relación a esta «vida». Por otra parte, se ha hecho ver que esta expresión es la formulación griega de una mentalidad judía—San Juan—o de un vocabulario arameo—que el «prólogo hubiese sido escrito primitivamente en arameo—, en cuyo caso este «poder» responde al verbo hebreo *natán*, «dar», y que significa simplemente un don hecho<sup>25</sup>. En este caso, el sentido es sencillamente que Dios concedió al hombre el don de poder ser hijo suyo, sin acusarse en ello un motivo especial de concurrencia, por parte del hombre, a esta obra (Apoc 13,5-7, donde indistintamente se usa análogamente un mismo pensamiento).

La gracia de este don del Verbo es ser «hijos de Dios». ¿En qué sentido? Por un «nacimiento» (v.13d). Pero este «nacimiento» no se realiza: a) por obra de la «sangre». Según la concepción semita, en la sangre está la vida (Lev 17,11). Es un eufemismo por indicar el principio humano de la generación. Pero el texto griego pone literalmente «sangres». Se pensó que con ello se tratase de expresar el doble principio humano, masculino y femenino, de la generación, ya que en hebreo se usa, aunque a otro propósito, el plural «sangres» en lugar de sangre (Ex 22,1.2; 4 Re 9,7). Pero se ha hecho observar que esta concepción es griega y no semita, y San Juan es un semita. O es un «plural idiomático» eufemístico (Vosté) o, hipotéticamente, podría ser índice de una «retracción» del texto primitivo, o la versión griega de un original—mental o literario—aramaico.

b) Este nacimiento tampoco se realiza «por voluntad carnal», es decir, de la voluntad que sigue al instinto. «Carne y sangre» es la expresión hebrea ordinaria para indicar lo débil y caduco humano en contraposición a lo eterno e inmutable de Dios (Gén 6,3; Mt 16,17; 1 Cor 15,50; y en un orden inverso, cf. Heb 2,14). Así, «sangre» y «carne» podrían ser aquí formas pleonásticas, sometidas a un ritmo en el desarrollo literario, para indicar lo mismo.

c) Tampoco lo es «por voluntad de varón». El determinarse expresamente el varón, se debe probablemente al valor de principio generador que tiene. Esta insistencia y repetición en excluir de esta generación la iniciativa humana es de estilo semita<sup>25\*</sup>.

d) Excluida la iniciativa humana, sólo queda ya que este «nacimiento» procede de Dios. Pero esto plantea un importante proble-

<sup>25</sup> BULTMANN, *Johannes Evangelium* (1950) h.1.

<sup>25\*</sup> Libro de Henoc 15,4.

ma crítico. Hay dos lecturas totalmente distintas del v.13d. Son las siguientes:

- a) «Sino (ellos) son nacidos de Dios».
- b) «Sino (el Verbo) es nacido de Dios».

La primera lectura (a) la traen absolutamente todos los códices griegos conocidos y la casi unánime tradición de Padres, versiones y críticos modernos.

La segunda (b) se encuentra en los manuscritos de la Vetus latina (códices de Verona y *Liber Comicus*), en un manuscrito de la versión etiópica. Y es usada por algunos Padres de los siglos II, III y IV. Entre los autores modernos, Braun, en el artículo *Qui ex Deo natus est*, en «Mélanges M. Goguel»; pero lo contrario en *La Sainte Bible*, de Pirot, dom Charlier, dom Dupont, A. Mollat, M. E. Boismard. Y entre los no católicos: Loisy, Blass, Resch, Zahn, Burney, Seeberg, Buchsel y MacGregor<sup>26</sup>.

Valorados los testimonios a favor de la lectura *a* o *b*, el valor diplomático a favor de la primera—*a*—es tan abrumador, que decide indudablemente a favor de esta lectura.

Por crítica interna se alega por algunos de sus defensores que la lógica de la estructura postula el que se hable del nacimiento—generación eterna o nacimiento temporal, ya que ambas opiniones se sostienen por sus defensores—de Cristo. Con ello se tendría también una profesión del nacimiento virginal de Cristo. Además se vería en ello la causa por la cual Cristo puede dar esta vida divina a los hombres: porque «nació de Dios».

Sin embargo, por lógica interna, puede ser postulada también la lección primera—*a*—, la tradicional. En efecto, el evangelista acaba de deplourar que tanto los paganos como los judíos rechazaron esta Luz de vida. En contraposición va a decir cuál es la ventaja o premio que tienen los que «creen en El», que es el tener un nuevo «nacimiento», no al modo humano, sino «ser nacidos de Dios». La ventaja de tener un testimonio explícito más del nacimiento virginal, o de la consonancia de la segunda lectura—*b*—con la doctrina de Cristo, que da la vida a los que creen en El precisamente por tenerla El (Jn 11,25; 12,36; 14,12), no es criterio positivo para aceptar esta lectura. También la lectura *a* está en plena consonancia con la doctrina yoannea del «renacimiento» espiritual de los cristianos por su fe en Cristo (Jn 3,1-16; 1 Jn 2,29; 3,9; 4,7; 5,4.18).

Este «nacimiento» no se precisa explícitamente en qué consiste. Se logra por la fe (v.12), se comienza por el «agua y el Espíritu Santo» (Jn 3,5), es decir, como definió de fe este pasaje de San Juan el Concilio de Trento, por el bautismo<sup>27</sup>. Por lo cual, el hombre es «regenerado» por la gracia; por ella participa físicamente la naturaleza divina, y así se hace en verdad—adopción intrínseca—hijo de Dios (1 Jn 3,1.9).

<sup>26</sup> LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927) p.16-19; BOISMARD, o.c., p.57-58.

<sup>27</sup> DENZINGER, *Enchiridion Symb.* n.858.

e) SE PROCLAMA EXPLÍCITAMENTE LA ENCARNACIÓN DEL VERBO (V.14) Y SE AÑADE UN DOBLE GRUPO DE TESTIMONIOS SOBRE ESTA OBRA DE LA ENCARNACIÓN (V.14C)

En esta sección se proclama la encarnación del Verbo (v.14a), y se la garantiza luego con un doble grupo de testimonios: uno sus discípulos (v.14b), y luego el testimonio del Bautista (v.15), para hacer ver después (v.16) el tema central de esta sección: por el Verbo encarnado se dispensan todas las gracias, y así la gracia enseñada de la filiación divina.

El evangelista, que no explicitó desde el v.3 al Verbo, lo vuelve a tomar por sujeto explícito, como si quisiese precisar bien que el Verbo del que habló, estando en el seno de la Divinidad, es el mismo sujeto que ahora se va a encarnar. Al Verbo, que se lo describía en su existencia eterna: «era», «existía», ahora actuó en un momento histórico: «fue», «se hizo». A la duración eterna sucede una actuación temporal. Se hizo «carne». No dice, como en otras ocasiones, que se mudó (Jn 2,9), sino que se hizo, que tomó «carne», sin dejar de ser Verbo. No sólo todo el evangelio de Jn estaría contra esto, sino que explícitamente lo dice el v.18be.

¿Por qué Jn dice que se hizo «carne» y no que tomó cuerpo o que se hizo *hombre*? No dice «cuerpo», probablemente porque no implica vida; ni «hombre», para indicar mejor el contraste que se propuso expresar entre la grandeza del Verbo y el nuevo estado que va a tomar. «Carne», en el lenguaje bíblico, no es carne sin vida, sino que es el hombre todo entero, pero acusando el aspecto de su debilidad, de su humildad inherente a su condición de criatura (Sal 56,5; Is 40,6; Mt 24,22; Jn 3,6; 17,2). Ni se excluye tampoco la posibilidad de que en esta expresión, como en las epístolas, haya un sentido polémico contra el «docetismo», que negaba la realidad de la carne de Cristo (1 Jn 6,1-3; 2 Jn 7).

### 1) Primer testimonio (v.14b)

Una vez proclamada explícitamente la encarnación del Verbo, el evangelista hace ver que fue un hecho real, pero no desconocido, sino que presenta un doble testimonio de este hecho histórico. El primero es el de un grupo—«nosotros»—, que son ciertamente los apóstoles, y probablemente un grupo mayor: discípulos y aquellos que en Palestina fueron testigos. El autor del evangelio se incluye, por tanto, en el grupo de estos testigos. Este mismo testimonio lo traerá en la primera epístola (1,1-3a). Alega este testimonio porque el Verbo encarnado «habitó entre nosotros». Por eso ellos son un testimonio irrefutable.

El verbo griego con que expresa el evangelista este «habitar» entre ellos, es muy expresivo. Literalmente significa «puso su tabernáculo (*eskénosen*) entre nosotros». Es verdad que en el uso vulgar la palabra pierde frecuentemente su significación etimológica precisa primitiva para tomar un significado general; en este caso, significando etimológicamente «plantar un tabernáculo», vino a sig-

nificar sencillamente «habitar», «morar»<sup>28</sup>. Sin embargo, el significado primitivo es de un máximo enraizamiento bíblico, y, puesto que Jn está reflejando este ambiente bíblico, es muy probable que la use en su sentido originario y bíblico. Moisés levanta en el desierto el tabernáculo, símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo (Ex 25,8; 29,45; 40,34-35; Sal 78,60), y donde El se manifestaba sensiblemente: la célebre *Shekhinah* (Ex 24,16; 40,32; Núm 9,15ss; Lev 16,2; 1 Re 8,10-13, etc.). Por eso, posteriormente «habitar bajo el tabernáculo», «erigir el tabernáculo», se hizo sinónimo de la presencia de Dios en Israel (Núm 12,5; 2 Sam 7,6; Sal 78,60; Jóel 4,17.21; Zac 2,14; Sab 24,8; Apoc 21,3). De aquí la evocadora riqueza teológica que tiene esta expresión en Jn: así como Yahvé habitaba en el tabernáculo en medio de su pueblo, «llenando» la morada (Ex 40,34; 1 Re 8,10), así la humanidad que asume el Verbo es como el tabernáculo que llena la divinidad (Col 2,9), y mediante este tabernáculo de su humanidad mora el Verbo en medio de todos los hombres redimidos: su pueblo.

Por eso, al morar «entre nosotros», dice enfáticamente el evangelista, «nosotros vimos su gloria». Este «ver» (*theōmai*) que dice el evangelista es una visión sensible. Este verbo nunca significa en el N.T. una visión intelectual, sino sensible<sup>29</sup>. Estos testigos han «visto con sus ojos» lo que garantizan; pero acaso no se excluya con esta expresión un sentido más amplio de percepción, aunque sensible (1 Jn 1,1-3).

Lo que el evangelista «vio», lo que este grupo testifica, es que «vieron (con sus ojos) su gloria». Aludiéndose a la presencia de la divinidad en el tabernáculo, con el verbo citado (*eskēnosen*), esta «gloria» de Cristo responde también a la gloria de Yahvé, que llenaba el tabernáculo (Ex 40,34-35). La expresión «gloria» (*dóxa*)—gloria de Dios—reviste muchas significaciones en el Antiguo Testamento. Así, en el Sinaí el fuego humeante es símbolo de la «gloria de Dios» (Ex 24,17); la nube que llena el tabernáculo (Ex 40,34; 3 Re 8,11), todos los prodigios de Yahvé protegiendo a su pueblo, son «su gloria» (Ex 15,1-7; 16,7ss). Lo mismo reviste diversas modalidades en el N.T.<sup>30</sup>. Pero las que aquí responden al texto están encuadradas entre dos elementos: un reflejo de la divinidad (v.14d) y la percepción de este reflejo sensiblemente. Lo que Moisés pedia a Yahvé: «Muéstrame tu gloria...» (Ex 33,18), se le revela ahora al creyente (Jn 11,40). Por eso son aquí los milagros de Cristo. Así dice Jn, después del milagro de las bodas de Caná, que con él Cristo «manifestó su gloria» (Jn 2,11; cf. Jn 11,40); es también su doctrina admirable, sus actitudes de majestad (Jn 18,5-8), y para Jn no podía ser de ninguna manera ajena a confesar esta gloria de Cristo la escena de la transfiguración, en la que él había sido testigo, y donde el Padre proclamó que El era «su Hijo muy amado» (Mt 17,1-13), lo mismo que la «epifanía» de su bautismo (Mt 3,17).

<sup>28</sup> ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1210.

<sup>29</sup> ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.580.

<sup>30</sup> BAUER, *Griechische-dent. Wörterbuch zu... N.T.* (1937) col.337-338.

Esta «gloria» no era otra cosa, como dice el evangelista, que la que le correspondía al que era «Unigénito del Padre». La conjunción «como» (*hos*) no indica una comparación de semejanza, como si el Verbo encarnado disminuyese en su esencia, sino que tiene valor, como en tantos otros casos, de una afirmación de identidad. Así, v.gr., se lee en Mc: Cristo «les enseñaba como (*hos*) quien tiene autoridad» (Mc 1,22), es decir, teniendo verdaderamente esta autoridad (Mt 7,29; Lc 6,22; Rom 6,13; 2 Cor 2,17, etc.). Lo contrario iría contra toda la doctrina del prólogo y del evangelio mismo de Jn.

Esta «gloria» que tenía, le mostraba también «estar lleno de gracia y de verdad». Esta «plenitud» está expresada por un adjetivo (*plérēs*) en nominativo, y debería referirse al «Verbo» del v.14a. Su sentido sería: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros... lleno de gracia y de verdad». Los v.14b-d serían una especie de paréntesis. Otros lo consideran como forma irregular, indeclinable en la *Koiné*, y lo concuerdan, sea con «su gloria, llena de...», sea con el genitivo «gloria de él, lleno de...» (Apoc 1,5; 2,20; 3,12, etc.). Considerada la forma «lleno» como forma indeclinable, da una lectura excelente junto con la más lógica posibilidad gramatical, por proximidad, al concordarlo con «Unigénito». Es el Verbo encarnado, el Unigénito del Padre, al que testifican estos discípulos, al que vieron lleno de «gracia y de verdad». ¿Cuál es el significado de estas expresiones?

Esta locución binaria aparece en el A.T. con un significado preciso: es la *hesed we 'emet*. Cuando Dios en el Sinaí hace la alianza con el pueblo, declara el nombre de Yahvé: «Dios misericordioso y compasivo, tardó a la cólera y rico en misericordia (*hesed*) y en fidelidad» (*'emet*) (Ex 34,6). El sentido de *hesed* es, en general, el de benevolencia hacia otros, y, tratándose de Dios, se le une generalmente el matiz de misericordia. Más tarde, en los profetas, v.gr., Jeremías (Os 2,16-22), tomará un matiz más afectivo, indicando el amor entre Dios y su pueblo (Os 2,16-22). La segunda expresión, *'emet*, que es traducida en griego por *aletheia*, lo mismo que en los latinos por *veritas*, expresa fundamentalmente la idea de firmeza, de solidez, de estabilidad. En un orden moral indica la fidelidad<sup>31</sup>. ¿Tiene esta expresión en Jn este sentido de «misericordia» y «fidelidad» que tiene en el A.T.? No deja de pesar, condicionando el A.T. sobre los autores del N.T. Así, San Pablo utiliza estas mismas expresiones, aunque no tan estereotipadamente, pero en el mismo sentido que tenían en el A.T. (Rom 15,8.9; Heb 2,17). Hasta el punto de traducirse la expresión *'emet*, «fidelidad», por la griega *aletheia*, como en Jn, que significa preferentemente «verdad», y queriendo expresar con ella el sentido de «fidelidad». Interpretadas en esta línea, el pensamiento del evangelista sería: que el Verbo encarnado estaba, como Dios se proclamaba en el Sinaí al hacer la anti-gua alianza con su pueblo, «lleno de misericordia y fidelidad»: «fide-

<sup>31</sup> W. GESENIUS, *Hebraisches und Aramaisches Hanwörterbuch* (1921) p.246-247, voz «hesed», y p.52, voz «'emet».

lidad» a su eterna alianza, y «misericordia» en la obra de redención que traía.

Los que traducen el pensamiento de Jn interpretando las palabras «gracia» y «verdad» en su exclusivo sentido etimológico, lo interpretan así: «*Gracia* dice abundancia de dones espirituales, tanto para sí mismo (Col 2,9) como para otros (cf. v.16); y *verdad*, en el estilo yoanneo<sup>32</sup>, significa el verdadero conocimiento de Dios, «que procede de Dios y lleva a Dios (cf. 8,46ss; 18,37), la verdadera estimación de las cosas espirituales, la genuina noticia de las cosas celestes y, en consecuencia, el concepto idóneo de las terrestres»<sup>32\*</sup>.

## 2) Segundo testimonio

V.15. El evangelista aporta al misterio de la encarnación del Verbo un segundo testimonio: el del Bautista. El v.15 parece romper el hilo del pensamiento y se piensa si no sería, aun siendo inspirado, intercalado posteriormente, lo mismo que los v.6-8<sup>33</sup>.

El evangelista, discípulo del Bautista, evoca aquí el testimonio del Precursor, en correspondencia estructural con el v.6-8. El Bautista tenía la misión de testimoniar al Verbo encarnado. Acabada de afirmar la encarnación, al punto le brota la escena en que el Bautista testifica que Cristo es el Verbo encarnado. La escena es vívidamente descrita. Está redactada al modo de los antiguos profetas. Usa el enigma, tan del gusto oriental, para excitar más la atención de los oyentes. La expresión *antes que yo*, nunca se dice en el N.T. de prioridad temporal<sup>33\*</sup>. Es la confesión de la preexistencia de Cristo (Jn 3,30).

### f) TODA GRACIA VIENE DEL VERBO ENCARNADO (v.16.17)

Terminado este evocador paréntesis, estos versículos se unen conceptualmente al 14e, al que desarrollan. Allí se proclama al Verbo encarnado «lleno de gracia y de verdad...», «por lo que de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia».

Se ha discutido bastante el sentido preciso de la expresión «gracia sobre gracia» (*gratia anti gratias*).

Suele traducirse «gracia sobre gracia», pero esta traducción no es exacta, pues el texto original no pone «sobre» (*epi*), sino *anti*. En su comprensión ha de tenerse en cuenta el sentido de *anti*, que tiene un sentido de oposición o de permutación. Así, las soluciones principales son:

a) *Oposición*.—San Juan Crisóstomo veía en ello la oposición entre la Ley antigua y la Ley nueva. San Juan mismo parecería establecer una cierta oposición entre la Ley antigua y la nueva en el v.17.

<sup>32</sup> Cf. J. A. MONTGOMERY, *Hebrew hesed and greek charis*: H. T. R. (1939) 77ss; JOÜON, en Biblica (1925) 52 nota 1.

<sup>32\*</sup> SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Bibliae N.T.* (1947) p.256-257.

<sup>33</sup> BOISMARD, o.c., p.80.

<sup>33\*</sup> ZORELL, *Léxicon...* col.426 N.B.

b) *Permutación*.—Se trataría de una gracia dada en virtud de la anteriormente recibida. Parece fuera del tono general, dando un matiz de precisión excesivo.

c) *Proporción o relación*, que es, en cierto sentido, permutación. Habiéndose dicho que la «gracia» está en plenitud en el Verbo encarnado, y diciéndose ahora que se recibe toda gracia de su plenitud, el *anti* podría expresar muy bien ambas gracias en función relativa: «recibimos una gracia en armonía con la que se encuentra en plenitud en el Verbo encarnado»<sup>34</sup>; o como expone Braun: «Una plenitud de gracia proporcionada con la plenitud considerada en su fuente: en el Logos»<sup>35</sup>. Sería una permutación de proporción.

Por eso, el sentido parece que es: en la nueva economía recibimos todos una gracia torrencial, como participada y dispensada y proporcionada al Verbo encarnado, que la tiene en plenitud.

Esta economía maravillosa, dispensada por el Verbo hecho carne, evoca en el evangelista la antigua economía, promulgada en el Sinaí (Ex c.33 y 34), contraponiendo ambas. Allí fue «dada» por Moisés. Moisés era ministro y servidor. Aparece *su* Ley como algo normativo y oneroso. Pero en contraposición de esto está la obra de Jesucristo. «A medida que el evangelista desciende de los esplendores celestes al dominio de la historia propiamente dicha, la designación del Logos viene cada vez más concreta: *Lógos* (v.1), *Luz* (v.5ss), *Hijo* (v.14), *Jesucristo* (v.17)»<sup>36</sup>. A la Ley se contrapone con superación la «gracia» y la «verdad». Estas «fueron», es decir, vinieron por Jesucristo. ¿En qué sentido? ¿En el sentido de que *aparecieron* en El? ¿O en el sentido de que son *dispensadas* por El?

Este segundo sentido es el que se impone: primero, por la contraposición con Moisés: éste dio la Ley a Israel; Cristo da, dispensa, a los hombres la «gracia...»; pero también porque este versículo es continuación manifiesta de los 14-16, y especialmente de este último, en el que se dice que de «su plenitud recibimos todos» la gracia correspondiente a la gracia, que se encuentra en plenitud en el Verbo encarnado; en tercer lugar se ha hecho ver con numerosos ejemplos que el verbo «fueron» (v.18) es equivalente a la forma pasiva del verbo «hacer»<sup>37</sup>. Y se comprende mal el interpretar esto de la simple manifestación de los atributos divinos del Verbo encarnado en cuanto los manifiesta a los hombres. Tanto la forma pasiva como el contexto llevan al sentido de dispensación, por Cristo, de la «gracia y verdad» a los hombres.

### g) REFLEXIÓN FINAL DEL EVANGELISTA (v.18)

Quedaba por decir cómo la «verdad», la gran revelación, vino al mundo con el advenimiento del Logos. Implicitamente ya se desprende de los versículos primeros, pero el evangelista lo va a

<sup>34</sup> BOISMARD, o.c., p.84; BOVER, en Biblica (1925) 454-460; JOÜON, en Recher. Sc. Relig. (1932) 206.

<sup>35</sup> Évang. s. St. Jean (1946) p.328.

<sup>36</sup> BRAUN, *Évangile s. St. Jean* (1946) p.319.

<sup>37</sup> A. SCHLÄTTER, *Der Evangelist Johannes* (1948) h.v.

explicitar, al resolver una objeción que era una convicción en el A.T.: no se podía ver a Dios sin morir (Ex 33,20; Jue 13,21, 22, etc.). Así dice terminantemente Jn: que a Dios nadie le vio. No le vieron, pues, ni Moisés (Ex 32,22.23) ni Isaías (Is 6,1.5). No vieron a Dios «facialmente»; sus manifestaciones fueron teofanías simbólicas. La naturaleza divina es inaccesible al ojo humano (1 Jn 3,2). Pero lo que no puede ver el ojo humano, lo puede descubrir a él el que es Dios. Del v.18 hay tres lecturas. Se admite: «Dios unigénito», por su buena testificación en códices, cuanto por ser lectura más difícil, lo que supone un sentido original, aunque algunos piensan que la lectura original pudiera ser la que pone sólo: «el Unigénito»<sup>37\*</sup>.

La expresión «en el seno del Padre», en lenguaje bíblico, expresa la idea de afectación e intimidad. Así, el niño reposa en el seno de su madre (1 Re 3,20; cf. Núm 11,12), la mujer reposa por afectación sobre el seno de su marido (Dt 28,54-56), Noemí toma al hijo de su nuera y lo pone con afectación sobre su seno (Rut 4,16), el discípulo «amado de Jesús» estaba «recostado sobre el pecho de Jesús» (Jn 13,23). Por eso, con la expresión «el Unigénito del Padre», que está perennemente en el «seno del Padre», se está acusando la constante intimidad y afectación entre ambos, por lo que, estando en sus secretos, puede comunicarlos.

Estando así el Verbo en la intimidad de conocimiento y afectación eternas con el Padre, en el seno de la divinidad, como lo exige la «inclusio semitica» de los v.1-2 con el 18, al tomar carne es, naturalmente, el que puede «explicar» (Lc 24,35; Act 10,18; 15,15; 21,19) a Dios: el misterio de la intimidad trinitaria. También se propone que pudiera significar este verbo «conducir»: sería «conducirnos» al seno del Padre. Estaría en relación con la doctrina de la filiación divina que nos dispensa el Verbo encarnado<sup>38</sup>. El verbo en cuestión (*esegéomai*) significa «sacar fuera de...», y habría de entendérselo en cuanto nos saca del orden creado, mundano, para llevarnos al seno de la divinidad. Sin embargo, valorado este verbo en el contexto del evangelio de Jn (15,15.17b) el primer sentido parece más probable.

#### FINALIDAD DEL «PRÓLOGO» DEL EVANGELIO DE JN

¿Cuál es la finalidad que se propone Jn con este «prólogo»? Se han propuesto varias hipótesis:

a) Baldensperger habla de «la misteriosa esfinge que aún no abrió a los exégetas sus arcanos»<sup>39</sup>.

b) Es para impugnar las nacientes herejías cristológicas del gnosticismo, docetismo y ebionitismo<sup>40</sup>. Sin duda que estas herejías quedan impugnadas con la doctrina del prólogo. Pero lo que

<sup>37\*</sup> BOISMARD, o.c., p.89-90.

<sup>38</sup> BOISMARD, *Dans le sein du Père*; Rev. Bib. (1952) 23ss.

<sup>39</sup> Der Prolog des vierten Evangeliums... (1898) p.151ss.

<sup>40</sup> Así, v.gr., K. WEISS, *Der Prolog des Johannes* (1899) p.1-2.

interesa saber es si el evangelista se propuso precisamente esto.

c) Teniendo en cuenta la «oposición» que el evangelista resalta entre Cristo y el Bautista, pretenden otros que el intento directo del evangelista es exponer la absoluta superioridad de Cristo—Verbo encarnado—sobre el Bautista, para atacar con ello a las sectas «bautistas» que existiesen (Act 18,25ss; 19,3ss; *Recogn. Clement.* I 50.60...). Así también Baldensperger<sup>41</sup>.

Pero, evidentemente, es totalmente desproporcionado el contenido del prólogo a este objetivo. Y si ésa fuese su finalidad, tendría una factura más directa a este propósito. Aparte de que las secciones en que se trata de esto (v.6-8.15) parecen añadidos al esquema principal y primitivo del prólogo.

d) Otros se basan en el vocablo *Logos*, que el evangelista usa, para ver en ello un punto de contacto que posibilita al evangelista exponer esta doctrina a los gentiles, donde en diversas escuelas era conocido, aunque de contenido muy vario, el término *Logos*. Sería un puente que facilitase el paso doctrinal a la gentilidad. De suyo, la tesis es sugestiva. Pero ¿de dónde toma Jn el *vocablo*? Por otra parte, es verdad que introduce ese término como si fuese ya conocido y familiar a los lectores. Así, v.gr., Harnack<sup>42</sup>. Pero ¿y si el prólogo es una versión griega de un original arameo?

e) Otra hipótesis, seguramente más probable, es la que ve el prólogo en relación íntima con el resto del evangelio. Un prólogo es siempre una introducción a toda una obra. Esta va a presentar la obra del Verbo encarnado y probar con su desarrollo la divinidad de Cristo, fin directo del cuarto evangelio. Toda esta obra teátrica de Cristo queda iluminada al descubrir el evangelista en su prólogo la vida de ese Verbo que va a encarnarse, al remontarse sobre el tiempo, al seno mismo de la divinidad, donde El está. No sólo sus obras hablarán de la divinidad de Cristo. Es el Verbo-Dios que se encarna y comienza su obra de salud de los hombres. Así, «el prólogo explica y eleva el evangelio, como el evangelio explica y desenvuelve históricamente el prólogo»<sup>43</sup>.

#### b) *Primer testimonio oficial mesiánico del Bautista ante los representantes venidos de Jerusalén. 1,19-28*

19 Este es el testimonio de Juan, cuando los judíos desde Jerusalén le enviaron sacerdotes y levitas para preguntarle: Tú, ¿quién eres? 20 El confesó y no negó; confesó: No soy yo el Mesías. 21 Le preguntaron: Entonces, ¿qué? ¿Eres Elías? El dijo: No soy. ¿Eres el Profeta? Y contestó: No. 22 Dijeronle, pues: ¿Quién eres?, para que podamos dar respuesta a los que nos han enviado. ¿Qué dices de ti mismo? 23 Dijo: Yo soy la voz del que clama en el desierto: «Enderezad el camino del Señor», según dijo el profeta Isaías. 24 Los enviados eran fari-

<sup>41</sup> Der Prolog... sein polemisch-apologetischer Zweck p.151ss.

<sup>42</sup> Ueber das Verhältniss des Prologs des vierten Evangeliums zum gauzen Werk, en Zeitsch. für Theol. und Kirche (1892) p.189-231.

<sup>43</sup> VOSTÉ, *Studia Ioanea* (1930) p.78.

seos,<sup>25</sup> y le preguntaron, diciendo: Pues ¿por qué bautizas, si no eres el Mesías, ni Elías, ni el Profeta?<sup>26</sup> Juan les contestó, diciendo: Yo bautizo en agua, pero en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis,<sup>27</sup> que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia.<sup>28</sup> Esto sucedió en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan bautizaba.

«Este es el testimonio de Juan...» Estas palabras introductorias podrían ser una alusión literaria a la misión del Bautista, que se dijo en el prólogo: que era la de dar «testimonio» de Cristo (Jn 1,6-8), aunque allí nada se dijo de la forma histórica en que el Bautista cumplió ese «testimonio».

El momento en que el Bautista hace su aparición en el valle del Jordán, predicando la «proximidad del reino de Dios» y orientando hacia él los espíritus y preparándoles con un «bautismo», que era símbolo de la renovación total, era un momento en Israel de máxima expectación mesiánica.

La figura y predicación de Juan el Bautista era lo que más contribuía a crear esta psicología mesiánica en las multitudes. Los evangelios sinópticos hablan ampliamente de la persona ascética del Bautista: se presenta con una vestidura austera, que evocaba la vestidura de viejos profetas de Israel (2 Re 1,8; cf. Zac 13,4), y con gran austeridad en su vida (Mt 3,4; Mc 1,6), y su escenario era el «desierto» de Judá (Mt 3,1), de donde, conforme al ambiente de entonces, se esperaba saldría el Mesías; a eso obedecía que los seudomesías llevaban a sus partidarios allí<sup>44</sup>.

La manifestación del Bautista en la región del Jordán, en aquel ambiente de expectación mesiánica, y anunciando que «llegó el reino de Dios» (Mt 3,2), produjo una commoción fortísima en Israel. Los sinópticos la relatan expresamente (Lc 3,5; 1,5.6; Mt 3,7). El historiador judío Flavio Josefo se hace eco de esta actividad del Bautista, de su «bautismo» y del movimiento creado en torno a él<sup>45</sup>.

Ante esta fuerte commoción religioso-mesiánica creada en torno al Bautista, es cuando el evangelista recoge la misión que le enviaron «desde Jerusalén los judíos». ¿Quiénes son estos judíos?

En el cuarto evangelio, «los judíos» tienen varias acepciones.

1) *El pueblo judío en general* (Jn 2,6.13; 4,9; 5,1, etc.).—En este sentido, los judíos no son hostiles a Cristo, sino que incluso, cuando pueden obrar libremente, le son favorables y le tienen por una persona excelente (Jn 10,19), están dispuestos a reconocerle por Mesías (Jn 7,41), y muchos creen en El (Jn 12,11; 8,31).

2) *Una fracción determinada del pueblo, que forma casta aparte* (Jn 7,11-13).—A los judíos, considerados así, se les presenta también con caracteres más determinados:

Se levantan contra las pretensiones de Cristo al purificar el templo (Jn 2,17-18). Se escandalizan de que cure en sábado, y por ello

<sup>44</sup> BOISMARD, *Le prologue de St. Jean* (1953) p.127-128.

<sup>45</sup> JOSEFO, *Antiq. XVIII* 5,2.

le persiguen con odio (Jn 5,16). A pesar de los milagros que hace, no los aceptan, y cierran los ojos a la luz, y no le quieren reconocer por Mesías (Jn 10,24-25). Son los que le quieren hacer morir porque Cristo se hace igual a Dios (Jn 5,18; 7,1; 8,59; 10,31; 11,8).

3) *Se los presenta también como gentes de Jerusalén*.—Cristo tiene que permanecer en Galilea, pues no puede moverse en Judea, porque los judíos de aquí quieren matarle (Jn 7,1); lo mismo que unas semanas antes de la pasión tiene, por los mismos motivos, que retirarse a Efraím, cerca del desierto (Jn 11,54).

Estos «judíos» aparecen revestidos de una autoridad religiosa especial (Jn 9,22); su presencia inspira temor al pueblo (Jn 7,13; 9,22; 19,38; 20,19).

4) *Son los jefes del pueblo: sacerdotes y fariseos*.—Es fácil identificarlos en los relatos de la pasión. Abiertamente se habla de los que toman la iniciativa, que son los grandes sacerdotes y fariseos. En su calidad de autoridades, envían la guardia para detener a Cristo (Jn 18,3.12; cf. 7,32); se reúnen en consejo bajo la presidencia de Caifás (Jn 18,14; 11,47ss), y deciden oficialmente la muerte de Cristo, e intrigan con Pilato para que le crucifique (Jn 18,28-32; 19,12-16; cf. Mc 15,3).

Probablemente aquí son, especialmente, designados los «fariseos», ya que ellos son los que, como se ve a través de los evangelios, tienen la iniciativa y parte más dinámica en estos pasos para condenar a Cristo (Jn 7,32-45-47; 9,13-22). Además, se ve que, en las controversias sobre el sábado (Jn 5,10-18) y con motivo de pedirle un signo (Jn 2,18-20), los «judíos» hostiles del cuarto evangelio juegan el mismo papel que los escribas y fariseos de los sinópticos.

Se puede, pues, decir que, en el cuarto evangelio, el término «judíos» designa el conjunto de la clase dirigente; sin embargo, en la primera parte (Jn 1,19-12,50) se trata especialmente de fariseos, mientras que ellos se esfuman detrás de los grandes sacerdotes en los relatos de la pasión.

¿Qué sentido, pues, es preciso dar a la palabra «judíos» en Jn 1,19? Se podría decir con bastante verosimilitud: los «judíos» que enviaron a Juan Bautista una delegación de sacerdotes y levitas son las autoridades religiosas de Jerusalén, los grandes sacerdotes, excitados y movidos por los fariseos<sup>46</sup>.

La presencia de los «sacerdotes» está justificada por su autoridad oficial. La Mishna dice que compete exclusivamente a los 71 miembros del sanedrín investigar y conocer lo que se refiere, entre otras cosas, a un «seudoprofeta»<sup>47</sup>.

Lo que extraña más es el porqué se incluyen en esta delegación oficial a los «levitas», ya que éstos no eran miembros del sanedrín.

Los levitas eran especialistas en los actos cultuales, eran los liturgistas o «ritualistas» del culto. Y el Bautista se caracterizaba por un especial bautismo, de tipo desconocido en Israel, y del que esta

<sup>46</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.26-28.

<sup>47</sup> Sanhedrin 1,5; cf. BONSIRVEN, *Textes* (1955) n.1869.

delegación le pedirá *ex profeso* cuenta (v.25). «La delegación está formada por especialistas en materia de purificación cultural»<sup>48</sup>.

El diálogo de este interrogatorio, tal como lo relata el evangelista, es esquemático, pero preciso, y acusa la austeridad, y diríase sagacidad, del Bautista.

«¿Tú quién eres?» Naturalmente, lo que les interesa no es su genealogía, sino su misión. La respuesta del Bautista es clara y terminante, como lo serán las respuestas a otras preguntas.

*No es el Mesías.*—«Yo no soy el Mesías». Acaso hubo preguntas más explícitas sobre este punto. Pero, en todo caso, el Bautista responde al ambiente de expectación que había sobre su posible mesianismo. Le dice, a propósito de la acción y conmoción que produjo la presencia del Bautista, que se hallaba «el pueblo en expectación, y pensando todos en sus corazones acerca de Juan si sería él el Mesías» (Lc 3,15; cf. Act 13,25).

No es improbable que el evangelista, al transmitir en esta forma tan rotunda la respuesta del Bautista, refleje una intención polémica contra ciertas sectas bautistas que tenían al Bautista, o por el Mesías, o por un personaje tal que su bautismo era necesario (Act 19,1-7)<sup>49</sup>.

*No es Elías.*—Descartado que fuese el Mesías, su aspecto y conducta, anunciando la proximidad de la venida del reino de los cielos, hizo pensar, en aquellos días de expectación mesiánica, que él, vestido como un viejo profeta (Mt 3,4; cf. 2 Re 1,8; Zac 13,4), pudiera ser el «preursor» del Mesías, el cual, según las creencias rabínicas, sería el profeta Elías.

Los rabinos habían ido estableciendo las diversas funciones que ejercería Elías en su venida «precursora». Vendría a reprochar a Israel sus infidelidades, para que se convierta<sup>50</sup>; vendría a resolver cuestiones difíciles, que aún no estaban zanjadas<sup>51</sup>; tendría una misión cultural: restituiría al templo el vaso del maná, la redoma del agua de la purificación, la vara de Aarón, y traería la ampolla con el aceite de la unción mesiánica<sup>52</sup>. Y según una tradición judía, recogida por San Justino, Elías anunciaría la venida del Mesías, le daría la consagración real y le presentaría al pueblo<sup>53</sup>. Tal era el ambiente que sobre la función «precursora» de Elías había en el Israel contemporáneo de Cristo, como reflejan estos escritos<sup>54</sup>.

El retorno premesiánico de Elías no tenía valor real, sino simbólico. Jesucristo mismo hizo ver que esta función del Elías «precursor» la había cumplido el Bautista (Mt 17,10-13; Mc 9,11-13).

Por otra parte, dado el grado de suficiencia y petulancia farisaicas, sería difícil saber el grado de sinceridad que hubo en este interrogatorio. Las respuestas secas del diálogo, ¿serán simple resumen

<sup>48</sup> Sobre los levitas, cf. FELTEN, *Storia dei tempi del N.T. ver. del alem.* (1932) II p.47-51.

<sup>49</sup> BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (1950) p.4ss; O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951) p.4ss.

<sup>50</sup> *Pesahim* 7ob.

<sup>51</sup> *Baba mesia I* 8; II 8, etc.; cf. Jn 4,25.

<sup>52</sup> Melkita sobre Ex 16,33.

<sup>53</sup> SAN JUSTINO, *Dial. cum Triph.* c.8.

<sup>54</sup> LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (1909) p.210-213; STRACK-B., *Kommentar...*

IV 2 p.779-798.

esquemático, acusándose literariamente el intento polémico del evangelista, o reflejarán el desagrado del Bautista ante el interrogatorio y tono exigente y escéptico de aquella misión farisaica jerosolimitana?

*No es el Profeta.*—De no ser ninguno de estos personajes mesiánicos, no cabía más que preguntar, ante aquella figura y conducta del Bautista, si era un profeta, y cuya investigación es uno de los puntos de competencia explícitamente citados en la legislación sobre el sanedrín<sup>55</sup>. ¡Hacía tanto tiempo que la voz del profetismo había cesado en Israel!

Pero el problema está en que aquí le preguntan si él es «el Profeta», en singular y con artículo, determinándolo de modo preciso.

Los rabinos no parece que hayan interpretado este pasaje de ningún profeta insigne en concreto<sup>56</sup>. «Los judíos lo entendían confuso modo, sea del Mesías (Jn 6,14), sea de alguno de entre los grandes personajes de Israel (Jn 7,40): Samuel, Isaías, Jeremías»<sup>57</sup>. En los primeros días de la Iglesia, la profecía se aplicó a Cristo (Act 3,22; 7,37). Pero Jn, exponiendo la creencia del medio ambiente, relata de las turmas, que, discutiendo sobre Cristo, unos decían que era «el Profeta» (Jn 7,40). Esto es lo que vinieron a confirmar los descubrimientos de Qumrán. En la *Regla de la Comunidad* se dice que los miembros de la misma se atengan a los antiguos decretos, «hasta la llegada de un profeta y de los Mesías de Aarón e Israel»<sup>58</sup>. Vermès comenta en nota: «La vida separada [de la comunidad] bajo la dirección de los sacerdotes durará hasta la venida de un profeta precursor [que es el Profeta precursor]»<sup>59</sup> y de los dos Mesías»<sup>60</sup>.

Y lo más extraño es que el Bautista niega ser «el Profeta», cuando, en realidad, su misión era profética. En el *Benedictus* se le reconoce por tal: será llamado «profeta del Altísimo» (Lc 1,76). Y Cristo dirá de él mismo que «no hay entre los nacidos de mujer profeta más grande que Juan» (Lc 7,28).

Acaso la solución se encuentra en el mismo evangelio de Jn. Después de la multiplicación de los panes, los «hombres», viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente éste es el Profeta que ha de venir al mundo» (Jn 6,14). Pero este antonomástico Profeta era para estos mismos hombres equivalente al Mesías. Pues quieren «arrebatarle y hacerle rey» (Jn 6,15). Comparando diversos pasajes de Jn (6,14.15; 7,40.41), se ve que la identificación o distinción de este Profeta con el Mesías era popularmente muy dudosa, fluctuante. Y si la distinción que los fariseos hacían entre Profeta y Mesías era para ellos un hecho y una precisión erudita, el Bautista no tenía por qué estar al corriente de esto. Y la respuesta que da está en la línea de los hombres que asistieron a la multipli-

<sup>55</sup> *Sanhedrin* 1,5; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1869.

<sup>56</sup> CEUPPENS, *De prophetis messianicis* (1935) p.111-113.

<sup>57</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.363.479ss.626; I p.729ss.

<sup>58</sup> BRAUN, *Evang. s. St. Jean* (1946) p.321.

<sup>59</sup> *Regla de la Comunidad IX 11; VÉRMES, Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.151.

<sup>60</sup> O. BARTHÉLEMY-J. T. MILIK, *Discoveries in the Judaean desert I* «Qumrán Cave» I p.121.

cación de los panes, identificando el Profeta con el Mesías. «Juan entiende probablemente «él» profeta en un sentido equivalente a Mesías; de ahí su respuesta» negativa<sup>61</sup>.

*Es la «voz que clama en el desierto...».*—Ante estas reiteradas negativas, le preguntan autoritativamente, ya que al sanedrín le incumbía esta investigación, quién sea. Que lo diga positivamente, pues ellos han de llevar una información precisa sobre él a Jerusalén. «¿Quién eres?»

Y el Bautista, ante aquella delegación oficiosa del sanedrín, va a dar «testimonio de la Luz» (Jn 1,7). Y va a dar el testimonio oficialmente, para que lo transmitan a la autoridad de la nación<sup>62</sup>, máxime cuando ya el bautismo de Cristo había tenido lugar.

El Bautista se define aplicándose, en sentido «acomodado», unas palabras de Isaías. Este dice: «Yo soy la voz del que clama en el desierto: preparad el camino del Señor» (Is 40,3). La cita del Bautista está hecha de modo más libre y matizada. El profeta anuncia la vuelta del pueblo de la cautividad de Babilonia. Es Dios que viene en medio de su pueblo. Y se figura un heraldo que clama: «Abrid camino a Yahvé en el desierto» por donde ha de pasar.

El Bautista se figura que él es el heraldo que, estando en el «desierto», desde él pide a todos que se preparen para la inminente venida del Mesías.

Este pasaje de Isaías, que también relatan los tres sinópticos, está ligeramente retocado para destacar con él el sentido espiritual de esta «preparación» que pide. En lugar de la «preparación», literariamente material, de Isaías, de «allanad», el pasaje de Jn pone: «enderezad el camino del Señor». Al tono poético-material de Isaías, el evangelista sustituye ahora la preparación espiritual, el «camino» espiritual por el que el Señor, el Mesías, al que ahora aplica el nombre y el concepto divino de Yahvé, ha de venir y ser recibido por el pueblo.

Al llegar a este punto, el evangelista nota que «los enviados eran fariseos» (v.24). La lectura con artículo es la lección críticamente mejor atestiguada<sup>63</sup>. ¿Por qué decir precisamente que eran «fariseos»? De admitirse la lectura sin artículo, indicaría que entre los de aquella embajada había algunos fariseos. Pero, no siendo su número preponderante en el sanedrín, éste ¿habría enviado a solos —sacerdotes y levitas— «fariseos»? No sería improbable que, si el sanedrín fue el que envió esta legación, lo hiciese, como antes se dijo, movido por los «fariseos». Y, en este caso, seguramente que ellos, por reconocer la competencia cultural de éstos y por política, les hubiesen delegado esta embajada de «sondeo» a los iniciadores del origen de ella.

«Se podría admitir la traducción...: «Los enviados eran de los fariseos», pero suponiendo, puede ser, que en el v.24 haya una tra-

<sup>61</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.36.

<sup>62</sup> Rev. Bib. (1926) 388.

<sup>63</sup> BOISMARD, o.c., p.33.

dición paralela a la del v.19, combinada artificialmente por el evangelista»<sup>64</sup>.

Estos «enviados» fariseos, especialistas en todo lo de la Ley, al ver que El negaba ser El Mesías, o Elías, o el Profeta, le preguntan por qué entonces «bautiza». Que éstos instituyesen ritos nuevos, nada tenía de particular; como enviados de Dios, podían obrar conforme a sus órdenes. Pero un simple asceta, ¿podría arrogarse este derecho? Es lo que le preguntaba la delegación de la autoridad religiosa.

En la época de Cristo, los judíos practicaban numerosos ritos de purificación. Pero no eran verdaderos bautismos. El verdadero bautismo para ellos era el de los prosélitos, que se administraba a los paganos que se incorporaban al judaísmo. Pero los demás ritos de ablución, entre los judíos, no tenían carácter bautismal y ninguno estaba en función de la venida del reino<sup>65</sup>. Pero el Bautista había introducido un rito nuevo, pues estaba en función de la purificación del corazón: «conversión» (*metánoia*), y en relación con la inminencia de la venida del reino de Dios. ¿Qué potestad tenía él para esto? Era lo que le exigía la autoridad religiosa, encargada de velar por las tradiciones de Israel.

La respuesta del Bautista, tal como está formulada aquí, hace pensar en una supresión de parte de la respuesta, o en un desplazamiento literario, o en una recopilación de dos tradiciones distintas. Lo que en nada afecta al contenido total que se expresa en estos pasajes.

En efecto, a la primera parte de la respuesta del Bautista: «Yo bautizo en agua» (v.26), se esperaría la contraposición que Cristo bautizaría en fuego o en Espíritu Santo. Esta respuesta, esta formulación completa, perteneció sin duda a la tradición cristiana de primera hora, como se ve por los sinópticos (Mt 3,11; Mc 1,8; Lc 3,16), por los Hechos de los Apóstoles (Act 1,5; 11,16) y por el mismo Jn, versículos después (Jn 1,31.33).

En efecto, el bautismo de Juan no sólo no tenía valor «legal», pero, de suyo, ni incluso «moral», sino que tenía valor en cuanto, siendo un símbolo externo de purificación, excitaba y protestaba la «confesión de los pecados» (Mt 3,6; Mc 1,5). Hasta el historiador judío Flavio Josefo destaca esto: este bautismo «no era usado para expiación de crímenes, sino para la purificación del cuerpo, una vez que ya las mentes estaban purificadas por la justicia»<sup>66</sup>.

El cortar aquí esta respuesta tan estereotipada en la tradición primitiva debe de ser debido a un artificio redaccional, acaso «para repartir esto en dos jornadas distintas a fin de obtener su cómputo artificial de siete días» en esta obra «creadora» de Cristo en su comienzo mesiánico, evocando al Génesis<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.34 y 21.

<sup>65</sup> J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie* (1935); *Regla de la Comunidad* III 4-6; cf. VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.138.

<sup>66</sup> JOSEFO, *Antiq. XVIII* 5,2; DENZINGER, *Ench. symb.* n.857.

<sup>67</sup> BOISMARD, o.c., p.35.

Pero, en lugar de contraponer a su bautismo el de Cristo, hace el elogio de éste en contraposición consigo mismo.

a) «En medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis,

b) que viene después de mí,

c) a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia».

Esta frase (b c), con pequeñas modificaciones literarias, la traen los tres sinópticos (Mt 3,11; par.), y con ello, de forma enigmática del gusto oriental, anuncia que él sólo es el «precursor» de una persona cuya dignidad anuncia, porque él, que goza de un prestigio excepcional, no es digno de «desatarle» (Mt = «llevarle») las correas de la sandalia. Era este oficio propio de *esclavos*<sup>68</sup>.

Este a quien él precede «está en medio de vosotros», y vosotros «no le conocéis». Es ello una alusión al tema mesiánico conocido en Israel. Según creencia popular, el Mesías, antes de su aparición, estaría oculto en algún lugar desconocido<sup>69</sup>. Llama así la atención mesiánica sobre Cristo, conforme a la creencia ambiental. Luego dirá el Bautista cómo supo él que Cristo era el Mesías (Jn 1,31-34). Por eso, si Cristo está *oculto*, el que los judíos no le conozcan no es reproche. Precisamente la misión del Bautista es presentarlo a Israel (Jn 1,31). Así evocaba la creencia ambiental en el Mesías *oculto*, Cristo, y en *Elías* «precursor», cuya función realizaba el Bautista (Mt 11,14; Lc 7,27).

Este Mesías así presentado, aún lo califica más al decir que «viene después de mí». Es la alusión al pasaje de Malaquías (Mal 3,1), que la tradición judía interpretó del Mesías y de Elías, el «precursor». Si aquí el Bautista no usa el nombre del que «viene» como sinónimo de Mesías, fácilmente se piensa en él, y no sólo por exigencia del contexto. Pues el Bautista, cuando manda a sus discípulos preguntar a Cristo si él es el Mesías, les hará preguntar: Si eres tú «el que viene» (Mt 11,3).

Con esta escena, el evangelista destaca también, con toda probabilidad, el tema, bien conocido en la primitiva generación cristiana, de la culpabilidad de los dirigentes judíos contra Cristo, precisamente a causa de desatender el testimonio del Bautista, con todo lo que éste, de hecho, significó para Israel (Mc 11,27-33; Mt 21, 25-27; Lc 20,3-8; Mt 21,32).

El evangelista localiza esta escena «en Betania, al otro lado del Jordán, donde Juan bautizaba». Sin embargo, el nombre de la localidad en la que Juan bautizaba no es dado uniformemente por los códices, que se dividen entre Betania (casa de la barca) y Betabara (casa del paso). Ya Orígenes atestiguaba que la mayor parte de los códices leían así. Aunque él aceptaba la lección de Betabara, porque en la onomástica de esta región no se encontraban huellas del primer nombre.

Sin embargo, a favor de esta segunda lectura hay también fuer-

<sup>68</sup> *Qiddushin* Y. 59b; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1560.

<sup>69</sup> Jn 7,27; SAN JUSTINO, *Dial. cum Triph.* VIII 3.

tes testimonios<sup>70</sup>. El P. Abel escribe: «Estaríamos muy inclinados a creer que, para los israelitas de los primeros siglos, este lugar era conocido bajo el nombre de Beth Abarah, es decir, «lugar del Pasaje», en recuerdo del paso del Jordán por los hebreos». Y para confirmar esto remite a un pasaje del Talmud<sup>71</sup>.

Topográficamente es discutido su emplazamiento exacto. El P. Féderlin, de los Padres Blancos, localiza esta Betania en el actual Tell-el-Medesh, situado a unos 300 metros del Jordán, sobre la orilla derecha del estuario del Wuadi Nimirín, de aguas abundantes en invierno, a unos 15 kilómetros al norte del mar Muerto<sup>72</sup>. Dalman y Buzy la localizan en Sapsas, en el Wuadi el-Kharar, a unos 7 kilómetros del mar Muerto, enfrente del lugar tradicional del bautismo de Cristo<sup>73</sup>.

Lo que acaso pudiese orientar algo la elección de esta lectura es el valor simbolista del evangelio de Jn. Se pensaría que el evangelista citaba precisamente este nombre, Betabara, por razón del simbolismo que encerraba. «El Bautista ejercía su actividad, no en la Tierra Santa, sino en la otra parte del Jordán, porque su ministerio no era más que una preparación al Misterio. Cristo fue bautizado allí, en el lugar mismo por donde los hebreos pasaron el Jordán y entraron en la Tierra Santa. Toda una tipología bautismal fue muy pronto vinculada a este paso del Jordán por los hebreos, evocándoles él mismo el paso del mar Rojo. ¿No podría esta tipología llegar a la tradición yoannea? ¿No sería el mismo evangelista el que habría querido subrayar el vínculo tipológico que existía entre el bautismo de Cristo, primicia de todo bautismo cristiano, y Betabara, el lugar por el que los hebreos habrían antes pasado el Jordán para entrar en la tierra prometida?»<sup>74</sup>.

### c) Segundo testimonio oficial mesiánico del Bautista ante un grupo de sus discípulos. 1,29-34

<sup>29</sup> Al día siguiente vio venir a Jesús y dijo: He aquí el Cordeiro de Dios, que quita el pecado del mundo. <sup>30</sup> Este es aquel de quien yo dije: Detrás de mí viene uno que es antes de mí, porque era primero que yo. <sup>31</sup> Yo no le conocía; mas para que El fuese manifestado a Israel he venido yo, y bautizo en agua. <sup>32</sup> Y Juan dio testimonio, diciendo: Yo he visto al Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre El. <sup>33</sup> Yo no le conocía; pero el que me envió a bautizar en agua me dijo: Sobre quien vieres descender el Espíritu y posarse sobre El, ése es el que bautiza en el Espíritu Santo. <sup>34</sup> Y yo vi, y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios.

Cristo por estos días vivía en las proximidades del Jordán (v.39). Acaso en la misma región de Betabara, pues no dice que haya

<sup>70</sup> GLAPP, *A Study of Place-names Gergesa and Bethabara*: J. B. L. (1907) 62-70.

<sup>71</sup> Rev. Bib. (1913) 240.

<sup>72</sup> FÉDERLIN, *Bethanie au delà du Jourdain* (1908).

<sup>73</sup> RECH. SCIENT. RELIG. (1931) 444-462; BARROIS, *Dic. Bib. Suppl.*, art. *Bethanie* I 968-970.

<sup>74</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.39.

cambiado de lugar. «Al día siguiente», sea por referencia a la escena anterior, sea, como no sería improbable, cifra convencional, sin verdadera relación cronológica con lo anterior, sino en orden a situar las primeras actividades de Cristo en siete días, desde el primer testimonio de Juan (v.19-28) hasta el primer milagro en las bodas de Caná (2,1-11), contraponiendo así el comienzo de esta obra *recreadora* de Cristo con la obra septenaria del comienzo del Génesis, lo que sería un caso particular del simbolismo del cuarto evangelio<sup>75</sup>. Además, frases al estilo de «yo he visto» y otras semejantes dichas por el Bautista en tiempo pasado, refiriéndose al bautismo de Cristo, pueden ser equivalentes a un tiempo presente (Jn 9,37; 1,15; 1,34), en cuyo caso se prestaría, como se verá luego, a una sugerencia interesante.

¿A qué auditorio se va a dirigir? No se precisa. No es la delegación venida de Jerusalén, los que desaparecieron de escena (v.27). Los discípulos del Bautista, ante los que también va a dar testimonio, entran explícitamente en escena más tarde (v.35). Acaso sean parte de las turmas que venían a él para ser bautizadas (Mt 3,5.6; Lc 3,7-21). En todo caso, el tono íntimo, expansivo, gozoso que usa, en fuerte contraste con las secas respuestas a los representantes del sanedrín (v.20.21), hace pensar en un auditorio simpatizante, y probablemente reducido.

Viendo el Bautista que Cristo se acerca en dirección a él, aunque podría referirse al momento en que Cristo se acerca para recibir el bautismo, y acaso después del mismo bautismo, hace ante este auditorio otro anuncio oficial de quién es Cristo, diciendo: «He aquí el Cordero de Dios, el que quita (*ho airon*) el pecado del mundo».

Esta frase, de gran importancia mesiánica, es uno de los temas discutidos por los autores. Dos son las preguntas que se hacen a este propósito: 1) ¿Qué significa aquí, o por qué se llama aquí a Cristo «el Cordero de Dios»? 2) ¿Y en qué sentido quita «el pecado del mundo»? ¿Por su inocencia, por su sacrificio, o en qué forma se indica aquí?

En primer lugar conviene precisar que el verbo usado *aquí* por «quitar» (*ho airon*) significa estrictamente *quitar*, hacer desaparecer, y no precisamente «llevar», lo que, en absoluto, también puede significar este verbo<sup>76</sup>. Las razones que llevan a esto son las siguientes: El sentido de «quitar» es el sentido ordinario de este verbo (*airo*) en Jn. Pero la razón más decisiva es su paralelo conceptual con la primera epístola de San Juan. «Sabéis que (Cristo) apareció para quitar (*are*) los pecados...» (1 Jn 3,5).

Cristo aquí es, pues, presentado como el «Cordero de Dios» que *quita* el pecado del mundo. En qué sentido lo haga, ha de ser determinado por las concepciones ambientales, a las que seguramente el Bautista responde.

¿Qué quiere significar aquí el Bautista al presentar a Cristo como

<sup>75</sup> LAGRANGE, Évang. s. St. Jean (1927) p.54; BOISMARD, o.c., p.14-15.  
<sup>76</sup> ZORELL, Lexicon graecum N.T. (1931) col.38-39.

el «Cordero» de Dios? Son varias las hipótesis que sobre ello se han hecho<sup>77</sup>. Son las siguientes:

1) El Bautista querría referir así a Cristo al Cordero pascual (Ex 12,6...), o al doble sacrificio cotidiano en el templo (Ex 29,38). También llevaría a esto el uso que en el Apocalipsis se hace de Cristo como el Cordero, y «sacrificado» (Apoc 5,6-14; 13,8; 14,1-5; 15,3-4, etc.), pues aunque primitivamente el sacrificio cotidiano del templo sólo tuvo un sentido latréutico, más tarde, y en el uso popular, vino a considerársele con valor expiatorio.

2) Se referiría al «Siervo de Yahvé» de Isaías, que va a la muerte «como cordero llevado al matadero», y que «llevó sobre él» los pecados de los hombres (Is 53,6.7). Aunque la palabra «cordero» es sólo símbolo comparativo.

3) Querría indicarse la *inocencia* de Cristo. El cordero, como símbolo de inocencia, es usado en este ambiente (1 Pe 1,18.19; Sal. de Salomón VIII 28). Además ponen esto en función con la primera epístola de San Juan, donde se dice: «Sabéis que (Cristo) apareció para quitar los pecados y que en El *no hay pecado*» (1 Jn 3,5).

Más recientemente se han propuesto otras dos soluciones, que son las siguientes:

1) Varios textos de los apócrifos presentan al Mesías como debiendo ponerse al frente del pueblo santo para llevarlo a la salud. Por otra parte, en el Apocalipsis es este mismo el papel que se atribuye al Cordero (Apoc 7,17; cf. 14,1-5; 17,14-16). Por tanto, la expresión «Cordero de Dios» de Jn 1,29 sería un *título mesiánico*, semejante a «Rey de Israel» (Jn 1,49)<sup>78</sup>. Pero no consta la existencia ambiental de este título.

2) La expresión «Cordero de Dios» provendría de una *mala traducción* del original aramaico. El Bautista habría designado a Cristo, siguiendo a Isaías, como el «Siervo de Dios». Pero en arameo la palabra usada para expresar «siervo» sería *talia*, que lo mismo puede significar «siervo» que «cordero». Partiendo de la base, que cada día tiene más partidarios, de que el evangelio de Jn haya sido escrito originalmente en arameo, el traductor griego habría traducido la palabra *talia* por «cordero», en lugar de «siervo», por influjo de una tradición cristiana muy antigua, que veía efectuada en Cristo la realización del cordero pascual (1 Pe 1,18-19) o el «antitipo» del cordero de Isaías (Is 53,7; cf. Act 8,32)<sup>79</sup>.

Ante esta división de opiniones se pueden hacer las reflexiones siguientes: Si con el título de «Cordero de Dios» se está presentando a Cristo como Mesías a un auditorio que debe de conocer el título, puesto que sólo con él se lo evoca, y este título, por hipótesis, o no existió jamás, o no tuvo la menor divulgación, puesto que históricamente no se lo conoce, ¿cómo puede ser este título mesiánico,

<sup>77</sup> FEDERKIEWIEZ, *Ecce Agnus Dei*, Io 1,29.39: Verb. Dom. (1932) 41-47.83-88.117-120. 156-160.168-171; MÉDEBILLE, en Dict. Bib. Suppl. III (1934) 203-209.

<sup>78</sup> C. H. DODD, *The Interpretation of Fourth Gospel* (1953) p.230-239.

<sup>79</sup> BURNEY, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel* (1922) p.107ss; J. JEREMIAS, *Theol. Wort.* B., de Kittel, en el artículo *āmnōs*; O. CULLMANN, *Les sacremens dans l'évangile johannique* (1951) p.335s.

como lo exige el contexto? Varios son los elementos que pueden entrar en la solución.

Ya en el A.T. se habla repetidamente de la era mesiánica, caracterizada por la santidad de las personas (Is 60,21; 32,15-19; 44,3-5; Ez 36,25ss) y cuya santidad será obra del Rey Mesías (Is 11,1-9). Los apócrifos judíos cercanos a la era mesiánica acentúan aún más la acción del Mesías en esta obra de purificación del mundo, en términos semejantes a los pasajes proféticos<sup>80</sup>.

En este ambiente de purificación del pecado en Israel y en el mundo por obra del Mesías, ¿en qué sentido dice el evangelista que Cristo, el «Cordero», quitará el pecado del mundo? El sentido de esto ha de ser precisado por el paralelo conceptual de la primera epístola de San Juan. Dice así: «Sabéis que (Cristo) apareció para quitar el pecado y que en El no hay pecado. Todo el que permanece en El, no peca; y todo el que pecha, ni le ha visto ni le ha conocido» (1 Jn 3,5,6). Es un pensamiento que se desarrolla en el mismo evangelio de Jn (Jn 8,31-36.41-44).

Pero la primera epístola hace ver aún más profundamente el modo como ejercerá Cristo, el Mesías, esta obra de purificación de pecado y de colación de santidad. «Quien ha nacido de Dios no pecha, porque la simiente de Dios está en él» (1 Jn 3,9).

Como se ve por estos pasajes, no se trata directamente de una acción mesiánica que expie sacrificialmente el pecado del mundo, sino de una acción purificadora de las personas en la edad mesiánica, y debida precisamente al Mesías.

Los libros del A.T. y del judaísmo presentan a este propósito dos aspectos distintos, pero complementarios:

a) El Espíritu de Yahvé «reposará» sobre el Rey mesiánico (Is 11,1-9)<sup>81</sup>.

b) Los miembros de este pueblo escatológico-mesiánico recibirán en ellos el Espíritu de Yahvé, lo que les hará tener una vida moral nueva y santa (cf. Is 32,15-19; 44,3-5; Ez 36,26-27)<sup>82</sup>.

Es verdad que en los más antiguos textos del A.T. o del judaísmo no se dice explícitamente que esta acción purificadora en los miembros de esta comunidad mesiánica va a ser hecha por una acción dispensadora del Mesías, es decir, que El mismo comunique a los sujetos el Espíritu Santo, que El posee; pero era algo que lógicamente fluía de estas concepciones<sup>83</sup>, y esto es lo que se lee en el libro apócrifo del *Testamento de los doce patriarcas*. En uno de los pasajes se lee: «Después de estas cosas..., un hombre será suscitado de su raza, como el sol de justicia, y no habrá en él pecado alguno. Y los cielos se abrirán sobre él, derramando el Espíritu, la bendición del Padre Santo; y él mismo derramará sobre vosotros el

*Espíritu de gracia*, y vosotros seréis por él hijos en verdad, y caminaréis en sus mandamientos, desde el primero al último»<sup>84</sup>.

Tanto interpretando esta frase a la luz del mismo San Juan —evangelio y primera epístola— como en función del A.T. y ambiente pre cristiano del judaísmo, se ve que esta obra de Cristo es obra, al menos en un sentido directo, *no de expiación*, sino de purificación y santificación de los hombres, por obra del Mesías, al comunicarles el Espíritu, del que El está lleno y sobre el que reposa.

Por otra parte, todo esto lleva a ver una alusión al pasaje de Isaías sobre el «Siervo de Yahvé». Son, de hecho, varias las coincidencias que aquí se notan para pensar en que sean fortuitas. Dice así el texto de Isaías:

«He aquí mi siervo, a quien sostengo yo,  
mi elegido, en quien se complace mi alma.  
He puesto sobre él mi Espíritu,  
y él dará la Ley a las naciones» (Is 42,1).

Pero estos elementos se encuentran en el pasaje del Bautista.

1) En el v.33 se le da al Bautista por señal de que Cristo es el Mesías el que «desciende el Espíritu» y el «posarse sobre él».

2) En el v.34 da «testimonio de que éste es el Hijo de Dios». Pero esta lección no es segura. Son muy buenos los testimonios críticos que hacen leer ésta así: «Este es el Elegido de Dios»<sup>85</sup>. Así interpretado, son dos los elementos de este pasaje de Isaías, que tiene demasiadas coincidencias para ser fortuito en el Bautista y evangelista, máxime después del ambiente al que aluden los sinópticos.

3) Estos elementos, más que con todo lo anteriormente expuesto sobre el sentido directamente, no expiatorio, sino santificador, de cómo el Mesías ha de «quitar» el pecado del mundo, llevan a valorar la palabra «Cordero de Dios» en otro sentido más matizado. La frase usada, «el Cordero de Dios», es una denominación de algo que supone ser muy conocido, pues lo determina perfectamente el artículo; no es «un Cordero de Dios», sino el conocido: «el Cordero de Dios». Supuesto un original aramaico del evangelio de San Juan, si tenía por *substratum* la palabra *talia*, que lo mismo significa «cordero» que «siervo», sería ello el tercer elemento que aquí hacía referencia al pasaje del «Siervo de Yahvé» de Isaías.

Y, esto supuesto, se encontraría la más armónica interpretación de este pasaje, tanto en función de la profecía de Isaías como de los elementos bíblico-judíos sobre esta obra santificadora del Mesías.

Cristo recibe el bautismo.

Al recibir éste, «se posa sobre El» el Espíritu Santo.

Al ver esta señal isayana, el Bautista comprende que Cristo es el que «bautizará en el Espíritu Santo».

Por lo cual proclama que es «el Elegido de Dios».

Y «el Siervo de Dios» (Yahvé) «que quita el pecado del mundo»,

<sup>80</sup> Libro de Henoc 10,16-22; Salmos de Salomón 17,28-29 y 35,36; Apoc. de Baruc 73,1-4.

<sup>81</sup> Regla de la Comunidad IV 20,21; VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.141.

<sup>82</sup> Salmos de Salomón 17,42-44.

<sup>83</sup> Regla de la Comunidad, de Qumrân, IV 20-23; VERMÈS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.141-142.

<sup>84</sup> Test. de los Doce Patri.; Test. de Judá 24,1-3; 25,3; cf. Test. de Leúi 18,1ss.

<sup>85</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.47-48.

al santificar a los hombres con su bautismo en el Espíritu Santo. Precisamente el *Testamento de los doce patriarcas* desarrolla la idea de la purificación del mundo por el bautismo que dispensará Cristo, como antes se ha escrito, porque sobre El, en su bautismo, «se abrieron los cielos, descendiendo el Espíritu»<sup>86</sup>; lo mismo que la universalidad de la salud<sup>87</sup>, lo cual Jn destaca aquí con el quitar «el pecado del mundo»<sup>88</sup>.

No obstante sea ésta la interpretación primaria del texto de Jn, acaso pudiera también, en un sentido secundario y complementario, estar incluido aquí el concepto expiatorio-sacrificial. El argumento pudiera ser el siguiente:

Si en arameo la palabra *talia* significa «cordero» y «siervo», para expresar sólo «siervo» debería mejor haber empleado la palabra aramaica *aveda* (hebreo = 'ebed), que es la que responde directamente a la de Isaías. Si, en lugar de esta palabra, utiliza como «substratum» *talia*, con su doble sentido, modo tan frecuente en el cuarto evangelio, podría ser ello debido a que el traductor griego quería orientar el pensamiento de los lectores al doble concepto del Servidor-Cordero de Isaías (Is 53,7)<sup>89</sup>. A esto mismo llevaría la construcción que el evangelista hace de la fórmula de Isaías: que el Mesías «establecerá la Ley sobre la tierra» (Is 42,1), lo que era quitar el pecado, y que el evangelista lo transmite en su aspecto negativo: el Siervo-Cordero que «quita el pecado del mundo», evocando así no sólo el tema positivo del «Siervo» por la Ley, sino también el aspecto del «Cordero» por la expiación (Is 42,2; 53,7)<sup>90</sup>.

El resto del pasaje está redactado por el evangelista con una doble perspectiva o temática. Una es, probablemente, polémica. Con ella tiende, como en el primer testimonio oficial ante el sanedrín, a combatir las sectas «bautistas», que llegaron a tener al Bautista por el Mesías. Para ello omite todo lo que es personal del Bautista: su figura, vestido, alimento, predicación, concursos que van a él; todo lo cual es ampliamente tratado por los sinópticos. Aquí, en cambio, se esquematiza, y sólo se presenta al Bautista en su función de simple ministro y «precursor», en forma aún más acentuada que en la perícopa anterior.

De aquí el destacarse que Cristo es de quien dijo el Bautista: «Detrás de mí viene un hombre, que pasó delante de mí, porque era antes que yo» (v.30).

Es la enseñanza mucho más explícita que hizo en el pasaje anterior (v.27), y cuya enseñanza ya la insertó el evangelista en el prólogo de su evangelio (v.15). Aunque el *seguir* a otro es condición de inferioridad, aquí sucede al revés; pues si Cristo vino temporalmente, en su ministerio público, después del Bautista, sin embargo, lo «sobrepasó», no sólo por su ministerio, sino también porque era

<sup>86</sup> Test. de Judd 24,1-3; 25,3.

<sup>87</sup> Test. de Levi 18,1ss.

<sup>88</sup> Sobre el cuarto hemistiquio del pasaje citado de Isaías (Is 42,1d), cf. BOISMARD, o.c., p.57-59.

<sup>89</sup> CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951) p.24 nota 20.

<sup>90</sup> BOISMARD, o.c., p.59.

«primero» que él por su preexistencia, por su dignidad, pues el Bautista se confesó indigno de prestarle servicios de esclavo (v.27). También se ha querido ver en esto un eco de la polémica de los discípulos del Bautista (Jn 3,22ss), queriendo exaltar al Bautista sobre Cristo. Cristo es presentado como el Mesías espiritual de los profetas.

El evangelista destaca aquí que Cristo Mesías reunía y cumplía de hecho las mismas condiciones ambientales en que estaban imbuidos los contemporáneos sobre el Mesías. Pues:

1) El Bautista, dotado de un prestigio excepcional, dio testimonio de Cristo, diciendo que él era su «precursor». Y él, al ver cumplirse la señal del cielo, lo proclamó «el Elegido de Dios», que es el Mesías, con la evocación isayana del «Siervo de Yahvé», sobre el que estaba el Espíritu, «posando» sobre él, y acusando así la plenitud de sus dones en el Mesías. Y el Bautista, con su bautismo, vino a «ungir» mesiánicamente a Cristo<sup>91</sup>, al tiempo que lo presentó oficialmente a Israel. Y a este fin redacta así esta sección el evangelista. «Yo no le conocía; mas para que El fuese manifestado a Israel *he venido yo*, y bautizado en agua» (v.31). Y que Juan era el Elías ambientalmente esperado, tenía a su favor en la catequesis primitiva las mismas palabras de Cristo, quien, hablando del Bautista, dijo: «Y si queréis oírlo, El es Elías, que ha de venir» (Mt 11,14; Mc 12,13; Lc 7,27)<sup>92</sup>.

2) Y en Cristo Mesías también se cumplían las concepciones ambientales de la época. Hasta su vida de ministerio público, Cristo había vivido en Nazaret y Cafarnaúm, en una vida socialmente oscura y desconocida para todos. Tanto, que el evangelista recoge las palabras del Bautista, que dice aquí: «Yo no le conocía» (v.31a)<sup>93</sup>. Y en el pasaje anterior dice: «En medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis» (v.26). Ya vivía entre ellos, pero aún les era desconocido como Mesías.

Es así como, conforme a estos dos temas, estructura el evangelista esta segunda sección del testimonio oficial del Bautista.

#### d) *Recluta de los primeros discípulos de Cristo.* 1,35-51

Este último pasaje del primer capítulo no sólo tiene una vinculación histórica, más o menos próxima, con los relatos anteriores, sino que, sobre todo, la tiene lógica, temática: es el testimonio oficial del Bautista ante algunos de sus discípulos. La misión de éste era testimoniar al Mesías. Lo hizo ante las turbas, ante el sanedrín, y ahora ante sus mismos discípulos. No retendrá a éstos; los orientará hacia Cristo. Deshará su «círculo» para ensanchar el de Cristo.

<sup>91</sup> LAGRANGE, *Le Messianisme* (1909) p.218-224; CULLMANN, *O opiso mou erchomenos*, en *Coniectanea Neotestamentica* vol.II p.26-32.

<sup>92</sup> Sobre el sentido del bautismo de Cristo, cf. *Comentario a Mt 3,13-17*.

<sup>93</sup> SAN JUSTINO, *Dial. cum Triph.* VIII 4; *Comentario a Jn 1,29*.

Es el tema de este pasaje: «Conviene que El crezca y yo mengüe» (Jn 3,30).

En este pasaje se pueden notar cuatro «vocaciones»: 1) Andrés y «otro» discípulo (v.35-40); 2) Simón Pedro (v.41-42); 3) Felipe (v.43-44); 4) Natanael (v.45-51).

<sup>35</sup> Al día siguiente, otra vez, hallándose Juan con dos de sus discípulos, <sup>36</sup> fijó la vista en Jesús, que pasaba, y dijo: He aquí el Cordero de Dios. <sup>37</sup> Los dos discípulos que le oyeron, siguieron a Jesús. <sup>38</sup> Volvióse Jesús a ellos, viendo que le seguían, y les dijo: ¿Qué buscáis? Dijéroneles ellos: Rabí, que quiere decir Maestro, ¿dónde moras? <sup>39</sup> Les dijo: Venid y ved. Fueron, pues, y vieron dónde moraba, y permanecieron con El aquel día. Era como la hora décima. <sup>40</sup> Era Andrés, el hermano de Simón Pedro, uno de los dos que oyeron a Juan y le siguieron.

<sup>41</sup> Encontró él luego a su hermano Simón y le dijo: Hemos hallado al Mesías, que quiere decir el Cristo. <sup>42</sup> Le condujo a Jesús, que, fijando en él la vista, dijo: Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro. <sup>43</sup> Al otro día, queriendo El salir hacia Galilea, encontró a Felipe, y le dijo Jesús: Sigueme. <sup>44</sup> Era Felipe de Betsaida, la ciudad de Andrés y de Pedro.

<sup>45</sup> Encontró Felipe a Natanael y le dijo: Hemos hallado a aquel de quien escribió Moisés en la Ley y los Profetas, a Jesús, hijo de José de Nazaret. <sup>46</sup> Dijo Natanael: ¿De Nazaret puede salir algo bueno? Dijo Felipe: Ven y verás. <sup>47</sup> Vio Jesús a Natanael, que venía hacia El, y dijo de él: He aquí un verdadero israelita, en quien no hay dolo. <sup>48</sup> Dijo Natanael: ¿De dónde me conoces? Contestó Jesús y le dijo: Antes que Felipe te llamase, cuando estabas debajo de la higuera, te vi. <sup>49</sup> Natanael le contestó: Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel. <sup>50</sup> Contestó Jesús y le dijo: ¿Porque te he dicho que te vi debajo de la higuera crees? Cosas mayores has de ver. <sup>51</sup> Y añadió: En verdad, en verdad os digo que veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre.

### 1) ANDRÉS Y «OTRO» DISCÍPULO (v.35-40)

La escena es situada cronológicamente «al día siguiente», sea con relación a la testificación del Bautista que últimamente cita el evangelista (v.29), punto de vista cronológico-literario, sea el mismo, pero valorado en un esquema artificioso y teológicamente septenario de días para indicar, en analogía con la obra creadora del Génesis, que el comienzo de la obra mesiánica de Cristo se inicia, en un septenario de días, «recreando» las cosas con su justicia divina.

El relato es, aunque esquemático, encantador. En él se narra el principio de recluta de los que iban a ser la jerarquía de la Iglesia.

El Bautista tiene ante sí un auditorio que no se precisa. Acaso sea el anterior, de gentes que venían a su bautismo. Sin embargo, se detalla que con él estaban «dos de sus discípulos». Es conocida

por el N.T. la existencia de un círculo de «discípulos» del Bautista (Mt 9,14; 11,12; 14,12; Mc 2,18; Lc 5,33; 9,14; Jn 3,22ss). Ante ellos, el Bautista, viendo que Jesús «pasaba» por allí cerca, «fijó los ojos en El» y testificó ante estos discípulos que era «el Cordero (Síervo) de Dios». Esta testificación ante estos dos discípulos parece ser un indicio de que éstos no estaban con él cuando testificó lo mismo ante un auditorio innombrado, ya que, al mostrarlo así como el Mesías, le hubiesen, probablemente, seguido entonces.

Al punto de «oir» proclamar al Bautista a Cristo como el Mesías, «siguieron (ekoloithesan) a Jesús». «Seguir a uno», «ir detrás de», era sinónimo, en los medios rabínicos, de ir a su escuela, ser su discípulo. La forma de aoristo en que se encuentra el verbo—lo «siguieron»—, lo mismo que el «simbolismo» intentado por el evangelista en la redacción de sus relatos históricos, parece sugerir, más que el hecho de una curiosidad por conocer al Mesías, el haberse hecho sus «discípulos» (Mt 4,18.19.22; par.; Jn 1,43). Es, además, un doble sentido que tiene el verbo «seguir» en este pasaje de San Juan (Jn 1,37-44) <sup>94</sup>.

Conociendo Cristo, «al volverse», que le seguían, pero un «seguirle» que le hizo saber que le buscaban a El, les preguntó: ¿«Qué buscáis?»

El verbo aramaico *substratum* que debió de usar, lo mismo puede significar «buscar» que «desear». Pero el equívoco de los dos, del gusto oriental, debe de estar aquí en juego.

Le dijeron: «Rabí», y el evangelista, interpretándolo para sus lectores asiáticos, lo vierte: «que quiere decir Maestro, ¿dónde moras?» El título de «rabí» o maestro de la Ley sólo lo tenían oficialmente los «rabís» que lo habían recibido de la autoridad religiosa después de un largo aprendizaje de años. Pero todo el que tenía discípulos era llamado «rabí» <sup>95</sup>. Se lo usa como título de cortesía. Frecuentemente aparece Cristo llamado así por diversas gentes (Mt 17,24, etc.).

Aquellos discípulos del Bautista requerían tiempo y profunda intimidad en lo que querían tratar con él. No era oportuno tratarlo allí entre las turbas que venían al bautismo de Juan. ¿Sería ello un indicio de ofrecimiento indirecto a seguirle como discípulos? Se diría lo más probable. Pues viviendo en un «círculo» de orientación al Mesías, bajo la dependencia del Bautista, se explicaría bien que, al ser mostrado aquél por el Bautista, se quisieran incorporar a lo que orientaba su vida de «discípulos de Juan».

La respuesta de Cristo fue: «Venid y ved». Era la fórmula usual en curso: «Ven y ve», tanto en el medio bíblico (Sal 46,9) como el neotestamentario (Jn 1,46; 11,34) y rabínico <sup>96</sup>.

Ante esta invitación, estos discípulos fueron y se quedaron con El «aquel día». Y se señala que era «como la hora décima».

<sup>94</sup> CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951) p.22.

<sup>95</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1997.

<sup>96</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.371.

Su «morada» debía de ser una de aquellas cabañas improvisadas, de cañas y follaje, en que pasar la noche.

La «hora décima» era sobre las cuatro de la tarde. Los judíos dividían el día en doce horas (Jn 4,6.52; 19,14), aunque vulgarmente, por dificultad de precisar estas horas, solían dividirlo en cuatro períodos u horas. Si esta escena tiene lugar uno o dos meses antes de la Pascua que cita luego (Jn 2,13ss), sería en febrero-marzo, en que el sol se pone unas dos horas después. En Jerusalén, la puesta del sol del 7 de abril, como se dice a propósito de la muerte de Cristo, es a las 6,23<sup>97</sup>. Si la frase se entendiese estrictamente, como el día judío comienza a la puesta del sol y faltaban sobre dos horas para la misma, estos discípulos habrían quedado con Cristo unas dos horas. Pero, conforme a las costumbres de Oriente, hubieron de pasar aquella noche con El, pues «ya declinaba el día» (Lc 24,29).

El evangelista da el nombre de uno de estos dos discípulos del Bautista. Era Andrés, hermano de Simón Pedro<sup>98</sup>.

Del «otro» no se da el nombre. ¿Quién era? A partir de San Juan Crisóstomo<sup>99</sup> se suele admitir, generalmente, que se identifica con el otro discípulo anónimo del que se dice varias veces en este evangelio que era el discípulo «al que amaba el Señor». A esto suelen añadir la vivacidad del relato, el fijar la hora en que sucedió; todo lo cual indicaría un testigo ocular. El anonimato en que queda sería como el signo que indica al autor mismo. Pero no puede decirse que sean razones decisivas.

Otra tendencia moderna tiende a identificarlo con el apóstol Felipe. Este y Andrés aparecen juntos en algunas listas apostólicas (Mc 3,18; cf. Act 1,13). En el cuarto evangelio, Felipe aparece frecuentemente al lado de Andrés (Jn 6,5-9; 12,20.21)<sup>100</sup>. Sin embargo, el *encuentro* que tiene «al otro día» Cristo con Felipe, al que manda «seguirle», hace difícil esto.

¿«Simbolismo» yoanneo en el relato de esta escena? Así lo piensan varios autores<sup>101</sup>.

Estos admiten que en la forma de relatarse estos hechos históricos hay intento «simbolista». ¿Cuál sería éste? El esquematismo del relato, la falta de detalles, la ausencia del lugar geográfico y tema de aquella conversación, llevaría a intentar, superponiéndolo al relato histórico por efecto calculado de su descripción, el que esta doble «vocación» fuese el tipo de toda vocación de discípulos de Cristo. Hay para ello que recorrer estos tres estadios aquí descritos: «seguir» a Cristo, «venir» a donde El esté y «quedarse» allí con El.

A esto llevaría también la pregunta de Cristo: «¿Qué buscáis?» Se le llama aquí Rabí, y se le interpreta Maestro. Sería, en evocación del A. T., Cristo-Sabiduría, que llama a los hombres a sí para ense-

<sup>97</sup> A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) p.696.

<sup>98</sup> Comentario a Mt 10,2b.

<sup>99</sup> MG 59,117.

<sup>100</sup> A. B. HULEN, *The Call of the Four Disciples in John I*: J. B. L. (1948) 153-157.

<sup>101</sup> BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (1950) p.70; A. SCHLÄTTER, *Der Evangelist Johannes* (1948) p.53; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.45; A. M. DUBARLE, en *Mélanges Lebreton* 61.

ñarles. A esta pregunta de Cristo se respondería por estos dos discípulos, máxime si Felipe era el «otro» que fue a hablar con Cristo: «Hemos encontrado al Mesías» (v.41). Sería el tema del A. T., realizado ahora por Cristo: hay que buscar la Sabiduría para encontrarla. Ambos temas se encontrarán desarrollados, con especiales reflejos, en el evangelio de San Juan<sup>102</sup>.

## 2) SIMÓN PEDRO (v.41-42)

El hermano de Pedro, Andrés, después de venir de estar con Cristo, encontró a Pedro. ¿Cuándo? Los códices presentan cuatro variantes a este propósito: «primeramente», «el primero», «por la mañana», y otros omiten toda indicación<sup>103</sup>.

La presentación que de Cristo hizo el Bautista a Andrés, como el «Cordero (Siervo) de Dios», fórmula mesiánica, y la confirmación que de su mesianismo tuvo en su conversión, le hizo volcarse con todo el ardor de su nueva fe, y con el fuego de su temperamento galileo (v.44), en entusiasmo y apostolado. Y, al encontrar a Pedro, le dijo con plena convicción: «Hemos encontrado al Mesías». Y el evangelista vierte el término para sus lectores griegos: «que quiere decir el Cristo».

Pero no quedó su fe en esta sola confesión. Andrés le «condujo a Jesús». Al llegar a su presencia, Cristo le «miró fijamente» (*emblépsas*). Este verbo significa aquí un mirar profundo de Cristo, con el que sondea el corazón de Pedro y lo sabe apto para el apostolado y para la misión pontifical que le comunicará. Es el «mirar» de Cristo, con el que descubrirá en seguida a Natanael, un misterio de su vida (v.47.48), lo mismo que en otros momentos (Jn 2,24; 4,17-19; 6,61, etc.) actúa en igual forma.

Y, mirándole así, le dijo: «Tú eres Simón, el hijo de Juan; tú serás llamado Cefas, que quiere decir Pedro».

El nombre de Simón era usual en Israel. Pero aquí le dice que es «hijo de Juan» (Jn 21,15ss), mientras que en Mt le dice ser «hijo de Yona» (cf. Mt 16,17). Este segundo es una transcripción material aramaica. Discuten los autores si este segundo nombre puede ser una forma equivalente admitida por Juan: «bar», hijo; «yoná» sería Juan. Mt cita así el nombre del profeta Jonás (Mt 12,39). En todo caso, «es difícil explicar esta divergencia, si no es en función de dos tradiciones independientes»<sup>104</sup>.

El nombre de Cefas corresponde al arameo *Kepha*, roca, piedra. Lo que el evangelista griego vierte para sus lectores asiáticos.

Cristo, al sondear a Pedro, anuncia su nuevo nombre, con el que designa su nueva función de «piedra» fundamental de su Iglesia, conforme al uso oriental en estos cambios de nombre (Gén 17,5; 22,28; 32,28; Is 62,2; 65,15).

En Mc (3,16) y Lc (6,4), Cristo le da a Simón el nombre de

<sup>102</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.74-80.

<sup>103</sup> NESTLE, *N.T. græce et latine* (1928) ap. crit. a Jn 1,41; BOISMARD, o.c., p.82-84.

<sup>104</sup> BOISMARD, o.c., p.85 nota 5.

Pedro al hacer la institución de los apóstoles en el sermón del Monte. En cambio, en Mt, en la lista de los apóstoles, habla de «Simón llamado Pedro» (Mt 10,2). Pero en la escena de la «promesa» pontificia es cuando, con el cambio de nombre, hace el juego de palabras sobre su nuevo nombre de Pedro-Piedra. Este anuncio del cambio de su nombre, que se hace aquí ahora en este pasaje del cuarto evangelio, ¿es un anuncio histórico o acaso es un *adelantamiento* del mismo hecho por el evangelista? No sería fácil precisarlo. Acaso un indicio pudiera sugerir el *adelanto*. Es un paralelismo literario. Se lee aquí:

- V.41: «Hemos encontrado al Mesías,  
que quiere decir el Cristo».  
.....
- V.42: «Tú eres Simón, el hijo de Jonás;  
tú serás llamado Cefas,  
que quiere decir Pedro».

Esta estructura literaria podría ser un índice del *adelanto* del cambio de nombre. Pero también podría ser una formulación literaria paralelística de un hecho histórico en este momento.

### 3) ENCUENTRO DEL APÓSTOL FELIPE (v.43-44)

«Al otro día» va a tener lugar el encuentro de Felipe con Cristo. Ya se vio antes que estas indicaciones cronológicas, acaso más que tales, puedan tener un valor simbólico.

Siguiendo el evangelista el esquematismo del relato, omitiendo detalles sin interés para su conjunto histórico-«simbolista», no precisa circunstancias de este encuentro. Sólo se dice que es cuando El «quiere salir para Galilea». Acaso Pedro y Felipe habían podido venir aquí atraídos por el Bautista. Pero todo este grupo de galileos dan la sensación de estar aquí en forma más o menos en contacto con el Bautista. Si Andrés es «discípulo» del Bautista (v.37) y encuentra pronto a su hermano Pedro en esta región, se diría que ambos estaban en una misma situación en torno al Precursor.

Pero lo que resalta es que Cristo «encontró» a Felipe. Estos encuentros en el cuarto evangelio son destacados como providenciales (Jn 5,14ss).

Al verle, Cristo le dice: «Sígueme». No sólo en el sentido de que le acompañe en su ruta a Galilea, adonde él ahora se dirigía, sino como «discípulo» suyo. Es la fórmula con que llama a sus apóstoles: Pedro y Andrés (Mt 4,19); Juan y Santiago (Mt 4,22), Mateo (Mt 9,9), lo mismo que a todos los que quieren ser sus discípulos (Mt 8,22).

### 4) LA «VOCACIÓN» DE NATANAEL (v.45-51)

La última vocación que se presenta en este pasaje es la de Natanael. El nombre de Natanael significa «don de Dios». La escena se presenta así: Viéndole Jesús venir hacia El, después que Felipe

le había dicho que habían encontrado al Mesías en la persona de Jesús de Nazaret, al verle, y cercano ya, pues responde a la afirmación de Cristo, le dice: «He aquí un verdadero israelita en quien no hay dolo». Esta expresión va cargada de sentido.

En la frase «He aquí *verdaderamente* (alethós) un israelita», el adverbio *verdaderamente* indica que es digno del nombre que se tiene o da, que responde intrínsecamente a su nombre (Rut 3,12) <sup>105</sup>.

Natanael, «don de Dios», es, en consecuencia, un hombre que es con toda autenticidad un verdadero israelita. Cristo habló en arameo, donde el adjetivo aquí usado, «israelita», es empleado muy raramente. Normalmente se usa o el mismo nombre «Israel» o «hijo de Israel». El sentido de la frase de Cristo es: «He aquí un hombre verdaderamente digno de llamarse Israel». ¿Por qué esto? ¿Qué intenta decir Cristo con estas palabras?

Isaías dice a propósito de la conversión de Israel a Dios. En aquellos días:

«Este dirá: Yo soy de Yahvé;  
aquel tomará el nombre de Jacob;  
y el otro escribirá en su mano: De Yahvé,  
y será sobrellamado Israel» (Is 44,5).

Así, pues, ser llamado Israel es equivalente a reconocer a Yahvé por el único y verdadero Dios y permanecer en plena fidelidad a su ley (Sal 22,24). Israel es el nombre que indica la elección divina del pueblo santo, lo que exige, para la prometida protección de Dios, fidelidad a su ley. Por eso, Israel viene a ser sinónimo de «fidelidad a Yahvé».

A esto mismo lleva, como una confirmación pleonástica, la otra expresión: «en quien no hay dolo». La palabra griega usada aquí (*dólos*) indica todo género de engaño. Pero en el vocabulario de los profetas, la infidelidad religiosa a Yahvé es llamada frecuentemente falsedad o mentira (Os 12,1; Sof 3,12.13; Apoc c.13) <sup>106</sup>.

De aquí el que, con estas frases que se dicen a Natanael, se quiera indicar que es un hombre verdaderamente leal a Dios y a su ley. Era un verdadero elogio. ¿Por qué elogiarle sino con el título de «verdadero israelita», título religioso por excelencia, para luego concluir que no era un hombre mentiroso en el orden social-moral? Se ve que está fuera de situación.

Pero, sobre esta interpretación, es muy probable que el evangelista intente decir más, o, al menos, completarlo con nuevos datos.

En el A. T. se expresa muy frecuentemente la idea de la fidelidad a Dios y a su ley por las expresiones de «ver a Dios» o «conocer a Dios» (Jer. 31,33-34, etc.). Juan mismo usa estas expresiones en este sentido, tanto en su evangelio (Jn 3,3.5) como en su primera epístola (1 Jn 3,5-6) <sup>107</sup>. Por eso, si el nombre de Israel implica la

<sup>105</sup> SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Rom.* 4,2; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.50; BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.95-96.

<sup>106</sup> BOISMARD, *Notes sur l'Apocalypse*, en Rev. Bib. (1952) 171-172.

<sup>107</sup> BOISMARD, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle d'après la première lettre de saint Jean*; Rev. Bib. (1949) 365-391.

idea de fidelidad a Yahvé, que es la ausencia de todo «dolo», de todo pecado de irreligión, esta palabra, en la teología de Jn, evocaba la idea de «ver» o de «conocer a Dios».

Y de esto hay una nueva confirmación en estos pasajes del evangelio de Jn. «De la segunda a la sexta jornada, todo el relato yoánnico está dominado y como finalizado por la idea de «ver», y especialmente de «ver» a Jesús, o de un fenómeno espiritual concerniente a Jesús»<sup>108</sup> (Jn 1,29-51). Precisamente Cristo, en este relato, prometerá a Natanael que «verá», evocando el pasaje de la escala de Jacob, a los ángeles subir y bajar sobre el Hijo del hombre (v.51).

Esto supuesto, se explica aún mejor la insistencia del evangelista en llamar a los jefes del pueblo, hostiles a Cristo, simplemente «judíos». Precisamente en tiempo de Cristo, este término era usado casi solamente por los extranjeros o en los documentos oficiales. Los judíos solían llamarse israelitas, precisamente para indicar el aspecto religioso de ellos y de su elección por Dios<sup>109</sup>. Pero, una vez que Israel rechaza reconocer a Cristo por Mesías, viene a no ver, a estar «ciego» (Jn 9,40ss), por lo que no merece el nombre de Israel: «el que ve a Dios». Los judíos dejan de ser Israel.

En cambio, Natanael es un judío fiel a Yahvé en su fe y en su práctica; es un hombre que, en este sentido, «ve» a Yahvé, por lo que es digno de ser llamado con toda verdad «Israel». Y como premio a esta fidelidad a Dios, que es la óptima preparación para recibir al Mesías, se le promete que «verá» a éste en lo que es: el Hijo de Dios.

Naturalmente, ante esta lectura que Cristo hace en el *corazón* de Natanael, lo que obliga a éste a confirmarse en el anuncio que Felipe le hizo de Cristo-Mesías (v.45), le interroga con una pregunta que es al tiempo exclamación de sorpresa y admiración, reconocimiento de la verdad que Cristo le revela y deseo de una mayor explicación. «¿De dónde me conoces?»

Pero la respuesta de Cristo es una nueva prueba de sondeo en su corazón, y que hará ver a Natanael que, ante Cristo, su corazón está al descubierto en toda su vida. «Antes que Felipe te llamase», para decirle que en Cristo habían encontrado al Mesías, «cuando estabas debajo de la higuera te vi». Era decirle a Natanael que, antes de conocerle ahora personalmente, ya le «conocía».

Era costumbre muy judía el descansar bajo las parras o las higueras, hasta ser proverbio de su felicidad el poder descansar bajo ellas (1 Re 4,5). También se sabe que los rabinos gustaban sentarse bajo un árbol para enseñar o meditar la Ley<sup>110</sup>. El suceso al que Cristo alude no debía de ser reciente, pues estándose en proximidad a la Pascua (Jn 2,13), el árbol aún no estaba cubierto de hoja.

Naturalmente, la alusión de Cristo no debe referirse a la materialidad de que estuviese sentado en su casa bajo este árbol. Sería un hecho usual. ¿Acaso puede ser ello un indicio de que Natanael

perteneciese al grupo de los doctores o escribas? Pero, si Cristo le evoca una escena usual, es que con ella le quiere recordar algo íntimo a su conciencia, de importancia grande para él, y que con esta alusión reafirmaba el sondeo profético de su mirada. ¿A qué hecho de su vida aludía Cristo a Natanael? No se dice. ¿Acaso, como fiel «israelita», abría su corazón a Dios, en aquellos días de fuerte expectación mesiánica, máxime ante las nuevas que llegaban del Bautista, y se ocupaba en pensar o en orar por el advenimiento del Mesías? ¿Acaso luchaba ante el «encuentro» que de El habían hecho Felipe y los otros primeros discípulos, y el hecho popular que se creía que Cristo salía de Nazaret, cuando el Mesías había de venir de Belén?

Pero el golpe que Cristo le dirige ahora fue tan certero como su «mirada». Hasta el punto que Natanael, vivamente sorprendido, le hace esta confesión: «Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel». Ante la penetración profética de su mirada, Natanael tiene que rendirse a la evidencia del Mesías, que había encontrado y le habían presentado.

El sentido de la segunda parte de esta confesión es claro: «Tú eres el Rey de Israel». Era éste uno de los títulos que se daban al Mesías (Jn 12,13; Lc 19,38) 111.

¿Qué valor tiene aquí el primer título que se le da, de «Hijo de Dios»? La revelación de su divinidad la va haciendo Cristo paulatinamente a sus mismos discípulos. Sería, pues, increíble que, al primer encuentro con Natanael, le revelase su divinidad. Además, la promesa que le va a hacer en seguida (v.50.51) parece excluir igualmente esto (Sal 2,6-3). Es, sin duda, una *interpretación* posterior del evangelista.

A la confesión mesiánica de Natanael sigue una promesa en que Cristo le anuncia cosas mayores. Y la promesa se hace colectivamente, aludiendo, seguramente, a los demás discípulos hasta ahora reclutados, lo que no excluye la misma realidad para los otros.

La promesa se hace con la fórmula introductoria de «en verdad, en verdad os digo...». En el A. T. aparece esta fórmula igualmente repetida, pero en el sentido exclusivo de una adhesión a lo que se dijo (Núm 5,22; Neh 8,6; Sal 41,14; 72,19). Es un uso equivalente al de nuestra liturgia. Pero aquí tiene el sentido de una afirmación solemne. Sólo en Jn aparece duplicada en boca de Cristo. Los sinópticos, que también la recogen en boca de Cristo en varias ocasiones, sólo la ponen en la forma simple de un solo «en verdad».

La promesa que proféticamente se les hace, y cuyo sentido preciso es discutido, es la siguiente: «Veréis abrirse el cielo y a los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre».

Esta profecía alude, literaria y conceptualmente, a la visión de la escala de Jacob, relatada en Génesis (Gén 28,12.13).

«Numerosos textos rabínicos<sup>112</sup> interpretan este pasaje del Gé-

<sup>108</sup> BOISMARD, *Du baptême...* p.101.

<sup>109</sup> GUTBROD, en *Theol. Wörter. N.T.* vol.3 p.360ss.

<sup>110</sup> J. JEREMIAS, *Die Berufung des Nathanael: Angelos* (1928) Heft 1-2.

<sup>111</sup> Sal. de Salomón XVII 23.38.47.51; 2 Sam 7,14; Sal 89,27.28; J. JEREMIAS, *Die Berufung des Nathanael*, en *Angelos* (1928) Heft 1-2.

<sup>112</sup> Bereshit Rabba 69.

nesis (28,12.13) en función de la «gloria» de Dios. Estos rabinos esperaban ver un día, como Jacob, la «gloria» de Dios. Los *Targumim* traducen así este pasaje: «Y he aquí que la gloria de Yahvé estaba sobre ella» (la escala de Jacob). Jn tomaría los dos elementos esenciales de esta interpretación rabínica. De una parte, Jacob (Israel) que queda siendo, en la persona de Natanael, el beneficiario de la visión celeste. Por otra, Natanael, el nombre que le da Cristo de Israel, el que ve a Dios. Además, el objeto de esta visión celeste es la gloria divina manifestada por ministerio de los ángeles. Pero el evangelista introduce un elemento nuevo, que no tiene correspondencia exacta en la escena del Génesis: el Hijo del hombre. Es probable que la fórmula «subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» esté en dependencia literaria del texto del Génesis: «subiendo y bajando sobre ella» (la escala), pero no se puede decir que el Hijo del hombre venga a tener el lugar de la escala. El Hijo del hombre interviene como «soporte» de la gloria divina. El movimiento de los ángeles simboliza la manifestación de la gloria de Dios. Como Jacob-Israel, los discípulos podrán «ver» la gloria divina manifestada en la persona del Hijo del hombre, desde luego por los milagros, pero, finalmente, por el misterio del Hijo del hombre, «elevado» a la diestra del Padre en la gloria de la resurrección<sup>113</sup>.

En efecto, esta glorificación de Cristo que verán los discípulos, es un tema que incluye un especial y rico contenido en el evangelio de Jn.

Los autores admiten que el primer cumplimiento de esta promesa se realiza, en la perspectiva literaria del cuarto evangelio, en las bodas de Caná, en donde Cristo «manifestó su gloria y creyeron en El sus discípulos» (Jn 2,11).

En el evangelio de Jn, la «gloria» de Cristo se manifiesta, en primer lugar, por los milagros, que son «signos» de su mesianismo y de su filiación divina; pero, entre éstos, el gran «signo» de lo que El es y de su misión es el milagro de su resurrección. Esta es la teología de los milagros de Cristo especialmente destacada en Jn. La misma «elevación» de Cristo en la cruz es un paso para «ver» la grandeza de su «exaltación» y «glorificación» (Jn 2,19.22; 3,13-15; Jn 8,28; 12,23-34; 13,31; 17,5; 19,37); de aquella gloria que El tuvo «antes de que el mundo existiese» (Jn 17,5).

<sup>113</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.126-127.

#### LAS DIVERGENCIAS DE LOS RELATOS DE JN Y LOS SINÓPTICOS SOBRE LA VOCACIÓN DE LOS PRIMEROS DISCÍPULOS

Al comparar los relatos sinópticos con los de Jn sobre la vocación de los primeros discípulos de Cristo, se nota una divergencia muy notable. Esquematizando estas diferencias, se ve en:

*Los sinópticos*  
(Mt 4,18-22; Mc 1,16-20)

La escena es en Galilea.  
Junto al lago.

La vocación de Andrés y Pedro es provocada directamente por Cristo.

La vocación de estos primeros discípulos se hace cuando unos—Pedro y Andrés—«echaban las redes en el mar».

La vocación de Juan y Santiago se hace por Cristo mientras éstos «arreglaban las redes».

Ante estas diferencias no cabe más que preguntarse: ¿se refieren ambos relatos a un mismo momento histórico? ¿Son el mismo relato? Pero entonces, ¿cómo es posible explicar estas diferencias fundamentales?

La solución que ordinariamente se alegó era ésta: el relato de Jn no narra la vocación definitiva de estos discípulos, sino un *primer contacto* con Cristo, una primera invitación a seguirle, mientras que el relato de los sinópticos transmite la vocación *definitiva* de éstos ante el llamamiento formal que Cristo les hace junto al lago de Tiberíades.

Esta solución pudiera tener en contra que tanto el relato de Jn como los de Mt-Mc<sup>114</sup> parecen transmitir un contacto y llamamiento *definitivo* de estos discípulos al apostolado. Pues si en Mt-Mc, «dejando» todo, le «siguen», lo mismo sucede en el relato de Jn: con él van a Galilea y con él asisten como «discípulos» (Jn 2,11) a las bodas de Caná.

Por eso parece deban ensayarse otras soluciones. Se han presentado varias:

a) Jn, por razón «simbolista», habría artificiosamente compuesto o inventado esta escena, de fondo histórico—el hecho del llamamiento—, pero ornamentado y descrito artificiosamente. Así, el relato plenamente histórico sería el de Mt-Mc.

Esta solución es totalmente caprichosa. No tiene ni un solo dato serio que pudiera aparentemente justificarla. Tiene, en cambio, en contra datos que, de no ser históricos, por la dificultad que entrañan, por su poca verosimilitud, es muy probable que Jn no los tuviera.

<sup>114</sup> Sobre la identidad o diferencia del relato de Lc sobre el «seguimiento» de algunos discípulos después de la pesca milagrosa, cf. *Comentario a Mt 4,18-22; y a Lc 5,1-11*.

biese introducido; tal es la presencia en el Jordán, con el Bautista, de tres personas de Betsaida: Pedro, Andrés y Felipe. Basta pensar la negativa que hubiesen hecho a esto las catequesis primitivas.

b) Otra solución es ésta: el relato de Jn y Mt-Mc son históricos; el de Jn lo es en todos sus detalles, el de Mt-Mc está reducido a un doble *esquematismo*. Primero, en la forma del relato, y también en la forma binaria o *díptica* del mismo.

Este esquematismo de tipo díptico es evidente. En él se relata la vocación de Pedro-Andrés y de Santiago-Juan. Pero, además, se lo relata conforme a un esquematismo en el que se suprime todo lo colorista, para centrar el relato sólo en lo esencial: el llamamiento que Cristo les hace y cómo éstos le siguen. Este esquematismo rígido, pobre en colorido, hace ver que en Mc no procede de la predicación viva de Pedro, sino de la catequesis común, tal como también lo reproduce el evangelio aramaico de Mt<sup>115</sup>.

Lo que se ve, pues, de la catequesis primitiva es que ésta sólo intentaba insistir sobre el tema teológico del llamamiento de los primeros discípulos, los cuales lo dejan todo por seguirle. En este caso, la solución sería: ambos relatos de Jn y Mt-Mc se refieren a un mismo hecho histórico, aunque en Mt-Mc referido sólo esquemáticamente. Y si Mt-Mc ponen la escena junto al lago, sería que dramatizaban la «vocación», puesta en función y bajo el denominador común de que serían «pescadores de hombres» (Lc 5,10). El relato de Mc, lo mismo que los de Mt-Lc, serían sencillamente una «mise en scène» destinado a ilustrar el tema del llamamiento de los primeros discípulos<sup>116</sup>.

Sin embargo, esta solución parece más artificiosa que las otras. Los relatos de Mt-Mc tienen la suficiente precisión de matices y colorido para que se piense en un relato sólo artificioso.

Aun admitiendo que el relato de Lc (5,1-11) sea el mismo y que la pesca milagrosa (Lc 5,1-9) esté aquí en su contexto histórico o simplemente lógico, por razón de verse en ella el tipo y ocasión de ilustrarles el que «serán pescadores de hombres», siempre se salva esta escena en sus matices de *historia pescadora*. Lc, además de narrar la pesca milagrosa, recoge la promesa de que serán un día «pescadores de hombres», y cómo Simón, Santiago y Juan le «siguen». Lo que se compagina muy bien con un previo llamamiento: «vocación». La narración de Mt-Mc es histórica, lo mismo que la de Jn.

c) Boismard piensa que «se podría adoptar la solución siguiente: Jn no habla de la vocación de los hijos de Zebedeo, sino solamente del llamamiento de Andrés y de su hermano Simón; de estos dos últimos, los hechos habrían pasado tal como los describe, teniendo en cuenta el esquematismo introducido en su relato... Los dos hijos de Zebedeo habrían sido llamados por Cristo, como cuenta Marcos, cuando ellos se entregaban a la pesca con su padre en la ribera del lago de Tiberíades. Pero en la tradición representada por Mc (la de Mt arameo), se encontraban pocos informes sobre

<sup>115</sup> VAGANAY, *Le problème synoptique* (1954) p.152ss.

<sup>116</sup> BOISMARD, o.c., p.131.

la vocación de Andrés y Pedro. Como ellos debían ser pescadores y se quería mencionar la vocación del jefe de los discípulos, se habría compuesto un relato de la vocación de Simón y Andrés calcado sobre el de la vocación de Santiago y Juan»<sup>117</sup>.

Esta última solución supone demasiadas hipótesis. Además, el esquematismo, normalmente al menos, se limita a hacer el relato conforme a un procedimiento basado en la misma naturaleza de los hechos, pero no tanto a encarnarlos en escenas *no históricas*.

Hasta ahora parece que la solución mejor, sin que sea absolutamente evidente, es la tradicional. Si los sinópticos no conocieron, o no se recogió en sus catequesis este primer contacto de Cristo con sus primeros discípulos, acaso por centrarse el interés en el hecho de la vocación definitiva, al menos se explica bien el que se carguen las tintas de la *novedad* en el relato de la vocación definitiva. Por otra parte, como Juan no vuelve a relatar otra escena de vocación—ni el mismo llamamiento «oficial» en el sermón del Monte—, se explica también el que centre la novedad del relato de este primer contacto de Cristo con estos discípulos y que, por ser un principio también *eficaz* de vocación, aparezca relatado, acaso más por redacción literaria que por la misma exigencia de los hechos, como si fuese ya una vocación definitiva. Y si para los sinópticos se puede admitir una  *fusión* de hechos en una sola escena, no podría negarse esto mismo para Jn. En este caso, éste habría presentado como *definitiva* la vocación de estos discípulos en esta escena, puesto que iba a omitir el otro o los otros llamamientos de los mismos, destacando así la fuerza *recreadora* de Cristo en esta obra, máxime si está subyacente, en el relato de Jn, el esquema literario de la septenaria obra creadora del Génesis.

## C A P I T U L O 2

a) Las bodas de Caná (v.1-11); b) estancia circunstancial de Cristo en Cafarnaúm (v.12); c) la expulsión de los mercaderes del templo (v.13-22); d) reacciones ante Cristo en Jerusalén (v.23-25).

a) **Primer milagro de Cristo en las bodas de Caná.**  
2,1-11

El milagro de Cristo en las bodas de Caná cierra el ciclo de siete días en que Juan sitúa el comienzo de la obra *recreadora* de Cristo (Jn 1,3.17), en paralelismo con la obra creadora de los siete días, relatada en el Génesis, y que también fue hecha por el Verbo (Jn 1,1-5).

<sup>1</sup> Al tercer día hubo una boda en Caná de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús. <sup>2</sup> Fue invitado también Jesús con sus discípulos a la boda. <sup>3</sup> No tenían vino, porque el vino de la boda

<sup>117</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.131; sobre el esquematismo de los relatos, cf. LAGRANGE, *Évangile s. St. Marc* (1929) p.LXXVIIss; WENDLING, *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums* (1900).

se había acabado. En esto dijo la madre de Jesús a éste: No tienen vino.<sup>4</sup> Dijole Jesús: Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? No es aún llegada mi hora.<sup>5</sup> Dijo la madre a los servidores: Haced lo que El os diga.<sup>6</sup> Había allí seis tinajas de piedra para las purificaciones de los judíos, en cada una de las cuales cabían dos o tres metretas.<sup>7</sup> Dijoles Jesús: Llenad las tinajas de agua. Las llenaron hasta el borde,<sup>8</sup> y El les dijo: Sacad ahora y llevadlo al maestresala. Se lo llevaron,<sup>9</sup> y luego que el maestresala probó el agua convertida en vino—él no sabía de dónde venía, pero lo sabían los servidores, que habían sacado el agua—, llamó al novio<sup>10</sup> y le dijo: Todos sirven primero el vino bueno, y cuando están ya bebidos, el peor; pero tú has guardado hasta ahora el vino mejor.<sup>11</sup> Este fue el primer milagro que hizo Jesús, en Caná de Galilea, y manifestó su gloria y creyeron en El sus discípulos.

«Al tercer día» se celebraban unas bodas en Caná de Galilea. El término de referencia de este «tercer día» parece lo más natural referirlo a la última indicación cronológica que hace el evangelista (v.43): el encuentro de Cristo con Felipe y su «vocación» al apostolado, máxime dentro del explícito esquema cronológico-literario que viene haciendo en los v.29-35.

Sin embargo, como ya antes se indicó<sup>1</sup>, la «vocación» de Felipe acaso no sea el mismo día que la «vocación» de Natanael (Jn 1,45), aunque una primera lectura del texto parezca suponerlo. En este caso, el «tercer día» se referiría al último hecho narrado, la «vocación de Natanael», sea en su conquista por Felipe (Jn 1,45), sea en su venida y trato directo con Cristo (Jn 1,47-50). De hecho, en el esquema literario del evangelista, en que va narrando las escenas vinculadas a una cronología explícita, este «tercer día» se refiere *literariamente* a la última indicación cronológica (Jn 1,3).

Ni hay inconveniente en que el punto de referencia cronológica fuese este último, ya que tres días son suficientes para ir desde la parte baja del Jordán hasta Caná y Nazaret. Desde Jericó a Beisán, entonces Escitópolis, se puede ir holgadamente en dos días. Y de aquí en uno a Caná y Nazaret. Si Cristo partió de Betania, en Transjordania, y siguió aproximadamente la ruta dicha, habría debido recorrer unos 110 kilómetros en tres días. Lo que supone unos 37 kilómetros diarios.

El emplazamiento de Caná, en Galilea, para distinguirla de otra Caná en la tribu de Aser (Jos 19,28), debe de ser la actual Kefr Kenna, que está a unos siete kilómetros al noreste de Nazaret, en la ruta de Tiberíades-Cafarnaúm. Ya desde el siglo IV hubo aquí una iglesia cristiana y una fuente abundante, de la que hablan los antiguos peregrinos. Y San Jerónimo da de ella una serie de datos<sup>2</sup> que excluyen el otro emplazamiento propuesto, Khirbet Qana, que se encuentra a 14 kilómetros al norte de Nazaret, y sin

tradición cristiana que la señale. Los viñedos de Kefr Kenna dan excelente vino<sup>3</sup>.

Relaciones sociales, de parentesco o amistad, que no se precisan, hacían que María estuviese presente en la boda. María vino, por su parte, probablemente desde Nazaret. La distancia de siete kilómetros que la separaba de Caná pudo hacerla muy bien el mismo día.

La forma «estaba allí la madre de Jesús» supone que María estaba ya en Caná cuando llegó su Hijo. Y la ausencia nominal de José, citado poco antes como padre legal de Jesús (Jn 1,45), hace suponer que a estas horas ya había muerto.

A esta boda también había sido invitado «Jesús con sus discípulos». Una vez llegado a Caná y sabida su llegada, es cuando, probablemente, recibió la invitación. Es lo que parece más natural viendo de una larga ausencia de Betania del Jordán.

El desarrollo de la escena, la forma escueta en que se presenta a María, manifestando a su Hijo la carencia de vino, hace suponer que Jesús había estado ya con su Madre.

Pero lo que pudiera extrañar más es el porqué son también invitados con El los discípulos, como dice abiertamente el evangelio, puesto que Cristo no se había presentado aún ante las gentes, ni como taumaturgo ni como Mesías, ya que aquí hará su primer milagro (Jn 2,11). Podría pensarse que, siendo Natanael de Caná (Jn 21,2), y recientemente unido a Cristo (Jn 1,45-50) y en pleno fervor de admiración y dedicación al llamamiento que le hizo, fuese el que mediase para que aquel primer grupo de pocos discípulos, ya sus compañeros, fuesen invitados a la boda, como compañía de Cristo, del que, sin duda, habló elogiosamente. En todo caso, la hospitalidad oriental permite ciertamente iniciativas de este género<sup>4</sup>.

Las bodas en Oriente comienzan al oscurecer, con la conducción de la novia a casa del esposo, acompañada de un cortejo de jóvenes, familiares e invitados, a los que fácilmente se viene a sumar, en los villorrios, todo el pueblo, y prolongándose las fiestas varios días (Gén 29,27; Jue 14,10.12.17; Tob 9,12,8,20 en los LXX; 10,1).

En las bodas de los pueblos, los menesteres de la cocina y del banquete son atendidos por las hermanas y mujeres familiares o amigas. Es lo que aparece aquí en el caso de María. A ellas incumbe atender a todo esto.

El vino es tan esencial en un banquete de bodas en Oriente, que dice el Talmud: «Dónde no hay vino, no hay alegría»<sup>5</sup>. Y por eso en arameo llaman a las bodas *mishtitha*, «bebeturía».

Según la Mishna, la duración de las bodas era de siete días si la desposada era virgen, y tres si era viuda<sup>6</sup>. Durando las bodas

<sup>3</sup> Para Kefr Kenna, cf. LE CAMUS, en *Dict. Bib.*, art. *Cana t.2,110ss*; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.55-56; PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.180; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.119-127. Para Khirbet Qana, cf. THOMSON, *The Land and the Book* p.425ss; ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.412-413.

<sup>4</sup> Para la descripción ambiental de una boda en Oriente, F. M. WILLAM, *Das Leben Jesu...*, ver. esp. (1940) p.118-119.

<sup>5</sup> *Pesahim* 109a; cf. *Sal* 103,15.

<sup>6</sup> *Ketuboth* I 1.

<sup>1</sup> Comentario a Jn 1,43.

<sup>2</sup> Epist. 108,1: ML 22,889; Epist. 46,12: ML 22,491.

varios días, los invitados se renuevan. Los escritos rabínicos suponen la posibilidad de la llegada de huéspedes inesperados<sup>7</sup>.

Es en este marco en el que se va a desenvolver la escena del milagro de Cristo<sup>8</sup>.

La boda debe de llevar ya algunos días de fiesta y banquetes. Nuevos comensales han ido llegando en afluencia grande, tanto que las provisiones calculadas del vino van a faltar. Cristo, acompañado de sus discípulos, llega a Caná y es invitado con ellos a la fiesta. Estando El presente, el vino llegó a faltar. Sin esto faltaba a la fiesta algo esencial, y el desdoro iba a caer sobre aquella familia, que el Señor bendecía con su presencia. Una doble lectura crítica del texto en nada cambia el sentido fundamental<sup>9</sup>. Probablemente se debe de estar al fin de las fiestas de boda, cuando algún aumento imprevisto hizo crítica la situación. Y éste es el momento de la intervención de María.

Sería muy probable, y es lo que parece sugerir el texto, que María, invitada como amiga de la familia, prestase, conforme a los usos orientales, ayuda en los menesteres de la cocina. Por eso pudo estar informada a tiempo de la situación crítica y antes de que trascendiese a los invitados. Ni el mismo maestresala lo sabía (v.9.10). Y discretamente se lo comunica a su Hijo, diciéndole simplemente: «No tienen vino».

De suyo, esta frase era una simple advertencia informativa. Pero no está en el espíritu de María ni del relato la sola comunicación informativa. «Todo pasa en una atmósfera de sentimientos delicados; es penetrar en el espíritu del texto comprenderlo así»<sup>10</sup>. Todo el contexto hace ver que María espera una intervención especial, sobrenatural, de Jesús. Por eso, la «comunicación» que les hace a los servidores es «mitad orden, mitad consejo»<sup>11</sup>, y esto supone un conocimiento muy excepcional en María de su Hijo. Esta escena descorre un velo sobre el misterio de la vida oculta de Nazaret y sobre la «ciencia» de María sobre el misterio de Cristo.

La respuesta de Cristo a su Madre presenta una clásica dificultad exegética. Por eso, para no interrumpir el desarrollo del pasaje, se la estudia al final de la exposición del mismo, igualmente que el sentido que parece más probable de esta intervención de María.

María, segura de la intervención de su Hijo, se acerca a los servidores para decirles que hagan lo que El les diga. Esta iniciativa y como orden de María a los servidores se explica aún más fácilmente suponiendo la especial familiaridad de ella con los miembros de aquel hogar.

Aquel hogar debía de ser, aun dentro de un pequeño villorrio,

<sup>7</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.387ss.

<sup>8</sup> Sobre las costumbres orientales y palestinas sobre las bodas, para la edad antigua, KORTLEITNER, *Archæologia Biblica* (1917) p.560ss; FONCK, *Die Parabeln* p.411-414, 575-579; KRAUS, *Talmudische Archæologie* (1911) II p.36ss; STRACK-B., *Kommentar...* I p.505-517; WILLIAM, *Das Leben Jesu...*, ver. esp. (1940) p.117-123. Para las costumbres judías posteriores, cf. J. NEIL, *Everyday Life in the Holy Land* (1911) p.223-260.

<sup>9</sup> NESTLE, *N. T. graeca et latine* (1928) en el ap. crit. a Jn 2,3.

<sup>10</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.57.

<sup>11</sup> BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.328.

de una cierta posición económica, ya que había en él «seis hidrias de piedra» para las purificaciones rituales de los judíos.

Las «hidrias» de que se servían ordinariamente los judíos palestinos eran de barro cocido; pero las escuelas rabínicas estaban de acuerdo en que las ánforas o jarras de piedra no contraían impureza, por lo que las recomendaban especialmente para contener el agua de estas abluciones<sup>12</sup>. Se han encontrado varias de ellas en piedra.

Las hidrias que estaban en esta casa, además de ser de «piedra», eran de una capacidad grande, ya que en «cada una cabían dos o tres metretas».

La «metreta» o «medida», de que se habla aquí, es la medida ática de los líquidos, y equivaldría al *bath* hebreo. Y éste venía a equivaler a algo más de 39 litros<sup>13</sup>. Por lo que a cada una de estas hidrias le correspondía una capacidad entre 80 y 120 litros. La hidria de piedra que está en el atrio de la iglesia Eudoxia (San Esteban) de Jerusalén tiene una capacidad aproximada de 180 litros. Si se supone que tres de ellas tuvieran una capacidad de dos «metretas», y las otras, tres, la capacidad total de ellas vendría a ser de unos 600 litros. Cantidad verdaderamente excepcional. Se trataba, pues, de una fiesta de gran volumen; lo que hace pensar en una familia destacada y pudiente.

El milagro se realiza sin aparatosidad. El evangelista mismo lo relata sin comentarios ni adornos. Jesús, en un momento determinado, se dirige a los «servidores» (v.7 y 5), diciéndoles que «llenases» de agua aquellas ánforas. Y las llenaron «hasta el borde». El evangelista resaltará bien este detalle de valor apoligético. Con ello se iba a probar, a un tiempo, que no había mixtificaciones en el vino, y con ello que no se devaluase el milagro, sino que éste quedase bien constatado<sup>14</sup>, y, además, que se demostrase la generosidad de Cristo en la producción de aquel milagro.

El milagro se realizó súbitamente, una vez colmadas de agua las ánforas. Pues, al punto, en el contexto y en el espíritu del relato está, Cristo les mandó «sacar ahora» el contenido de las ánforas y que lo llevasen al «arquitriclino».

Este no era lo que se llamaba en los banquetes griegos *sympo-siarja*, o en los romanos *rex, imperator convivii* o *arbiter bibendi*, y que era elegido por los invitados al banquete (Ecli 39,12) o designado por suerte<sup>15</sup>. Su papel está bien descrito por Plutarco<sup>16</sup>. Este «arquitriclino» era un familiar o un siervo que estaba encargado de atender a la buena marcha del banquete. Era más o menos equivalente a nuestro «maître».

Los servidores obedecen la orden de Cristo y llevan al maestresala «el agua convertida en vino». Fácilmente se supone la sorpresa de los servidores. Nada le dicen del milagro. Expresamente lo dice

<sup>12</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.406ss.

<sup>13</sup> JOSEFO, *Antiq. VIII 2,9*; BARROIS, en Rev. Bib. (1931) 200ss y 212ss.

<sup>14</sup> SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Io. hom. 20.*

<sup>15</sup> HOR., *Odae I 4,18.*

<sup>16</sup> *Quætiones conviviales I 4.*

el evangelista. Aguardan su sorpresa, o los contiene el temor reverencial del milagro, incluido en esto el que habían obrado al margen del maestresala.

La sorpresa del maestresala se acusa, destacándose incluso literariamente. Está ignorante del milagro, pero se sorprende, más que ante la solución inesperada, ya que acaso estaba también ignorante de la falta de vino, ante la calidad del mismo. Tanto que llamó al novio, sin duda por ser el dueño del hogar, y se lo advierte en tono de reflexión un poco amarga, ya que él, responsable de la buena marcha del banquete, estaba ignorante de aquella provisión. Todo ello se acusa en la reflexión que, además, le hace. El vino bueno se sirve al principio, cuando se puede gustar y apreciar su buena calidada, y, cuando ya las gentes están «embriagadas», se les ofrece el de peor calidad. Si el beber después de los banquetes se introdujo como costumbre en Palestina por influjo griego, no quiere decir la frase que se esperase la hora de una verdadera embriaguez para servir los vinos de peor calidad, sino que quiere aludir con ello a esa hora en que, ya saciados, no se presta especial atención a un refinamiento más. En todo caso, aquí se había hecho al revés. Y «nunca los orientales son tan quisquillosos como cuando desempeñan ciertos cargos honoríficos», ha notado con gran exactitud un buen conocedor de las costumbres orientales (Willam).

De esta manera tan maravillosamente sencilla cuenta el evangelista este milagro de Cristo. Y añadirá: «tal fue el comienzo de los milagros» que hizo Jesús «en Caná de Galilea». Por el texto sólo no es fácil precisar si este milagro de Cristo fue el primero que hizo en Caná de Galilea o fue absolutamente el primero de su vida pública. Pero, en la perspectiva del evangelista, la penetración del corazón de Natanael y la promesa de que verían nuevas maravillas y la «vocación» de los discípulos que con El ahora estaban, sin duda son considerados como milagros, por lo que se refiere al primero de los hechos en Caná. O acaso, aún mejor, sea el primero de los milagros oficiales que El realiza en su presentación pública de Mesías.

Sin embargo, este milagro tenía un carácter apologetico, de credibilidad en El: era un «signo» que hablaba de la grandeza de Cristo, del testimonio que el Padre le hacía de su divinidad y de su misión (Jn 10,38; 14,10; 20,30), y que manifestaba «su gloria»; aquella gloria que le convenía «como a Unigénito del Padre» y que «nosotros hemos visto» (Jn 1,14; 3,35; 5,22...; 17,1...) y que era la evocación sobre Cristo de la «gloria» de Yahvé en el A. T. En el A. T., y lo mismo en el Nuevo, se asocian las ideas de «gloria» y «poder» de tal manera que la «gloria» se manifiesta precisamente en el «poder». Y ante esta manifestación del poder sobrenatural que Cristo tenía, sus discípulos «creyeron en El». Ya creían antes, pues el Bautista se lo señaló como Mesías, y ellos le reconocieron, como Juan relató en el capítulo anterior, y como a tal le siguieron. Pero ahora creyeron más plenamente en El. El milagro encuadraba a Cristo en un halo sobrenatural.

<sup>17</sup> MG 59,129.

Otro aspecto apologetico de este milagro se refiere a la santificación del matrimonio. Los Padres lo han destacado y comentado frecuentemente. Así, v.gr., San Juan Crisóstomo <sup>17</sup>. La presencia de Cristo y María en unas bodas, santificándolas con su presencia y rubricándolas con un milagro a favor de sus regocijos, son la prueba palpable de la santidad de la institución matrimonial, la condena de toda tentativa herética sobre la misma y como la «sombra» y preparación de su elevación al orden sacramental.

\* \* \*

Las palabras de María a Jesús—«No tienen vino»—, lo mismo que la respuesta de éste a su Madre, tienen especial dificultad exegética.

Al faltar el vino, María se dirige sin más a Jesús y le dice: «No tienen vino». A lo cual Jesús responde literalmente diciendo: «¿Qué para mí y para ti, mujer? Todavía no viene la hora mía».

Es abundantísima la bibliografía sobre este tema y muy diversos los intentos de explicación exegética de las mismas frases. De ellas solamente se exponen las que tienen más valor de probabilidad.

1) La respuesta de Cristo es una *negativa* a la petición de María, por no haber llegado la hora de los milagros. Pero ante la actitud de María, que, o insiste ante su Hijo, lo que sería omitido en el evangelio, o por conocer, como madre, privilegiadamente, el corazón de su Hijo, llena de confianza, sabe que será escuchada, da la orden a los sirvientes de que hagan cuanto su Hijo les diga. Y así, por la petición de María, se *adelanta*, excepcionalmente, la hora de los milagros de Cristo. Esta es la posición más ordinaria.

Aparte de tener gran representación patrística, entre los modernos la defienden Prat, Lagrange, Ceuppens, F. Truyols, Ricciotti, Lebreton, Willam, Thibaut, Beel, Lousseau-Collomb y ya antes Maldonado y Toledo <sup>18</sup>.

Esta solución no justifica, de hecho, cómo sin haber llegado la «hora» de Cristo, que se alega para no poder intervenir, actúa como si nada significase esa «hora» de gran trascendencia mesiánica, fijada por el Padre e inalterable por ningún otro plan.

2) La respuesta de Cristo diría a María que lo dejase actuar a El solo; que *no se inmiscuyese* en sus asuntos mesiánicos; que El sólo oía al Padre. Como excusa alega que aún no llegó la «hora» de su pasión. Con ello se indicaría también a María, aunque indirectamente, que, cuando llegue esa hora esperada, ella podrá tener una intervención ordinaria y normal con El; tendrá relaciones más directas en el reino mesiánico. El hecho de llamar a su Madre «mujer» es algo deliberado y que conduce a esto <sup>19</sup>.

<sup>18</sup> CORTÉS QUIRANT, *Las bodas de Caná: Marianum* (1958) 158-161.

<sup>19</sup> BRAUN, *La Mère de Jésus dans l'œuvre de Saint Jean*: Rev. Thom. (1950) 446-463; (1951) 5-68; *La Mère des fidèles* (1953) p.49-74; HOSKYN, *La vie de Marie, Mère de Jésus* (1938) p.255ss; CULMANN, *Les sacremens dans l'Évangile Johannique...* (1951) p.37; LEAL, *La hora de Jésus, la hora de su Madre*: Est. Ecl. (1952) 147-168; GÄCHTER, *Maria im Erdenleben* p.180; MARIA IN KANA: Zeitschrift für Katholische Theologie (1931) p.351-402. Ya antes lo había defendido San Agustín: cf. *In Iohannis Evangelium tractatus 8*: ML 35,1455; y NEWMAN, *A letter addressed to the Rev. E. B. Pusey, D. D. from: Certain difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* (1896) II 72.

Es gratuito que el título de «mujer» conduzca a demostrar una independencia mesiánica. Tampoco la negativa de Cristo exige esta interpretación. Ni la intervención «mediadora» de María con Cristo ha de limitarse hasta la hora de la pasión. Ni explica el que, si Cristo niega su intervención por razón de no haber llegado su «hora», al punto lo concede. Ni tiene paralelo con el acto de independencia mesiánica de Cristo niño en el templo, porque tampoco parece ser éste el significado de esta escena<sup>20</sup>.

3) Otra interpretación, con matices distintos, es la que mantiene en la primera frase un valor *negativo-interrogativo*, y a la segunda frase le da un valor *interrogativo*: «¿Qué hay de oposición entre tú y yo? ¿Es que no llegó mi hora?»

Esta solución ya fue conocida en la antigüedad por Taciano<sup>21</sup>, San Gregorio Níceno<sup>22</sup>, y entre los modernos por Beel<sup>23</sup>, H. Seemann<sup>24</sup>, A. Kurfess<sup>25</sup>, Michl<sup>26</sup>, Grill<sup>27</sup>, Boismard<sup>28</sup> y Cortés Quirant<sup>29</sup>.

La razón ortográfica que se alega es que los códices griegos no son puntuados hasta los siglos IV-V d. C. La puntuación se hacia por el sentido. Pero las frases ambiguas admitían diversas lecturas *y*, más tarde, diversas puntuaciones (Jn 1,3).

Esta solución, aunque con matices diversos, explica la realización del milagro precisamente porque llegó la «hora» de Cristo.

La primera parte es traducida, parafraseada, de diversas maneras: «¿Por qué me dices esto?» (Michl); «¿No has comprendido? ¿No sabes que ha llegado para mí la hora de manifestar mi gloria?» (Boismard); «¿Qué pasa entre nosotros, Madre mía? ¿Cómo no me pides abiertamente el milagro? Mi hora, la hora de mi pasión (en que esto ya no nos será posible: a ti el pedir y a mí el concedértelo), todavía no ha llegado» (Cortés Quirant).

Dada esta variedad de opiniones, se analizan los diversos elementos componentes de esta frase para ver, dentro del margen que dejen, cuál pueda ser la solución más probable.

#### a) EL INTENTO DE LA PETICIÓN DE MARÍA

¿Cuál es el intento de María al decir a su Hijo «no tienen vino»? Desde luego no sólo informarle, lo que estaría allí fuera de propósito; indudablemente buscaba el remedio. ¿Por qué medios? Algunos autores católicos pensaron que por medios naturales. Pero

<sup>20</sup> BOVER, *Vida de N. S. Jesu-Cristo* (1956) p.261; cf. CEROKE, *Theological Studies* (1956) sobre la interpretación de Mt 12,48-50; Lc 11,27-28; Lc 8,20-21, en que Cristo sólo indica la superioridad espiritual sobre los lazos familiares, pero no la exclusión real de su Madre en el período previo a su pasión.

<sup>21</sup> PREUSCHEN-PORTT, *Tatians Diatessaron ans dem Arabischen übersetzt* (1926) p.76.

<sup>22</sup> MG 44,1308 y 18.

<sup>23</sup> Collect. Brug. (1932) p.4258.

<sup>24</sup> Aufgeheilte Bibelstellen: Benediktinische Monatschrift (1952) Heft 5-6.

<sup>25</sup> Zt John. 2,4: Zait. N. Wissen (1952-1953) 257.

<sup>26</sup> Bemerkungen zu Jo. 2,4: Biblica (1955) 492-509.

<sup>27</sup> Jesus auf der Hochzeit zu Kana: Bibel und Liturgie (1952-1953) 333-336.

<sup>28</sup> Rev. Bib. (1954) 259; Du baptême à Kana (1956) p.156-158.

<sup>29</sup> Las bodas de Caná: Mariánum (1958) 179-182.

si María pidiese que actuase por medios naturales, ¿por qué Cristo alega su «hora» para realizar el milagro? Aparte del intento que se percibe en la estructura de este evangelio, María sabía que su Hijo era el Mesías y el Hijo de Dios. A los criados les previene que hagan cuanto les ordene; no deberán extrañarse de nada ante el modo prodigioso como El actúe. Y hasta no deja de haber una omisión interesante por parte del evangelista después de relatar el milagro: «los discípulos creyeron en El». Lo que no dirá de María. Esta omisión pudiera ser un detalle y una insinuación evangélica sobre el alto concepto que tenía María de su Hijo. En cambio, en el verso siguiente dirá que bajaron a Cafarnaúm su Madre y sus discípulos. Es la interpretación más tradicional del pasaje, comentando por San Juan Crisóstomo<sup>30</sup> y San Agustín<sup>31</sup>.

#### b) ¿CUÁL ES EL SIGNIFICADO DE LA RESPUESTA DE CRISTO: «¿QUÉ A MÍ Y A TI?» (TÍ EMOI KAI SOÍ)

Esta frase responde al hebreo *ma li walak*. En la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, esta expresión tiene dos significados:

1) *Oposición, enemistad*.—Así se lee: «Mandó Jefté mensajeros al rey de los hijos de Ammón, que le dijeron: ¿Qué hay entre ti y mí para que hayas venido contra mí a combatir la tierra?» (Jue 11,12; cf. 1 Re 17,18; 2 Crón 35,21; Mt 8,29; Mc 5,7; Lc 8,28; Mc 1,24; Lc 4,34).

2) *Algo que hay entre dos sujetos que no los une o separa*.—De hecho, esto último es lo que aparece. Se lee: «¿Qué tendrá ya que ver Efraím con los ídolos?» (Os 14,9; cf. 2 Re 3,13; Jos 22,24).

Esta expresión aparece igualmente en la literatura rabínica con estos dos sentidos<sup>32</sup>.

Hoy mismo entre los árabes es frecuente la expresión: *Ma li ulak*. «¿Qué tengo que ver contigo?, no te preocupes». En árabe la frase *Quid mihi et tibi?* viene traducida por esta otra de uso corriente: *Mata bain anta un ana*, que literalmente significa: «¿Qué diferencia hay entre ti y mí?» Y en siro-caldeo, el lenguaje que hablaron Cristo y sus apóstoles, se dice: *Ma bain entée wa ana*, exactamente con el mismo significado y traducción. En siriaco, la expresión es similar al hebreo: *Ma li wa lekh*, traduciéndose del mismo modo. En maltés, lenguaje también de origen semítico, tienen la expresión usual aún hoy día: *X'hemm bejnita*, con el significado literal: «¿Qué hay entre ti y mí?», y se usa como expresión de sorpresa al notar algún cambio en la otra persona. Es de advertir que en estas frases, idénticas en el contenido, también el verbo está implícito, como sucede en la frase griega<sup>33</sup>.

En el griego profano, éste es el sentido que indica siempre esta

<sup>30</sup> MG 59,129.

<sup>31</sup> ML 35,1455.

<sup>32</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.401.

<sup>33</sup> CORTÉS QUIRANT, o.c., p.178-179; *Dominican Studies* (1954) p.106-107.

frase, a la que suele añadirse la palabra «común», es decir: ¿Qué hay de común entre tú y yo? <sup>34</sup>

Por último, se puede indicar aquí que de esta frase evangélica se proponían en 1908 doce interpretaciones distintas por católicos <sup>35</sup>.

El significado bíblico-rabínico de esta frase indica una oposición o enemistad entre dos personas o agrupaciones, o algo que hay entre dos personas o agrupaciones que les separa entre sí.

Mas también ha de notarse que en una frase hecha no se agotan todos sus posibles significados o matices en el uso bíblico-rabínico. Caben otros matices hipotéticos, como se ve en otras lenguas afines.

3) *Valoración en esta frase de la expresión «mujer».*—Piensan algunos autores que el usarse para llamar a María «mujer» en lugar de «madre» es porque hay en ello una intención muy especial. «Que la palabra *mujer* sea, sin más, un epíteto casi normal para dirigirse a su madre, es una hipótesis enteramente gratuita. No se apoya en ningún ejemplo sacado ni de la Biblia ni de los escritos rabínicos... Cuando un judío se dirigía en arameo a su madre, le decía: *imma*, «madre mía». Si Jesús dice aquí a su Madre *itta*, «mujer», es que El hace aparentemente abstracción de su condición de hija» <sup>36</sup>.

Una cosa es que el llamar «mujer» a una madre sea «un epíteto casi normal», lo cual no es verdad que lo sea; y otra cosa muy distinta es que no pueda ser normal en circunstancias extraordinarias el poder llamar «mujer» a la madre.

En primer lugar, el uso de esta palabra en labios de Cristo no indicaría frialdad o despego, sino solemnidad. Así dice a la Cananea: «¡Oh mujer!, grande es tu fe» (Mt 15,28). Es algo admitido por los autores que tal apelativo no incluye de suyo frialdad o repulsa <sup>37</sup>. Hasta incluso puede ir incluido en este término un matiz de ternura <sup>38</sup>. En la literatura griega aparecen con este nombre reinas y princesas. En Homero se llama así a la reina Helena <sup>39</sup>. Lo mismo aparece en Sófocles <sup>40</sup>. Así llamó César a Cleopatra <sup>41</sup>.

Y ya en el mundo oriental extrabíblico se encuentran casos afines. En los textos de Ras Shamra se llama a la diosa Ashirat «St» (mujer) <sup>42</sup>.

En Flavio Josefo, al relatarse el encuentro del siervo de Abraham que va a buscar esposa para Isaac, se pone en boca de este siervo mensajero un discurso, en el cual hay una expresión de interés a este propósito:

«Terminada (la cena) él (siervo) habló así a la madre de la joven

<sup>34</sup> KÜHNER-GERTH, *Grammatik der griechischen Sprache* II 1 p.417.

<sup>35</sup> MEYENBERG, *Homiletische und katechetische Studien. Ergänzungswerk* (1908) I p.553ss.

<sup>36</sup> BRAUN, *La Mère des fidèles* (1953) p.50.

<sup>37</sup> BARRET, *The Gospel according to St. John* (1955) h.l.

<sup>38</sup> WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (1919) h.l.

<sup>39</sup> Odisea XIX 107.165.221. Cf. Ilíada III 204.

<sup>40</sup> Oedip. tyr. 655.

<sup>41</sup> DION CASSIO, *Hist. Rom.* LI 12,5.

<sup>42</sup> DÍTLEF NIELSEN, *Ras Shamra Mythologie und biblische* (1936) p.32 n.1, p.90.

(Rebeca): Abraham es hijo de Tarej, vuestro consanguíneo. Pues Najor es abuelo, ¡oh mujer! (*o gynai*), de tus hijos» <sup>43</sup>.

Los textos rabínicos también tienen una sugerencia de interés. En la vigilia del día de la gran expiación, los ancianos hablan así al sumo sacerdote: «¡Oh hombre mío (*ishi*), sumo sacerdote!» <sup>44</sup>.

En el mismo N.T. hay un dato importante. En la parábola de los dos hijos, uno de ellos se dirige a su «padre» llamándole «señor» (Mt 21,30). Este dato puede ser de interés. Si el hijo puede llamar a su padre en ocasiones «señor», igualmente el hijo a su madre «mujer», si este nombre significa en ciertos casos deferencia y solemnidad.

Y Willam, tan buen conocedor del Oriente bíblico, ha escrito a este propósito: «Es señal de un trato elevado y, por consiguiente, también algo distanciado, como acontece muchas veces dentro de la vida familiar en Oriente. El oriental puede hablar, en ciertas coyunturas, aun de sí mismo en tercera persona, y lo mismo hace con otros, pues es la forma de expresión empleada en el trato elevado. El oriental dice no sólo a su esposa, sino también en ciertos casos a su misma madre: *ja mara*, «¡oh mujer!» <sup>45</sup>.

El vocablo «mujer», aplicado por Cristo a su madre, no expresa, de suyo, más que una forma más deferente y solemne de tratarla. Es sinónimo de madre, pero dicho con más solemnidad.

De ahí que el querer ver en el uso de este vocablo especiales intenciones o sentidos es algo que habría que probar y, en concreto, en relación a la mujer del Génesis <sup>46</sup>.

4) *Sentido de la expresión «aún no ha llegado mi hora».*—La interpretación de esta frase es casi la clave para precisar la primera: el «qué a mí y a ti».

Los autores suelen adoptar una de dos posiciones: o la «hora» de la muerte, o la «hora» del comienzo de su manifestación mesiánica. Las razones que se invocan a favor de una u otra son las siguientes:

a) *Hora de la pasión.*—Se basan para esto en que en los pasajes en que Jn habla de la «hora» de Cristo se refiere a la hora de la pasión. Así, v.gr., «nadie le prendió, pues todavía no había llegado su hora» (Jn 7,30; 8,20; 13,1; 7,6.8; 12,27; 16,25; cf. Mc 14,41; Lc 22,14).

En otros pasajes se habla de la «hora» de su glorificación, pero en cuanto está *vinculada* al paso por su pasión. «Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo» (Jn 17,1; 12,33) <sup>47</sup>.

b) *Hora de la manifestación de su gloria y ministerio público.*—Otra posición interpreta esta «hora» de la «glorificación» de Cristo, teniendo en cuenta tanto el medio ambiente bíblico como las sugerencias de los textos bíblicos.

<sup>43</sup> Antiq. I 16.

<sup>44</sup> Texto citado por E. Zolli en *Mi encuentro con Cristo* (1948) p.217.

<sup>45</sup> WILLAM, *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel*, ver. esp. (1940) p.121.

<sup>46</sup> G. ROSCHINI, *La vita di María* (1946) p.319-320.

<sup>47</sup> Sobre defensores recientes de esta posición y bibliografía, cf. CORTÉS QUIRANT, a.c., p.170.

Según la creencia popular, el Mesías debía ser manifestado por «signos» y prodigios. Es a lo que alude San Justino, Mateo (24,26), Marcos (13,22) hablando de los seudomesías, y Josefo, al hablar de éstos (Jn 13,31-32; 12,28).

«Así, la glorificación del Hijo se realiza en un doble plano: en un sentido ya está hecha, en otro sentido aún ha de hacerse. ¿Cómo se realiza esto? Si la glorificación por excelencia es la de la resurrección, no hay que olvidar que ya los milagros son una manifestación de la gloria de Cristo y de la gloria del Padre (Jn 2,11; 4,40). Jesús ha sido ya glorificado por los milagros, pero El será glorificado aún, y perfectamente, por la resurrección. Si, pues, la hora de Cristo es la de la manifestación de su gloria, *esta hora puede decirse en dos sentidos complementarios*. Existe la hora de la manifestación por los milagros (ya venida) y la hora de la manifestación de la gloria por la resurrección (no venida aún); la hora de la glorificación incoativa y la hora de la glorificación definitiva»<sup>48</sup>.

#### LA CONCLUSIÓN QUE PARECE MÁS PROBABLE EN FUNCIÓN DE LOS DATOS ANALIZADOS

1) La «hora» que alega Cristo, diciendo que «aún no llegó», no puede ser escuetamente, tal como suena, ni la «hora» de la pasión ni la de su «glorificación» en su epifanía mesiánica. Lo primero podría, en cierto caso, ser una solución. Alegaría Cristo el no haber llegado esa hora, en la que, en el plan del Padre, no podría hacer milagros; por lo que podría hacerlos antes de esa hora. Pero no es, a lo que parece, la «hora» a la que alude el texto (v.11). Y si es, por el contrario, la hora de su epifanía mesiánica, entonces, si no llegó esa «hora», ¿cómo a continuación hace el milagro, lo que vale tanto como decir que llegó sin haber llegado?

Ni valdría alegar el que se *adelantó* esa hora por intercesión de María. Pues esa «hora» tan trascendental y fijada, eternamente, como comienzo del plan redentor, por el Padre, no parece creíble que pueda ser alterada por la intercesión de María. Habría que suponer ese plan redentor *condicionado* en sus «horas» trascendentales. Lo que no es creíble.

Por eso, sólo parece justificar esa «hora» a la que alude Cristo para intervenir el que precisamente *esa hora haya llegado*. Y esto críticamente se logra con suponer, lo que es posible, que la frase de Cristo es una frase interrogativa: «¿Es que no llegó (para intervenir) mi hora?»

2) Con la frase, también interrogativa, aunque aquí por su misma estructura gramatical, «¿qué a mí y a ti?», ¿qué es lo que niega Cristo a María? No puede ser:

a) El que no le importe ni tenga que ver nada con el asunto. Lo cual no es verdad, ni teológica, ni filológica, ni por el contexto, pues actúa.

<sup>48</sup> BOISMARD, *Du baptême à Kana* (1956) p.153; cf. p.149-154.

b) El no intervenir, pues interviene; no el no hacer un milagro, pues lo hace.

Alegar que en el texto se omite parte de la conversación y el diálogo entre Cristo y María, en el cual ésta convencería a Cristo de que hiciese el milagro, no sólo es gratuito, sino que también va contra esa «hora» inmutable del plan de Dios, antes aludido.

Ha de ser: Una negativa exigida por la estructura misma de la frase, pero que afirme. ¿Cabe esto en la valoración de esta frase? Seguramente. Esta es una frase elíptica que admite diversidad de matices, conforme al uso, tono o inflexiones de voz, gestos que la acompañan, etc., sin poder darse por cierto el que no tenga otros posibles significados, no registrados en los documentos extrabíblicos o bíblicos. De ahí que el matiz que propiamente le corresponda haya que captarlo en el contexto.

Y como aquí Cristo alega el que *llegó* su «hora»—afirmación que resulta de su forma interrogativo-negativa—, pues hace el milagro, se sigue que no va a *negarlo* en la primera frase, de la cual la segunda es alegato para justificar la primera. Por tanto, ésta *negando* ha de *afirmar*. Tal es la interpretación que varios autores alegan. Expresada en forma interrogativa, ha de querer, fundamentalmente, decir que no hay para intervenir en este asunto ni oposición, discrepancia o negativa entre Cristo y María, para que El no acceda al ruego de su Madre (1 Re 17,18), puesto que ya no hay el inconveniente de no haber llegado su «hora». Precisamente el pasaje alegado de 1 Reyes (17,18) es una interrogación que supone la *negación* de una enemistad o desunión entre Elías y la mujer de Sa-reta. Niega la *desunión* para así *afirmar* un estado de *unión*.

Lo mismo se ve en 2 Samuel (19,23), en el que la interrogación de David a los hijos de Sarvia, sus fieles acompañantes, supone *negación* de discrepancia o desunión con él; lo que es venir, hipotéticamente, a afirmar su unión con él.

Parafraseando estas expresiones, podría decirse:

—No tienen vino; intervén sobrenaturalmente.

—Sí, lo haré; ¿qué discrepancia u oposición puede haber entre tú y yo?

Precisamente para hacerlo, ¿no llegó ya mi hora? Puedo y debo comenzar ya la manifestación gloriosa de mi vida de Mesías. Sólo que, en este caso, accedo complacido a tu petición, porque con todo ello se cumple el plan del Padre, al poner tú la condición para la manifestación de mi «gloria».

Es así como, dentro de las posibilidades científicas, parece esta solución satisfacer, tanto a los elementos exegéticos como a la teología mariana.

#### VALOR SIMBÓLICO DE ESTE MILAGRO

Los autores ven, generalmente, además del sentido real e histórico de este milagro de Cristo un valor simbólico en él. El conjunto de toda la escena y la excesiva insistencia, a veces casi se diría

inútil de la palabra «vino» en el relato, y muy especialmente la excelencia de este vino que Cristo dio, lo mismo que el decirse que el buen vino se sirve al principio, pero que aquí fue al revés —el Evangelio después de la Ley—, con la generosa abundancia del mismo, y todo ello encuadrado en el «simbolismo» del evangelio de Jn, todo hace seriamente pensar en la existencia de un valor también «simbólico» en este relato. Sólo se dividen al interpretar el sentido preciso del valor simbólico de este milagro. Las interpretaciones generalmente propuestas son las siguientes:

a) *Simbolismo sacramental*.—En la antigüedad la propuso ya San Ireneo<sup>49</sup>. En época reciente, Lagrange<sup>50</sup> y O. Culmann<sup>51</sup>. Culmann cree que el «simbolismo» de este milagro se refiere a la sangre eucarística. Lagrange escribe: «Este milagro, como la multiplicación de los panes, es probablemente también una orientación hacia la Eucaristía»<sup>52</sup>.

En la perspectiva del evangelio de Jn, en el que la Eucaristía tiene un lugar tan destacado, y de la cual el previo milagro de la multiplicación de los panes es, a la par que una realidad histórica, un «símbolo» de la misma, permitiría orientar el «simbolismo» de este milagro hacia un enfoque sacramental. Por lo menos, alusivo al mismo.

En todo caso, parece tener también un valor apologético de posibilidad eucarística, al modo que lo tienen la multiplicación de los panes y la anterior deambulación de Cristo sobre el mar sin sumergirse<sup>53</sup>.

b) *Simbolismo pneumático*.—Braun quiere ver en este «simbolismo» el «régimen del Espíritu», que no sería donado hasta después de la muerte y glorificación de Cristo. La sustitución del antiguo régimen por el nuevo es el tema de casi toda la sección anterior del evangelio de Jn: el nuevo nacimiento (3,3-8), la desaparición del Bautista (A.T.) ante uno más grande que él (3,22-30), la sustitución del agua viva a la del pozo de Jacob (4,7-15), la instalación de un culto nuevo en el Espíritu (4,21), lo mismo que el nuevo culto referido al templo de su cuerpo. Al oponerse así los dos regímenes, Jn quería destacar la insuficiencia profunda del A.T.; la Ley estaba desprovista del vino necesario para las bodas mesiánicas. Si Cristo aquí «convierte» el agua en vino, no es para instituir una economía totalmente nueva, sino para «perfeccionar la Ley»<sup>54</sup>. Es, por tanto, la contraposición de dos economías, destacándose el Espíritu que anima a la Ley nueva<sup>55</sup>.

c) *Simbolismo doctrinal*.—Otra interpretación es ver en el vino

<sup>49</sup> *Adv. haer.* III 16,7.

<sup>50</sup> *Évang. s. St. Jean* (1927) p.60.

<sup>51</sup> *Les sacrements dans l'évangile johannique* (1951) h.l.

<sup>52</sup> O.C., p.60.

<sup>53</sup> *Comentario a Jn 6,1-21* introd.

<sup>54</sup> Mt 5,17; S. THOM., *Comm. in Evang. Io. c.2 lect.1. h.l.*

<sup>55</sup> BRAUN, *La Mère des fidèles* (1953) p.69-71; MACGREGOR, *The Gospel of John* (1948) p.55.

milagrosamente dado un «símbolo» de la nueva, sobrenatural y generosa doctrina que Cristo trae.

Orígenes ve en el vino un símbolo de la Escritura; vieniendo a faltar éste—faltando la Ley y los Profetas—, Cristo da el vino nuevo de su doctrina<sup>56</sup>.

Fundamentalmente defendieron, con matices diversos, esta posición: San Cirilo de Alejandría<sup>57</sup>, San Efrén<sup>58</sup>, Gaudencio de Brescia<sup>59</sup>, Severo de Antioquía<sup>60</sup>. Modernamente, en parte al menos, defienden esta interpretación: Dodal<sup>61</sup>, R. H. Lightfoot<sup>62</sup> y Boismard<sup>63</sup>.

Los elementos que llevan a esto, admitido el hecho del «simbolismo» joánico en esta escena, son los siguientes:

1) El vino aparece en el A.T. como uno de los recursos más frecuentes de las bendiciones de Dios, como premio a los cumplidores de la Ley (Dt 7,13; 32,13.14; Sal 104,15), pero aún más es una de las pinturas características para realzar las bendiciones mesiánicas (Am 9,14; Os 2,11; 14,18; Jer 31,12; Is 62,8, etc.). Sobre todo, dos son, por excelencia, las bendiciones mesiánicas expresadas por esta imagen. Una es la bendición mesiánica de Isaac: «Dete Dios el rocío del cielo... y abundancia de trigo y mosto» (Gén 27,28). Y bendiciendo Jacob a sus hijos, dice: «No faltará de Judá el centro... hasta que venga aquel cuyo es. Y a él darán obediencia los pueblos...»

Atará a la vid su pollino,  
a la vid generosa el hijo de la asna.  
Lavará en vino sus vestidos  
y en la sangre de las uvas su ropa.  
Brillan por el vino sus ojos... (Gén 49,10-12).

Se está, pues, ante una imagen del más clásico abolengo bíblico-mesiánico.

2) La conversión del agua en vino se va a hacer dentro de unas jarras de piedra, que estaban allí para las purificaciones de los judíos. Es imagen que va a hablar, a la luz del «símbolo», de un cambio en algo que caracteriza bien al judaísmo decadente.

3) El vino—mesiánico—va a sustituir y superar al agua de las jarras judaicas—judaísmo—. Era tema muy extendido en el judaísmo después del destierro que el judaísmo estaba «estancado»: no había profetas; la palabra de Dios no se dejaba oír (Lam 2,9; Sal 74,9; 1 Mac 4,46; 14,41). La Ley había caído en un virtualismo formalista y materialista. De ahí el que en las palabras «No tienen vino» pudiera Jn «simbolizar» esta carencia de autenticidad religiosa y este estancamiento judío.

<sup>56</sup> ORÍGENES, *In Io. 10,31*; *In Cant. cant. 1,2*.

<sup>57</sup> *In Io. 2,1ss*: MG 73,229.

<sup>58</sup> *Commentaire de l'évangile concordant ed.* Leloir (1954) p.46.

<sup>59</sup> *Tract. VIII (C.S.E.L.) LXVIII p.65ss72ss.*

<sup>60</sup> *Hom. (P.O.) XXVI p.389,428.*

<sup>61</sup> *Interpretation of the Fourth Gospel* (1953) p.298.

<sup>62</sup> *The Gospel Message of St. March* p.73.

<sup>63</sup> *Du baptême à Cana* (1956) p.140-143.

4) Se va a sustituir con verdadera *abundancia*, pues tal es la capacidad de las jarras, «llenadas hasta arriba», conforme a la pintura profética. Y, conforme a la misma, va a ser símbolo de la alegría (Sal 104,15; Jue 9,13; Ecli 40,20) mesiánica: el vino que alegraba el convite.

5) La donación de este vino se va a hacer en un *banquete*. Y este dato orienta bíblicamente a dos elementos de importancia:

a) *El banquete de la Sabiduría*.—En los Proverbios, el autor pone a la Sabiduría invitando a los hombres a incorporarse a ella bajo la imagen de un banquete: «Venid y comed mi pan y bebed mi vino, que para vosotros he mezclado» (Prov 9,5.2; cf. Is 55,1.2). Era conocido y clásico en Israel este tema del banquete—pan y vino—with el que la Sabiduría invitaba a que la «asimilasen» los hombres.

«La escena de la vocación de los primeros discípulos está dominada por el tema de la Sabiduría que invita a los hombres a recibir su enseñanza y a meterse en su escuela. Jesús es la Sabiduría que recluta sus discípulos; la Sabiduría que es preciso buscar para encontrarla. Entonces ella conduce a sus discípulos hasta el banquete en donde ella les da el vino de la enseñanza y de la doctrina que conduce a la vida. Si Jn (1,35ss) supone como fondo textos como Proverbios, ¿qué más natural que interpretar Jn 2,1ss en función de Proverbios 9,1-5?»<sup>64</sup>.

Acaso no estén tan lejos las diversas interpretaciones propuestas sobre el valor «simbólico» yoanneo. Si el «simbolismo» lleva a Cristo Maestro, Cristo Sabiduría, ésta no se presenta de un modo exclusivamente teórico, sino en el sentido de Cristo Sabiduría, que es al mismo tiempo Cristo Nueva Economía, por lo que es el instaurador del nuevo Espíritu. Y así, en esta Sabiduría teórico-práctica se encuentra más pleno y más real el «simbolismo» yoanneo de este milagro de Cristo.

b) *El desposorio de Yahvé con su pueblo*.—Otro de los temas e imágenes tradicionales en Israel era el amor de Yahvé con su pueblo, expresado bajo la imagen de un desposorio. Si Jn ve en este «simbolismo» a Cristo Sabiduría, que cambia la vieja economía, simbolizada en las «jarras para la purificación de los judíos», purificando así sus mismas purificaciones, no será nada improbable que esté en la mente de Jn el intentar este simbolismo como un trasfondo del tema y la imagen tradicional de los «desposorios» de Yahvé con su pueblo. Es en una boda donde Cristo-Yahvé asiste, bendiciéndola con su presencia, al tiempo que se simboliza la nueva fase de su «desposorio» mesiánico con Israel. Sin que sea necesario para ello caer en un alegorismo preciso, que destruiría la misma enseñanza que se buscaba, v.gr., el novio no representa a Dios ni sus desposorios con Israel. Es más bien un elemento más, un clisé tradicional, que también puede proyectar su evocación en el conjunto de este «simbolismo» yoanneo.

<sup>64</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.141.

Si este «simbolismo» es el preferente, y al que parece llevar el *cursus* del pensamiento del evangelista, acaso no esté tampoco al margen del pensamiento del autor un posible «simbolismo» secundario, pero complementario y orientador hacia la Eucaristía. Como lo está la multiplicación de los panes en el capítulo 6 de su evangelio (Jn 6,48-58) y la amplitud con que es tratada la Eucaristía como «Pan de vida»<sup>65</sup>.

En esta escena de las bodas de Caná se deja ver también el corazón misericordioso de María y el conocimiento que tenía de la grandeza de su Hijo.

El valor mariológico, implicado en esta escena, pertenece a la elaboración teológica. Es un caso concreto del valor «mediador» de María.

### b) *Estancia circunstancial de Cristo en Cafarnaúm. 2,12*

Después de este relato, el evangelista, como punto de transición real o literaria a la escena de la expulsión de los mercaderes del templo, trae una estancia breve de Jesús en Cafarnaúm. La expresión usada: «después de esto», es una simple fórmula literaria de transición (Jn 11,7.11; 13,7; 19,28).

<sup>12</sup> Despues de esto bajó a Cafarnaúm El con su madre, sus hermanos y sus discípulos, y permanecieron allí algunos días.

La lectura crítica del texto es discutida. En diversos códices es omitido «y sus discípulos»<sup>66</sup>.

¿A qué va Jesús con este grupo familiar a Cafarnaúm? No lo dice el evangelista; sólo añade que «permanecieron allí algunos días».

Se sabe por los sinópticos que Jesús se estableció definitivamente en Cafarnaúm «su ciudad» (Mt 4,13; 9,11; 11,23; 12,46; 17,24-27; Mc 2,1; 3,31; Lc 10,15; Jn 6,17.24.42.59, etc.). A la hora de la misión pública de Cristo convenía dejar Nazaret, que «era un pobre villorrio oculto en el fondo de un valle, lejos de las grandes vías de comunicación y con alrededores relativamente escasos de habitantes»<sup>67</sup>, y trasladarse a un lugar céntrico, donde pudiese tener un medio mejor para su actividad y enseñanza pública, lo mismo que por facilidad de comunicaciones. Entre los pueblos del lago de Genesaret había algunos bien poblados. Tariqua tenía unos 40.000 habitantes y una flotilla pesquera de unas 230 barcas<sup>68</sup>. Pero las dos ciudades de Galilea, Tiberias y Séforis, eran medio paganas. Cristo elegirá para establecerse Cafarnaúm, que probablemente

<sup>65</sup> A. RIVERA, *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patrística*: Estudios Marianos (1953) p.68ss.

<sup>66</sup> NESTLE, N. *T. græce et latine* (1928) ap. crit. a Jn 2,12.

<sup>67</sup> A. F. TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1948) p.141.

<sup>68</sup> JOSEFO, *De bello iud. II 21,4.8.*

corresponde al actual Tell-Hum<sup>69</sup>, en el litoral, algo al nordeste del lago.

Sin embargo, no debe de ser éste el momento en que se traslada y fija allí su residencia. Mt lo pone después de la prisión del Bautista (Mt 4,13). Los tres sinópticos suponen que estaban establecidos en Cafarnaúm.

Del texto parece deducirse, ya que «permanecen allí unos días», que sólo «bajan» de Caná a Cafarnaúm probablemente para unirse a alguna caravana que fuese a Jerusalén, pues se dice en el versículo siguiente que «estaba próxima la Pascua» (v.13). El rodeo que hacen en ir hasta Cafarnaúm se explica bien por la costumbre de evitar el pasar por Samaria, a causa de las rivalidades entre judíos y samaritanos, especialmente exacerbados con motivo de las «peregrinaciones». Josefo dice que muchos galileos hacían estos rodeos por el valle del Jordán<sup>70</sup>, por las causas dichas (v.2.22).

A Cafarnaúm vinieron con El «su madre y sus hermanos». Es lectura sostenida por los códices el que con El vinieron también «sus discípulos».

Sobre los «hermanos» de Jesús, que se citan en otros pasajes neotestamentarios (Mt 12,46.47; 13,55ss; Mc 3,31.32; 6,3; Lc 8, 19,20; Jn 2,12; 7,3.5.10; 20,17; Act 1,14; 1 Cor 9,5; Gál 1,19), es problema que se aborda especialmente en otro lugar<sup>71</sup>. La razón de usarse este término para designar a parientes de Cristo es debido a que el hebreo solamente usa la palabra «hermano» (*ah*) para designar toda clase de parentesco. Además, en los evangelios, como se expone en el pasaje de Mt a que se remite, se dan los nombres de la madre de estos «hermanos» de Jesús.

Pero, si en la lectura crítica de este pasaje no figurase la expresión «y sus discípulos», sino que sólo fuese: bajó «él (Cristo) con su madre y sus hermanos», entonces, lo mismo que en otro pasaje de Jn, la palabra «hermanos» probablemente no se refiere a los parientes, sino precisamente a los «discípulos». Así se lee en el mismo Jn: «Jesús dijo... Ve a mis hermanos (los discípulos) y diles...» (Jn 20,17).

### c) *Expulsión de los vendedores del templo. 2,13-22 (Mt 21,12-13; Mc 15b-17; Lc 19,45-46)*

Los cuatro evangelistas relatan este hecho. Lc, con una alusión rápida; Mt describe algo más; Mc pone algún detalle que los otros omiten (v.16), aunque los tres ponen las palabras de Cristo que indican el sentido de esta purificación. Juan no sólo hace la descripción detallada de la escena, sino que añade dos elementos nuevos;

<sup>69</sup> Sobre la topografía de Cafarnaúm, cf. B. MEISTERMANN, *Capharnaum et Bethsaide* (París 1921); G. ORFALI, *Capharnaum et ses ruines* (París 1922); ABEL, *Capharnaum*, en D.B.S. I 1045-46; W. EWING, en *Hasting's Dictionary* 350ss; BOVER, S. I., *Datos evangélicos sobre la identificación de Cafarnaúm: Estudios Eclesiásticos* (1925) 214-217; A. E. MADER, en *Biblica* (1932) 295-297, y en *Journal of Pal. Or. Soc.* (1933) 218-220.

<sup>70</sup> *Vita* 52.

<sup>71</sup> Comentario a Mt 13,55-56.

la impresión que causó esto en los discípulos y la interrogación de Cristo por las autoridades judías y la respuesta del mismo.

Tanto en los tres sinópticos como en Jn se ve que la descripción del hecho es la misma. Pero entre estos dos grupos hay una divergencia fundamental de cronología: Jn la pone en la *primera* Pascua, mientras que los tres sinópticos la ponen en la *última* Pascua de Cristo en Jerusalén. ¿Es la misma escena? Y si lo es, ¿cuál la sitúa históricamente bien? Es problema que se abordará al final de la exposición exegética de este pasaje.

<sup>13</sup> Estaba próxima la Pascua de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén. <sup>14</sup> Encontró en el templo a los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas, y a los cambistas sentados; <sup>15</sup> y, haciendo de cuerdas un azote, los arrojó a todos del templo, con las ovejas y los bueyes; derramó el dinero de los cambistas y derribó las mesas; <sup>16</sup> y a los que vendían palomas les dijo: Quitar de aquí todo esto y no hagáis de la casa de mi Padre casa de contratación. <sup>17</sup> Se acordaron sus discípulos que está escrito: «El celo de tu casa me consume». <sup>18</sup> Los judíos tomaron la palabra y le dijeron: ¿Qué señal das para obrar así?

<sup>19</sup> Respondió Jesús y dijo: Destruid este templo y en tres días lo levantaré. <sup>20</sup> Replicaron los judíos: Cuarenta y seis años se han empleado en edificar este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días? <sup>21</sup> Pero El hablaba del templo de su cuerpo. <sup>22</sup> Cuando resucitó de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho.

Jesús entra en el templo, que es aquí el atrio de los gentiles, en contraposición al resto del mismo, como se ve por el comercio en él establecido. Sin embargo, por la proximidad al santuario, los rabinos prohibían, más teórica que prácticamente, el utilizar su paso como un atajo o en forma menos decorosa. «No se ha de subir al templo con bastón, o llevando sandalias o la bolsa, ni aun el polvo de los pies. No se debe pasar por el templo como por un atajo para ahorrar el camino»<sup>72</sup>. Precisamente esto último es un detalle que también conservará Mc (v.16). Pero, a pesar de estas ideales medidas preventivas de la santidad del templo, ésta no se respetaba, pues se llegaba a verdaderas profanaciones en el recinto sagrado, como lo confirma la escena de Cristo expulsando a los mercaderes.

En la fiesta de la Pascua se había de ofrecer por todo israelita un sacrificio, consistente en un buey o en una oveja, por los ricos, y en una paloma, por los pobres (Lev 5,7; 15,14.29; 17,3, etc.), aparte de los sacrificios que se ofrecían en todo tiempo como votos. Además, todo israelita debía pagar anualmente al templo, llegado a los veinte años (Neh 10,33-35; Mt 17,23.24)<sup>73</sup>, medio siglo, pero conforme a la moneda del templo (Ex 30,13).

Para facilitar a los peregrinos adquirir en Jerusalén las materias de los sacrificios: bueyes, corderos, palomas, lo mismo que las ma-

<sup>72</sup> *Berakoth* 9,5; cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.27.

<sup>73</sup> JOSEFO, *Antiq. XVIII* 19,1.

terias que ritualmente acompañaban a éstos: incienso, harina, aceite, etc.; así como para facilitar a todos, y especialmente a los judíos de la Diáspora, el cambio de sus monedas locales por la moneda que regía en el templo, se había permitido por los sacerdotes instalar puestos de venta y cambio en el mismo recinto del templo, en el atrio de los gentiles.

El cuadro de abusos a que esto dio lugar era deplorable: balidos de ovejas, mugidos de bueyes, estiércol de animales..., disputas, regateos, altercados de vendedores<sup>74</sup>.

Los cambistas allí establecidos realizaban frecuentemente sus cambios cobrando una sobrecarga llamada *kólybos*, que subía del 5 al 10 por 100<sup>75</sup>. De aquí llamar *kollybistés* al mercader de este tráfico.

Con esto, el recinto del templo, el atrio de los gentiles, había sido transformado en un mercado, en un gran bazar oriental. Y todo ello con autorización y connivencia de los sacerdotes. Pero los sacerdotes saduceos veían en ello una buena fuente de ingresos<sup>76</sup>.

Entrando Jesús en el templo, encontró a «los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas», con sus ganados, que serían en cada uno pequeños rebaños, y, en conjunto, todo aquello un pequeño parque de ganado. También encontró allí a los «cambistas sentados». Tenían delante de ellos sus pequeños puestos, seguramente al estilo de los pequeños puestos de cambio establecidos en las calles, tales como los que se aparecen en El Cairo y Jerusalén.

Cristo, al ver aquel espectáculo, hizo de cuerdas un «flagelo». Sólo Jn es el que transmite este detalle. La palabra griega es traducción de la latina *flagellum*. Pero aquí no es el terrible instrumento del suplicio de la «flagelación». Aquí el «flagelo» fue una especie de varios látigos unidos en haz, hecho con cuerdas que se hallasen tiradas por el suelo, de las usadas para sujetar aquellos comercios de ganados, y que le sirviese para ahuyentar a los profanadores. Era, como traduce la Vulgata, aunque no está en el texto griego crítico, un «quasi flagellum».

Jn describe el aspecto del templo, profanado por estos mercaderes, cuando Jesús entra en él, y cuya descripción minuciosa omitirá luego, al relatar la expulsión, pero momento en que los sinópticos se fijan más. Los elementos de los cuatro evangelistas se pueden reducir a los siguientes grupos:

a) «Echó a todos (los mercaderes) del templo» (Jn). Los sinópticos acusan este acto repetido o mantenido, dirigiéndose a un lugar y a otro, ordenando que desalojasen el templo (Mc-Lc); o como más gráficamente dice aún Mt: El mismo «expulsó» a todos los comerciantes. Con ellos fueron arrojados «las ovejas y los bueyes» (Jn). Pero también se dirá que fueron expulsados «todos los que

<sup>74</sup> WILLAM, *Das Leben Jesu im Lande und...*, ver. esp. (1940) p.124-125.

<sup>75</sup> EDERSHEIM, *The Life of Jesus* t.1 p.368-372.

<sup>76</sup> STRACK-B., *Kommentar...* I p.853; II p.570; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.834; EDERSHEIM, *The Life of Jesus* t.1 p.368-372. En las obras citadas pueden verse noticias sobre las extorsiones que hacían las grandes familias sacerdotales a las gentes en materia de negocios.

vendian y compraban» (Mt-Mc). Debe querer indicarse con ello que Cristo expulsó todo aquello que, de hecho, venía a ser causa de profanación.

Tanto Mt como Jn ponen que Cristo expulsó a «todos» del recinto del templo. Pero esto tiene un sentido de frase redonda, que ha de valorarse según la naturaleza de las cosas en estos casos.

b) A los «cambistas» (*kermatistás*, v.14, de *kérma*, moneda pequeña = *kollybistás*, v.15, de *kólybos*, pequeña moneda, sobrecarga en cambio), no sólo los expulsó del templo, sino que también «les derribó las mesas» (Mt-Mc-Jn) y les «desparramó el dinero» (Jn). Este resaltar Jn que «desparramó el dinero y volcó las mesas» indica bien cómo con su mano aventó las monedas que estaban sobre los pequeños mostradores, y cómo también, al pasar, les volcaba las mesitas de sus puestos.

c) Los evangelistas destacan también la conducta que tuvo con los vendedores de palomas. ¿Tiene esto un significado específico y distinto, de consideración con ellos? ¿Es que acaso vendían a precio justo su mercancía y no profanaban así el templo? En Jn se dice que les mandó que ellos mismos desalojasen el templo; Mt y Mc, en cambio, lo ponen en la misma línea de los cambistas: que derribó los «asientos de los vendedores de palomas» (Mt). Esta divergencia puede explicarse bien por ser una citación «quoad sensum». El sentido de esta escena no está tanto en los abusos comerciales a que se prestaba aquel comercio cuanto en el hecho mismo de haberse establecido aquí estas ventas. Por eso, se concibe muy bien el hecho histórico así: Jesús, en su obra de purificación del templo, no se limita a «desparramar el dinero» de las mesas de los cambistas y a «derribar» éstas, sino que parece lo más natural que fuese derribando mesas y monedas de cambistas, y «asientos—puestos—de vendedores de palomas».

d) Marcos es el único que destaca otra prohibición que Jesús hacía: «no permitía que nadie llevase objetos por el templo» (Mc 11,16). En el Talmud se prohibía esto<sup>77</sup>; antes se citó el texto. Pero no dejaba de ser una prohibición ideal. Cristo quiere imponer la realidad de la veneración a la casa de Dios.

Y en esta obra de purificación mediante la expulsión de mercaderes, decía repetidas veces, como está en la psicología de estos hechos, y que Mc incluso literariamente destaca: «y los enseñaba y decía» que estaba dicho en la Escritura: «Mi casa es casa de oración», y aún añade: «para todas las gentes». La forma de Mt: «mi casa será llamada casa de oración», no tiene otro valor que el de «llamar» en sentido semita, que es de reconocer por tal el ser. Por eso es totalmente equivalente a la forma en que lo transmiten Mc y Lc.

Esta cita de «mi casa es casa de oración» solamente la traen los tres sinópticos, aunque en el relato de Jn, en las palabras con que Cristo se dirige a los mercaderes, todavía se ve una alusión a este

<sup>77</sup> Berakoth 9,5; cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.27.

pasaje de la Escritura. La cita está tomada de Isaías (56,7). En ella Isaías anuncia el mesianismo universal.

Debiendo ser esto el templo, «casa de oración», ellos la han convertido en una «cueva de ladrones». La expresión está tomada del profeta Jeremías (7,11). En el profeta no tiene un sentido exclusivo y específico de gentes que roban, aunque en ella se incluye también esto (Jer 7,6.9), cuanto que es expresión genérica sinónima de maldad. Por eso, al ingresar en el templo cargados de maldad, lo transformaban en una cueva de maldad. Pero en boca de Cristo, en este momento, la expresión del profeta cobraba un realismo extraordinario, puesto que aquellos mercaderes debían de ser verdaderos usureros y explotadores del pueblo y de los peregrinos.

El sentido, pues, de esta obra de Cristo es claro: hacer que se dé al templo, lugar santísimo de la morada de Dios, la veneración que le corresponde. Es la purificación de toda profanación en la morada de Dios.

Pero ¿acaso hay otro intento superpuesto a éste en la mente de Cristo? Algunos autores así lo piensan. La venta de estos mercaderes se refería a la materia de los sacrificios. Pero, con este acto, «Jesús va a echar fuera estos animales y anunciar, con la destrucción del templo, un sacrificio mejor: el de su propia muerte»<sup>78</sup>. No sería improbable esto en el intento de Cristo o en el de Juan. Pero habría de serlo en un aspecto secundario y parcial.

Jn trae un matiz de gran importancia teológica. Pone en boca de Cristo, al derribar mesas y expulsar mercaderes, las siguientes palabras: «No hagáis de la casa de mi Padre casa de contratación».

En el A. T. se llamaba al templo la «casa de Dios». Dios era considerado como Padre de Israel colectivamente. En época más tardía se ve también la relación individual de Dios como Padre (Sab 2,16.18; 5,5; 14,3). Pero era lo menos frecuente. Y la literatura rabínica insiste en que se le invoque como Padre común<sup>79</sup>. Pero nunca, aun en la invocación personal, Dios era llamado Padre especialmente de uno. Sin embargo, el Mesías era considerado como el Hijo de Dios por antonomasia. El judaísmo, fuera de algunas facciones menores o tardías, no consideró al Mesías como divino<sup>80</sup>. Por eso, cuando Cristo proclama en el evangelio de Jn que el templo es la casa de su Padre, en un sentido personal y único, no sólo se proclama Mesías, sino también Hijo de Dios. ¿A qué judío se le hubiese ocurrido llamar al templo «mi casa» y «la casa de mi Padre» en un sentido personal, excepcional y único? Sólo podría decirlo el Mesías. Pero esta frase, interpretada a la luz del evangelio de Jn, es la proclamación de la divinidad de Cristo<sup>81</sup>.

Además, estaba en el ambiente que la manifestación del Mesías sería en el templo<sup>82</sup>. A esto responde, en las «tentaciones» de Cristo,

<sup>78</sup> MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.77 nota c.

<sup>79</sup> BONSIRVEN, *Il Giudaismo palestinese al tempo di G. C.* (1950) p.25-26.

<sup>80</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.370-376.

<sup>81</sup> BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1956) p.331; cf. Heb 3,2-6.

<sup>82</sup> Levi rabba 9,6; Cant. rabba 4,16; Deut. rabba 1,17; Targum Jer. Gen. 35,21; Pesiq. rabba 162a; Cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.406-407.

el llevarle el demonio al «pináculo del templo» (Mt 4,5.6; par.), lo mismo que, en la multiplicación de los panes, las turmas querían «arrrebatarle para hacerle rey» (Jn 6,15), llevándole en caravana a Jerusalén.

Jn es el único que añade que, ante todas estas cosas, los «discípulos recordaron» que en los Libros Sagrados estaba escrito: «El celo de tu casa me devorará».

Estas palabras están tomadas del salmo 69,10. Las solas palabras sugieren en él un celo interior que le consume por la gloria de Dios. Pero el otro hemistiquio del verso habla de un celo que hace caer sobre el salmista dolores y vituperios. Esto orienta preferentemente, no sólo al celo ardiente interior que Cristo ahora tiene, sino también a las consecuencias que de este celo se seguirán un día en Cristo, cayendo sobre él. Como el original pone esto en un tiempo pasado, si Jn toma el futuro «me devorará» (*katafágetai*) de los mejores manuscritos de los LXX, o si lo modifica él, es para indicar bien cuál es el intento de este celo que *consumirá* a Cristo. Es muy probable que, en el pensamiento del evangelista, este versículo contenga un anuncio de la pasión. Este celo por la casa de Dios, como parte de toda una actuación mesiánico-divina, le acarreará un día la muerte. Además, son muchas las citas de este salmo que se hacen en el N. T. relacionándolo con la pasión, tanto en Jn (15,25; 19,28) como en otros escritos neotestamentarios (Act 1,20; Rom 11,9; 15,3, etc.).

Los «discípulos» se «acordaron» de este pasaje de la Escritura, pero ¿cuándo? ¿Entonces mismo o después de la resurrección? Probablemente después de la resurrección, al pensar en los hechos de su vida. Antes su mentalidad no se acusa preparada para esto. En cambio, es lo que les pasó, a propósito semejante, en otras ocasiones, después de la resurrección (Jn 2,22; 20,9; Lc 24,45). Fue seguramente después de la resurrección de Cristo, al meditar las enseñanzas y la vida de Cristo, cuando se recordaron de estas palabras de un salmo mesiánico y cuando vieron la relación mesiánica que había en aquella escena de Cristo, lleno de «celo» por la obra mesiánica, y lo que se decía del «celo» del Mesías en este salmo.

¿Cómo se explica esta expulsión de los mercaderes del templo? Se quiere explicar este gesto de Cristo, imponiéndose a aquellos mercaderes y expulsándolos del templo, por motivos humanos. La turba, explotada y vejada por aquellos comerciantes, se une a un caudillo que aparece de pronto. Máxime si la escena tuvo lugar en la última Pascua, cuando la persona de Cristo era suficientemente conocida. Aunque en la hipótesis de la primera Pascua el prestigio de Cristo hubo de ser muy grande, pues hacía muchos «milagros» y «muchos creyeron en El» (Jn 2,23). Interpretado en forma naturalista, la turba aplaudiría, y coaccionaría moral y hasta físicamente a aquellos comerciantes. Sería para ella una hora de revancha.

No se niega la parte que la turba haya podido significar en aquel momento. Pero el texto sagrado vincula la escena a Cristo, que se impone y derriba mesas y monedas de cambistas, asientos de ven-

dedores, y, látigo en mano, amenaza a todos aquellos profanadores del templo. ¿Cómo se explicaría este primer gesto de Cristo imponiéndose a los mercaderes? No sólo la letra del texto, sino el espíritu del mismo, lo relaciona con la autoridad de Cristo. Cuando poco después los dirigentes judíos interrogan a Cristo por esta obra, no aluden a lo que hizo la «túrbula», sino a lo que hizo El: «¿Qué señal das para obrar así?» (v.18).

Si ordinariamente Cristo quería pasar inadvertido, en algunos momentos dejaba irradiar más su majestad, apareciendo entonces su persona avasalladora. Es un caso análogo a la escena que el mismo Jn relata cuando, yendo los ministros del sanedrín a prenderle, al llegar a El se encuentran subyugados, y a los sacerdotes y fariseos, que les preguntan: «¿Por qué no le habéis traído?», responden admirados: «porque jamás hombre alguno habló como éste» (Jn 7, 45.46). Es la misma causa, según la interpretación ordinaria<sup>83</sup>, que hace en Getsemaní retroceder y caer en tierra a los que van a prenderle (Jn 18,2-8). Se ha expresado muy bien el motivo de aquel efecto: «A aquella majestuosa y repentina aparición de la santidad indignada llenó de espanto a todos los presentes»<sup>84</sup>.

Los tres sinópticos nada más dicen de esta escena. Es Jn el que narra el final de la misma.

Ante este hecho insólito, «respondieron los judíos». Responder no supone aquí que se les hubiese preguntado nada por Cristo. Es la transcripción griega del verbo hebreo *'anah*, que lo mismo significa «responder» que «tomar la palabra». Que es el sentido que aquí tiene por el contexto.

«Los judíos» son en Jn, a causa de la hora de la composición de su evangelio, nombre colectivo por enemigos de Jesús, pero indicando aquí concretamente las autoridades y dirigentes responsables o altos funcionarios levíticos encargados de la policía del templo (Mt 21,23; Mc 11,18; Lc 19,47; 20,2; Act 4,1; 5,24-26)<sup>85</sup>.

Estos se le acercaron para preguntarle: «¿Qué señal das para obrar así?» Pasada la primera impresión, «llegó esto a oídos de los príncipes de los sacerdotes y de los escribas», se lee en el contexto de Mc (11,18), e intervienen las autoridades para exigir responsabilidades de un acto de tal naturaleza realizado en el mismo templo, y que les parecía ser una usurpación de sus poderes y una censura a ellos mismos, por la permisión de aquellos comercios en el lugar sagrado.

En absoluto, el hecho de la purificación del templo no era un acto exclusivamente mesiánico. Pero, como antes se dijo, en el caso concreto de Cristo llevaba un sentido mesiánico-divino. El mismo hecho de intervenir los judíos exigiéndole un «signo» que garantizase esta conducta suya, en lugar de aplicarle la ley por usurpar sus poderes, hace ver que la cuestión está planteada a Cristo, por considerar que El se ponía en el plano, hipotético para ellos, de

Mesías. Era la réplica hábil que ellos hacían a la invocación que había hecho, para obrar así, del celo por la «casa de mi Padre».

Los judíos eran muy propensos a pedir como garantía milagros (1 Cor 1,22; Mt 16,1; Mc 8,11). Y así le piden aquí, como garantía de su actuación en la casa de «su Padre», un «signo», un milagro, que en Jn se les llama ordinariamente «signos», en cuanto lo son de un poder o de una intervención sobrenatural.

Cristo acepta la invitación, acepta dar un «signo». Fue un acto de condescendencia, de garantía y de misericordia, que en su día podría valorarse. Pero el «signo» no requiere ser claro a la hora que se da, sino a la hora que se cumple (Is 7,14). Pues «toda profecía es enigma antes de su cumplimiento», escribe San Ireneo<sup>86</sup>.

Por eso les dice: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré».

Naturalmente, estas palabras de Cristo no son una orden de su destrucción. El que tanto celo había demostrado por la veneración del templo no podía mandar destruirlo. Ni los judíos le acusarán aquí de blasfemia. Era una hipótesis concesiva. La forma con que aquí es enunciado esto, «destruid», puede ser filológicamente equivalente a la forma concesiva: «y si lo destruís» o «destruyeseis»<sup>87</sup>. Como Cristo habla de su cuerpo, habla de un futuro.

El término de «templo» (*naós*) significa el recinto del «sancta», y del «sancta sanctorum», en contraposición al resto del templo (*hierón*). Los oyentes podían entenderlo de todo el templo. Pero con esta palabra se indica preferentemente el lugar del templo en que moraba la divinidad. Y la divinidad «moraba» en su cuerpo. Este era el «templo» de la divinidad.

A la destrucción de este templo se seguirá lo que Cristo anuncia: «y yo lo levantaré en tres días».

El verbo usado aquí (*egero*) se emplea indistintamente en el sentido material de levantar algo de sus ruinas, reconstruir un edificio (Ecl 49,15)<sup>88</sup>, o para hablar de la resurrección de un muerto (Mt 10,3; Jn 5,21; 1 Cor 15,42; Rom 4,24; Act 3,15; 4,10; 13,30).

«En tres días» no significa «al tercer día», sino durante tres días<sup>89</sup>. La comparación simula un edificio desplomado y que El, como un operario, lo reconstruye en tres días. Pero en la comparación está el intento de su resurrección al tercer día.

Deliberadamente Cristo les habla de una manera velada, como lo es toda profecía. Ellos y los mismos discípulos (v.22) lo entendieron del templo de Herodes. Si en los discípulos la incomprendición era por efecto del velo profético y de su falta de preparación (Jn 16,12), en los judíos había además una positiva y mala disposición contra Cristo. El «signo» de su muerte y de su resurrección lo usará Cristo más veces, y también veladamente ante exigencias fa-

<sup>83</sup> Comentario a Jn 18,2-8.

<sup>84</sup> FILLION, Vie de N. S. J.-Ch. ver. esp. (1942) II p.152.

<sup>85</sup> JOSEFO, De bello iud. II 17,2; cf. Comentario a Jn 1,19-24.

<sup>86</sup> MG 7,1052.

<sup>87</sup> ABEL, Grammaire du grec biblique (1927) § 60a p.273.

<sup>88</sup> Para el griego clásico, cf. BAILLY, Dict. grec-français ed.11 p.566.

<sup>89</sup> ABEL, Grammaire du grec biblique (1927) § 47 h p.213.

risacas, al aludir a Jonás (Mt 12,38; 16,1; Lc 11,29,30). Estas eran las credenciales con las que Cristo responde a la exigencia de quien le dio el poder de haber actuado así en el templo.

Desfiguradamente, los judíos alegarán esta afirmación de Cristo como blasfemia (Jer 26,4ss) en el proceso de su muerte (Mc 14, 58; Mt 26,61) y como sarcasmo de impostura en el Gólgota (Mc 15, 29; Mt 27,40), y también aparecerá como acusación en el proceso contra el protomártir San Esteban (Act 6,14). Señal de que había trascendido la afirmación de Cristo. Aunque originariamente no bien comprendida, fue después desfigurada al correr de boca en boca, añadiéndose lo que El no había dicho: que él destruiría el templo. Buena prueba de esta mala inteligencia es que los judíos dirigentes no le acusan de blasfemia cuando les da este «signo» en el templo.

Sólo desde un punto de vista crítico la lectura de Jn, frente a la de estos testigos citados, es la más garantizada. No procede de falsos testigos ni aparece recargada de epítetos como ellos («hecha por manos de hombres»), en contraposición al templo que Cristo levantaría, está más en situación, y no es censurada allí por los judíos como blasfemia<sup>90</sup>.

Algunos autores pensaron que, cuando Cristo decía esto, señalase con su mano, como con un índice de interpretación, su cuerpo. La solución es más ingenua que científica. Si así hubiese sido, los discípulos, a la hora de su comprensión, hubiesen dicho que ya entonces El había acusado su verdadero intento con este gesto. Pero sólo dice el evangelista que, a la hora de su comprensión, «sus discípulos se acordaron que había dicho esto» (Jn 2,22).

Sin embargo, en la misma expresión de Cristo había ya un índice que les permitía orientar su comprensión hacia su intento. Ni El ni ellos—los judíos—podían, en realidad, interpretarlo de la destrucción del templo. El que tanto celo mostraba por la veneración y santidad del mismo no podía pensar en destruirlo. Y prueba de ello es que los dirigentes del templo no le acusan de blasfemia, sino de lo inverosímil que es que una obra que necesitó para realizarse cuarenta y seis años, El pretenda realizarla en tres días. «El exceso mismo de lo inverosímil debió de haberles puesto en guardia contra una interpretación demasiado literal. Acostumbrados al lenguaje figurado, los judíos, más que ningún otro, debían pensar que se trataba de un «enigma». En este caso se busca la solución, y mientras se espera encontrarla, se suspende el juicio. Tal fue la actitud de los discípulos. Los judíos prefieren creer el absurdo»<sup>90</sup>.

El templo en que sucede esta escena es el templo reconstruido por Herodes el Grande. Herodes comenzó a reconstruirlo el año 18 de su reinado<sup>91</sup>, que era el 734-735 de Roma, o sea el 19-20 antes de Cristo. El santuario propiamente dicho (*naós*) se reconstruyó en año y medio, empleándose en su reconstrucción 1.000 sacerdo-

<sup>90</sup> BURKITT, en *Journ. of Theol. Studies* (1924) p.386; DOBSCHÜTZ, en *Zeitsch. für die neut. Wissenschaft* (1929) p.169.

<sup>91</sup> BRAUN, *Évang. s. St. Jean* p.332.

<sup>91</sup> JOSEFO, *Antiq. XV* 11,1.

tes, preparados especialmente para esta labor, ya que sólo ellos podían entrar en el santuario. Los atrios se tardaron en construir, a causa de la nueva amplificación que se hizo en ellos, ocho años. La restauración fundamental del templo se tardó, por tanto, en realizarse nueve años y medio, habiéndose empleado en sus obras unos 18.000 operarios<sup>92</sup>. Sin embargo, las obras de retoque y complemento se fueron haciendo sucesivamente. De hecho se terminó la totalidad del mismo pocos años antes de su misma destrucción bajo el procurador Albinus (62-64 d. C.)<sup>93</sup>. De ahí que la expresión de los judíos en este pasaje evangélico, que «se han empleado cuarenta y seis años en edificar este templo», se refiere a que ellos lo consideraban terminado ya en lo esencial. También podría ser un aoristo con sentido de duración.

Power ha propuesto otra interpretación. Hace hincapié en que no se trata de todo el recinto del templo (*hierón*), sino del santuario (*naós*). Y pretende demostrar que el *naós* o santuario se construyó en sólo unos nueve años y medio, terminándose sobre el año 17 d. C. Por lo que cree debe traducirse así esta frase: «Este santuario se levantó hace cuarenta y seis años, y tú pretendas reconstruirlo en tres días!»<sup>94</sup>

Si esto gramaticalmente es posible, la objeción principal contra esta teoría es que suprime la misma objeción de los judíos. Pues ésta está evidentemente en la desproporción de una obra hecha en cuarenta y seis años y la misma que se haría en tres días. Pero esto desaparece al traducirlo así: «Este santuario se levantó hace cuarenta y seis años, y tú pretendas reconstruirlo en tres días!»

Este pasaje da una de las fechas más seguras para la cronología de la vida de Cristo. Según se tome como punto de comienzo de las obras del templo el 19-20 a. C., se está ahora en la Pascua del 27-28 d. C.<sup>95</sup>

El evangelista resalta que Cristo había dicho aquella doble profecía de su muerte y resurrección, «del templo de su cuerpo»<sup>96</sup>.

El anuncio de su resurrección, que es de la restauración definitiva del templo de su cuerpo, podía evocar lo que iba a significar este templo de Cristo en el nuevo culto. «El cuerpo de Cristo resucitado será el centro del culto en espíritu y verdad (Jn 4,21ss), el lugar de la presencia divina (Jn 1,14), el templo espiritual de donde mana el agua viva (Jn 7,37-39). Es uno de los grandes símbolos yoanneos (cf. Ap 21,22). Ello se funda sobre una de las palabras más literalmente auténticas de Jesús (Mt 26,61; par., y 12,6)»<sup>97</sup>.

El evangelista consigna, como antes indicó análogamente, que los discípulos después de la resurrección se «acordaron» de esto. Al repasar la vida de Cristo, a la luz de Pentecostés, penetraron el

<sup>92</sup> JOSEFO, *Antiq. XV* 14.

<sup>93</sup> JOSEFO, *Antiq. XV* 9,7.

<sup>94</sup> POWER, en *Biblica* (1928) 258-277.

<sup>95</sup> Sobre la fecha del año 15 de Tiberio, en que Cristo comienza su ministerio público, cf. CEUPPENS, *Theol. Bib.* IV p.140-143.

<sup>96</sup> DUBARLE, en *Rev. Bib.* (1939) 21-44.

<sup>97</sup> MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.78 nota c.

hondo sentido de aquellas palabras, conforme a la promesa del Señor (Jn 14,26; 16,13), y «creyeron en la Escritura y en la palabra que Jesús había dicho». El Espíritu Santo les trajo a su consideración los pasajes en que se hablaba de la resurrección, y comprendieron a un tiempo el sentido profético que tenían, lo mismo que la profecía de la resurrección de Cristo, «templo» de la divinidad, anunciada por El mismo.

#### LA SITUACIÓN HISTÓRICA DE ESTE RELATO

Este relato de Juan, ¿es el mismo que transmiten los sinópticos? Es un tema ya clásico, que dividió, más antes que ahora, a los exégetas.

La opinión hoy más generalizada entre los autores es que la escena es la misma en Jn y en los sinópticos, y que es Jn el que la sitúa, probablemente, en su proyección histórica. Las razones que llevan a esto son las siguientes:

1) La escena, tal como está descrita por Jn y los sinópticos, es la misma. Las pequeñas variantes literarias en la narración, excepto el final completivo de Jn, no rebasan las diferencias de un mismo relato en otros pasajes evangélicos.

2) Pensar que se hubiese repetido esta escena y que los sinópticos la relatasen en la última Pascua y Jn en la primera, no explica la identidad literaria del relato. Y pensar en una referencia única «tipo» no explica la identidad literaria surgida en catequesis y medios kerigmáticos distintos.

3) Se explica bien por qué los sinópticos ponen el relato en la última Pascua. Es porque solamente relatan un viaje de Cristo a Jerusalén. Esto explica bien el que lo sitúen en un marco histórico no preciso, pero deseando situarlo en su propio escenario geográfico: Jerusalén-el templo.

4) Además, tal como está relatado en los sinópticos, se ve que no está en su contexto propio.

a) En Mt, el contexto en que está situado parece ser un «contexto lógico», ya que a continuación de la expulsión de los mercaderes se pone una serie de curaciones y aclamaciones mesiánicas a El en el mismo templo (Mt 21,14-17). Esto es increíble después de la expulsión de los mercaderes y del acto inquisitorial al que le someten las autoridades. Por eso, al no tener una conexión histórica con estos versículos, hace ver que puede tener una simple conexión lógica: temas sucedidos en el templo.

b) La situación en que lo ponen Mc (11,15-19) y Lc (19,45-46) no exige una necesaria conexión con el contexto en que está incluido, ni, por tanto, exige una necesaria situación histórica. Más aún, Mc lo pone en un contexto distinto del de Mt, y estos dos son distintos del de Lc. Todo ello hace ver que tiene una situación especial, libre. O está por «contexto lógico» o por el intento y sesgo de cada evangelista.

5) Por el contrario, Jn, que narra varias Pascuas, ¿por qué lo sitúa en la primera y no en la última, que también narra ampliamente? Si la sitúa en la primera, teniendo un amplio margen histórico para relatarla en la última, en concreto al narrar la entrada mesiánica del día de Ramos en Jerusalén, no ignorando, con probabilidad, los sinópticos, sea en sus escritos o en narraciones recibidas por vía oral, parece indicar que Jn intenta situar la escena en su propia proyección histórica. Jn suele ser cuidadoso en la cronología.

6) La fecha citada: «Se han empleado cuarenta y seis años para edificar este templo», lleva al primer año del ministerio de Cristo. Y «si no queremos rechazar estas palabras de los judíos, como cálculo del evangelista y una ficción, nos vemos forzados a concluir que se las dijeron a Jesús en los comienzos de su ministerio»<sup>98</sup>.

#### d) *Reacciones ante Jesús en Jerusalén. 2,23-25*

Esta pequeña pericopa tiene por finalidad servir de introducción a la conversación con Nicodemo. Es un cuadro de conjunto sobre muchas actitudes que había sobre Cristo en Jerusalén: se le admiraba, pero no se le entregaban completamente.

<sup>23</sup> Al tiempo en que estuvo en Jerusalén por la fiesta de la Pascua creyeron muchos en su nombre viendo los milagros que hacía,<sup>24</sup> pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos,<sup>25</sup> y no tenía necesidad de que nadie diese testimonio del hombre, pues El conocía lo que en el hombre había.

La referencia histórica de estos compendios sucesos que va a hacer el evangelista la vincula «al tiempo en que Cristo estuvo en Jerusalén, en la Pascua». Se refiere seguramente a la primera Pascua que Cristo pasó en Jerusalén. Es a la ida a la Ciudad Santa, que describió después de las bodas de Caná (Jn 2,12.13).

La construcción de la frase exige alguna precisión. Dice así: al tiempo que Cristo estuvo en Jerusalén «en la Pascua, en la fiesta». Si sólo se tuviese en cuenta la gramática, habría que suponer que todos los milagros que Cristo hizo y las conversiones obtenidas habrían sido precisamente en el mismo día de «la fiesta de la Pascua». Pero a esto han de notarse dos cosas:

a) La palabra «la fiesta», aludiendo a fiestas de «peregrinación», lo mismo puede significar el día mismo de la fiesta (Jn 7,8.11) que los días de la octava (Jn 7,14; Col 2,16). Por tanto, la sola palabra no decide. Ha de tenerse en cuenta el contexto.

b) Tanto por la palabra usada para indicar su obra milagrosa —los milagros que hacía—, cuanto por la naturaleza de las cosas, se refiere a los días que estuvo en Jerusalén con motivo de la Pascua: sean los de la octava, sea el período que se extendió hasta su partida.

<sup>98</sup> CADOUX, *Journal of Theol. Studies* (1919) p.314.

Fue, pues, un período jerosolimitano, en el que Cristo hizo «milagros», «signos» que manifestaban su poder y su grandeza.

Esto hizo que «muchos» viniesen a «creer en su nombre». Conforme al uso semítico, «nombre» está por persona. La fe de estos judíos, ¿a qué se refiere? A su fe en Cristo Mesías o a su fe en Cristo como Hijo de Dios? Parecería que, al comienzo de su ministerio, no debería interpretarse esto de su filiación divina. Basta ver el progreso de revelación paulatina que Cristo tiene con sus discípulos en los sinópticos, para pensar que aquí deba referirse sólo a su mesianismo. En Jn «creer en su nombre» se refiere, en otras ocasiones, a la filiación divina (Jn 1,12; 3,18). Jn usa aquí una interpretación posterior, con la que expresa el tema de su evangelio.

Pero, a pesar de profesar estos judíos su fe en Cristo, El no se «fiaba» de ellos, no se «confiaba».

La razón la da el evangelista: «porque los conocía a todos, y no tenía necesidad de que nadie diese testimonio del hombre, pues él conocía lo que en el hombre había».

Es la penetración divina de Jesús en los corazones, y que tantas veces aparece resaltado en Jn (Jn 1,49.50; 4,19-29; 6,61-64, etc.). En el A. T. sólo se dice esto de Dios; sólo Dios sondea los corazones (1 Sam 16,7; 1 Re 8,39; Jer 17,9.10; Sal 32,15, etc.). En el Talmud se dice que sólo Dios conoce los pensamientos de los corazones<sup>99</sup>.

¿A qué se debía esta inconsistencia en ellos, lo que hacía en Cristo que no se les «confiase» plenamente? Los milagros les deslumbraban y les hablaban como «signos» del poder y dignidad mesiánica de Cristo, pero en ellos quedaba un fondo, una reserva frente a Cristo. Probablemente, más que defecto en la fe, era defecto en la entrega plena a Cristo. Acaso pensaban seguirlo, al modo de un discípulo a los célebres maestros Hillel o Shammaí; pero no pensaban entregarse plenamente a El con lo que importaba esto en el orden moral y religioso (Jn 3,16.18.21; 6,28,30). Ya «desde este primer contacto con las multitudes de Jerusalén, veseles ya cuales aparecerán siempre en Juan: impresionables, rápidamente conquistados por los milagros de Jesús, pero superficiales y precarriamente adheridos»<sup>100</sup>.

Esta perícopa de Jn y la siguiente escena de Nicodemo, ¿están bien situadas cronológicamente? La razón de plantearse este problema de cronología literaria es que Jn dice aquí que Cristo hizo «milagros» en esta primera Pascua en Jerusalén, y luego añade que en Caná de Galilea cura al hijo de un funcionario real, y escribe: «Este fue el segundo milagro que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea» (Jn 4,54). También se alegaría el que la doctrina sobre el Hijo del hombre «levantado» se pone más tarde (Jn 12,21ss). Y, por último, que antiguas sinopsis (Taciano y *Codex Fuldensis*) colocan la entrevista con Nicodemo después de la última entrada en Jerusalén.

Sin embargo, estas razones no son definitivas. En primer lugar

<sup>99</sup> Sanh. 37b; STRACK-B., II p.412.

<sup>100</sup> LEBRETON, *La vie et l'enseignement...*, ver. esp. (1942) p.89.

es el mismo Jn el que dice expresamente que la entrevista con Nicodemo fue mucho antes de la última Pascua. Ciertamente antes de la fiesta de los Tabernáculos, que cita (Jn 7,50). El intento, pues, de Jn de situarlo pronto es claro.

Que la doctrina de la «elevación» del Hijo del hombre se ponga también más adelante, no es obstáculo. Puede ser doctrina repetida en varias ocasiones, o adelantada en el capítulo de Nicodemo, o retrasada luego.

Por último, «la disposición de las perícopas en Taciano y en el *Codex Fuldensis*, que dependen de Taciano, es con frecuencia arbitraria y no nos puede dar indicación alguna cronológica»<sup>101</sup>.

Por eso, si Jn sitúa explícitamente la conversación con Nicodemo (Jn 7,50) y ese cuadro de «milagros» hechos en Jerusalén en la primera Pascua, que le sirve de introducción histórica, y con el que tiene una conexión cronológica, y luego dice, con ocasión de la curación del hijo de un funcionario real, que éste fue «el segundo milagro que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea», hace ver esto que el intento del evangelista no es crear oposición histórica entre estos hechos, sino que han de tener otra intención en él. «La curación del joven de Cafarnaúm es el «segundo milagro», no que Jesús no hubiese hecho otro que el de Caná, sino que sólo aquél se cuenta en el evangelio, por haber llamado mucho la atención»<sup>102</sup>.

Pero, sobre todo, Jn dice que fue el «segundo milagro», mas precisando que «viniendo de Judea a Galilea». No se toma por cómputo inicial los hechos en Jerusalén, sino los que hizo después de salir de Judea, entrando en Galilea. Como una prueba acaso de benevolencia a su región.

## CAPITULO 3

El capítulo tercero es la continuación del anterior, cuyos últimos versículos (v.23-25) son la introducción evidente a éste.

a) La conversación con Nicodemo y la doctrina que con este motivo se expone (v.1-21); b) tercer testimonio del Bautista sobre Cristo (v.22-36) y doctrina que se hace en esta ocasión.

### a) Visita y conversación con Nicodemo. 3,1-21

<sup>1</sup> Había un fariseo de nombre Nicodemo, principal entre los judíos, <sup>2</sup> que vino de noche a Jesús y le dijo: Rabí, sabemos que has venido como maestro de parte de Dios, pues nadie puede hacer esos milagros que tú haces si Dios no está con él. <sup>3</sup> Respondió Jesús y le dijo: En verdad te digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de Dios. <sup>4</sup> Dijo Nicodemo: ¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso

<sup>101</sup> LEBRETON, *La vie et l'enseignement...*, ver. esp. (1942) I p.90 nota; cf. Rech. Scien. Relig. (1929) 336 n.8.

<sup>102</sup> LEBRETON, o.c., p.90 nota.

puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer? <sup>5</sup> Respondió Jesús: En verdad, en verdad te digo que quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos. <sup>6</sup> Lo que nace de la carne, carne es; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu. <sup>7</sup> No te maravilles que te he dicho: Es preciso nacer de arriba. <sup>8</sup> El viento sopla donde quiere, y oyés su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo nacido del Espíritu.

<sup>9</sup> Respondió Nicodemo y dijo: ¿Cómo puede ser eso? <sup>10</sup> Jesús respondió y dijo: ¿Eres maestro en Israel y no sabes esto? <sup>11</sup> En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos y de lo que hemos visto damos testimonio; pero vosotros no recibís nuestro testimonio. <sup>12</sup> Si hablándoos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales? <sup>13</sup> Nadie sube al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo. <sup>14</sup> A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, <sup>15</sup> para que todo el que creyere en El tenga la vida eterna.

<sup>16</sup> Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; <sup>17</sup> pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El. <sup>18</sup> El que cree en El no es juzgado; el que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios. <sup>19</sup> Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. <sup>20</sup> Porque todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz por que sus obras no sean reprendidas. <sup>21</sup> Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifestas, pues están hechas en Dios.

Entre el grupo de personas jerosolimitanas vivamente impresionadas por los milagros de Cristo, con que termina el capítulo segundo (2,23), pero con fe imperfecta, se hallaba un tal Nicodemo.

Nicodemo (= vencedor del pueblo), con nombre sugestivamente simbólico, era un hombre muy principal en Israel. El evangelista dice de él que era magistrado o «príncipe» de los judíos (v.1) y, además, «maestro» o rabí (v.10); también formaba parte del sanedrín (Jn 7,50). De él se hablará dos veces más en el evangelio: una defendiendo a Cristo, como miembro del sanedrín (Jn 7,50), y luego prestando su concurso personal para el embalsamamiento y sepultura de Cristo (Jn 19,39.40).

Su mismo nombre griego o grecizado estaba en uso en la época. Por influjo helenístico se usaban nombres griegos entre personas principales o incluso del pueblo; v.gr., Andrés, Felipe.

Nicodemo era «fariseo». Esto da un interés especial a esta visita que hace Nicodemo. El fariseo tenía un sentido excesivo y falso de «su» ortodoxia. Era un idólatra de la «letra» del texto sagrado, y daba excepcional importancia a las «tradiciones» de los mayores. Cristo mismo tuvo que decirles: «¿Por qué traspasáis vosotros el precepto de Dios por vuestras tradiciones?» (Mt 15,3) <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sobre el «fariseísmo», cf. Comentario a Mt 23,1-33.

Vivamente impresionado por los milagros que Cristo hace, y que eran rúbrica divina, pero que chocaba fuertemente con el tradicionalismo farisaico, Nicodemo quiere escuchar la doctrina de aquel profeta.

Para ello viene a visitarlo por la «noche». No eran infrecuentes los coloquios científicos con los rabinos por la noche <sup>2</sup>. Acaso Nicodemo desease una larga conversación con El, y ésta fuese la hora más oportuna (Jn 1,38.39), aparte que Cristo dedicaba el día al ministerio. Pero por todo el conjunto de ser fariseo, doctor y miembro del sanedrín, parece que hubiese elegido esta hora furtivamente por precaución y timidez (Jn 19,38; cf. Jn 12,42). Lo que no debe estar al margen del intento simbolista del evangelista es destacar esta hora de la «noche» (Jn 13,30) en la que Nicodemo viene a la enseñanza de Cristo-Luz.

El aspecto esquemático del coloquio es lo que hace introducirlo literariamente de improviso, sin los corteses y prolijos preludios orientales. Pero, si se tiene en cuenta que Nicodemo era rabí, maestro, y la estima en que se tenían a sí mismos los doctores, se puede comprender la actitud respetuosa y discreta con que Nicodemo venía a esta visita. No venía sólo a conocer por erudición una doctrina; impresionado por los milagros que Cristo hacía, y que les hacía saber que «venía como maestro de parte de Dios» (v.2), quería conocer aquella doctrina, así rubricada por Dios. Esto mismo se acusa en el título que da a Cristo: «Rabí» (v.2).

Nicodemo viene a Cristo reflejando, además, la inquietud de otras personas, pues le dice que «sabemos» que Dios está con El y que es causa de sus milagros. ¿Quiénes son éstos? Acaso fariseos de las «muchas» personas que creyeron en El o un grupo de doctores o sanedritas que, vivamente impresionados por los milagros que hacía (Jn 2,23), deseaban conocer su doctrina, pero que tenían reparos en venir al mismo.

La exposición que hace Nicodemo es ésta: confiesa que él y otros están impresionados a causa de los milagros que hace. Por ello reconocen que viene «como maestro de parte de Dios». La conclusión es ésta: quieren escucharle. ¡Que hable! ¡Que enseñe su doctrina! Así se va a cumplir en El y en ellos aquel pensamiento de Pascal: «Los milagros disciernen la doctrina, y la doctrina disciernen los milagros» <sup>3</sup>. Pero al evangelista no le interesa tanto la persona de Nicodemo, que quedará olvidada, cuanto el diálogo y la doctrina que Cristo expone aquí: el modo del ingreso en su reino.

En esta «introducción» responde Cristo a un problema no planteado abiertamente por Nicodemo. Sea porque falta aquí el enlace literario, por lo esquemático del discurso, sea porque Cristo aparece ya respondiendo al fondo de la cuestión. Ni en realidad hace falta interpretar el verbo «responder» como tal, ya que equivale al he-

<sup>2</sup> STRACK-B., Kommentar... II p.419ss.

<sup>3</sup> PASCAL, Pensées ed. GARNIER (1930) p.307 n.803.

breo ‘anah, que significa tanto «responder» como «tomar la palabra», «hablar».

Y la enseñanza de Cristo es ésta: para «ver» (*idein*), es decir, para experimentar, para «ingresar» (*eiselthein*) (v.5) en el reino es necesario «nacer» de «arriba».

El «reino de Dios» o «reino de los cielos» (Mt) es la frase usual en los sinópticos. Jn sólo la usa aquí (v.35) y en forma de sólo «reino» en otros dos pasajes (Jn 18,36.37). Acaso sea por reflejar más directamente el sentido histórico de la escena o también el substrato aramaico primitivo del evangelio de Jn. Normalmente Jn expresa este concepto bajo la expresión de «vida eterna», con lo que destaca el concepto de la realidad espiritual e íntima del mismo en el alma (Jn 3,15.16.36; 4,5.24; 6,40.47.59; 17,3). Es el reino de la gracia<sup>4</sup>.

Para «ver» este reino hace falta un nuevo «nacimiento». La expresión «ver» (*idein*) tiene aquí el valor de visión experimental, disfrute del mismo, posesión de él (Lc 2,26; Act 2,27; 1 Pe 3,10); es decir, «ingreso» (*eiselthein*) en el reino, como dice aquí el mismo Jn (v.5).

Este «nacimiento» (*gennethê*) que hace falta tener para el ingreso y vida en este reino ha de ser de «arriba» (*anothen*). La palabra griega empleada, lo mismo puede tener un sentido *local*: nacer de «arriba», que *temporal*: nacer de *nuevo*. Conceptualmente no hay gran diferencia entre ellos, ya que un nacimiento de lo «alto» ha de ser de «nuevo», y viceversa.

Ante esta afirmación de Cristo, Nicodemo, más que sorprenderse, parece que con su pregunta busca saber más precisiones en este punto. La frase «¿Acaso puede el hombre entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer?», no tiene un sentido irónico. Es más sagaz de lo que parecería. Nicodemo no puede pensar en el absurdo de un renacimiento humano. Si se da este giro absurdo a la pregunta, es para disimular su ignorancia, al tiempo que así inquierte más precisiones sobre el tema anunciado por Cristo.

Como luego, en el capítulo sexto (Jn 6,51-53), la enseñanza se reafirma progresivamente, con una afirmación dogmática fundamental: «Quien no naciere del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de los cielos». La razón es que «lo que nace de la carne, es carne; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu». Y la vida nueva es vida «espiritual». Y «la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios» (1 Cor 15,50). La «carne», el hombre de abajo, está limitado a sus solas fuerzas naturales, pero este «nacimiento» es de tipo superior a la «carne y sangre», es nacimiento del Espíritu, que constituye a los hombres en «hijos de Dios» (Jn 1,12), por lo que «nacen de Dios» (*ex Deo*) (Jn 1,13). Y para esto han de nacer, no de «carne», sino «de Dios». De aquí la necesidad, y la enseñanza terminante, de nacer del Espíritu.

<sup>4</sup> FREY, Royaume de Dieu, en Dict. Bib. V col.1237-1257.

Iba a surgir, al llegar aquí, una extrañeza en Nicodemo, y que filológicamente se acusa por una interrupción anticipada de Cristo a su escepticismo o a su objeción: «No te maravilles<sup>5</sup> de que te he dicho: Es preciso nacer de arriba» (v.7). ¿En qué podía estar esta extrañeza de Nicodemo al saber que era preciso «nacer de arriba»?

Nicodemo, como doctor, conocedor de las Escrituras, sabía que las almas, como estaba anunciado por los profetas, deberían experimentar un cambio moral, que era una «regeneración» (Ez 11,20). Entre los rabinos se decía que el que salía de un vicio o había purgado ya sus pecados era creado de nuevo, o nacido de nuevo, o regenerado, lo mismo que se admitía este cambio en los «prosélitos»<sup>6</sup>. Si estas expresiones no estaban ya totalmente en uso, al menos salieron de la enseñanza rabínica tradicional. Y, de hecho, en el N.T. aparecen expresiones equivalentes, al llamar al bautizado «nueva criatura» (Gál 6,15; 2 Cor 5,17).

Por eso, esta extrañeza de Nicodemo no se refiere a este anuncio de «regeneración» moral, sino o al modo del mismo (v.9), o más bien al escepticismo que este anuncio causaba en aquel rabí (v.12). ¿En qué consistiría aquel nuevo renacimiento moral? O acaso, ¿cómo controlar la realidad *regeneradora* de aquella enseñanza? ¿Podría un rabí aceptar aquel anuncio tan vago? Nicodemo entonces quedó *escéptico* (v.12).

Pero la enseñanza que aquí se hace es de una portada dogmática excepcional: la necesidad del bautismo cristiano.

El rito de las purificaciones bautismales en el agua era algo que estaba en el medio ambiente; era cosa usual. Tal el bautismo de Juan; las purificaciones en agua de los esenios y de Qumrâm, y el mismo bautismo que, en vida de Cristo y en su misma presencia, administraban los discípulos de Cristo (Jn 4,1.2). Era, pues, este un rito que estaba en uso. El bautismo de Cristo «en agua», por no poder interpretarse metafóricamente a causa de la contraposición al del Bautista, que era superficial y no purificaba el alma, y por ser además un rito usual, el contexto lleva a hacer ver que en esta enseñanza se trata de un verdadero rito «en agua», pero que, al mismo tiempo, hay una acción inmersiva «en el Espíritu Santo».

Precisamente la fuerza de la construcción de la frase lleva a esto mismo. Pues hay que «nacer del agua y del Espíritu». El «del» indica el origen de esta generación. Y puesto en principio de la frase afecta por igual a los dos elementos, que además están unidos por la copulativa *y*.

A esto se añade que a la hora de la composición del evangelio de Jn no se podía interpretar por lectores cristianos sino del bautismo cristiano. Esto lo sabía bien el evangelista, y, sin embargo, no lo corrige ni lo matiza para evitar que se lo entiendan así. Precisamente se lee en San Pablo que Cristo nos salvó «mediante el baño de la regeneración y renovación en el Espíritu Santo» (Tit 3,5;

<sup>5</sup> Esta partícula *mē*, con aoristo subjuntivo, previene una acción aún no comenzada. Cf. ROBERTSON, Grammar of the N. T.... (1923) p.852.

<sup>6</sup> STRACK-B., Kommentar... II p.421-423; cf. Yebamoth 62a.

Ef 5,26; cf. Mt 28,19). Por eso, el Concilio de Trento interpretó auténticamente este pasaje del evangelio de Jn, definiendo de fe lo siguiente: «Si alguno dijese que el agua verdadera y natural no es de necesidad para el bautismo, y, por tanto, que aquellas palabras de Nuestro Señor Jesucristo: «Quien no renaciere del agua y del Espíritu Santo» (Jn 3,5), las interprete como metáfora, sea excomulgado»<sup>7</sup>.

Sin embargo, no parece que habría objeción de principio en que Cristo hubiese hablado de la necesidad de la renovación auténtica y profunda por obra del Espíritu Santo (Ez 36,26.27), y que el evangelista, a la hora de la composición del evangelio, lo hubiese expresado con el sentido pleno que tenía en el intento de Cristo: el bautismo cristiano.

Es interesante también destacar el sentido mesiánico de esta escena. Cristo se presenta aquí como el revelador y legislador del reino de los cielos (v.3.5). Para esto pone por condición necesaria una «regeneración» por obra del Espíritu. Esta renovación ha de ser para todos los que quieran ingresar en él. Supone una abundancia y universalidad nuevas, excepcionales. Pero esto era característico, según los profetas, de los días mesiánicos (Joel 2,28ss). Nicodemo, como «doctor» de la Ley, no podía ignorar esto. Cristo, pues, al anunciar el cumplimiento de esta efusión del Espíritu, está anunciando la presencia de los días mesiánicos. Y él, al presentarse como el *administrador* de esta economía del reino, se está presentando como Mesías. A confirmar esto llevaba el movimiento pre-mesiánico creado en torno al Bautista. Todo esto no podía ser ajeno al conocimiento real, y literario al menos, de Nicodemo. Por eso, en estas enseñanzas de Cristo tenía que estar viendo a Cristo presentarse como el Mesías.

A la sorpresa que iba a surgir en Nicodemo (v.7), Cristo la previene, y le anticipa una sugerencia de solución. Sin duda que todo esto es un misterio, pero no por ello deja de ser una realidad. Si es vida de «arriba», ha de ser misterio. Pero la misma vida de abajo está llena de misterios, y, sin embargo, se reconoce a diario su realidad. Y le pone un ejemplo que era de clásica preocupación en los antiguos (Ecle 11,5). «El viento (*pneúma*) sopla donde quiere, y oyés su voz, pero no sabes de dónde viene ni adónde va; así es todo el nacido del Espíritu» (v.8).

Probablemente, conforme al uso, esta conversación se tenía en una azotea. Y «tal vez, en esta tranquila y tibia noche de primavera (pues se está en la proximidad de la Pascua), sintiese correr, como es frecuente en Jerusalén, el paso de la brisa marina. Este vientecillo que se levanta de repente susurrando a lo largo de las estrechas callejas, ¿de dónde viene y adónde va? Nadie lo sabe, y sólo lo declaran y acusan esos miles de objetos que anima y hace vibrar. Así es también el Espíritu de Dios: nadie conoce su origen y ninguno sigue su marcha, pero se ve que las almas vibran tocadas

<sup>7</sup> DENZINGER, *Ench. Symb.* n.858.

y animadas por él»<sup>8</sup>. Precisamente la experiencia de esta nueva vida será un tema que Jn destacará en su evangelio (Jn 7,17). Así sucede a todo el nacido del Espíritu Santo.

En el diálogo, Nicodemo muestra aquí explícitamente su sorpresa, la que antes le previno e interrumpió el mismo Cristo (v.7). «¿Cómo puede ser eso?» (v.9). La respuesta de Cristo parece descubrir que no pensaba en una regeneración espiritual. «¿Eres el maestro en Israel, y no sabes estas cosas?» (v.10). Entre Cristo y Nicodemo, éste era «el maestro» oficial en Israel, y, por tanto, no podía ignorar lo que decían las Escrituras sobre esta posibilidad.

En efecto, en los profetas se leía que, en diversas ocasiones, Dios enviaría una efusión del Espíritu Santo, que produciría una renovación espiritual en las almas (Ez 19,20; Jer 31,33.34). Precisamente el salmista oraba así: «Crea en mí, oh Dios!, un corazón puro; renueva dentro de mí un espíritu recto...; no quites de mí tu santo Espíritu» (Sal 51,12.13).

Si Cristo hablaba de una «regeneración» por obra del Espíritu, ¿por qué ignorar la *posibilidad de esto*, cuando ya estaba enseñado en las Escrituras? ¿Acaso surgió en él la soberbia del rabino? Nicodemo oía la voz del Espíritu, pero no sabía de dónde venía ni adónde iba... Y pasó de largo, pues Nicodemo entonces se debió de quedar escéptico (v.12).

A partir del v.11, el estilo literario cambia, por lo menos, hasta el v.16.

<sup>11</sup> En verdad, en verdad te digo que nosotros hablamos de lo que sabemos, y de lo que hemos visto dámos testimonio; pero vosotros no recibís nuestro testimonio. <sup>12</sup> Si hablándoos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeréis si os hablase de cosas celestiales? <sup>13</sup> Nadie subió al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo. <sup>14</sup> A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre, <sup>15</sup> para que todo el que creyere en Él tenga la vida eterna.

En contraste con el diálogo directo empleado hasta aquí, el estilo ahora cambia. El que habla usa la primera persona del plural. Los términos que usa son: «sabemos», «vimos», «hablamos», «testificamos». Y tiene por tema general toda la economía de la salud. De todo ello concluyeron algunos autores que ya no es Cristo el que habla, sino el evangelista y su grupo (Jn 21,24).

Sin embargo, dos razones fundamentales inclinan a ver que es aún Cristo el que habla, aunque revestido su contenido por la redacción del evangelista. Son las siguientes:

i) El «en verdad, en verdad», es reservado en los evangelios exclusivamente a Cristo. En las mismas epístolas de San Juan no aparece esa fórmula.

<sup>8</sup> LEBRETON, *La vie et l'enseignement...*, ver. esp. (1942) I p.92; WILLAM, *Das Leben Jesu im Lande...*, ver. esp. (1940) p.128.

2) La muerte de Cristo (v.14.15) aparece como un hecho futuro. Si hubiesen sido reflexiones de otro autor o del mismo evangelista a la hora de la composición del evangelio, daría la muerte de Cristo como un hecho pasado, no futuro.

¿Cómo explicar entonces estos *plurales*? Se propusieron varias hipótesis.

La explicación más lógica parece ser ésta: Nicodemo habló a Cristo reflejando el pensamiento y juicio sobre El de un sector y grupo de personas: «Sabemos que has venido como Maestro de parte de Dios» (v.2), le dijo, aunque Cristo no se confiaba a este grupo (Jn 2,24.25); y ahora Cristo, a ese grupo de gentes preocupadas, vacilantes, temerosas, le opone, asociándose idealmente, el grupo de creyentes supuestos y varios ya reales<sup>9</sup>. Parece, pues, tratarse de un «plural figurado»<sup>10</sup>.

En esta sección el evangelista recoge dos enseñanzas fundamentales de Cristo: 1) El Hijo del hombre es autor de la *revelación* (v.11-13); 2) el Hijo del hombre es autor de la *salud* (v.14-15).

#### EL HIJO DEL HOMBRE ES AUTOR DE LA REVELACIÓN. 3,11-13

El mensaje de Cristo—revelación—es muy amplio y muy sublime. Por eso, Cristo, en esta perspectiva de la revelación total, y al ver la reacción ante las cosas más accesibles, le dice que «si habládnos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de las cosas celestiales?»

Ya el autor del libro de la Sabiduría, aunque en un orden más inferior de conocimiento, había hecho esta comparación: «Pues si apenas adivinamos lo que en la tierra sucede y con trabajo hablamos lo que esté en nuestras manos, ¿quién rastreará lo que sucede en el cielo?» (Sab 9,16).

Pues aquí se trata de los misterios profundos de la fe. No se trata del modo de expresar estas verdades, que se formulan al modo de los hombres, sino del mismo contenido real que encierran.

Y de éstas, unas pueden ser «terrenas», no porque no sean verdades de revelación y contenido sobrenatural, y, por tanto, objeto de fe, sino porque esos misterios se realizan o están en la tierra (v.12a). Así, Cristo acaba de hablar del bautismo, que se administra a los hombres «sobre la tierra», y no sólo se ve su rito, sino que hasta se pueden «experimentar» de alguna manera sus efectos en el que lo recibe (Jn 7,17; 4,14).

Pero hay también otras totalmente inaccesibles y celestiales. Son las que aquí se dice que están, etimológicamente, «sobre los cielos». Son los misterios de la vida íntima de Dios, el misterio trinitario, etcétera. Pero aquí, sobre todo, el misterio que está en situación, es el misterio del origen divino del Hijo del hombre (Jn 6,62; 8,23; 17,4.5.8.11.24).

<sup>9</sup> MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean, en La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.80 nota b.  
<sup>10</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.79.

Mas la enseñanza de estas verdades inaccesibles al hombre está bien garantizada. Nicodemo quizás se preguntase cómo podía conocer Cristo estas verdades. Pues, aunque lo consideraba, al menos, como un profeta (Jn 3,2), ¿podría un profeta *sondear* los mismos misterios de Dios? A esto previene la respuesta y enseñanza de Cristo.

Los «apocalipsis» apócrifos judíos contienen leyendas de personajes santos que fueron transportados al cielo. Así lo admitían para Henoc<sup>11</sup>, lo mismo que en la Escritura se recoge esta creencia para Elías (1 Re c.2), que había sido transportado al edén celestial. No obstante, se negaba esto para Moisés y Elías en otros medios rabínicos<sup>12</sup>.

Pero no es a esto a lo que se alude para superarlo. Cristo reivindica para sí un conocimiento único y excepcional. Se lo formula así:

«Nadie subió al cielo  
sino el que bajó del cielo,  
el Hijo del hombre, que está [ho ón] en el cielo».

Aunque la frase está construida por el evangelista conforme a un «paralelismo» hebreo, la frase del primer hemistiquio—*subió al cielo*—se refiere manifiestamente a la ascensión de Cristo al cielo (Jn 6,62), contrapuesta a que Cristo bajó del cielo en la «encarnación» (Jn 1,14a; 6,38.41.51). Todo esto es claro para los lectores de Jn después del «prólogo» de su evangelio.

Pero, como si se quisiera corregir una mala interpretación de estas expresiones, se destaca el sentido de las mismas. El Hijo del hombre, que «subió» al cielo en la ascensión y que «bajó» del cielo en la «encarnación», no por eso dejó jamás de estar «en el cielo».

La expresión el Hijo del hombre, «que está en el cielo», es criticamente muy discutida. Falta en varios códices muy importantes<sup>13</sup>. Se interpretaría mejor de una adición hecha al modo de Jn (1,18), para precisar el sentido ortodoxo de la frase, evitando posibles errores de interpretación.

Esta revelación, pues, sólo la puede hacer el que «bajó» del cielo, puesto que «nadie sube al cielo», si no es precisamente «el que bajó del cielo», y que es el Hijo del hombre. Cristo habla, por tanto, *ex propriis*. Y le está diciendo a Nicodemo que su morada es el cielo, por lo que El penetra los misterios más profundos y «super-celestiales». Cristo no manifiesta esta revelación al estilo del oficio de los ángeles, puesto que vincula su conocimiento a pertenecer a una esfera totalmente trascendental. La divinidad de Cristo se está insinuando, o mejor, manifestándose aquí, a través de los procedimientos argumentativos y característicos bíblicos judíos.

Precisamente en el libro de Baruc hay un pasaje que ambienta,

<sup>11</sup> *Libro de los jubileos* IV 23.

<sup>12</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.972.

<sup>13</sup> MERK, *N.T. grecce et latine* (1938) en el ap. crit. a Jn 3,13.

hasta con exactitud literaria, este pasaje. Se lee, entre otras cosas, lo siguiente:

«¿Quién subió al cielo y se apoderó de ella [la Sabiduría], y la hizo descender de las nubes?

No hay quien conozca sus caminos, ni quien tenga noticia de sus senderos; pero el que sabe todas las cosas, la conoce, y con su inteligencia la descubre.

Este es nuestro Dios, ninguno otro cuenta a su lado para nada...» (Bar 3,29-32a,36).

El pensamiento del evangelista es claro. Pero ¿habrá hablado Cristo a Nicodemo con esta claridad? El evangelista debe de explicar aquí la doctrina.

#### EL HIJO DEL HOMBRE ES AUTOR DE LA SALUD. 3,14-15

Pero en esta revelación que Cristo está haciendo, no sólo se presenta El como objeto de fe, sino también de vida. Y precisamente esta vida la presenta fluyendo de su misma muerte redentora.

La enseñanza se hace con la referencia a la escena de la serpiente de bronce en el desierto. A la protesta de los hijos de Israel en el desierto de Farán, Dios envía contra ellos serpientes venenosas cuyas mordeduras eran cáusticas y febres causadoras de muerte. Reconociendo el pueblo su pecado, pide perdón. Y Yahvé ordena a Moisés hacer una serpiente de bronce y ponerla bien a la vista, sobre un asta. Y todos cuantos, habiendo sido mordidos, la mirasen, sanarían (Núm 21,5-9).

Pero ya el autor del libro de la Sabiduría comentaba: «El que se volvía a mirarla no era curado por lo que veía, sino por ti, Salvador (Yahvé) de todos» (Sab 16,7). Por eso, el mismo autor llama a aquella serpiente de bronce «símbolo de salvación» (Sab 16,6).

Aquella imagen era una ordenación «típica» hecha por Dios, en el A.T., de la plena realidad de Cristo en la cruz<sup>14</sup>.

Si la evocación «típica» de la escena mosaica en el desierto se hace ahora, lo es para recordar el pasaje y contrastar la superioridad de la obra de Cristo, verdadero Liberador y Redentor, sobre el primer liberador, Moisés (Jn 1,17; 5,45). Es un intento «tipológico» del evangelio de Jn, bien conocido.

El pecado fue introducido por la seducción de la gran serpiente (Gén 3,1ss), que es el diablo (Jn 8,44). Los hombres se encuentran «mordidos» por la Serpiente—pecado original—, y están condenados a la muerte. Pero Dios dispone el plan salvador de ellos. Análogamente a la serpiente de bronce, levantada en alto, así «es preciso que el Hijo del hombre sea elevado».

El verbo que se usa, «elevar» (*hypsothénai*), se emplea por Jn,

sea para significar la «elevación» a la cruz, sea para expresar la «glorificación» de Cristo (Jn 8,28; 12,32-34). Pero, en Jn, la muerte de Cristo, su «elevación» a la cruz, es un paso para su «glorificación»: glorificación en la manifestación de su resurrección, de su ascensión, de su divinidad.

Por eso, esta «elevación» de Cristo queda redactada en forma elíptica, seguramente, por el evangelista para dejar la sugerencia amplia de la necesidad de «ver» a Cristo «elevado», que es «verle» como Hijo de Dios. El mismo dijo: «Cuando levantéis (vosotros) al Hijo del hombre (en la cruz), entonces conoceréis que soy yo» (Jn 8,28), por la gloria de su resurrección, el Mesías-Hijo de Dios. Es decir, por la «elevación» de El a la cruz conocerán la «elevación» de El donde estaba antes «de la creación del mundo» (Jn 17,24), que es de donde El «bajó» (Jn 3,13), del «seno del Padre» (Jn 1,18).

Dados los prejuicios judíos sobre el Mesías, nacional y político, no es improbable que en la expresión «así conviene» que sea levantado el Hijo del hombre, existe cierto énfasis, para indicar con ello que éste es el verdadero trono de gloria del Mesías.

Es, por tanto, a Cristo, así «elevado» en la cruz, cómo es necesario «verle» y «creer» en El, para tener la «vida eterna». Para Jn, «ver» y «creer» son sinónimos (Jn 6,40). A la «visión» de la serpiente de bronce corresponde aquí otro modo de visión, que es la «fe» en El. Sólo esta fe en ver a Cristo elevado en la cruz y muerto como Mesías e Hijo de Dios da la «vida eterna». Es éste un misterio esencial<sup>15</sup>.

La lectura de una parte de este pasaje es, críticamente, discutida. Tiene dos formas en los códices:

- a) «El que cree tenga en El vida eterna».
- b) «El que cree en El tenga vida eterna».

La valoración crítica es muy discutida. Es bastante frecuente admitir la primera<sup>16</sup>. Fundamentalmente, el pensamiento no cambia.

Naturalmente, esta fe que se exige no exime las obras. Si la expresión tiene aquí sentido afirmativo, no lo tiene exclusivo. No puede ponerse nunca a Cristo en contradicción consigo mismo, ni tampoco al evangelista, el cual dice en el v.21 de este mismo capítulo que «el que obra la verdad viene a la luz», pues esas obras «están hechas en Dios».

#### REFLEXIONES DEL EVANGELISTA. 3,16-21

<sup>16</sup> Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna; <sup>17</sup> pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El. <sup>18</sup> El que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios. <sup>19</sup> Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. <sup>20</sup> Porque todo el

<sup>14</sup> CLAMER, *Les Nombres*, en *La Sainte Bible* (1946) p.371.

<sup>15</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.113-115.

<sup>16</sup> MERK, *N. T. grecce et latine* (1938) ap. crit. a Jn 3,15.

que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz por que sus obras no sean reprendidas.<sup>21</sup> Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios.

Discuten los autores si las palabras que anteceden (v.16-21) fueron pronunciadas por Cristo o son «consideraciones» del evangelista penetrando la doctrina de Cristo. Y las razones que hacen ver como más probable que son «consideraciones» del evangelista son las siguientes:

Las expresiones que se leen aquí: «Hijo unigénito» (v.16-18), «creer en el nombre» (v.18), «hacer la verdad» (v.21), nunca aparecen en boca de Cristo; por el contrario, son expresiones muy propias de Jn, como se ve en otros lugares suyos (Jn 1,14; 18; 1 Jn 1,6; 3,23; 4,9; 5,13). La misma forma aquí usada (*hoútos gár*) (v.16), que abre la sección, es la que Jn suele utilizar para expresar sus propias consideraciones (Jn 2,25; 4,8; 5,13-20; 6,33; 13,11).<sup>17</sup>

El mismo tono impersonal en que se habla no es de Cristo. Es el tono de una persona distinta; no es el tono del que habla de su propia doctrina.<sup>18</sup> A lo que se añade que estos versículos no enseñan doctrina nueva.

Siendo con toda probabilidad esta perícopa reflexiones hechas por el evangelista con motivo de la doctrina expuesta por Cristo, la unión de este pasaje con lo anterior es sólo lógica. A Juan le interesa, más que el hecho histórico de Nicodemo, cuya persona pronto olvidó, la doctrina salvífica que Cristo expuso, y el estado psicológico de tantos contemporáneos, de Nicodemo y del evangelista, como lo acusa igualmente en el «prólogo» del evangelio y de las epístolas.

#### EL FIN DE LA OBRA DE CRISTO ES LA SALVACIÓN DE LOS HOMBRES. 3,16-18

Ante la «elevación» de Cristo en la cruz, como «antitipo» de la serpiente de bronce, del desierto, el evangelista ve en ello la obra suprema del amor del Padre por el «mundo». Este tiene dos sentidos en Jn. El «mundo» es la universalidad étnica contrapuesta a Israel (Jn 4,42; 6,33.51; 12,47); pero frecuentemente lleva un matiz pesimista: los hombres malos (Jn 1,10; 12,31; 16,11; 1 Jn 2,16; 4,48; 5,19).

Aquí, pues, el contraste está entre el «amor» (*egápesen*) profundo<sup>19</sup> que el Padre demostró al «mundo» malo con la prueba suprema que le dio. Pues «entregó» a su Hijo unigénito. Este no sólo se «encarnó», no sólo fue «enviado», sino que lo dio, que en el contexto es: lo entregó a la muerte. Acaso esté subyacente en Jn la tipología del sacrificio de Isaac.

<sup>17</sup> BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.336.

<sup>18</sup> VOSTÉ, *Studia iohannea* (1930) p.121-123.

<sup>19</sup> Para el sentido de *agapan* en contraposición a *philein*, cf. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (1934) I 37.

Pero la muerte de este Hijo unigénito tiene una finalidad salvadora para ese «mundo» malo. Y es que todo el que «crea en El», que es en la teología yoanee valorarlo como el Hijo de Dios, pero entregándosele como a tal (Jn 6,26ss; 15,5), «tenga la vida eterna».

El evangelista resalta que el Padre no envió a su Hijo para que «condene» al mundo, sino para que éste sea salvo por El. Este insistir pleonásticamente en forma antitética negativo-positiva (semitismo), en esta obra de no «condenación» del mundo por Cristo, mira a precisar esta obra ante las creencias divulgadas en aquel medio ambiente, según las cuales había un castigo previo a la venida del Mesías—los «dolores mesiánicos»—, y hasta se le hacía intervenir a El como ejecutor de los mismos en su obra<sup>20</sup>. Ni va esto contra los poderes judiciales de Cristo, ya que, primordialmente, vino a salvar.

#### HAY UN JUICIO CONDENATORIO QUE SE REALIZA AUTOMÁTICAMENTE EN LOS HOMBRES A CAUSA DE SU HOSTILIDAD ANTE CRISTO. 3,18-21

San Juan ve cómo automáticamente se establece en los «hombres» un juicio condenatorio por su actitud ante Cristo.

«El juicio consiste en que vino la Luz al mundo». Es la encarnación de Cristo (Jn 1,9; 8,12; 12,46ss). Con su venida al mundo se establece un juicio, consistente en su actitud ante Cristo. Este juicio, o mejor, esta «condenación», consiste en «no creer en el nombre del unigénito Hijo de Dios». Es un juicio personal que se realiza en lo íntimo del alma.

El «nombre» para los semitas está por la persona. Consiste, pues, en no creer en la persona de Cristo, como Hijo de Dios, tema del cuarto evangelio (Jn 20,31), por cuya fe en El se tiene vida.

El que «no cree» en la filiación divina de Cristo Mesías (Jn 20,31) ya «está condenado». Naturalmente, se habla en un tono de tipo «sapiencial»; no considera el evangelista la posibilidad de rectificarse el juicio condenatorio.

A la hora de la composición del cuarto evangelio, sobre el último decenio del siglo I, el evangelista había visto la obra de las tinieblas ensañarse contra la Luz. En Asia Menor, en Efeso, donde, según la tradición, escribe el evangelio, Jn había visto la obra de la gentilidad para no recibir la vida que le venía de Cristo-Luz. Hasta había visto las herejías nacientes (Jn 2,18ss), y los peligros «judaiizantes», y la ceguedad judía. Esta unión trágica de los hombres amando más las tinieblas que la Luz, debió de pasar por la mente del apóstol al escribir estas «reflexiones».

Y, ante esta obstinación, el juicio «condenatorio» se produce automáticamente en los hombres: al separarse de Cristo-Luz, quedan en las tinieblas (Jn 8,12); al separarse de Cristo-Vida, quedan en la muerte (Jn 15,5).

Possiblemente aquí las «tinieblas» que aman los hombres, no so-

<sup>20</sup> Libro de Henoc c.40; Asunción de Moisés X 7; cf. LAGRANGE, *Le Judaïsme...* (1931) p.364; *Le Messianisme...* (1909) p.85; 92, etc.

lamente es el error, como contrapuesto a la verdad-luz, sino que acaso también se refiere al mundo diabólico, como fondo malo, en el que los hombres malos se mueven y en los que él influye y dirige (Jn 1,5)<sup>21</sup>.

Pero la razón de esta obstinación de los hombres en no aceptar la Luz, «que luce en las tinieblas» (Jn 1,5), es que «sus obras eran malas».

El evangelista ilustra esta enseñanza con un símil tomado de la luz en función de la vida social. Fuera de casos de pretenciosos libertinos que quieren presumir del mal, normalmente el que obra el mal, evita la luz para exhibirse: «aborrece la luz... para que sus obras no sean reprendidas».

Pero aquí, junto con ese elemento parabólico, debe de estar mixtificado o subyacente otro elemento alegórico.

Los que obran el mal—gentiles o judíos—no quieren venir a la luz, pero esta luz es aquí a la fe en Cristo, Hijo de Dios, porque ante sus enseñanzas, las obras de ellos son condenadas.

En contraposición antitética, se expone la conducta del que «hace la verdad» (*ho poion alétheian*).

Es la contraposición «al que practica el mal» del versículo anterior. Y es un semitismo que expresa ser conforme la conducta a la voluntad divina (1 Jn 1,6)<sup>22</sup>.

El que así obra «viene a la luz». La razón es «para que» o «de modo que» sus obras sean manifestadas «como hechas en Dios».

«Hechas en Dios» es expresión que significa «en comunión con él» (1 Jn 1,6): la suprema ansia evangélica.

### b) Tercer testimonio del Bautista sobre Cristo. 3,22-36

Esta segunda sección tiene también dos partes bien definidas. El tercer testimonio del Bautista sobre Cristo (v.22-30), y unas reflexiones del evangelista con este motivo (v.31-36).

<sup>22</sup> Despues de esto vino Jesús con sus discípulos a la tierra de Judea, y permaneció allí con ellos y bautizaba.<sup>23</sup> Juan bautizaba también en Ainón, cerca de Salim, donde había mucha agua, y venían a bautizarse,<sup>24</sup> pues Juan aún no había sido metido en la cárcel.<sup>25</sup> Se suscitó una discusión entre los discípulos de Juan y cierto judío acerca de la purificación,<sup>26</sup> y vinieron a Juan y le dijeron: Rabí, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán, de quien tú diste testimonio, está ahora bautizando, y todos se van a él.<sup>27</sup> Juan les respondió, diciendo: No debe el hombre tomarse nada si no le fuere dado del cielo.<sup>28</sup> Vosotros mismos sois testigos de que dije: Yo no soy el Mesías, sino que he sido enviado ante él.<sup>29</sup> El que tiene esposa es el esposo;

<sup>21</sup> Test. de los doce patriarcas: Leví 19,1; cf. Comentario a Jn 1,5; cf. Col 1,13; 1 Pe 2,9.  
<sup>22</sup> ZERWIK, *Veritatem facere Io* 3,21; 1 Io 1,6: Verb. Dom. (1938) 338-341,373-377.

el amigo del esposo, que le acompaña y le oye, se alegra grandemente de oír la voz del esposo; pues así este mi gozo es cumplido.<sup>30</sup> Preciso es que El crezca y yo mengüe.

La cronología de esta escena queda situada en una zona vaga, con la conocida frase de Jn: «Después de estas cosas» (Jn 5,1; 6,1; 7,1), y que es la estancia de Cristo en Jerusalén y la conversación con Nicodemo.

Cristo se retiró de Jerusalén posiblemente a causa de un ambiente hostil (Jn 2,18; 2,24-25; cf. Jn 7,1; 11,54), y «vino con sus discípulos a la tierra de Judea». Aquí «tierra de Judea» está manifiestamente contrapuesta a la ciudad de Jerusalén, de donde se retira. Los «discípulos» son los de primera hora, y de cuya recluta Jn habló en el capítulo primero (Jn 1,35-51). Y «permaneció allí con ellos y bautizaba».

¿A qué lugar vino? ¿Dónde bautizaba? No se dice. Varias son las hipótesis hechas<sup>23</sup>.

La estancia de Cristo y estos discípulos en esta región debió de tener una relativa prolongación, como indican los imperfectos usados: «moraba», «bautizaba», y como lo supone la misma naturaleza de ese bautismo, puesto que «bautizaba más que Juan», y «hacía más discípulos» que el Bautista, y que esta noticia había llegado a oídos de los fariseos de Jerusalén (Jn 4,1-3).

Si Jn dice aquí en forma genérica que Cristo «bautizaba», lo precisará en el capítulo siguiente, donde dice que, en realidad, «Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos» (Jn 4,1.2), pero éstos lo hacían autorizados por él, y probablemente en su misma presencia.

Se trataba, seguramente, de un bautismo de inmersión, como lo indica el término usado (*ebáptisen*), y como era el bautismo que administraba el Bautista (Mt 3,6.16; cf. Jn 3,23), y a cuyo bautismo se hace aquí mismo referencia, sin duda, como bautismo de inmersión, ya que a este propósito se cita que el Bautista bautizaba allí porque «había mucha agua».

Ya los comentaristas antiguos se plantearon el problema sobre el valor de este bautismo de los discípulos de Cristo. ¿Era ya el bautismo sacramental cristiano? ¿Era sólo como el del Bautista? ¿Cuál era el significado de este bautismo administrado por los discípulos de Cristo? Es una cuestión muy discutida, tanto por los Padres como por los autores.

Supuesto que este bautismo no fuese el bautismo sacramental (Jn 7,39; Mt 28,19), ¿qué valor y finalidad tenía entonces este bautismo? San Juan Crisóstomo dice que el bautismo que administraban los discípulos no se diferenciaba sustancialmente en nada del que administraba el Bautista, pues ambos no conferían por sí mismos la gracia. Pero añade que ambos bautismos tenían positivamente de común el «conducir a Cristo a los que se bautizaban»<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1954) p.195-196.

<sup>24</sup> SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. XXX*.

Sin embargo, tenía una ventaja. El bautismo de los «discípulos», con la misma presencia y autorización de Cristo, y, sin duda, con una instrucción cristiana, orientaba y conducía de una manera más directa hacia el mismo Cristo. Y hasta su recepción era un rito de incorporación, como «discípulos», a la persona y reino de Cristo (Jn 4,1). Todo ello preludiaba ya el bautismo cristiano<sup>25</sup>.

En esta misma época en que Cristo estaba «bautizando en Judea», también el Bautista ejercía su ministerio bautismal «en Ainón, cerca de Salim, donde había mucha agua» (v.23).

Estando en el período posterior a la Pascua (Jn 2,23), acaso los vados del Jordán fuesen menos accesibles a las turmas a causa de las lluvias del invierno y deshielo de nieves, o acaso sea más probable, lo que parece indicar aquí mismo el evangelista, al decir en un inciso que «Juan el Bautista aún no había sido metido en la cárcel» (v.24), que abandonó aquel lugar por razones de seguridad, sea para evitar las presiones de los fariseos, que le habían inquirido quién fuese (Jn 1,19-28); sea para defenderse de posibles maquinaciones de Herodes Antipas contra El a causa de la predicación del Bautista, por su adulterio. Con él, Jn precisa que la situación cronológica del Bautista respondía todavía a la conmoción creada por el Bautista, aunque por el contexto se ve que su prestigio ya declinaba.

Ha sido propuesto como localización un lugar a unos 10 kilómetros al sur de Beisán, la antigua Escitópolis. Enón traduce al hebreo plural *'enayím*, que significa «fuentes». Y, efectivamente, en el lugar propuesto brotan unas ocho fuentes abundantísimas, que dan lugar a pequeños vados<sup>26</sup>. «Allí venían a bautizarse» las gentes.

Pero, al comenzar su bautismo los «discípulos» de Cristo, venían muchas más gentes al bautismo de éste que al del Bautista, hasta tal punto que le dirán con un tono de amargura los discípulos del Bautista: «Todos van a El» (v.26). El Bautista ya estaba en su ocaso.

En este ambiente bautismal hubo una «disputa» entre los discípulos del Bautista y «un judío»<sup>27</sup>.

El motivo de ella era la «purificación». Por lo que sigue del texto se ve que debió de ser la discusión sobre el bautismo de Juan y el de Cristo. Sin duda, aquél apoyaba este último. Las disputas rabínicas sobre «purificaciones» en orden a la comida y otros objetos no eran raros (Mt 15,1ss; Mc 7,1ss; Lc 11,37ss). Pero aquí la comparación versaba sobre los dos bautismos. ¿Por qué? No se dice. A pesar del gran prestigio alcanzado por el Bautista, el bautismo que administraban los discípulos de Cristo atraía a más gentes, y da a entender que este judío opinaba así. Acaso se debía esta impresión de superioridad a la enseñanza que se hacía para recibirla, y por la orientación que daba de vinculación directamen-

te a la persona de Cristo, haciendo «discípulos» suyos a los que que lo recibían (Jn 4,1). Seguramente se veía en él el cumplimiento del anuncio del Bautista: el Mesías. Precisamente ésta es la queja que le dan al Bautista sus discípulos: «Rabí, aquel que estaba contigo al otro lado del Jordán (Jn 1,29ss), de quien tú diste testimonio, está bautizando» (v.26), y se destaca aquí mismo que el Bautista dijo que «yo no soy el Mesías, sino que he sido enviado ante él» (v.28).

No deja de extrañar por qué los discípulos del Bautista no pasaron a las filas de Cristo y por qué el Bautista seguía aún bautizando.

Acaso esto último se deba a que con ello buscaba el Bautista ir orientando sus turmas hacia Cristo, cosa que acaso no se pudiese lograr de otro modo. Pero extraña más la actitud de los discípulos del Bautista. ¿Por qué no se incorporan a Cristo? Acaso les fascina la figura ascética del Bautista y su prestigio. Tanto, que desde la «cárcel» tuvo que enviarle «discípulos» para que ante ellos diese testimonio de que El era el Mesías (Mt 11,1ss). Pero, en todo caso, reflejan una psicología muy humana. Aparece en ellos que el declinar del Bautista significa su propio ocaso. Por eso les dolía que «todos van tras El» (Cristo). Generalización que, si acusa un gran movimiento en torno a Cristo, es también «el tono de una amargura que exagera inconscientemente»<sup>28</sup> por egoísmo.

Ante esta queja amarga que le traen sus discípulos, la respuesta del Bautista es de una nobleza y de una altura a toda prueba. Los versículos que contienen su respuesta tienen un claro encadenamiento armónico.

La providencia de Dios tiene sus planes. Bien se lo dijo el mismo Cristo al Bautista (Mt 3,15). El hombre no debe intentar arrojarse lo que Dios no le tiene concedido. El Bautista tenía encendida una misión del cielo. «Hubo un hombre enviado de Dios, de nombre Juan», que «vino a dar testimonio de la luz» (Jn 1,6.7). En ella debía moverse, y ajustarse sólo a esta obra.

Conforme a este don recibido del cielo, actúa. No se arroga poderes que no tiene ni se deja halagar por el triunfo que desperta su misión. El heraldo desaparece a la hora de la visita del rey. Pero desaparece con el más profundo gozo, al ver cumplida su misión, y la presencia del Mesías. «Preciso es que él crezca y yo mengüe» (v.30). Es lo que le va a decir también el Bautista con una imagen tan bella como densa de contenido y expresiva. «El que tiene esposa es el esposo; el amigo del esposo, que le acompaña y le oye, se alegra grandemente al oír la voz del esposo» (v.30a).

En las festividades nupciales de Israel se elegía a un grupo de jóvenes de su edad, llamados «amigos del esposo» o también, según el Talmud, «hijos del esposo»<sup>29</sup>, cuyo número podía ser bastante elevado (Jn 14,11; 1 Mac 9,39), y cuya misión era acompañar al esposo, sirviéndole de guardia de honor, y contribuir al esplendor de la fiesta. Pero uno era llamado por excelencia «el amigo del esposo», que era como su lugarteniente, y que proveía a los preliminares

<sup>25</sup> D'ALÉS, *Dict. Bib. Suppl.*, art. «baptême», t.1 col.857-859.

<sup>26</sup> ABEL, en *Rev. Bib.* (1913) 220-223; BUZY, *S. Jean Baptiste* (1922) p.221-229; ABEL, *Géographie de la Palestine I* (1933) p.447; II (1938) p.442.

<sup>27</sup> La lectura «un judío» está apoyada por los mejores códices, frente a la otra lectura de «los judíos». Cf. NESTLE, *N. T. grecæ et latine* (1928) ap. crit. a Jn 3,25.

<sup>28</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.94.

<sup>29</sup> FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, ver. del al. (1932) II p.197 nota 47.

del matrimonio: preparaba las fiestas y llevaba todo el alto control. En contraposición a éstos se llamaba a los otros «hijos de la cámara nupcial» (Mt 9,15; Mc 2,19; Lc 5,34). Pero, según el Talmud, los «hijos del esposo» son los invitados a la boda<sup>30</sup>.

«El amigo del esposo se alegra grandemente al oír la voz del esposo», dice el Bautista. Es el amigo por excelencia, que se goza en todo lo concerniente a su amigo; que por oficio mira sólo a que salga bien la festividad nupcial; éste es precisamente su triunfo. El Bautista es el amigo del esposo. Su misión es prepararle todo, destacarle y honrarle. Su gozo está en eso. «Se alegra grandemente en oír la voz del esposo». Por eso añade: «Pues así este mi gozo es cumplido» (v.29b).

La comparación o pequeña parábola podría terminar aquí; sin embargo, al menos en la perspectiva «simbolista» del autor del cuarto evangelio, su contenido es mucho más rico; se «alegoriza».

En el A.T., frecuentemente se utilizó la imagen nupcial para expresar con ella las relaciones entre Dios e Israel (Ex 34,16; Dt 31,16; Is 54,5; Jer 2,2; Ez c.16; Os 2,19ss, etc.). Cristo mismo utilizó esta imagen para hablar de las «bodas mesiánicas» (Mt 9,15, par.; 22,1ss).

Valorada esta expresión en el ambiente judío neotestamentario, en la estructura e intento «simbolista» del cuarto evangelio, en el cual se presentó a Cristo como el Mesías de Israel, y que luego tiene su primera manifestación en las bodas de Caná<sup>31</sup>, ésta manifiestamente tiene un sentido alegórico.

Cristo-Hijo de Dios viene a celebrar las bodas con Israel. Las evocaciones proféticas mesiánico-nupciales tienen su más plena realización ahora. Cristo es, pues, el Esposo. Pero el Bautista es el «amigo del Esposo». El tenía la misión, como tal, de preparar convenientemente a Israel para recibir al Mesías, que era para preparar dignamente estas nupcias de evocación profética del Mesías-Dios con el Israel de Dios.

Probablemente en esta frase se condensa la venida «nupcial mesiánica» de Cristo-Dios.

#### REFLEXIONES DEL EVANGELISTA CON ESTE MOTIVO. 3,31-36

La sección que sigue son unas reflexiones del evangelista y como un comentario sugerido por este tema del Bautista. Son conceptual y literariamente afines a las «reflexiones» del evangelista después de la conversación con Nicodemo (v.16-21).

Pero este último testimonio del Bautista está insertado entre dos secciones, 16-21 y 31-36, que están construidas estilísticamente conforme al procedimiento literario de «inclusión semítica». Posiblemente con ello quiere el evangelista «rebajar» la figura del Bautista, lo que hace ver al situarlo en la simple esfera de servidor y «precursor», frente a las exageraciones y sectas «bautistas» que hubo en la antigüedad (Act 19,3). Así, con este procedimiento literario

<sup>30</sup> *Kethuboth* 12a; *Kethuboth* jer. I 1; Cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.500ss.

<sup>31</sup> Comentario a Jn 2,1-11; «simbolismo» del milagro.

quedaba expuesta la absoluta superioridad de Cristo sobre el Bautista, al hacer ver el «conocimiento» de aquél y la necesidad de la «fe», mientras que en el centro literario de esta binaria «inclusión semítica» se destacaba el mismo testimonio del Bautista sobre lo que era él ante Cristo, y se anunciable el fin de su misión «precuradora».

<sup>31</sup> El que viene de arriba está sobre todos. El que procede de la tierra es terreno y habla de la tierra; el que viene del cielo, <sup>32</sup> da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo recibe. <sup>33</sup> Quien recibe su testimonio pone su sello atestiguando que Díos es veraz. <sup>34</sup> Porque aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios, pues Dios no le dio el Espíritu con medida. <sup>35</sup> El Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas. <sup>36</sup> El que cree en el Hijo tiene la vida eterna; el que rehusa creer en el Hijo no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios.

#### CRISTO, POR SU ORIGEN DIVINO, COMUNICA LA REVELACIÓN (v.31-34)

Sólo puede hablar con verdadero conocimiento de lo que es el cielo y las cosas divinas «el que viene del cielo», Cristo, que «está en el cielo» (Jn 1,18).

En cambio, «el que procede de la tierra es terreno y habla de la tierra» (v.31b). Si la frase es una enseñanza «sapiencial» que va a servir de contraste con lo anterior, en este contexto en que se encuentra, es probable que sea una alusión a situar en esta esfera al Bautista. Pues aunque éste tuvo una misión por parte de Dios (Jn 1,6ss), y una revelación para su actuación (Jn 1,31-34), sin embargo, lo que aquí se destaca es la esfera absolutamente distinta en que se mueven Cristo y el Bautista. Por eso, «el que viene de arriba [= cielo; cf. v.31c] está sobre todos» (v.31a).

Por eso Cristo habla de «lo que ha visto y oído» (v.32). ¿De dónde viene esta visión en perfecto, cuya acción pasada continúa, y esta audición en aoristo? ¿Será que, viendo siempre a Dios, Jesús entiende en ciertos momentos las palabras que debe revelar? Son matices literarios que no tienen tal precisión teológica (1 Jn 1,3). Es un género literario tomado de la experiencia ordinaria, para expresar la familiaridad e intimidad de Cristo con las cosas celestiales.

El v.34 es de interés, pero su sentido preciso es muy discutido. Dice así:

«Porque aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios, puesto que no da el Espíritu con medida».

¿Quién es el que «no da el Espíritu con medida»? ¿Dios a Cristo, o Cristo a los hombres?

Varios códices añaden después del verbo «dar» la palabra «Dios», haciéndolo sujeto de la oración. Con lo cual Dios era el que daba con esta plenitud el Espíritu a Cristo. Pero críticamente esta palabra es una interpolación<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> NESTLE, N. T. *græce et latine* (1928) ap. crit. a Jn 3,34.

Se pensaría que Cristo hablaba palabras plenamente divinas, en contraposición al Bautista y los profetas, porque «no daba el Espíritu con medida». Así, El promete enviarles el Espíritu, que les haría comprender con plenitud sus enseñanzas (Jn 14,16ss; 16,5ss), y, ya resucitado, les confirió el Espíritu Santo para perdonar los pecados (Jn 20,22).

En todo esto se ve que, en contraposición a los profetas, Cristo confirió el Espíritu con más plenitud; sin embargo, siendo siempre para cosas concretas, parece resultar que confería el Espíritu «con medida» (1 Cor 12,7ss).

En cambio, hay otra vía más teológica, y que responde mejor a la estructura literaria total del cuarto evangelio y a la desarrollada hasta aquí.

El evangelista relata, dos capítulos antes (Jn 1,29-34), el segundo testimonio del Bautista sobre Cristo. Y en él proclama, como garantía de ser Cristo el Mesías que vio «descender el Espíritu y posarse sobre El». Y así supo que Cristo es el que «bautiza en Espíritu Santo» (Jn 1,32-33; Mt 3,16-17; par.). Esto es la alusión a la profecía de Isaías acerca del «Siervo de Yahvé», sobre el que reposa el septenario espíritu de Yahvé, símbolo de la *plenitud* con que se le comunica este Espíritu (Is 11,2ss; 61,1ss). Así, por tener Cristo dado por el Padre el Espíritu «sin medida» es por lo que dice el evangelista también en el prólogo que «de su *plenitud* recibimos todos gracia sobre gracia» (Jn 1,16).

Y hasta parecería que, en el contexto, la razón que se da para enseñar que «aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios» es que el Padre «no le dio el Espíritu con medida».

Es, en el fondo, la contraposición que detecta la epístola a los Hebreos al hacer ver la plenitud de la revelación en que «antes» el Padre habló «fraccionadamente» por los profetas, pero, en cambio, ahora habló «por el Hijo» (Heb 1,1,2).

Teniendo el Hijo la plenitud del Espíritu, tiene el que lo recibe la suprema garantía de la verdad, y, por su parte, el que «recibe su testimonio pone su sello, atestiguando que Dios es veraz» (v.33), es decir, que Dios revela y habla verdaderamente por Cristo. El que tiene el mensaje de Cristo por verdadero, tiene a Dios por veraz. Ya que Cristo, «enviado», no hace otra cosa que hablar «las palabras de Dios» (v.34). Ningún comentario mejor a estas palabras del evangelista que las que él mismo dice en su primera epístola: «El que no cree en Dios le hace embustero, porque no cree en el testimonio que Dios ha dado de su Hijo» (1 Jn 5,10).

La imagen de «sellado» está tomada de la costumbre de sellar los documentos para que tuvieran un valor auténtico. Es imagen muy usada en el N. T. (Jn 6,27; Rom 4,11; 15,8, etc.).

Pero los hombres, en lugar de aceptar este testimonio del Hijo y de rendir a Dios este homenaje de su creencia, «sellando» la verdad del Padre en la revelación del Hijo, no obran así. A la hora de la composición del cuarto evangelio, el autor vio el rechazo que se hacía a Cristo. Y, con una hipérbole oriental, dice la actitud culpable

de los hombres ante este testimonio de Cristo: «pero su testimonio nadie lo recibe» (v.32b). Es el tono trágico del cuarto evangelio.

#### SOLA LA FE EN CRISTO DA LA VIDA ETERNA. 3,35-36

No sólo Cristo, por su origen celestial y divino, con la plenitud del Espíritu, puede enseñar «las palabras de Dios» a los hombres, como podía hacer, *servatis servandis*, un profeta que hablase en nombre de Dios, sino que el Padre dispuso la necesidad de la fe en el Hijo. Fe que es, en el contexto del evangelista, la plena entrega a Cristo—fe y obras—(Jn 3,21).

No sólo es necesario «creer» en El, sino que el que «cree en el Hijo tiene la vida eterna». Jn no habla de posibles pérdidas de esta fe y vida, temporal o irremediablemente; habla de ello según la naturaleza de las cosas. Supone el acto presente y constante (*hō pisteúōn*) bien expresado en participio de presente. Y mientras se esté creyendo así en el Hijo, se está teniendo la «vida eterna» (Jn 17,3; 1 Jn 1,1-4), que es el reino de Dios, presentado por Jn como algo íntimo y vitalizador del alma.

En cambio, «el que rehusa creer en El, no verá la vida, sino que está sobre él la cólera de Dios» (v.36b). La palabra «cólera» de Dios está aquí como sustituto del juicio de «condenación» que usó el evangelista antes, en el lugar paralelo, al hablar del juicio de condensación que se producía automáticamente por «no creer en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (Jn 3,18ss).

Es la enseñanza de la absoluta necesidad de la fe y comunión con Cristo para toda obra de salud.

El motivo que el evangelista alega para hacer ver esta necesidad de fe y comunión con El, es «que el Padre ama al Hijo», como Verbo encarnado, por lo cual «ha puesto en sus manos todas las cosas». Es la plenitud de todo que Jn hace ver en otros pasajes.

El evangelista hace una enseñanza grandiosa de la necesidad de creer en Cristo y estar en comunión con El para toda obra de salud. Ningún comentario mejor de esta absoluta necesidad de Cristo que sus palabras en la alegoría de la vid: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5).

## CAPITULO 4

a) Transición introductoria (v.1-3); b) conversación de Cristo con la Samaritana (v.4-45); c) curación del hijo de un cortesano (v.46-54).

**a) Transición introductoria. 4,1-3**

<sup>1</sup> Así, pues, que supo el Señor que habían oído los fariseos cómo Jesús hacía más discípulos y bautizaba más que Juan, <sup>2</sup> aunque Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos, <sup>3</sup> abandonó la Judea y partió de nuevo para Galilea.

San Juan contó en el capítulo anterior cómo Jesucristo, después de su actuación en Jerusalén en los días de la Pascua, abandonó la ciudad, pero sin salirse de la región de Judea; se quedó en un punto de Judea que el evangelista no precisa (Jn 3,22.26). Cristo allí bautizaba, al tiempo que Juan el Bautista ejercía su ministerio en Ainón (Jn 3,23-28). Pero venían más gentes al bautismo de Jesús que al de Juan. Esto levantó el celo amargo de los discípulos del Bautista (Jn 3,25.26). El evangelista precisa aquí un detalle de interés: «No era Jesús mismo el que bautizaba, sino sus discípulos» (v.2). Pensaron algunos autores si estas palabras no podrían ser una glosa. Críticamente no tiene fundamento diplomático <sup>1</sup>, siendo, además, estas precisiones muy del estilo del evángelio de Jn (2,21; 4,11). Este rito bautismal que hacían los discípulos de Cristo era un bautismo de orientación más directa hacia Cristo, al estilo del bautismo de penitencia de Juan, y, según Santo Tomás, causaba «interna santificación», lo que era «bautizar con el bautismo de Cristo, de agua y espíritu» <sup>2</sup>. En todo caso, Cristo, que estaba con sus discípulos, autorizaba este bautismo.

Pero esta misión y este ministerio bautismal y misional del grupo apostólico y de Cristo en Judea tuvo un resonante éxito, pues Jesús «hacía más discípulos y bautizaba más que Juan» (v.1). Este movimiento debió de tener bastante volumen. Ya que en el comienzo de la vida pública de Cristo se destaca que lo «habían oido los fariseos» (v.1), con lo que debe querer referirse a los dirigentes de Jerusalén, causando precaución y probables medidas contra Cristo.

Pero, cuando éste supo que la noticia de su apostolado y bautismos en Judea había llegado a oídos de los fariseos, «abandonó Judá y partió de nuevo para Galilea» (v.3).

Supone esto no sólo celos en los fariseos contra Jesús, sino que da a entender que Cristo estaba amenazado de alguna manera por ellos. Este ministerio de Cristo venía a preocuparles, sobre lo que

<sup>1</sup> NESTLE, N. T. *graece et latine* (1928) ap. crit. a Jn 4,2.

<sup>2</sup> S. THOM., *In evang. Io. comm. c.4 lect.1,1.*

ya habían visto y oido de El en Jerusalén, no mucho antes, con ocasión de su estancia en ella, con motivo de la Pascua, a causa de los milagros que en ella hizo (Jn 2,13ss). Los fariseos, bajo la dominación romana, podían fácilmente servirse del poder de Roma con motivo de movimientos populares, máxime de tendencias mesianicas, para apoderarse de Cristo. Por eso Cristo, no habiendo llegado su hora, «abandonó Judea y partió de nuevo para Galilea».

Esta estaba bajo la jurisdicción de Antipas. Celoso de su autoridad, más conocedor de las costumbres judías, enemistado con Pilato (Lc 23,12), y demasiado liberal o indiferente ante los celos ritualistas de los fariseos, venía a ser, sobre todo en los comienzos de la vida pública de Cristo, un príncipe más tolerante. Este deseo de no inmiscuirse en estos asuntos, cuando luego tomen más volumen, le hará apelar a la astucia para que Cristo abandone por las buenas su territorio (Lc 13,31).

Y así, esta salida de Cristo de Judea y su vuelta a Galilea es lo que justifica, en su paso por Samaria, el encuentro con la Samaritana.

**b) Conversación de Cristo con la Samaritana. 1,4-45**

Esta amplia perícopa, rica de contenido teológico, puede dividirse así: 1) introducción a la conversación (v.4-8); 2) la conversación sobre el «agua viva» (v.9-15); 3) Cristo se revela como Mesías (v.16-26); 4) conversación de Cristo con sus discípulos (v.27-38); 5) Cristo se queda entre los samaritanos y luego parte a Galilea (v.39-45).

**1) Introducción a la conversación. 4,4-8**

<sup>4</sup> Tenía que pasar por Samaria. <sup>5</sup> Llega, pues, a una ciudad de Samaria llamada Sicar, próxima a la heredad que dio Jacob a José, su hijo, <sup>6</sup> donde estaba la fuente de Jacob. Jesús, fatigado del camino, se sentó sin más junto a la fuente; era como la hora de sexta. <sup>7</sup> Llega una mujer de Samaria a sacar agua, y Jesús le dice: Dame de beber, <sup>8</sup> pues los discípulos habían ido a la ciudad a comprar provisiones.

La descripción de la escena está hecha con rasgos precisos y vívidos. Se diría que sugiere en el autor a un testigo presencial. Ni sería obstáculo a ello el que, durante la conversación, los discípulos habían ido por provisiones (v.8), ya que en la afirmación rotunda de «los discípulos» cabía muy bien la excepción de uno, Juan, que quedase en compañía de Cristo. En todo caso, Juan lo sabe porque la Samaritana lo divulgó entre los suyos, y Juan pudo oírlo durante los «dos días» (v.43) que Cristo permaneció allí, o porque en un momento confidencial, como en la cena (Jn 13,24ss), lo supo por el mismo Cristo.

Al abandonar Jesús Judea para ir a Galilea (*edei*), «convenía» que pasase por Samaria. Probablemente este «convenía» tiene aquí

un valor de ventaja geográfica de itinerario; no que se intente destacar, directamente al menos, un motivo providencial para encontrarse con la Samaritana. Josefo utiliza este mismo término para indicar la ruta de los galileos a Jerusalén. Esto indica también que Cristo no bautizaba en el valle mismo del Jordán (Jn 3,22), ya que, por razón geográfica, hubiese seguido el mismo valle para llegar a Galilea, sin tener que remontarse para ir luego por Samaria a Galilea.

Samaria era la ruta ordinaria para ir de Galilea a Judea, aunque otros seguían el curso del Jordán.<sup>3</sup>

En este retorno a Galilea, al atravesar Samaria, «llega a una ciudad (*pólin*) llamada Sicar, próxima a la heredad que dio Jacob a José, su hijo, donde estaba la fuente (*pége*) de Jacob» (v.5.6).

Desde San Jerónimo<sup>4</sup> se identificaba, ordinariamente, la antigua Siquem con Flavia Néapolis. Desde la época de los Selúcidas, la antigua Siquem se traslada al lugar de la actual Naplusa, que está a dos kilómetros de su primitiva situación, al lugar llamado Mabartha, tomando el nombre de Néapolis (Ciudad Nueva), la cual será reconstruida el año 72 d. de C. por Vespasiano con el nombre de Flavia Néapolis. Sin embargo, al emigrar la población de Siquem al lugar de la actual Naplusa, el lugar primitivo no quedó totalmente deshabitado, como se desprende de las excavaciones de 1927. Para San Jerónimo, lo mismo que para los que opinaban así, la razón era que, en su época, Siquem había desaparecido.

Pero ya posteriormente se identificaba Siquem con el villorrio actual de el-Askar, al pie del monte Ebal, hoy el Djebel Eslamiye.<sup>5</sup> Hasta se quería ver en este nombre una reminiscencia fonética.

Mas, por las excavaciones iniciadas en 1927 por E. Sellin, se vino a comprobar que, después de la emigración de la población de Siquem al lugar de la actual Naplusa, quedó un resto de población en el lugar primitivo, y que se identifica hoy, no con el villorrio de el-Askar, que está distante un kilómetro y medio del pozo de Jacob, sino que estaba situada en el tell-Balata, un poco al norte del villorrio actual de Balata, y que se encuentra a unos cinco o seis minutos de camino del pozo de Jacob.

En la época de Cristo parece que se llamaba este lugar Sycora, forma aramaica del evangélico Sicar (*Syjar*), situado a la entrada de la amplia garganta formada por los dos montes: el Garizim (hoy Djebel et-Tor, 881 m.) y el Ebal (hoy Djebel Eslamiye, 940 m.).<sup>6</sup>

No deja de extrañar a algunos el que, teniendo este villorrio de Balata, contiguo al tell al que da su nombre, una fuente abundísima, viniese la Samaritana a buscarlo a unos cinco minutos de distancia, al pozo de Jacob. Inútil discutir este motivo. Acaso fuese por veneración al patriarca, acaso por tener ella allí próxima la casa o un huerto.

<sup>3</sup> JOSEFO, *Antiq. XX 6,1: De bello iud. II 12,3*; JOSEFO, *Vita* 52.

<sup>4</sup> *Quæstiōnes in Genesim* 48,22: ML 23,1004; *Epist.* 108,13: ML 22,88.

<sup>5</sup> ABEL, *Géographie de la Palest.* (1938) II p.472-473.

<sup>6</sup> SELLIN, *Die Ausgrabung von Sichem, in Zeitsch. der deutschen Palästina-Vereins* (1927) p.205-265; VINCENT, en *Rev. Bib.* (1927) 419ss; ABEL, en *Rev. Bib.* (1933) 338; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.128-137.

El evangelista detalla con absoluta precisión que Sicar estaba «próxima a la heredad que dio Jacob a su hijo José» (Gén 33,19.20; 48,22). José, antes de morir, pidió que, cuando Dios liberase a su pueblo de Egipto, llevasen con ellos sus restos (Gén 50,24-26), lo cual cumplieron los suyos, y sus restos «fueron enterrados en Siquem» (Jos 24,32). Una tradición que llega a Eusebio de Cesarea<sup>7</sup> muestra allí la tumba de José.

El evangelista señala, con igual precisión, que en esta «heredad» estaba la «fuente de Jacob». La Escritura recuerda varios pozos excavados por este patriarca (Gén 26,18.32). Una fuente o un pozo en Oriente es un tesoro. Lo mandó excavar el patriarca en su heredad, probablemente para evitar contaminaciones con la población indígena cananea, ya que en las mismas cercanías de su heredad había, por lo menos, tres fuentes abundantes.

En realidad es, como diría el evangelista, usando indistintamente dos términos, un «pozo» (*phréar*) (v.11), que tenía en su fondo una «fuente» (*pége*) (v.6), que manaba.

Además dice el evangelista que «el pozo es hondo» (v.11). Su profundidad dio diversas medidas.

Sin embargo de tener una «fuente», el agua no aflora a la superficie del «pozo». Incluso cuando tiene mucha agua, por lo menos hay 10 metros de distancia desde la abertura del pozo hasta la capa del agua. Así se vio en la medición de 1924.<sup>8</sup> En la medición de 1933 dio 39 metros de profundidad.

Como los antiguos pozos palestinos, estaba desprovisto de medio de sacar el agua.

En el siglo IV se alzaba ya sobre él una iglesia, que en 385 visitó Santa Paula.<sup>9</sup>

«Jesús, fatigado del camino, se sentó, sin más (*hoútus*)<sup>10</sup>, junto a la fuente». Debe de estar ya muy entrado mayo o junio. Una larga parada bajo el sol primaveral palestino agota. Se suele caminar con el alba para defenderse del excesivo calor y descansar a esa hora. Jn gusta acusar este aspecto humano de Cristo. La fuente es, en Oriente, quien condiciona y jalona las jornadas. El pequeño grupo hizo, normalmente, alto junto a la fuente.

Jesús «se sentó» allí. Pero la forma griega *epí*, con dativo, lo mismo puede significar que estaba sentado «sobre» la margen del pozo que «junto» al pozo.<sup>11</sup>

El evangelista parece acusar un testigo presencial por una precisión histórica que hace: «Era como la hora sexta», que en la cronología de Jn es sobre el mediodía (Jn 19,14; 4,5; 1,39).

Fue sobre esta hora del mediodía cuando llega al pozo «una mujer de Samaria» (v.7). No de la ciudad de Samaria, antigua capital del reino de Israel, levantada por Omri, pues corresponde a la actual

<sup>7</sup> *Onomasticon*, palabra «Sycar».

<sup>8</sup> ABEL, *Le puits de Jacob et l'église saint-Sauveur*: Rev. Bib. (1933) 384-402; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.106.

<sup>9</sup> PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.128-137.

<sup>10</sup> Sobre el valor de esta palabra, cf. Jn 13,25; Mc 4,36.

<sup>11</sup> ABEL, *Grammaire du grec biblique* 19.

Sebastieh y está a 12 kilómetros de la antigua Siquem; se refiere sólo a la región a la que pertenecía, como dirá luego: que vinieron a ver a Cristo «muchos samaritanos de aquella ciudad» (v.39), que es de Sicar (v.5).

La mujer viene «a sacar agua». Acaso fuese el agua para el servicio del mediodía.

El evangelista justificará poco después que Cristo no tenía con qué sacar agua (v.11), y los discípulos habían ido al poblado próximo «a comprar provisiones» (v.8).

Estaba, pues, a merced de aquella mujer la calma de su sed. El sentido histórico de la escena es evidente. Pero el evangelista quiere destacar, en la misma narración literaria, un simbolismo maravilloso, que late en toda la escena. Es el simbolismo histórico el que se acusa: aquella mujer samaritana aparece en este momento de la escena como la que puede calmar a Cristo la sed del cuerpo... Pero ella ignora que también le calmará El a ella su sed del alma, cuando ella le calme a él su sed de Salvador (v.31).

## 2) La conversación sobre «el agua viva». 4,9-15

<sup>9</sup> Dicele la mujer samaritana: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, mujer samaritana? Porque no se tratan judíos y samaritanos.<sup>10</sup> Respondió Jesús, y dijo: ¡Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: Dame de beber, tú le pedirías a El, y El te daría a ti agua viva! <sup>11</sup> Ella le dijo: Señor, no tienes con qué sacar el agua y el pozo es hondo; ¿de dónde, pues, te viene esa agua viva?<sup>12</sup> ¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, y de él bebió él mismo, sus hijos y sus rebaños?<sup>13</sup> Respondió Jesús y le dijo: Quien bebe de esta agua volverá a tener sed;<sup>14</sup> pero el que beba del agua que yo le diere no tendrá jamás sed; que el agua que yo le dé se hará en él una fuente que salte hasta la vida eterna.<sup>15</sup> Dijole la mujer: Señor, dame de esa agua para que no sienta más sed ni tenga que venir aquí a sacarla.

A la llegada de esta mujer de Samaria, que venía a sacar agua de un pozo, Cristo, verdaderamente sediento de sed física, le pide a aquella mujer que le saque, pues El no tenía con qué (v.11), un poco de agua del pozo para beber. Es algo que a nadie se niega. Lo contrario se tenía por culpa (Job 22,7). Por eso, el tono de extrañeza que va a usar con él la Samaritana, indica más la sorpresa de dirigirse un judío a un samaritano que no la terquedad, racial y hostil, de negarse a socorrerle. Por lo que añade el evangelista para sus lectores de la gentilidad: «porque no se tratan judíos y samaritanos» (v.96)<sup>12</sup>.

La enemistad entre judíos y samaritanos era feroz. Después de la deportación de los samaritanos por Sargón en 721, se trajeron a Samaria numerosas tribus babilónicas para repoblarla (2 Re 17-30-33). Esto dio lugar a mixtificaciones raciales y sincretistas en lo religioso

<sup>12</sup> Sobre la autenticidad crítica de este versículo, cf. NESTLE, *N. T. grecce et latine* (1928) ap. crit. a Jn 4,9.

(2 Re, l.c.). Por eso, a la vuelta del destierro, los judíos no permitieron la colaboración de los samaritanos para la reconstrucción del templo (Esd 4,1ss). En 400 se levantó sobre el Garizim un templo cismático a Yahvé<sup>13</sup>. Esto llenó la medida del odio judío contra los samaritanos. Y aunque en 129 a. C. fue destruido por Juan Hircano, los samaritanos consideraron siempre este monte como sagrado y sobre él celebraron sus festividades. Hasta en el Eclesiástico aparece reflejada la historia de este odio (Ecli 50,27.28), lo mismo que en el Talmud. Los judíos llegaron en ocasiones a negar a los samaritanos vino y alimento para no contraer impureza legal<sup>14</sup>. Pero, en cambio, admitían determinado comercio más o menos normal con los mismos<sup>15</sup>; lo que explica el que los discípulos hubiesen ido «a la ciudad a comprar provisiones» (v.8).

Es en este ambiente de hostilidad y desprecio en el que hay que valorar la frase de esta mujer samaritana, lo mismo que toda la escena de bondad, misericordia y enseñanza salvadora que Cristo tiene con ella.

¿Cómo conoce ella, sin más, que es judío? Por el tipo del vestido, o por la pronunciación, ya que los galileos pronunciaban distinto que los judíos y samaritanos (Jue 12,5ss; Mt 26,71)<sup>16</sup>, o por algún otro motivo que no se registra. Pero Jesús, que no venía tanto a pedir como a dar, va al objetivo de su misión salvadora, diciéndole:

- a) «Si conocieras el don [tēn doreān] de Dios
- b) y quién es el que te dice: Dame de beber,
- c) tú le pedirías a él [de beber],
- d) y él te daría a ti agua viva» (v.10).

El «don de Dios» aquí es el don expresado por el «agua viva», como se ve por el «paralelismo sínónimo» de los hemistiquios a) y d). Y no el don de encontrarse aquí con Cristo, el Mesías.

El «agua viva», como imagen, es el agua de la fuente, en contraposición a las aguas estancadas o quietas de cisternas o pantanos (Jer 2,13). Es agua con nacimiento, con dinamismo: con «vida». Muy pronto dirá Cristo el valor del dinamismo de este agua (v.14).

Pero el esquematismo literario de aquella escena acusa más rápida y fuertemente los contrastes. Ante esta manifestación de Cristo, los papeles se cambian, y el que pide, pide también ser pedido; y el que suplica agua, ofrece a su vez «agua viva». La mujer aquella, demasiado humana, recibe un primer golpe de sorpresa. Se acusa literariamente en que una samaritana llega a llamar «señor» a un judío. La mujer, que, naturalmente, no sabe a qué se refiere con esta afirmación, no niega el encontrarse ante algo que, porque ella no lo alcance, no sea verdad. Acaso piensa en algún tipo de agua mágica, misteriosa, o en un procedimiento, milagroso o

<sup>13</sup> JOSEFO, *Antiq.* XI 7,2.

<sup>14</sup> STRACK-B., *Kommentar...* I p.552ss.

<sup>15</sup> Aboda zara 2,4; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.2022; PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.203. Sobre esta cuestión, cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II p.22-23; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.366.2324-2332.2024.1510.

<sup>16</sup> Erubim 53,1; cf. STRACK-B., *Kommentar...* I p.552ss.

mágico, con que poder sacar de aquel pozo «profundo» el «agua viva» de la «fuente», que mana en su fondo. Por eso le dice, extrañada, que, siendo el pozo hondo y no teniendo él aparejo para sacarla, «¿de dónde, pues, tienes tú el agua viva?» Pero, no obstante esto, algo queda en ella que le deja presentir cosa insólita. «¿Acaso eres tú más grande que nuestro padre Jacob, que nos dio este pozo, y de él bebió él mismo, sus hijos y rebaños?» Esta contraposición con Jacob dice bien aquél algo de misterioso presentimiento que ve en aquel excepcional judío.

Los samaritanos tenían a gran orgullo proclamarse descendientes de Jacob; era como su justificación de la mixtificación racial y del cisma religioso. Por eso gustaban recordar que Samaria había sido escenario de la vida de los patriarcas (Gén 12,6; 33,18; 35,4; 37,12; 48,22; Jos 24,25; 32; Jue 9,6). Es por lo que la Samaritana habló de «nuestro padre Jacob» (v.12).

Pero Cristo no le responde directamente a su objeción, cuestión que no interesaba. En su enseñanza hará ver que El es superior al poder de los patriarcas. Porque

«Quien bebe de este agua  
volverá a tener sed;  
pero el que bebe del agua que yo le diere,  
no tendrá jamás sed,  
sino que, por el contrario, el agua que yo le dé  
se hará en el fuente [pegé] de agua,  
que está saltando [halloménau] hasta la vida eterna» (v.13.14).

¿Qué quiere expresar Cristo por esta imagen del «agua viva» que se hace «fuente» en el que la bebe, y que el agua que mana esa «fuente» salta o llega hasta la «vida eterna»?

En el A.T., el agua de fuente, el «agua viva», simbolizaba varias cosas:

- 1) La religión yahvista (Jer 2,13; 17,13).
- 2) La vida espiritual que Dios dispensa (Ez 47,1ss; Sal 36,9.10; Apoc 7,17; 22,17).
- 3) Las gracias que Yahvé concede (Is 12,3; 49,10).
- 4) La Ley, como fuente de vida (Ecli 15,1.3). En la literatura rabínica se utiliza esta metáfora para hablar de la Ley<sup>17</sup>.
- 5) La Sabiduría, como fuente de vida (Prov 13,14; Ecli 15,13; 24,20).
- 6) En un pasaje del evangelio de Jn significa el don del Espíritu Santo (Jn 7,37-39).

A la vista de este esquema se pueden destacar algunas referencias. Cristo, con esta imagen, *no se refiere a:*

- 1) La religión yahvista, pues trae El su enseñanza.
- 2) A la vieja Ley, que caduca (Jn 1,17).
- 3) A la Sabiduría, en lo que tiene de concepción del A.T.

Quedan dos conceptos, representados por esta metáfora, en el A.T., que se pueden reducir a uno. Son los números 2 y 3 del

<sup>17</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.101.106.345.297.

esquema primero: la vida espiritual, que Dios dispensa (2), y las gracias de todo tipo dispensadas por Dios (3). La vida espiritual es un caso particular de estas gracias: Cristo-Dios. Estos conceptos son los que más orientan la interpretación de este pasaje.

A esto lleva el uso que hace Jn de esta metáfora—«rios de agua viva correrán de su seno»—a propósito del Espíritu Santo, que «habían de recibir los que creyeran en» Cristo (Jn 7,37-39). El Espíritu son los dones que el Espíritu Santo dispensaría, incluido El mismo, como «morador» (Jn 14,17) en ellos. Es la donación del Espíritu en Pentecostés, en cuanto se hace así su donación oficial y permanente a la Iglesia, y, por tanto, a los fieles. Y con ello, toda su acción: santificadora, iluminadora y carismática en los creyentes.

En el Apocalipsis, bajo esta imagen, se dice: «Y el que tenga sed venga, y el que quiera tome gratis el agua de la vida» (Apoc 22,17; 7,17).

Este concepto de vida sobrenatural es presentado por Jn en su primera epístola bajo los conceptos de «simiente» (1 Jn 3,9) y de «vida» (1 Jn 5,12).

En esta enseñanza que Cristo hace a la Samaritana, la caracteriza de la siguiente manera:

Es «agua viva», con lo que se acusa dinamismo, vitalidad.  
Es «fuente», que es principio de actividad, aquí sobrenatural, vital.  
Llega «hasta la vida eterna», término sobrenatural.

Estas tres características se incluyen interpretando esta enseñanza de la vida de la gracia como don del Espíritu Santo.

Esta es vida; es principio de actividad sobrenatural; es término que alcanza «la vida eterna». Es el gran «don de Dios» (v.10), que es precisamente el «don del Espíritu Santo» (Act 8,19.20), y que, «como ríos de agua viva», tendrán los fieles (Jn 3,8.9).

El concilio de Trento utiliza esta frase del evangelio de Jn hablando del mérito de las buenas obras por la gracia<sup>18</sup>.

Cristo se presenta aquí como el dispensador de la gracia, del don del Espíritu Santo. Sólo Yahvé enviaba, dispensaba, el Espíritu Santo. Cristo está, por tanto, identificándose con Dios.

La Samaritana, al llegar a este punto, debe de tomar todo aquello como una cosa químérica. Ni lo comprende, ni le interesa interrogar más sobre ello, ni sabía seguir por aquel camino. Y, menos hábilmente que Nicodemo (Jn 3,4), lo entiende en su sentido material, y, con un tono irónico, le pide que le dé de esa agua prodigiosa, para que no tenga sed ni tenga necesidad de volver a sacarla de este pozo que les dio Jacob.

Aquella mujer estaba derramando aquella «agua viva» que le estaba ofreciendo el que tenía sed de salvarla. Pero un golpe certero a su conciencia la haría comprender mejor quién era el que le hablaba y qué es lo que quería decirle.

<sup>18</sup> DENZINGER, *Ench. symb.* n.809; REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.* (1958) p.239-244.

### 3) Cristo se revela como Mesías. 4,16-26

16 El le dijo: Vete, llama a tu marido y ven acá. 17 Respondió la mujer y le dijo: No tengo marido. Dijole Jesús: Bien dices: «No tengo marido»; 18 porque cinco tuviste, y el que ahora tienes no es tu marido; en esto has dicho verdad. 19 Dijole la mujer: Señor, veo que eres profeta. 20 Nuestros padres adoraron en este monte, y vosotros decís que es Jerusalén el sitio donde hay que adorar. 21 Jesús le dijo: Créeme, mujer, que es llegada la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. 22 Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salud viene de los judíos; 23 pero ya llega la hora, y es ésta, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad, pues tales son los adoradores que el Padre busca. 24 Dios es espíritu, y los que le adoran han de adorarle en espíritu y en verdad. 25 Dijole la mujer: Yo sé que el Mesías, el que se llama Cristo, está para venir y que, cuando venga, nos hará saber todas las cosas. 26 Dijole Jesús: Soy yo, el que contigo habla.

«Vete, llama a tu marido y ven acá». No le costó nada a aquella mujer disimular su situación irregular, diciéndole que no tenía marido. Pero aquel judío leía en lo más profundo del alma. Y la pregunta no iba sin una intención estratégica. No es que la hubiese mandado ir por su marido, que para nada le interesaba el que lo trajese a su presencia; ni trataba Cristo de afrentar a la que venía a salvar. Era evocarle aquel «marido» al juicio de su conciencia, pues ante él iba a escuchar muy en breve la condena de su vida irregular. Su respuesta: «No tengo marido», era tan verdadera como podía ser hábil, y era ambigua. Porque podría ser que no lo tuviese por celibato, por viudez o por repudio.

Pero el que así le mandó llamar a su «marido», le puso delante, como testimonio de su penetración sobrenatural, la vida irregular que llevaba. Porque había tenido cinco, y el que ahora estaba con ella no era su marido legítimo<sup>19</sup>. ¿Lo habían sido los otros? La contraposición que parecería establecerse entre este «marido» y los otros, como se verá, no es de gran fuerza. Aunque podrían algunos haber muerto y otros haberla repudiado, resulta poco verosímil, conforme al ambiente, el que una mujer se hubiese desposado, sucesiva y legítimamente, con cinco maridos<sup>20</sup>.

Pero el penetrar toda esta serie minuciosa de maridos, legítimos o ilegítimos, lleva a la Samaritana a ver en Cristo, lo que él buscaba, un hombre de Dios: «Señor, veo que eres profeta». No dice «el Profeta esperado» (Jn 1,21.25), y que para el vulgo venía a ser sinónimo del Mesías, pero sí un «profeta de Dios», puesto que sondea su corazón. Mas, al llegar a este punto, la mujer aprovecha aquella oportunidad, o para plantearle una cuestión religiosa que

<sup>19</sup> Sobre la teoría racionalista, según la cual estos cinco maridos serían cinco dioses importados de Babilonia, aunque el texto pone siete dioses, es exégeticamente insostenible. Cf. LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p.110.

<sup>20</sup> STRACK-B., *Kommentar...* I p.313; cf. *Comentario a Mt* 19,3ss.

afectaba a samaritanos y judíos, o para desviar hábilmente el rumbo que tomaba aquella conversación enojosa (v.29).

Y ante este templo cismático, sus ruinas y su culto, le plantea el problema de la legitimidad de este templo samaritano. ¿Por qué iba a quedar centralizado sólo en Jerusalén? Y pretende justificarlo. «Nuestros padres», que son los patriarcas, moraron en Samaria, y aquí adoraron a Dios y le erigieron altares (Gén 12,7; 33,20). Y Moisés mismo había ordenado que se levantase, al ingreso de Israel en la tierra prometida, un «altar a Yahvé» (Dt 27,5-7). Pero los samaritanos habían cambiado en su Pentateuco el nombre, poniendo, en lugar del monte Ebal, el Garizim; lo mismo que, en vez de poner el monte Moriah, lugar donde Abraham ofreció el sacrificio de su hijo Isaac (Gén 22,2), identificándolo luego una tradición con el emplazamiento del templo de Jerusalén, los samaritanos leían Moreh, con lo que venían a identificar este emplazamiento con la montaña que dominaba a Siquem (Gén 12,6).

Con todas estas interpolaciones y con toda esta litúrgica ascendencia patriarcal, la Samaritana hablaba orgullosamente de «nuestros padres», queriendo justificar así la legitimidad de su culto aquí y contraponiéndolo al centralismo cultural jerosolimitano. Así constataba en la Escritura (1 Re 9,3; Crón 6,6; 7,12; Sal 77,68, etc.). Pero, como los samaritanos rechazaban todos los libros del A.T. excepto el Pentateuco, basaban su argumentación y su exigencia frente al centralizado culto de Jerusalén en la historia de los patriarcas. ¿Qué podría oponerse a lo que hicieron «nuestros padres»? Y «nuestros padres adoraron en este monte». Desde el pozo donde tiene lugar la escena, la Samaritana señalaría, de seguro, el monte Garizim, que estaba enfrente de ellos. ¿Qué podría objetar a esto un «profeta»?

Cristo a nada de esto había de responder. Porque era El precisamente el profeta en el que se cumplían las profecías, iba a dar su enseñanza terminante. Y, puesto que la Samaritana recurre a El como a profeta, la invita a «creer» en su palabra. Llega la «hora», y es ésta—la hora de plenitud mesiánica que El inaugura—, en la que no se adorará a Dios, al Padre, con la exclusividad local de Jerusalén o de este monte. ¿Por qué?

En un pequeño paréntesis previo (v.22) advierte que la dogmática judía es la verdadera, y no la samaritana. Estos «adoran lo que no conocen». Los samaritanos, al no aceptar como fuente de revelación nada más que el Pentateuco y rechazar el resto de los libros santos, mutilaban e interrumpían la revelación. Los samaritanos negaban incluso una creencia tan fundamental como es la resurrección de los muertos<sup>21</sup>. En cambio, los judíos «adoramos lo que conocemos, porque la salud viene de los judíos». A ellos fueron hechas las promesas proféticas; ellos tenían la revelación en el canon de las Escrituras; tenían el legítimo templo y el culto; y de ellos saldría el Mesías (Rom 9,4.5; cf. 3,1ss). Era el hondo sentido del salmo: *Notus in Iudaea Deus*, «Dios es conocido en Judá» (Sal 76,2).

<sup>21</sup> Sanhedrin 90b; cf. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.468ss.

Pero, aunque Dios es conocido en Judá, ya termina el exclusivismo y centralismo de su culto. Para la hora mesiánica, Malaquías había vaticinado un sacrificio *universal* (*Mal 1,11*). Es la hora del mejor culto, porque es la hora de las más auténticas disposiciones en los «adoradores». Es la hora en que hay que adorar al Padre «en espíritu y en verdad».

Y la razón de esto es que «Dios es espíritu». Ante esta inmaterialidad y trascendencia sobrenatural del Padre, la geografía no cuenta para el culto. Lo que interesa es que los «verdaderos adoradores» adoren al Padre «en espíritu y en verdad». Esta expresión puede tener dos interpretaciones.

1) Considerar estas dos palabras como un caso de paralelismo sintético, progresivo. Según esto, el culto que se debe rendir a Dios, que es «espíritu», no es un culto formulario, ritualista, legalista, sino un culto «en espíritu», que es con autenticidad; y «en verdad» indicaría, completando el pensamiento, la consecuencia que se sigue de adorar «en espíritu», que es adorar «verdaderamente» (*Jn 3,18*). Era evocar, perfeccionándolas, las enseñanzas de los profetas sobre la necesidad de la sinceridad y autenticidad del culto.

2) Otra interpretación está basada en otros contextos de San Juan. El Espíritu que hace nacer a la vida divina (*Jn 3,5*) será el principio de este nuevo culto. Así, éste sería movido y hecho «en espíritu», al ser movido por el Espíritu Santo. Y «en verdad», porque es el único que responde a la plena realización que Dios hace de sí mismo—el Padre—in Cristo (*1 Jn 4; 3 Jn 3*). Así sería: los verdaderos adoradores son los que rinden culto al Padre creyendo la revelación de Cristo y movidos por el Espíritu Santo.

Y a estos «adoradores en este culto así rendido a Dios, es a los que busca el Padre» (*v.23*). Es la especial providencia de Dios en los días mesiánicos. No es este adorar a Dios «en espíritu y en verdad» un simple querer o un simple deseo humano. El verbo usado aquí, «buscar» (*zetei*), probablemente expresa más que un simple deseo; puede suponer una actitud, un esfuerzo por llegar a su propósito (*Jn 7,18*). Lo que estaría en plena consonancia con otros pasajes de *Jn* en los que se destaca que estas iniciativas en el orden de la salud vienen siempre de Dios. Pues «nadie puede venir a mí si el Padre... no lo trae» (*Jn 6,44; 15,16; 1 Jn 4,10*).

Algunos autores pretendieron basarse en este pasaje (*v.23.24*) para querer probar que Cristo condenaba el culto *externo*. Pero ya, en primer lugar, no puede ponerse a Cristo en contradicción con su misma enseñanza. Cristo no vino a «abrogar la ley, sino a perfeccionarla» (*Mt 5,17*). Menos aún vino a abrogar la ley natural, y el culto externo es una exigencia de la ley natural en la naturaleza racional del hombre. Y no abroga el culto y los ritos externos el que enseña la absoluta necesidad del bautismo de agua (*Jn 3,5*), el que promete el sacramento de la Eucaristía (*Jn 6,8ss*), el que enseña a orar con la oración del «Padre nuestro» (*Mt 6,9ss*) y el que instituye el sacrificio eucarístico (*Mt 26,26ss; par.*) y la confesión sacramental (*Jn 20,22ss*). Al proclamar aquí la necesidad de ado-

rar al Padre «en espíritu y en verdad», no hace más que considerar el culto desde un punto de vista: el de la *auténticidad íntima* del mismo. Pero destacar este aspecto no es excluir el otro. Cuando Dios por el profeta dice que está harto de los sacrificios que le ofrecen, no quiere negar tampoco el culto externo, sino acusar lo que debe ser la religiosidad auténtica, de la que el sacrificio es el símbolo (*Is 1,11-17*).

La enseñanza de Cristo sobre la religiosidad verdadera y descentralizada debió de conmover a aquella mujer. Pero era algo tan transcendental, que ella se remite al Mesías, que «está para venir»; El dirá a qué han de atenerse.

Los samaritanos esperaban el Mesías bajo el nombre de *el Ha-Ta'eb* (¿el que vuelve?, ¿el que convierte?, ¿el que restablece?, ¿el que consuela?). Josefo tiene datos que vienen a confirmar esto<sup>22</sup>. Y San Justino, nacido sobre el año 100 en Flavia Neápolis, dice: «Los judíos y los samaritanos... siempre están esperando al Cristo (Mesías)»<sup>23</sup>. La forma de presente en que la Samaritana lo dice: «Sabemos que el Mesías... viene» (*érjetai*), lo mismo podría indicar el simple hecho de venir que la proximidad de su llegada; lo que aquí acaso sea lo más probable (*Jn 4,23; 5,25*), sobre todo si se tiene en cuenta el ambiente de excitación mesiánica que existía en esta época entre los judíos.

Escribiendo San Juan para un público no judío, precisará en las palabras de la Samaritana que ese Mesías esperado es el que «se llama Cristo» (*v.25*).

Para los samaritanos, el *Ta'eb* tendría una misión religiosa, como se ve en el texto; pero lo consideraban también con una misión de profeta, príncipe temporal y conquistador<sup>24</sup>. Con su venida todo se pondría en claro entre judíos y samaritanos, pues a unos y a otros (*hemín*) «nos hará saber todas las cosas».

Lo que no sospechaba la Samaritana es que hubiese venido ya el Mesías, ni que estuviese ya enseñando «todas las cosas» que ellos esperaban saber. Y solemne y abiertamente Cristo se proclama el Mesías ante aquella mujer samaritana: «Yo soy, el que contigo hablas» (*v.26*).

Es notable, y la objeción es clásica, que Cristo en los sinópticos, cuando le aclaman Mesías, les manda callar, e incluso lo preceptúa (*Mc 8,30; par.*) y El mismo lo evita (*Jn 6,15*), y, en cambio, aquí El mismo se proclama el Mesías. Es ésta una de las más explícitas declaraciones mesiánicas de Cristo. La redacción de *Jn*, con que la Samaritana dice esto en forma dubitativa a los suyos (*v.29*), no justificaría por ello el que esta declaración fuese una explicitación hecha por el evangelista.

Se explica perfectamente esta excepción, como se explica el milagro excepcional que hace a la mujer cananea, cuando El mismo le dice que sólo fue enviado a la casa de Israel (*Mt 15,21ss; par.*).

<sup>22</sup> JOSEFO, *Antiq. XVIII 4,1*.

<sup>23</sup> SAN JUSTINO, *I Apol. I,3,6*; A. MERK, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (1909).

<sup>24</sup> MONTGOMERY, *The Samaritans* (1907).

Por razón del ambiente sobreexcitado de mesianismo en Judea y Galilea, estas aclamaciones prematuras podrían prestarse a sediciones políticas-nacionalistas, con la consiguiente repercusión de represalias por parte de Roma. Por eso, su mesianismo lo iba desenvolviendo gradualmente. Pero en Samaria, al margen de este ambiente tan excitado y con una concepción mucho más vaga sobre el *Ta'eb*, no había el peligro de este tipo tan acusado de conmociones, como se ve por la reacción de los samaritanos de este villorrio, a pesar de haber creído en El (v.40-42). El ministerio de Cristo en Samaria es esporádico y transitorio; duró «dos días» (v.40).<sup>25</sup>

#### 4) Conversación de Cristo con sus discípulos: el Cuerpo místico del apostolado. 4,27-38

<sup>27</sup> En esto llegaron los discípulos y se maravillaban de que hablase con una mujer; nadie, sin embargo, le dijo: ¿Qué deseas? ¿O qué hablas con ella?<sup>28</sup> Dejó, pues, su cántaro la mujer, se fue a la ciudad y dijo a los hombres: <sup>29</sup> Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho. ¿No será el Mesías?<sup>30</sup> Salieron los de la ciudad y vinieron a El.<sup>31</sup> Entre tanto, los discípulos le rogaban diciendo: Rabí, come.<sup>32</sup> Dijoles El: Yo tengo una comida que vosotros no sabéis.<sup>33</sup> Los discípulos se decían unos a otros: ¿Acaso alguien le ha traído de comer?<sup>34</sup> Jesús les dijo: Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra.<sup>35</sup> ¿No decis vosotros: Aún cuatro meses y llegará la mies? Pues bien, yo os digo: Alzad vuestros ojos y mirad los campos, que ya están amarillos para la siega.<sup>36</sup> El que siega recibe su salario y recoge el fruto para la vida eterna, para que se alegren juntamente el sembrador y el segador.<sup>37</sup> Porque en esto es verdadero el proverbio, que uno es el que siembra y otro el que siega.<sup>38</sup> Yo os envío a segar lo que no trabajasteis; otros lo trabajaron y vosotros os aprovecháis de su trabajo.

Al llegar a este punto de la conversación, regresaron los discípulos de comprar provisiones a la ciudad, probablemente Sicar. Al encontrarse con que Cristo «hablaba con una mujer», se «maravillaban». En las costumbres judías rabínicas era un tema muy repetido la prohibición de hablar, en público, un hombre con una mujer. En la *Mishna* se prohíbe a la mujer... «estar hilando en la calle, hablar en público con un hombre»<sup>26</sup>.

A esta extrañeza profunda, nacida de costumbres y exageraciones rabínicas, se sobrepuso en los discípulos la majestad de Cristo. Nadie se atrevió a preguntarle: «¿Qué buscas?», ni «¿qué hablas con ella?», suponiendo que necesitaría alguna cosa.

La llegada de los discípulos señala la ausencia de la Samaritana. Al encontrarse ante un grupo de personas extrañas y ante hechos más extraños todavía, con el alma fuertemente conmocionada, «dejó

<sup>25</sup> BRAUN, Où en est le problème de Jésus (1932) p.69-81.

<sup>26</sup> Cf. Ketuboth 7,6; Aboth de Rabí Nathan I d. Sobre todo esto, cf. STRACK-B., Kommentar... II p.438; BONSIRVEN, Textes rabbiniques... (1955) n.10.445-459.469-787.

su cántaro» y fue, corriendo sin duda, a su villorrio, como exige su estado conmocional, y lo comprueba el pequeño detalle de dejar allí mismo su «cántaro», y dijo a las gentes de su pueblo que viniesen a ver a un hombre que le había dicho todo lo que había hecho en su vida de matrimonios irregulares: «¿No será el Mesías?» La conmoción que debió de llevar la Samaritana fue tal, que, a pesar de su vida irregular, logró convencer a los suyos (v.39), y vinieron a ver a Cristo (v.30).

En el intervalo de la partida de la Samaritana y la llegada de los samaritanos de Sicar, el evangelista presenta una conversación de Cristo con sus discípulos. Estos, que estaban guardando un profundo respeto ante Cristo, intervienen para rogarle reiteradamente que comiese.

Este intervenir ellos para que coma, supone en El una fuerte emoción, como lo confirmará el resto del relato. Cuando pidió agua para beber, es que tenía sed verdadera, pues se sentó «fatigado». Pero ahora, cuando el cansancio debe ser reparado por la comida, ante la invitación instantánea de los discípulos, les dice que no necesita aquel ofrecimiento que le hacen, pues «tengo una comida que vosotros no sabéis». El evangelista consigna la reacción ingenua de los discípulos, en la misma línea psicológica de los sinópticos, que creyeron, y se preguntaban entre sí si alguien le había traído de comer.

Al murmullo de esta inquietud de los discípulos, Cristo les dice en qué consiste esta comida: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra».

El alma humana de Cristo tenía todas las rectas emociones humanas. Una emoción profunda fácilmente amortigua la necesidad del alimento corporal. Esto es lo que, probablemente, sucede aquí a Cristo. Su misión es salvar almas. El contacto misionero de Cristo con esta alma, a la que, por motivos que trascienden, se descubrió abiertamente como el Mesías, produjo tal emoción en su alma, que ésta, repercutiendo sobre su organismo, amortiguaba la necesidad de restaurar su «fatiga» por el alimento corporal. En otras ocasiones narra el Evangelio cómo la atención a cumplir su misión no le dejaba ni tiempo para atender a su comida (Mc 3,20). La misión de Cristo, y en cuya ocupación se sumerge su alma, «es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra». Es la «voluntad» salvífica de los hombres (Jn 3,17; 6,39ss) y la «obra» que el Padre confió al Hijo (Jn 17,4). Este final va a llevar a Cristo a exponer una doctrina maravillosa sobre la unidad de la obra apostólica y sobre la función de los apóstoles misioneros. Es la doctrina del Cuerpo místico en el apostolado.

El texto con que empieza a explicar esta doctrina, y que ha sido diversamente interpretado, dice así:

V.35a. «¿No decis vosotros:

Aún cuatro meses y llegará la mies?

b. Pues bien, yo os digo:

Alzad vuestros ojos y mirad los campos, que están blancos para la siega».

Los autores suelen dividirse en tres posiciones al interpretar esta frase.

1) Para algunos, los menos (Durand, Renié), los dos hemistiquios del versículo tienen un valor *alegórico*, espiritual.

2) Para los más, siguiendo a Orígenes<sup>27</sup>, San Cirilo A., San Juan Crisóstomo, San Agustín, y los más de los modernos, consideran que la *primera parte* del verso (a) tiene un valor *real*; faltan cuatro meses para la siega; se está en la época de la siembra. La *segunda parte* del verso (b), el campo que blanquea, lo toman en un sentido *metafórico*: es la mies espiritual de los samaritanos, que, al avanzar por la llanura hacia Cristo (v.30), éste podía mostrar a los discípulos aquella mies espiritual, apta ya para ingresarla en el reino de Dios.

3) Otros muchos, sobre todo modernos, consideran la *primera parte* del versículo (a) como un *proverbio*, sin que tenga relación exacta con el momento en que es dicha, y la *segunda parte* la interpretan en sentido propio: la mies de los campos que blanquea ya por su madurez.

La primera parte del versículo (a) tiene todo el aspecto de un *proverbio*. La manera de enunciarlo no es: «No me decís vosotros», «No acabas de decirme», sino: «¿No decís vosotros?», como algo usual y proverbial entre ellos. El calendario agrícola de Gezer pone, en efecto, cuatro meses como cosa normal entre la siembra y la siega<sup>28</sup>. Muy poco después (v.37) les cita explícitamente la enseñanza de un «proverbio» (*ho lógos*) que está calcado en el contenido de este primero (v.35). El uso por Cristo de proverbios es atestiguado por los sinópticos (Mt 13,57; Lc 4,23; 9,60.62).

En el segundo hemistiquio (a) les manda alzar los ojos y que «vean» (*theásate*) los campos ya «blancos», maduros para la siega. El verbo «ved» aquí usado se dice, preferentemente, de una visión sensible. Y los campos «blancos», para la siega, no indica ninguna alegoría; en España la mies, en su madurez, cobra un color dorado; pero en Palestina, por efecto de la sequía y del excesivo calor, las cosechas tienen un color blanco-plateado.

Esta interpretación realística del segundo hemistiquio está de pleno acuerdo con la pedagogía de Cristo, como se ve en esta misma conversación con la Samaritana: gusta elevarse en su enseñanza de los fenómenos de la naturaleza a enseñanzas religiosas.

Esto supuesto, ¿en qué sentido se interpreta este versículo? Parece que así:

El primer hemistiquio (a) es como un tema-puente, que enlaza el pensamiento anterior de Cristo: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra», e ilumina luego la doctrina del Cuerpo místico del apostolado.

El segundo hemistiquio (b) viene a ser un ejemplo concreto en que se hace ver, materialmente, la doctrina del proverbio, y que

de la conjunción de ambos se sacará la doctrina del Cuerpo místico en el apostolado.

Entre la siembra y la siega han de pasar cuatro meses. Antes de esto, la mies no madura; y antes hace falta sembrarla. Sembrador y segador son necesarios para obtenerla. Si los campos de la llanura de Mahné, que les muestra, ya están «blancos» y maduros «para la siega», que no olviden que otros los sembraron y cultivaron antes. En esto es verdadero el «proverbio»: «que uno es el que siembra y otro el que siega».

Esto mismo sucede en la siembra y cosecha del apostolado, y a cuya enseñanza les lleva partiendo del proverbio e imagen que tienen delante. «Yo os envío<sup>29</sup> a segar lo que no trabajasteis; otros lo trabajaron, y vosotros os aprovecháis de su trabajo». ¿Quién preparó este trabajo del que han de aprovecharse los apóstoles? Eran Moisés, la Ley, los Profetas, toda la vida religiosa del A.T., los que habían preparado el campo «sembrado»—lo que ellos ahora iban a recoger, «segar»—. Recoger, que era también «sembrar» la buena nueva, pero ya preparado el campo para ella, por toda la anterior preparación paleotestamentaria.

Por eso, esta obra de apostolado no se ha de valorar por la sola cosecha actual, puesto que ésta no rendiría si antes no hubiese tenido la preparación de la «siembra». Y así, el «que siega recibe su salario (*misthón*) y recoge el fruto para la vida eterna». El «salario» es premio, en justicia sobrenatural, a su labor de apostolado, como indica la palabra griega usada; y además «recoge el fruto para la vida eterna», y cuyo «fruto», de esta cosecha espiritual, es la incorporación del mismo—de almas—al reino de Dios. Por todo ello, el que «siega» que se alegre. Pero que sepa que «de igual manera», «también» (*homou*) se va a alegrar el «sembrador» por su «salario» y por la parte que le corresponde en este «fruto» que ahora ingresa en el reino. Por lo que resulta que «en esto es verdadero el proverbio: que uno es el que siembra y otro el que siega», pero una sola y misma es la cosecha.

El apóstol de Cristo no puede olvidarse de esto; será para él una actitud de modestia, y también de esperanza, cuando a él le toque también la vez de ser sembrador. No hay más que un campo a fructificar, y no hay más que un esfuerzo único conjunto. El apóstol es miembro de un Cuerpo místico de apóstoles.

Este pasaje sobre el apostolado no parece tener una relación muy directa con el contexto en que se encuentra. Porque la obra de los apóstoles entonces entre los samaritanos no se ve, como temporal con esta mujer durante «dos días» que están entre ellos; la labor de apostolado la tiene Cristo, como explícitamente dice el texto (v.41.42). Por eso, ¿qué relación tiene este discurso sobre el Cuerpo místico del apostolado y la función misionera de los apóstoles, hecha entonces entre los samaritanos de Sicar? No parece que sea a ésta a la que alude el evangelista.

<sup>27</sup> MG 14,472.  
<sup>28</sup> VINCENT, en Rev. Bib. (1909) 243ss.

<sup>29</sup> «Envíe» (*apéstilea*), pasado profético (cf. Jn 17,18; 20,21), a no ser una modificación del evangelista a la hora de la redacción evangélica y de las experiencias evangélicas ya conseguidas.

Parecería que este discurso hubiese sido pronunciado por Cristo en otra ocasión, con motivo del apostolado, y que hubiese sido insertado aquí por el evangelista, en un contexto lógico, como hacen los evangelistas en otras ocasiones—v.gr., Mt en el sermón del Monte—por una oportunidad o alguna relación que con esta escena pudiera haber.

Y ésta podría ser muy bien la conjunción que prestaba este discurso de Cristo con la predicación que posteriormente había tenido lugar en Samaria, y cómo Samaria había recibido la fe y el bautismo por obra de la predicación y milagros que allí hacia el apóstol Felipe (Act 8,4-13). Por lo cual, los apóstoles que estaban en Jerusalén enviaron a Pedro y Juan a los samaritanos para acabar su obra entre ellos (Act 8,14-17). Así, aunque la doctrina del Cuerpo místico del apostolado es universal, al situársele literariamente aquí, a la hora de la composición del evangelio de Jn, podría evocar muy bien, en un caso concreto, la actividad de los apóstoles cristianos que evangelizaron Samaria, haciendo que muchos recibieran el bautismo, y luego, con la venida de Pedro y Juan, se continuase la obra, confiriéndoles el Espíritu Santo—confirmación—, pero todo lo cual, si era la «siega» que «recogía el fruto para la vida eterna», no era otra cosa que continuar en aquel terreno la obra de «siembra» apostólica que, pocos años antes, había realizado allí el mismo Cristo.

## 5) Cristo se queda entre los samaritanos y luego parte a Galilea. 4,39-45

<sup>39</sup> Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en El por la palabra de la mujer, que atestiguaba: Me ha dicho todo cuanto he hecho. <sup>40</sup> Pero así que vinieron a El, le rogaron que se quedase con ellos; y permaneció allí dos días, <sup>41</sup> y muchos más creyeron al oírle. <sup>42</sup> Decían a la mujer: Ya no creemos por tu palabra, pues nosotros mismos hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el Salvador del mundo. <sup>43</sup> Pasados dos días, partió de allí para Galilea. <sup>44</sup> El mismo Jesús declaró que ningún profeta es honrado en su propia patria. <sup>45</sup> Cuando llegó a Galilea, le acogieron los galileos que habían visto cuántas maravillas había hecho en Jerusalén durante las fiestas, pues también ellos habían ido a la fiesta.

Cuando los apóstoles regresaron de aquella «villa» de hacerse con provisiones, la Samaritana partió, a su vez, a los suyos. Su voz corrió pronto entre ellos con la más poderosa elocuencia de la conversión: «Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho». Su conducta irregular era públicamente conocida; por eso basta que aluda a ella. Pero ahora, regenerada, convertida, es tan sincera que no repara en aducir la penetración de su vida descubierta como prueba de la grandeza del Mesías que encontró. «¿No será el Mesías?» (v.29). Esta interrogación que hace no es falta de fe. «La mejor prueba de que la Samaritana estaba conven-

cida es que ella supo persuadir»<sup>30</sup>. Pues sólo por la palabra de ella «salieron de la ciudad y venían a El». La forma imperfecta que se expresa indica agrupaciones sucesivas que iban saliendo de la villa a medida que la noticia iba siendo divulgada por aquella mujer entre los suyos.

El evangelista distingue un doble grupo de conversiones: uno es por la palabra de la mujer; otro, después de haber «oído» a Cristo, pues no se dice que hiciese allí milagros.

Estos samaritanos reconocen a Cristo como el verdadero «Salvador del mundo». Este título de «Salvador» (*sotér*) estaba muy divulgado entre los paganos<sup>31</sup>. No deja de extrañar la universalidad de este título aquí en boca de los samaritanos. La Samaritana sólo lo anuncia como el «Mesías». Es verdad que él habrá de zanjar cuestiones a judíos y samaritanos. Pero se esperaría que la confesión de estos samaritanos en Cristo la expresasen, como la Samaritana, en el Mesías. Como, por otra parte, el universalismo es uno de los rasgos que más se acusan en el cuarto evangelio (Jn 3,16; 11,52; 10,16), y como esta expresión se encuentra una vez en las epístolas de San Juan (I Jn 4,14), «se podría suponer que Jn les presta su manera de hablar»<sup>32</sup>.

Después de pasar «dos días» de apostolado fructífero entre los samaritanos de Sícar, Jesús continuó su camino para Galilea. En ella, sus compatriotas le recibieron honoríficamente, pues muchos habían estado con El en la pasada Pascua en Jerusalén (Jn 4,45; 2,23) y habían visto «cuantas maravillas» y «milagros» hizo allí (Jn 4,45; 2,23).

Pero en este pasaje aparece una dificultad ya célebre. El pasaje en su contexto dice:

V.43. «Pasados dos días entre los samaritanos, partió de allí para Galilea.

V.44. Porque (*gàr*) el mismo Jesús declaró que ningún profeta es honrado en su propia patria.

V.45. Cuando llegó a Galilea, le acogieron los galileos honoríficamente».

Por tanto, si va precisamente a Galilea, «porque» (*gàr*) ningún profeta es honrado en su patria, resulta lo contrario, pues aquí mismo se dice que, al llegar a Galilea, es honrado por los suyos, que habían visto en Jerusalén los prodigios que había hecho en los días de la Pascua. Cristo, por tanto, no puede querer decir esto, ni el evangelista puede citar un dicho de Cristo situándolo en una abierta contradicción literaria. ¿Cuál es, pues, su sentido?

Esta sentencia de Cristo, o proverbio popular, lo había pronunciado el mismo Cristo en otra ocasión. Estando en Nazaret y después de enseñar en la sinagoga, no encontró la acogida que esperaba, hasta el punto de no poder hacer allí «muchos milagros por su incredulidad». Los oyentes acusán la mentalidad aldeana de querer

<sup>30</sup> LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p.116.

<sup>31</sup> Zeitschrift für N. T. Wissenschaft (1904) p.345-353.

<sup>32</sup> LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p.122.

juzgarlo como uno de ellos. Por esto se «escandalizaban» en El. Y, ante este escándalo, pronunció El esta sentencia o proverbio (Mt 13,53-58; Mc 6,1-6).

Al insertarlo aquí el evangelista, no puede intentar una contradicción histórica o literaria abierta con lo que él mismo insertó a continuación. Por eso, la partícula causal «porque» (*gār*), que puede tener un valor más amplio, máxime en la *Koiné*, ha de ser valorada en función de su contexto. Y aquí esta referencia causal es histórica<sup>33</sup>; se refiere al hecho de esta frase que Cristo pronunciara en Nazaret, y cuya escena seguramente era conocida de sus lectores, sea por la lectura de los sinópticos, o por la predicación, o las catequesis. Por eso, algunos autores traducen el aoristo «testimonio» (*emartyresen*) de este proverbio que se dice de Cristo por un pluscuamperfecto. Cristo no «testimonió» en esta ocasión, sino en el pasado, en otra ocasión: «había testimoniado».

El hecho de que el evangelista inserte aquí este dicho de Cristo, no lo es por el contraste de lo que sigue: la buena acogida que en esta ocasión le van a hacer sus compatriotas los galileos, sino que es evocado esto por el contraste tan acusado que aquí se ve entre la acogida que acaban de hacerle aquellos «cismáticos» y despreciados samaritanos, y entre los cuales probablemente no hizo milagros, y la frialdad e «incredulidad» (Mt 6,6) con que le habían recibido sus compatriotas de Nazaret. La evocación de dos *pasados*, tan en contraste, era oportuna.

### c) Curación del hijo de un cortesano. 4,46-54

San Juan, después de relatar la conversión de la Samaritana y de «muchos» del pueblo de Sicar—milagros de vitalización moral—, narra a continuación, por razón de itinerario geográfico y de lógica sistemática, la curación de un joven que estaba a punto de muerte, en Cafarnaúm, con la consiguiente conversión de toda aquella casa—milagros *físicos y morales*. Y así, con este cuadro, queda Cristo destacado en este evangelio, al tiempo que histórico tan «simbolista», en su aspecto y misión de «vivificador».

<sup>46</sup> Llegó, pues, otra vez a Caná de Galilea, donde había convertido el agua en vino. Había allí un cortesano cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaúm. <sup>47</sup> Oyendo que llegaba Jesús de Judea a Galilea, salió a su encuentro y le rogó que bajase y curase a su hijo, que estaba para morir. <sup>48</sup> Jesús le dijo: Si no viereis señales y prodigios, no creéis. <sup>49</sup> Dijole el cortesano: Señor, baja antes que mi hijo muera. <sup>50</sup> Jesús le dijo: Vete; tu hijo vive. Creyó el hombre en la palabra que le dijo Jesús y se fue. <sup>51</sup> Ya bajaba él, cuando le salieron al encuentro sus siervos, diciéndole: Tu hijo vive. <sup>52</sup> Preguntóles entonces la hora en que se había puesto mejor, y le dijeron: Ayer, a la hora séptima, le dejó la fiebre. <sup>53</sup> Conoció, pues, el padre que aquella misma era

la hora en que Jesús le dijo: «Tu hijo vive». Y creyó él y toda su casa. <sup>54</sup> Este fue el segundo milagro que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea.

El rumor de su llegada a Caná de Galilea se hizo público, destacando el evangelista que era el lugar donde había convertido el agua en vino. Esta indicación, si es para dar una mayor precisión, innecesaria, hace suponer que con ella se quiere reconocer el ambiente taumatúrgico que Cristo había dejado.

Había en Galilea un cortesano con un hijo enfermo. El texto griego dice que este hombre era un *basilikós*. Esta palabra lo mismo podía significar persona de estirpe real<sup>34</sup> que un funcionario real. Josefo usa este término en el sentido de tropas reales<sup>35</sup>. Lo mismo se lee en los papiros<sup>36</sup>. La Vulgata, al traducirlo por *regulus*, «reyezuelo», supone que fuese de estirpe real. Pero no hay base ninguna para ello. Ya San Jerónimo decía que debía traducirse por *palatinus*, cortesano o empleado de palacio<sup>37</sup>, sin que suponga esto un servicio prestado en el mismo palacio. Debe de residir en Cafarnaúm, donde su hijo está enfermo. La presencia de este funcionario real en Cafarnaúm es muy explicable, por la situación de esta ciudad aduanera. Debía, pues, de ser un alto oficial de palacio (v.51), administrativo o militar, adscrito a la corte de Herodes Antipas.

Este cortesano tenía un hijo, un «muchacho», aún muy joven (*paidion*) (v.49), acaso hijo único (*hyós*), que tenía una enfermedad caracterizada por una «fiebre», y su estado era tan grave, que estaba en «peligro de muerte».

Al oír su padre el rumor de la llegada de Jesús a Caná, «salió a su encuentro», sin duda en Caná. Si este funcionario residía en Cafarnaúm, habría hecho un viaje de seis a siete horas, unos 33 kilómetros, para venir a Caná. Encontrándose con Cristo, le «rogaba» insistenteamente que «bajase» a su casa, pues de Caná a Cafarnaúm hay un descenso de unos 800 metros, y «curase» a su hijo, que estaba para morir.

La respuesta que va a dar Cristo no deja de extrañar: «Si no viereis señales [semeia] y prodigios [térrata] no creéis». Aunque la primera palabra expresa el valor de *signo* que tienen los milagros, y la segunda el aspecto que causa de sorpresa y maravilla, ambas palabras son una fórmula pleonástica muy conocida en la Escritura (Dt 27,46; Neh 9,10; Is 8,19; Mt 24,24; Mc 13,22; Rom 15,19, etc.). Pero la extrañeza de esta respuesta está en que se le diga a este funcionario lo que era ambiente judío común: fe garantizada con milagros, cuando precisamente, si él pide milagros, es que cree en el poder taumatúrgico de Cristo.

Esta reflexión de Cristo no era dirigida, directa y exclusivamente, a este funcionario real, como se ve por razón de la fe que tiene y la censura que se hace, y por la forma plural en que está relatada:

<sup>34</sup> PLUTARCO, Solón 27; LUCIANO, Dial. dear. 20.

<sup>35</sup> JOSEFO, De bello iud. I 1,5.

<sup>36</sup> ZORELL, Lexicon graecum N. T. (1931) col.219.

<sup>37</sup> ML 24,653ss.

«Si no *viereis*... no *creéis*». Tiene una perspectiva mucho mayor. Con ocasión de la petición de este funcionario, Cristo hace esta reflexión, dirigida al judaísmo contemporáneo.

Cristo no censura el valor apologético del milagro, que El utiliza en ocasiones precisamente para probar su misión. Lo que censura Cristo aquí es «la avidez de los milagros propia de los galileos y su fe débil y flaca, la cual recusa recibir el Evangelio si no ve de continuo nuevos signos»<sup>38</sup>. Cristo quiere que se atienda también a El, a sus palabras, puesto que habla el Verbo de Dios; que se atienda a El, a su enseñanza, porque la dice El... Pues «¿quién puede argúirme de pecado? Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?» (Jn 8,46).

Pero, aunque Cristo hace esta reflexión de crítica al judaísmo contemporáneo, no se excluye de esta oportunidad el que intente también, como en otra situación análoga, el excitar más aún en él su confianza y su fe: «probarle» (Jn 6,6).

Y así *probado*, la confianza surgió más vigorosa, aunque dentro del concepto imperfecto que tenía de Cristo: «Señor, baja antes que mi hijo muera». Creía que Cristo era un gran profeta, pero no sabía el pleno alcance de su poder milagroso; porque no necesitaba «bajar» para curar a su hijo; ni tenía por qué temer a la urgencia de la muerte, ya que podía resucitarle.

A esta buena disposición fue a la que atendió Cristo, para decirle: «Vete, tu hijo vive». Y aquel funcionario creyó en la palabra de Cristo, con lo que el milagro se hizo al punto, al tiempo que se elevaba su fe: creyó en aquella curación a *distancia*, cosa que poco antes no sabía, pues le rogaba que «bajase» a Cafarnaúm a curar a su hijo. Y Cristo apareció ante él con dos milagros: el de una *curación* y el de una *revelación* al anunciarle la curación.

Y, con la certeza de la curación de su hijo, partió en seguida a Cafarnaúm. Y cuando él bajaba, le encontraron sus siervos, que le traen el anuncio de la curación de su hijo.

El término que aquí se usa, «bajaba», lo mismo puede significar el hecho de ir a Cafarnaúm (v.47.49), por el descenso de unos 800 metros que hay yendo desde Caná de Galilea, que significar el lugar exacto del encuentro de este funcionario con sus siervos. Precisamente en esta ruta, una vez pasada la meseta, cerca ya de Qarn Hattin, al término de aquélla se produce un descenso—la «bajada»—rápido.

Sus siervos le traen la noticia de que su hijo «vive»; no sólo no había llegado la desesperada muerte, sino que había curado instantáneamente, como lo indica el aoristo (*aphéken*) en que está el verbo. Y supo también que esta curación se había realizado «ayer» y a la «hora séptima».

La «hora séptima», en el cómputo de Jn, es una hora después del mediodía (Jn 1,4; 4,5; 1,39). Por tanto, como al ponerse el sol comienza el día judío, por poco que haya retardado la partida, sobre todo por evitar las fuertes horas de calor, cuando se encontró

con sus siervos, ya después de la puesta del sol, éstos tuvieron que decirle que la curación de su hijo fue «ayer», puesto que fue a la «hora séptima», que es la una de la tarde<sup>39</sup>. De Caná a Cafarnaúm hay 33 kilómetros.

La reacción ante este milagro *vivificador* fue que «creyó él y toda su casa» en Cristo. El y su casa creían en Cristo como taumaturgo. Por eso, esta fe que aquí se consigna, no debe ser el *confirmando* más en Cristo taumaturgo, sino en Cristo Mesías. Es lo que parece más lógico, máxime dentro de la unión de temas mesiánicos—Cristo *vivificador* de cuerpos y almas—; esta «casa», la Samaria, y muchos de los habitantes de Sicar.

El evangelista consigna, por último, que éste fue el «segundo milagro» que Jesús hizo después que vino de Judea a Galilea. Literalmente se lee: «Este fue de nuevo un segundo (pálin deyteron) milagro». Esta repetición es un pleonasmico, literariamente conocido también en las inscripciones de Priene, con el que aquí se hace referencia al «primero» (Jn 2,11), que fue en las bodas de Caná. En Jerusalén había hecho «muchos» (Jn 2,23). También el milagro moral de Sicar. Pero, en Galilea, éste es el segundo que hace. Su ministerio público galileaco, en gran escala, comenzará ahora.

Varios autores suelen plantear el problema de si esta narración de Jn sobre la curación del hijo de este funcionario real no es una transformación de la que cuentan Mt (8,5-13) y Lc (7,1-10). Sería, según ellos, una evolución por efecto de la «historia de las formas», sea que sufriese una evolución, sea que en la catequesis se enseñase el núcleo histórico, con matices diversos, etc. De aquí las tres formas, según ellos, de este episodio reflejadas en Mt, Lc y Jn.

Sin embargo, si se ven estas pequeñas diferencias entre Mt y Lc, existe con relación a ellos una forma distinta en Jn, de tal manera acusada e históricamente precisada en sus detalles, que excluye sostener la identidad de estas tres narraciones.

De la comparación de pasajes entre Mt-Lc y Jn, se explica perfectamente, conforme a los procedimientos literario-narrativos orientales, que Mt sintetice algunos puntos de la narración o la reciba ya sintetizada; pero en ellas se ve el mismo fondo, el mismo hecho. Lo mismo que los tres puntos de «semejanzas» que tienen no son más que el elemento general y común a tantos hechos. En cambio, las *diferencias* son tantas, tan matizadas y, en conjunto, tan fundamentales, que suponen una diferencia de relatos.

Lagrange hace una observación de interés sobre esto: «El *dignatario* es el tipo de los judíos de Jerusalén o Galilea, que piden milagros para creer; el *centurión* es el tipo de los gentiles, cuya fe sobrepasa la de los israelitas. En estas condiciones es por lo menos cierto que Jn no ha explotado libremente la tradición sinóptica. Porque explotar esta tradición hubiese sido aprovecharse de un ejemplo oportuno para destacar la fe de un gentil por encima de la de los judíos en orden a los destinatarios de su evangelio»<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> FONCK, *I miracoli...* (1914) p.141; cf. Jn 6,29.30.

<sup>39</sup> JOÜON, en Recher. Sc. Relig. (1928) 358.

<sup>40</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.128-129.

## CAPITULO 5

Varios autores, teniendo en cuenta que al final de este capítulo Cristo está en Jerusalén, donde hizo este milagro, y al que se alude luego en el capítulo 7 (v.21-23), mientras que en el capítulo 6 está Cristo otra vez en Galilea, de vuelta de Jerusalén, piensan si primitivamente el orden de estos capítulos no sería el siguiente: IV, VI, V, VII. Ya propuso esta solución en la antigüedad Taciano, sobre el 170, en su *Diatessaron*. Es verdad que, desde el punto de vista crítico, todos los códices traen el orden con que aparecen estos capítulos en el *Textus receptus*, pero cabría que se hubiesen redactado separadamente, por secciones separadas, y que, a la hora de la inserción en el volumen, se hubiesen acoplado no desde un punto de vista estrictamente cronológico<sup>1</sup>.

a) Narración del milagro (v.1-9); b) discusión con motivo de haberse hecho esta curación «en sábado» (v.10-16); c) discurso apologetico-dogmático de Cristo: 1) el Hijo obra en todo en unión del Padre (v.17-30); 2) el Padre testifica a favor del Hijo (v.31-47).

a) *Narración del milagro. 5,1-9*

El evangelista comienza el capítulo situándolo cronológicamente con una frase amplia: «Después de esto», muy de estilo del cuarto evangelio (Jn 2,12; 11,7.11; 19,28), y que puede ser una transición literaria (Jn 21,1).

<sup>1</sup> Despues de esto se celebraba una fiesta de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén. <sup>2</sup> Hay en Jerusalén, junto a la puerta Probática, una piscina llamada en hebreo *Betzata*, que tiene cinco pórticos. <sup>3</sup> En éstos yacían una multitud de enfermos, ciegos, cojos, mancos, que esperaban el movimiento del agua, <sup>4</sup> porque el ángel del Señor descendía de tiempo en tiempo a la piscina y agitaba el agua, y el primero que bajaba después de la agitación del agua quedaba sano de cualquiera enfermedad que padeciese. <sup>5</sup> Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo. <sup>6</sup> Jesús le vio acostado, y, conociendo que llevaba ya mucho tiempo, le dijo: ¿Quieres ser curado? <sup>7</sup> Respondió el enfermo: Señor, no tengo a nadie que, al moverse el agua, me meta en la piscina y, mientras yo voy, baja otro antes de mí. <sup>8</sup> Dijole Jesús: Levántate, toma la camilla y anda. <sup>9</sup> Al instante quedó el hombre sano, y tomó su camilla y se fue.

La escena sucede en Jerusalén. Jesús «subió» a Jerusalén. Dado que Jerusalén está a unos 750-800 metros de altura, de cualquier parte que se vaya hay que «subir». Además, este término se vino a hacer técnico para indicar los viajes a la Ciudad Santa en las tres

<sup>1</sup> BRINKMANN, Zur Frage der ursprünglichen Ordnung in Johannesevangelium, en *Gregorianum* (1939) p.55-82; ARICCHIO, La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni: *Biblica* (1950) 129-163.

grandes fiestas de peregrinación preceptuadas en la Ley. Que es lo que dice expresamente el texto. ¿Qué festividad era ésta?

El texto griego presenta, críticamente, una variante de importancia. En la mayor parte de los códices se lee la palabra «fiesta» (*heorté*), sin artículo. Se trataría, en esta lectura, de una «fiesta» de las tres principales que se celebraban en Jerusalén: Pascua, Pentecostés o Tabernáculos, y a las que todo varón israelita debía presentarse en el templo (Ex 23,14-17; 34,23ss; Dt 16,16).

La otra lectura, menos sostenida, aunque aparece en algunos códices muy importantes (Alef y C), la pone con artículo: «la fiesta» (*he heorté*). En este caso se trataría de la fiesta judía por antonomasia, que era la Pascua. Juan, en otras ocasiones, matiza la fiesta que fuese (Jn 6,4; 7,2) o cita sin más la fiesta que se celebraba (Jn 2,13; 13,1).

Aquí se acepta la lectura mejor sostenida, «una fiesta de los judíos»<sup>2</sup>, aparte que, desde el punto de vista del interés doctrinal dogmático, interesa menos esta precisión.

El evangelista describe un baño público o piscina<sup>3</sup> llamada en hebreo *bezatha*, que estaba situada «junto a la [puerta] Probática», y cuya piscina «tenía cinco pórticos», es decir, lugar cubierto, cuya techumbre está sostenida por columnas, dejando el resto descubierto. Toda esta descripción presenta dificultades, sea literarias o arqueológicas.

Los manuscritos presentan diversas variantes aramaicas del nombre de esta piscina pública. Ya que el «hebreo» que dice San Juan es el arameo, la lengua usada entonces por los judíos. Los principales nombres con los que aparece son los siguientes: *betsaida* (casa de pesca), *bethesda* (casa de misericordia), *bethzatha* o *bethzaita* (casa de los olivos), *bezetha* de la raíz *bize atha*, cortadura o hendidura. Y tomaría el nombre del lugar en que estaba enclavada la piscina. En efecto, estaba situada en un barrio nuevo separado de la ciudad antigua por un foso, por lo que se llamaba este barrio nuevo *Bezetha*<sup>4</sup>.

De aquí que, probablemente, este nombre, tomado del barrio en que estaba enclavada la piscina, le viniese a dar el nombre a la misma. Los otros dos primeros nombres, antes registrados, se hacen muy sospechosos por su misma etimología<sup>5</sup>.

Esta piscina estaba situada «cerca o enfrente (*epi*)<sup>6</sup> de la Probática»<sup>7</sup>, pero sobrentendiendo «puerta». Era la «puerta de las ovejas» (Neh 3,1-32; 12,39), que corresponde aproximadamente a la actual Bab Sitti Mariam, al norte del templo, y así llamada por introducirse por ella los ganados para los sacrificios del templo. Acaso vulgarmente se la llamase por cierta extensión, tan frecuente en el

<sup>2</sup> NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) apar. crit. a Jn 5,1.

<sup>3</sup> ZORELLI, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.724.

<sup>4</sup> JOSEFO, *De bello iud.* v.4,2.

<sup>5</sup> JOSEFO, *De bello iud.* v.4,2.

<sup>6</sup> BOVER, *El nombre de la piscina: Est. Bibl.* (1931) 192-198.

<sup>7</sup> Epí con dative puede significar «junto a», «cerca de»; cf. Jn 4,6; JOSEFO, *Antiq. V* 1,17; *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.473; Rev. Bib. (1937) 329. Sobre la variante de esta lectura, cf. NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) apar. crit. a Jn 5,2.

uso del lenguaje, por el nombre escueto de «probática». Sin embargo, el texto griego, en su forma adjetiva, pide normalmente un substantivo al que calificar, que aquí es «puerta».

El lugar de la piscina ha sido descubierto en las excavaciones comenzadas en 1870 por Mans y continuadas desde 1878 por los Padres Blancos. De ellas se deduce que la piscina tenía una extensión de 120 metros de longitud por 60 de anchura. Y las excavaciones han confirmado el dato de San Juan: que «tenía cinco pórticos».

Era esta objeción clásica de la crítica racionalista contra la historicidad de este pasaje. Pues no se conocía ninguna piscina *pentagonal*. De ahí acusar esta narración o de error histórico o de ficción literaria con valor simbólico: los cinco pórticos serían los cinco libros de la Ley<sup>8</sup>.

Pero ya antes de las excavaciones habían dado la verdadera solución arqueológica Orígenes, en el siglo III, y San Cirilo de Jerusalén, en el IV<sup>9</sup>.

Las excavaciones arqueológicas han demostrado que la piscina no era un pentágono, sino un rectángulo porticado, y el cual estaba atravesado por el medio, dividiéndolo en dos mitades, por otro pórtico<sup>10</sup>.

En estos pórticos yacía habitualmente una «multitud» de enfermos: ciegos, cojos; la tercera palabra que pone el texto griego (*xerón*=secos, áridos) puede indicar genéricamente todo tipo de enfermo que tuviese un miembro imposibilitado, aunque aquí, por el paralelismo progresivo, pueda referirse a los mancos.

Esta multitud de enfermos no iba allí como a un lugar de cita o entretenimiento: los llevaba una esperanza de curación. «Esperaban el movimiento del agua». Estas palabras son críticamente muy dudosas, pues faltan en los principales códices: Alef, B, A, C, D...<sup>11</sup>

El v.4 da la razón de esto: un ángel del Señor descendía cada cierto tiempo y agitaba el agua, y el primero que bajase a la piscina después de la agitación del agua hecha por el ángel, curaba de cualquier enfermedad que tuviese.

Todo esto es ya «a priori» muy chocante. Prat ha escrito: «Esta curación infalible..., siempre limitada a un beneficiario único, y cuya razón moral de ser se escapa al espíritu, sería el milagro más extraordinario que se relata en la Escritura»<sup>12</sup>. Es algo que choque con la economía divina que se conoce del milagro en casos análogos, v.gr., Lourdes y Fátima.

Pero sobre esto está el que este versículo es omitido por los mejores códices de los evangelios (Alef, B, C, D, N, 33, 134, 157, f, 1); otros lo señalan con un asterisco, para indicar que es dudoso; falta en varias versiones antiguas, y concretamente en la Vulgata jeronimiana crítica (W.-W.); los manuscritos latinos presentan esta lec-

<sup>8</sup> LOISEY, *Le quatrième évang.* (1921) p.200.

<sup>9</sup> BALDI, *Ench. locorum sanct.* (1935) n.372-391.

<sup>10</sup> VINCENT-ABEL, *Jérusalem nouvelle* (1926) I p.684-698; VAN DER VLIET, *Sainte-Marie où elle est née et la Piscine Probatique* (1938) p.1398.

<sup>11</sup> NESTLE, N.T. *graece et latine* (1928) apar. crit. a Jn 5,3.

<sup>12</sup> PRAT, *Jésus-Christ* (1947) I p.403.

tura con tres formas diferentes<sup>13</sup>. Lagrange valora este balance, diciendo: «Según las reglas de la crítica textual, no se puede admitir este versículo»<sup>14</sup>.

Por otra parte, el considerarlo como una glosa introducida en el texto no va contra el decreto del concilio de Trento<sup>15</sup>, ya que este pasaje no era una de las perícopas que se querían salvaguardar con la expresión «libros íntegros con todas sus partes». Y, además, no pertenece, según Wordsworth-White, a la Vulgata jeronimiana<sup>16</sup>.

Existía la *creencia popular* que, bañándose en esta piscina, se producían curaciones. Este es un hecho que prueban los varios ex-votos allí encontrados. Estos exvotos son paganos. Entre éstos figura uno en mármol blanco, representando un pie metido en una sandalia (de 0,13 x 0,18 m.), de la época romana después de Cristo, y con una inscripción griega que dice: «Pompeya Lucilia lo ha dedicado». Otros aparecen en pequeñas estelas, con la imagen de una serpiente, símbolo de Esculapio, dios de las curaciones<sup>17</sup>. Por eso, estos exvotos paganos llevan a pensar en un efecto curativo por efecto de las propiedades de las aguas allí acumuladas.

Tratándose de una glosa que refleja una creencia popular, ¿qué relación había entre la curación y la agitación del agua? Se pensó, naturalmente, en un posible tipo de aguas termales o radioactivas, que surtirían más efecto en el momento de la renovación del agua, y cuya renovación podía ser, no de modo continuo, por proceder de fuente que manase intermitentemente, lo que parece más probable, o porque, recluida el agua en compartimentos, al abrirse las compuertas viniese más activa, o porque el chorro produjese ebullición y movimiento. Rabí Tanshuma (sobre 380) habla de un hombre curado de sarna porque se bañaba en el momento en que uno de los pozos-fuente de Miriam comenzó a saltar a la superficie del lago Tiberíades<sup>18</sup>. El que solamente uno experimentase el efecto curativo, sería una creencia que, por haberse dado alguna vez, viniese fácilmente a cobrar una formulación popular universal. O acaso fuese debido a que solamente, por razones de orden o de cabida, se permitiese bajar a uno a aquel lugar, en que el agua a su ingreso, para su parcial renovación, tuviese propiedades más activas o porque sólo durasen éstas un momento.

El que viniese atribuido este movimiento y su virtud curativa a un ángel—el movimiento como causativo de las propiedades curativas—se explica bien. Para los paganos, donde se daba una fuerza invisible, surgió, como causa de ella para explicarla, un genio o un dios. Los judíos, por el contrario, lo explicaban fácilmente, en estos casos, por la intervención de un ángel<sup>19</sup>.

No difícilmente se reconstruye la escena de aquella piscina pú-

<sup>13</sup> NESTLE, N.T. *graece et latine* (1928) apar. crit. a Jn 5,4.

<sup>14</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.134.

<sup>15</sup> DENZINGER, *Ench. symb.* n.784.

<sup>16</sup> W.-W., N.T. *latine* t.1 pl.532.

<sup>17</sup> VAN DER VLIET, *Sainte Marie où elle est née et la Piscine Probatique* (1938) p.193-197, 140-142.

<sup>18</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.454.

<sup>19</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.231-232.

blica llena de enfermos. Era una verdadera «multitud» de ellos la que estaba allí expectante ante el movimiento de aquellas aguas. Había entre ellos un hombre que llevaba enfermo treinta y ocho años. No dice el texto que estuviese allí los treinta y ocho años, aunque será lo más probable suponer que llevase allí, en las horas permitidas, ya mucho tiempo. La esperanza de su curación había de llevarle casi instintivamente allí, como a tantos otros.

No dice el evangelista la enfermedad que padeciese. Sólo dice que estaba allí «yacente» en una camilla (v.8). Parece, pues, que se trataba de una forma más o menos acentuada de parálisis, pues no podía valerse totalmente, sino con gran dificultad (v.7b), acaso arrastrándose.

Jesús le ve, le mira en su camilla, y, «conoció» en un momento que ya «llevaba mucho tiempo» enfermo. Esto pudo saberlo Cristo por una información directa del enfermo. No obstante, la impresión del texto parece ser que se trata de la ciencia sobrenatural de Cristo, tan en consonancia, además, con la pintura que se hace de Cristo en el evangelio de Jn (1,48, etc.), y es lo que parece sugerir el v.14, cuando Jesucristo le encuentra, después de curado, en el templo, y le dice que no vuelva a pecar para que no le suceda cosa peor.

Jesús se para ante este enfermo, conoce por su ciencia sobrenatural el origen de su enfermedad, la duración de la misma; fija en él los ojos de su misericordia..., y le pregunta si quiere ser curado. Es una frase que iba cargada de sentido. Todo enfermo desea curar; su simple presencia en aquella piscina prodigiosa era una prueba de su deseo. Pero era esta pregunta un modo de excitar su fe y levantarle la esperanza (Act 3,4). Mas el paralítico no piensa en una posibilidad de curación milagrosa por obra de su interlocutor. Entendió, por la pregunta que le hizo, si ponía los medios necesarios para obtener su curación en aquella piscina. Era su obsesión. Es lo que le responde el paralítico.

A este enfermo, así impedido para ensayar aquellos medios de hidroterapia, le había llegado el turno de los prodigios de Dios. Estaba estancado en su enfermedad para que en él se manifieste la gloria de Dios (Jn 9,3; 11,4). Por eso dijole Cristo: «Levántate, toma tu camilla y anda». Y, al punto, la curación se hizo, y «marchaba».

### b) Discusión con motivo de haberse hecho esta curación en sábado. 5,10-16

<sup>10</sup> Y los judíos decían al curado: Es sábado. No te es lícito llevar la camilla. <sup>11</sup> Respondióles: El que me ha curado me ha dicho: Coge tu camilla y vete. <sup>12</sup> Le preguntaron: ¿Y quién es ese hombre que te ha dicho: Coge y vete? <sup>13</sup> El curado no sabía quién era, porque Jesús se había retirado de la muchedumbre que allí había. <sup>14</sup> Después de esto le encontró Jesús en el templo y le dijo: Mira que has sido curado; no vuelvas

a pecar, no te suceda algo peor.<sup>15</sup> Fuése el hombre y dijo a los judíos que era Jesús el que lo había curado.<sup>16</sup> Los judíos perseguían a Jesús por haber hecho esto en sábado.

Esta curación va a traer un conflicto con los fariseos, porque, cuando Cristo hizo este milagro, «era día de sábado».

La enseñanza del Génesis sobre el séptimo día (Gén 2,2,3) fue la base de la prescripción del descanso de toda obra en el día del sábado (Ex 31,12-17; Dt 5,12-15; Jer 17,24.27; Neh 13,15.16). Pero luego los rabinos añadieron a esta legislación una serie tal de interpretaciones, prescripciones y prevenciones tan casuísticas, que resultaban ridículas e inhumanas, yendo así contra el mismo espíritu de la legislación. El Talmud dedica a esta casuística dos tratados enteros, los *Shabbaoth* y *'Erubim*.

Así, entre otras muchas cosas, se prohibía frotar las manos (Mt 12,2), saltar, encender la lámpara; se había limitado el número de pasos que se podían andar («camino de sábado»)...; hasta se debía dudar en visitar a los enfermos, y llegándose a esta casuística, hasta prohibir las curas que supusieran algún movimiento de miembros; v.gr., si se desencajaba un pie, no se lo podía articular por nadie; ni estaba permitido por su propio movimiento meterlos en agua; sólo se permitía lavarlos por fuera, con lavado ordinario<sup>20</sup>. Y entre los 39 trabajos clave prohibidos en sábado estaba expresamente citado el *transportar* un objeto de un lugar a otro<sup>21</sup>.

Por eso, cuando los «judíos», que en Jn son frecuentemente los enemigos de Jesús, y que aquí deben de ser los dirigentes, estrechos y mal intencionados (Jn 15,18), ven aquel enfermo curado, y posiblemente rodeado de gentes que presenciaron el milagro, o que él mismo lo proclamaba, con gestos y gritos de alegría, tan de la psicología oriental, le decían insistentemente y conminaban que no le era lícito llevar la «camilla» en que había estado echado tanto tiempo. Esta «camilla» o *krábatos*, voz macedónica, era un pequeño lecho, compuesto de una red de cuerdas sobre un elemental chasis, sobre el que se ponía una estera y pobre colchoneta<sup>22</sup>. Los sinópticos recogen protestas semejantes por curar a un manco en sábado (Mt 12,9-14; par.), como reflejo de estas persecuciones contra Cristo por curar en sábado.

Pero la respuesta del paralítico curado fue contundente: «El que me ha curado, me ha dicho: Coge tu camilla y vete». No era una salida para librarse de responsabilidades con los fariseos, disculpándose con la orden recibida; era el buen sentido el que le hacía concluir, con lógica, la licitud de aquella acción.

La prohibición de esta acción no estaba expresamente consignada en la Ley. Jeremías (17,24.27) y Nehemías (13,15.16) habían prohibido expresamente el transportar cargas los sábados, pero era sólo por razón de transacciones comerciales. En todo caso, si la

<sup>20</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1935) II p.172-179; WILLAM, *Das Leben Jesu im... ver. esp.* (1940) p.183-185.

<sup>21</sup> STRACK-B., *Kommentar...* Il p.455-461.

<sup>22</sup> A. RICH, *Dictionnaire antique romain* et... (1861) p.302.

Ley lo prohibía, también ésta tenía interpretaciones y excepciones, como era el lícito trabajo de matar y sacrificar víctimas en el templo los sábados, caso con el que Cristo les arguye en otra ocasión (Mt 12,5). Y si la Ley tenía excepción, nadie como un «profeta» que hacia milagros podía saberlo (Jn 3,2). Hasta se decía: «Si un profeta te dice «Quebranta las palabras de la Ley, obedécele, excepto en lo que toca a la idolatría»<sup>23</sup>. Son los hechos de Cristo los que están aprobando su autoridad. Comenta San Juan Crisóstomo: «El que me pudo sanar, entenderá mucho mejor que vosotros la manera de observar el sábado; pues ése ha sido el que me ha ordenado que tome mi camilla a hombros y me marche».

Si Cristo no sólo lo cura, sino que además le manda llevarse su camilla, era para que el milagro fuese patente y para salir por los fueros de la caridad, contra la seca e inhumana casuística de los rabinos. También una camilla para un pobre era un factor de sus bienes.

La acusación que los dirigentes o gentes por ellos influidas le dirigen, debió de ser insistente, como lo sugiere el tiempo del verbo: «le decían» (*έλεγον*). Pero también le preguntaron, inquisitorial y despectivamente, quién era «ese hombre» que le había dicho eso.

El paralítico curado no lo sabía. Morando Cristo circunstancialmente en Jerusalén y estando el paralítico habitualmente encerrado en los pórticos de la piscina Probática, no conocía bien la fisonomía ni el nombre de Cristo. Y Jesús, hábilmente, en el momento en que las gentes se vuelcan admiradas sobre el paralítico, «esquivó la muchedumbre que estaba allí». Jesús deja primero hablar a los hechos; éstos le harán después entablar el diálogo.

Algunos autores en la antigüedad pensaron si Cristo con esta orden abolía la ley mosaica del sábado. Pero sería lo mismo que había que decir de otras curaciones y enseñanzas semejantes (Jn 12,1-14; par.). No es ésta la finalidad que Cristo se propone aquí, sino la recta interpretación del valor religioso del reposo sabático en función de la ley de la caridad.

El milagro causó fuerte commoción. El paralítico curado debió de ir a los suyos, aunque algún celoso fariseo le hubiese impedido ir con su camilla a cuestas. Después pasó un tiempo indeterminado, que no debió de ser mucho. Y de una manera al parecer casual, pero que era providencial, Cristo encontró en el templo al paralítico curado, que había ido a la casa de Dios para agradecer el beneficio. Sugiere esta gratitud así expresada un tiempo relativamente breve después de la curación. En Jn, todos estos encuentros son siempre ambientados en un orden providencial (Jn 1,39-43; 9,35). Santo Tomás, comentando este encuentro providencial, dice, penetrando en lo profundo del espíritu del relato: «El modo (del encuentro) es admirable, porque no es encontrado, sino que en-

cuentra»<sup>25</sup>. El curado no conocía a Cristo; es éste quien le encuentra y se da a conocer. Es lo que parece sugerir todo el pasaje.

De este encuentro, el evangelista sólo recoge un rasgo que es una advertencia: «Mira, has sido curado; no vuelvas a pecar, no te suceda algo peor». ¿Cuál es el sentido de esta advertencia?

En el ambiente judío estaba que la enfermedad era un castigo al pecado<sup>26</sup>. Era un ambiente creado por una interpretación, unilateral y materialista, de las retribuciones temporales que se ponen en la Ley. Y los mismos apóstoles, reflejando este medio ambiente, preguntan un día a Cristo ante un ciego de nacimiento: «¿Quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?» (Jn 9,2).

Generalmente se admite que Cristo sabe en este caso, por su ciencia sobrenatural, no por alusión concesiva al ambiente, que la causa de esta enfermedad era un pecado personal. El contraste, en este sentido, es fuerte con la defensa que hace de un ciego cuando los apóstoles piensan que la causa de aquella ceguera era el pecado suyo o de sus padres (Jn 9,2,3).

¿Se le perdonaron los pecados con la curación de la parálisis? (Mt 9,2-7; par.). Los rabinos decían que todo padecimiento físico o moral era castigo de pecados, de tal manera que no se puede librar de la enfermedad sin recibir antes de Dios el perdón de la culpa o culpas que lo originan<sup>27</sup>.

Sin embargo, no es lo mismo el estado en su enfermedad que el estado habitual en su pasada culpa. Podía ya estar arrepentido. Pero Cristo le hace la gran advertencia para el futuro. «No vuelvas a pecar, no te suceda algo peor». ¿A qué se refiere Cristo? Una reincidencia en el pecado, ¿podría acarrearle, humanamente hablando, algo peor que los treinta y ocho años enfermo? Generalmente hablando, difícilmente habría cosa peor. Por eso, lo «peor» que podría sucederle era ir a otro castigo irremediable, al pecado. La curación del cuerpo era un signo de la resurrección del alma, que El traía y adonde le conducía (v.24). Que no hiciese mal uso de la salud que le daba, como la vez primera, porque podría entonces tener consecuencias morales irremediables. Es la interpretación que parece más probable.

Este hombre curado, por un acto de gratitud sin duda, provoca ingenuamente una delación.

Fácilmente se piensa en que muchos de la turba creyeron o apoyaron a Cristo a causa del milagro, y el enfermo, animado por la actitud entusiasta de estos grupos, se fue a los dirigentes que antes le habían interrogado, creyendo, en su simplicidad y en su entusiasmo, que su testificación sería compartida por ellos (Jn 7,26)<sup>28</sup>.

Sin embargo, no fue así. El evangelista sintetiza en una frase, y con motivo de una escena, lo que fue todo un programa habitual de los dirigentes judíos contra Cristo: «Los judíos perseguían a Je-

<sup>25</sup> ST. THOM., *Comm. in evang. Io. c.5 lect.2 n.5.*

<sup>26</sup> BONSIRVEN, *Lé Judaïsme palestinien...* (1935) II 53ss.83ss; Ecli 38,15.

<sup>27</sup> STRACK-B., *Kommentar...* I p.495.

<sup>28</sup> SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. 37.*

<sup>23</sup> *Sanhedrín f.90,1.*

sús porque hacia estas cosas en sábado». El evangelista, a la hora de la composición del evangelio, vincula a este hecho otros semejantes, como recogen los sinópticos, en los que Cristo hacía curaciones «en sábado». El programa de la persecución de Cristo, por este capítulo, quedaba también inaugurado.

Algunos autores han querido identificar esta curación con el milagro de la curación de otro paralítico referido por los tres sinópticos (Mt 9,1-8; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26). Pero basta cotejar ambos relatos para ver que son dos casos distintos. Sólo tienen de semejanza lo que impone la naturaleza de la enfermedad—ser paralíticos, estar recostados en una camilla y las palabras de la curación, que son las mismas—, por la finalidad apolégetica de ambos o por una cierta redundancia literaria; pero todos los demás rasgos del milagro—geográficos, motivo inmediato y reacciones—son distintos.

### c) **Discurso apolégético-dogmático de Cristo. 5,17-47**

La tercera parte del capítulo la compone un discurso apolégetico-dogmático de Cristo, con el que garantiza la autoridad que tiene para obrar así. Y, al alegar sus motivos, expone una gran riqueza de contenido dogmático.

El discurso tiene dos partes bien diferenciadas. En la primera expone cómo el Hijo tiene toda su actuación en íntima unión con el Padre, y en la segunda alega a su favor los testimonios que el Padre le hace.

El discurso en su totalidad parece estar redactado con sentencias de Cristo, dichas en diversas ocasiones y agrupadas oportunamente ahora por razón de la temática apolégetica que aquí se propone. Lo mismo los conceptos aquí tratados pueden tener un desenvolvimiento más plenario en la redacción del evangelista.

### 1) **El Hijo obra en todo en unión del Padre. 5,17-30**

<sup>17</sup> Pero El les respondió: Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también. <sup>18</sup> Por esto los judíos buscaban con más ahínco matarle, pues no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios. <sup>19</sup> Respondió, pues, Jesús, diciéndoles: En verdad, en verdad os digo que no puede el Hijo hacer nada por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre; porque lo que éste hace, lo hace igualmente el Hijo. <sup>20</sup> Porque el Padre ama al Hijo, y le muestra todo lo que El hace, y le mostrará aún mayores obras que éstas, de suerte que vosotros quedéis maravillados. <sup>21</sup> Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da vida. <sup>22</sup> Aunque el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar. <sup>23</sup> Para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre, que le envió. <sup>24</sup> En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me envió, tiene la vida eterna y no es juzgado, porque pasó de la

muerte a la vida. <sup>25</sup> En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y es ésta, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen vivirán. <sup>26</sup> Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo, <sup>27</sup> y le dio poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del hombre. <sup>28</sup> No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz <sup>29</sup> y saldrán: los que han obrado el bien, para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal, para la resurrección del juicio. <sup>30</sup> Yo no puedo hacer por mí mismo nada: según le oigo, juzgo, y mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la voluntad del que me envió.

Este primer discurso de Cristo, o esta primera parte, está literariamente construida según al procedimiento de «inclusión semántica», conforme al cual los diversos miembros de las frases se corresponden paralelísticamente en orden inverso. Por eso se van a destacar las cinco enseñanzas que aquí se hacen, clasificándolas por grupos, y teniendo en cuenta en cada uno los diversos elementos convergentes de esta «inclusión semántica».

Para valorar bien las expresiones de este discurso hay que tener en cuenta que Jn no disocia en Cristo, en su evangelio, el hombre del Verbo; para él, Cristo es siempre el Verbo encarnado; y, además, entendiendo así el discurso de Cristo, en el que habla como Verbo encarnado, se logra una perfecta unidad y homogeneidad de interpretación en todo el discurso.

El evangelista lo introduce diciendo que Cristo «respondió» a los fariseos, a la acusación que le hacían, no tanto de quebrantar el sábado cuanto de hacerse Dios. El término usado «respondió» es una traducción material del verbo hebreo ‘anah, que lo mismo significa «responder» que «tomar la palabra».

Los grupos de ideas que aquí se desarrollan son los siguientes:

1) *Para que todos honren al Hijo como honran al Padre* (v.23).— Este es el tema central, al que convergen los demás elementos que Cristo utiliza, como partes que van a demostrar la tesis. En el contexto se ve que esta honra que exige como la del Padre, es el honor que se le debe como a Hijo de Dios encarnado, como a Dios que es.

Por eso, de estas alegaciones que hace ahora Cristo, y ya hechas en otras ocasiones, sintetiza el evangelista lo que esto significaba ante la mentalidad judía. «Por esto los judíos buscaban con más anhelo matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que decía a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios» (v.18).

En el monoteísmo cerrado del judaísmo no cabía una dualidad de personas en el seno de la divinidad. Al hacerse «igual» (ison) a Dios, pues no sólo por el contexto, sino que el adjetivo aquí usado significa verdadera igualdad <sup>29</sup>, es que se decía *otro* Dios (Jn 10,33). Era estar en el politeísmo. Esta confesión era para ellos blasfemia.

<sup>29</sup> MÉDEBIELLE, *Épître aux Phil.* (1946) p.88.

Y por eso, conforme a la Ley, «buscaban con más ahínco matarle». La lapidación era la pena normal a los blasfemos (Lc 24,16.14; Jn 10,33).

2) «Mi Padre sigue obrando todavía, y yo también obro» (v.17-20.30).—Contra la acusación que le hacían los judíos, que obraba en «sábado», no porque fuese contra la Ley, sino contra su casuística, Cristo responde con un argumento que tenía que ser decisivo en aquel ambiente.

El reposo sabático estaba establecido en la Ley, tomando su imitación del esquema creador en el relato del Génesis, en el que Dios descansa el séptimo día (Gén 2,2.3).

Pero este «descanso» creador de Dios era un tema que preocupaba a la teología rabínica: ¿cómo se armonizaba este «descanso» de Dios con la actitud indeficientemente conservadora de las ciudades?

Era el materialismo literalista el que no les permitía ver con claridad lo que era un esquema literario—relato de la creación—y el contenido doctrinal exacto que en él se incluía.

Podrían negarle que fuese el Hijo de Dios, pero no que no pudiese imitar a Dios en su actividad en el reposo del «sábado», cuando precisamente en la Ley se ponía esta prescripción basada en el ejemplo del «descanso» de Dios en el último día de su obra creadora (Ex 20,8-11; 31,17). Pero precisamente Cristo, al justificar su actividad en «sábado» con la de su Padre, enseña que El es el verdadero Hijo de Dios.

Cristo alega, para justificar su actividad, que no hace más que hacer lo que hace su «Padre...», quien decis vosotros que es vuestro Dios» (Jn 8,54). Claro que podría decirse que una cosa es que Dios pueda obrar, y otra que el hombre no pueda obrar igual. Pero precisamente esta *igualdad* en que Cristo se pone en la línea de la actividad con su Padre, es ponerse en la misma esfera de la divinidad. Es la conclusión que van a sacar los judíos, por lo que querrán matarle (Jn 5,18; 10,33). Y así, de una «cuestión sabática», el discurso se eleva a una enseñanza divina.

En efecto, Cristo no sólo dice que, porque el Padre obra, El toma un ejemplo de justificación moral para obrar en sábado, sino que dice más. El «no hace nada por sí mismo», sino que hace, precisamente, «lo que ve hacer al Padre», hasta tal punto que lo que hace el Padre, «lo hace igualmente el Hijo». Se trata de las obras del Verbo encarnado. No significa este adverbio *igualmente* (*homoios*) que Cristo copie o imite las obras que el Padre le da a hacer (Jn 5,36.37), sino que en este obrar suyo, así como el Padre tiene, como Dios que es, el derecho indiscutible de obrar como le plazca, *igualmente* (Jn 6,11; 21,13) el Hijo tiene este derecho de obrar. Con ello Cristo, al proclamar el mismo derecho del Padre, está proclamando la dignidad de su divinidad.

El «amor» del Padre al Hijo encarnado es lo que le hace al Padre tener la iniciativa en «mostrarle todo lo que El (Padre) hace» (v.20) en orden a la obra mesiánica. Por eso, no sólo le «muestra todo lo

que hace», sino que le «mostrará aún mayores obras que éstas» en el futuro de su vida mesiánica. El término de comparación que aquí se toma son: el milagro de la curación de la piscina Probática, lo mismo que los otros milagros que había hecho (Jn 2,23). Mayores que éstas serán, nuevos milagros, que relatan los sinópticos y Jn, tal la multiplicación de los panes y el caminar sobre el mar (Jn 6,1ss), la curación de un ciego de nacimiento (Jn 9,1), y que van a terminar en la resurrección de Lázaro (Jn c.11).

Lo que el Padre «muestra» y «mostrará» a Cristo no se refiere a un conocimiento por noticia intelectual. Cristo tiene por su ciencia sobrenatural un conocimiento perfecto de todo. Ya por este capítulo, el Padre no podría mostrarle nada, en orden a la obra mesiánica, que es de lo que aquí se trata, que El no conociese ya. Este «mostrar» se refiere a las *obras*<sup>30</sup> que va a hacerle realizar, que el Padre va a realizar por medio de Cristo. El verbo «mostrar» (*deiknymi*), aquí usado, lo mismo puede emplearse para hablar de un conocimiento que «muestra» algo por vía intelectual (Jn 14,8, etc.) que «mostrarlo» con *obras* (Jn 2,18; 10,32)<sup>31</sup>. Y que, en este contexto, se refiere a las *obras* que el Padre hará—le «mostrará» a Cristo al realizarlas por medio de él—, se ve claramente por la finalidad que se le asigna en estas obras que el Padre le «mostrará» a Cristo: «para que vosotros os maravilléis» (v.20). Son, por tanto, *obras eternas* las que el Padre le «mostrará a Cristo».

El pensamiento es, pues, el siguiente: Cristo obra *como* obra el Padre. Pero, además, lo hace en plena dependencia de El, hasta tal punto que todas las *obras maravillosas*—milagrosas—que El realiza se las «muestra» el Padre al realizarlas el Padre por medio de El. El Padre tiene la iniciativa, pero los dos realizan la misma obra. Tienen *unidad* de acción en ella. Pronto alegará en este discurso el *milagro* como garantía y testificación del Padre a su favor (Jn v.36.37a; 3,2). Con esa *unidad* de actividad con el Padre, ¿quién podría argüirle que quebrantaba el sábado? Pero ¿quién podría dejar de deducir que «decía a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios?» (v.18).

3) «Como el Padre resucita los muertos y les da vida, así también el Hijo» (v.21.25-26.28).—Una segunda enseñanza de Cristo, con motivo de probar su *unión* con el Padre, es el poder que el Padre le comunicó de resucitar todo tipo de muertos: «Así como el Padre resucita los muertos y les da vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere» (v.21).

El poder de resucitar es poder que el A.T. hace ver que es exclusivo de Dios (Dt 32,39; 1 Sam 2,6; 2 Re 5,7; Tob 13,2; Is 26,19; Ez 37,1-14; Dan 12,2; Os 6,2; Sab 16,3). Lo mismo se proclama en los escritos rabínicos<sup>32</sup>. Si algún profeta resucitaba muertos, era algo excepcional y carismático que Dios le concedía, y que él ejecutaba en nombre de Dios (2 Re 4,32.33). Pero Cristo aquí reivindica para sí

<sup>30</sup> EUSEBIO, *Praep. evang.* XIII 12,11; FILÓN, *Leg. alleg.* I 3; *De Cherub.* 87; STRACK-B., *Kommentar...* II p.461.

<sup>31</sup> ZORELLI, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.275.

<sup>32</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1935) n.365.490.535.620.1001.1427.

mismo este poder de vida y muerte, en igualdad con el Padre. No es ello otra cosa que proclamar Cristo, por este capítulo, su divinidad.

Y dotado, por serlo, de estos poderes divinos, se destaca en esta «inclusión semítica» que da doblemente la vida a los muertos, que causa una doble resurrección: de almas y de cuerpos.

*Potestad de resucitar espíritus* (v.25.26): «<sup>25</sup> En verdad, en verdad os digo que llega la hora, y ahora es, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la escucharen vivirán. <sup>26</sup> Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo».

Manifiestamente no se habla aquí de la resurrección corporal de los muertos. Puesto que aquí éstos están oyendo la voz de Cristo, y «llega la hora, y ahora es». Lo que no puede referirse a la resurrección final. Y, a pesar de oírla, no todos vivirán—resucitarán—, sino sólo los que la «escuchan» para abrazarla. Si se tratase de la resurrección universal de los cuerpos, no habría que suponer que unos la oirían y otros no, pues a la voz de mando que Cristo dé para resucitar, todos la oirán, la obedecerán y resucitarán (1 Cor 15,21). Se trata, pues, de una *resurrección espiritual*, de muertos espiritualmente (Mt 8,22; Lc 15,24; Ef 5,14; Apoc 3,1). A éstos viene Cristo a llamarlos a la vida, a la resurrección (Jn 11,25.26). Es su misión.

Precisamente el versículo siguiente da la razón de cómo Cristo puede causar esta resurrección espiritual en las almas: porque el Padre «le dio el tener vida en sí mismo». Ante la muerte espiritual, Cristo les da la vida que él tiene, y así resucitan.

Los «muertos» que escucharen la voz del Hijo de Dios, «vivirán». Porque aquí su voz es su predicación, su enseñanza, el misterio de fe que trae del Padre. Y las palabras de Cristo «son espíritu y vida» (Jn 6,63). Por eso, los que las «oyeran», es decir, los que las abrazaren y creyesen, «vivirán»; los que, por estar muertos a El, resucitarán en el espíritu y por la fe al hacerse hijos de Dios (Jn 1,13).

*Potestad de resucitar cuerpos* (v.28.29): «<sup>28</sup> No os maravilléis de esto, porque llega la hora en la que todos los que están en los sepulcros oirán su voz <sup>29</sup> y saldrán [de ellos]: los que hicieron el bien, resucitarán para la vida; los que hicieron el mal, resucitarán para la condenación».

Este poder de Cristo se extiende también a la resurrección de los cuerpos, ya que ahora se consideran los muertos que «están en los sepulcros». Tal es el poder de Dios sobre toda vida, como lo presenta el A.T. Cristo, por este poder que tiene «como el Padre, que resucita a los muertos» (v.21), proclama su divinidad. Ya que esto es atributo de Dios.

Esta resurrección universal se refiere al juicio final. Cristo en la parusía resucitará a todos (1 Cor 15,21). La creencia ortodoxa de Israel, contra los saduceos, era la resurrección final de todos los cuerpos (Jn 11,24). Sólo algunas tendencias esporádicas y muy tardías de algunos rabinos sostenían que no resucitarían sino los jus-

tos <sup>33</sup>. Cristo enseña que su poder sobre la muerte corporal se extenderá a todos. Pero, al resucitarlos, va a actuar como juez. De ahí el destino que asigna a unos y a otros. Para unos será resurrección para la vida eterna; para los otros será una resurrección para «la condenación».

Así, Cristo se presenta como Dios a un tiempo por su poder de «vivificar» los muertos y por su poder judicial de la Humanidad.

4) «*El Padre... ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar*» (v.22.27).—En esta enseñanza de Cristo se muestra su divinidad: el poder judicial que tiene sobre toda la Humanidad. Al hablar Cristo de su poder de resucitar los cuerpos (v.21), expone por evocación la hora del juicio final de la Humanidad. Producida por El la resurrección (1 Cor 15,21), la Humanidad experimentará un juicio universal y solemne. Y en ese juicio El es el juez <sup>34</sup>.

Pero este poder judicial sobre la Humanidad es considerado siempre en la Escritura como uno de los atributos de Dios (Sal 82,8). Lo mismo aparece en la literatura rabínica <sup>35</sup>.

Y Cristo reivindica para sí este exclusivo atributo de Dios. Es su modo de irse presentando como Dios. Era algo insólito en el ambiente judío. «En la literatura rabínica, el Mesías no aparece jamás revestido de una función y de unos poderes semejantes» <sup>36</sup>. Solamente en los libros apócrifos de las *Parábolas de Henoc* y en los apocalipsis de Esdras y Baruc, aunque en éstos se trata del juicio previo a la instauración mesiánica, aparece el Mesías ejerciendo este juicio, pero en dependencia de Dios y como su mandatario <sup>37</sup>. Es éste el único caso, por la singular concepción trascendente que caracteriza al Mesías en este libro. Pero es algo excepcional en el ambiente judío; no representa la tradición.

Y no sólo dice que tiene este poder judicial sobre la Humanidad, sino que dice que el Padre «le dio el poder de juzgar, por cuanto es hijo de hombre» (v.27).

La expresión que aquí usa, «Hijo de hombre», sin artículo, como en otros lugares de los sinópticos, probablemente no es sinónimo de él, sino que con ello se pretende destacar en la misma unión hipostática la naturaleza humana de Cristo. ¿Por qué destaca esto? No se dice. Probablemente para indicar la grandeza de su humanidad, humillada hasta la cruz, pero que estaba unida a la persona del Hijo de Dios. La humillación de ella en su muerte le llevaba a la suprema exaltación, hasta hacer que toda lengua confesase que El era el *Kyrios*, el Señor, como habla San Pablo de la *kénosis* de Cristo (Fil 2,8-11).

Por otra parte destaca, en sinonimia negativa, que «el Padre no juzga a nadie» (v.22a). Y aún añade la razón de esto: porque «ha entregado al Hijo todo el juicio» (v.22b).

<sup>33</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.477ss.

<sup>34</sup> Sobre las ideas rabínicas de esta época sobre la resurrección y juicio final, cf. BONSIRVEN, *L'Étude Judaïsme...* (1934) I p.486-503.

<sup>35</sup> Siphre sobre Lev 18,2,3,8sc; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.182.

<sup>36</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) II p.495.

<sup>37</sup> Cf. o.c., p.494.

Esto es ya un índice más de que no se trata de la acción de la divinidad del Verbo, sino de éste encarnado. Porque, si el Padre no «juzga», tampoco juzgará el Verbo como tal, ya que su acción divina es idéntica. Cristo no sólo tiene el poder judicial, sino que es El, en cuanto Verbo encarnado, el que además lo ejerce.

Cristo, como Dios-Hombre, va a ejercer *inmediatamente* el juicio sobre la Humanidad y pronunciar la sentencia irrevocable (Mt 25,31-46; 2 Cor 5,10).

Pero en toda esta obra judicial no es ajeno a la iniciativa del Padre, de la divinidad. Su plena unión con El se continúa en toda su obra mesiánica. El mismo dice: «según le oigo, juzgo» (v.30). Por eso, en ese juicio y sentencia, el alma humana de Cristo sigue la acción, el juicio y los designios del Padre, puesto que dice en este pasaje: «Yo no puedo hacer nada por mí mismo» (v.30), sino lo que «oye» al Padre.

Y de aquí el que proclame El también la infalibilidad de su juicio: «Y mi juicio es justo» (v.30).

Con ello aparece clara la conciencia que Cristo tiene de quién es, de la dignidad que está dotado, de los poderes que tiene y de su unión y «audición» constante a las iniciativas del Padre. Este discurso de Cristo es un cuadro maravilloso en el que El se muestra como Dios. «Para que todos honren al Hijo como honran al Padre» (v.23).

Siendo Cristo Dios, proclamándose tal por un procedimiento de *equiparación* al Padre, Cristo concluye, aunque centrado literariamente en la «inclusión semítica», diciendo: «En verdad, en verdad os digo que el que escucha mi palabra y cree en el que me ha enviado, tiene la vida eterna» (v.24), que El dispensa, por «tenerla en sí mismo» (v.26).

Al llegar a uno de los puntos del discurso (v.28), el auditorio debió de mostrar su sorpresa, que filológicamente es lo que se expresa con la partícula negativa (*mē*) con presente: «No os maravilléis de esto». ¿A qué se refiere? No es fácil precisarlo. Lo mismo podría referirse a un punto concreto de sus afirmaciones dogmáticas de equiparación al Padre, v.gr., el v.27, que ser esto un procedimiento literario, en el cual el evangelista agrupa esta sorpresa o protestas en un momento literario determinado.

2) *El testimonio del Padre sobre la misión del Hijo* (v.31-47).—Este discurso dogmático de Cristo sobre sus poderes divinos tiene una segunda parte *apologética*: la demostración, por testificación del Padre, de que todo cuanto El enseña es verdad.

<sup>31</sup> Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verídico; <sup>32</sup> es otro el que de mí da testimonio, y yo sé que es verídico el testimonio que de mí da. <sup>33</sup> Vosotros habéis mandado a preguntar a Juan, y él dio testimonio de la verdad; <sup>34</sup> pero yo no recibo testimonio de hombres; mas os digo esto para que seáis salvos. <sup>35</sup> Aquél era la lámpara que arde y alumbraba, y vosotros habéis querido gozar un instante de su luz. <sup>36</sup> Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, porque

las obras que mi Padre me dio hacer, esas obras que yo hago, dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado, <sup>37</sup> y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante, <sup>38</sup> ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído en aquel que El ha enviado. <sup>39</sup> Escudriñáis las Escrituras, ya que en ellas creéis tener la vida eterna, pues ellas dan testimonio de mí, <sup>40</sup> y no queréis venir a mí para tener la vida. <sup>41</sup> Yo no recibo gloria de los hombres, <sup>42</sup> pero os conozco y sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios. <sup>43</sup> Yo he venido en nombre de mi Padre, y vosotros no me recibís; si otro viniera usurpando mi nombre, le recibiríais. <sup>44</sup> ¿Cómo vais a creer vosotros, que recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede del Único? <sup>45</sup> No penséis que vaya yo a acusaros ante mi Padre; hay otro que os acusará, Moisés, en quien vosotros tenéis puesta la esperanza; <sup>46</sup> porque, si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él; <sup>47</sup> pero, si no creéis en sus Escrituras, ¿cómo vais a creer en mis palabras?

Cristo basa el fundamento de su argumentación en un principio que está en la Ley (Dt 19,15): la necesidad de testigos en un pleito. Situándose Cristo en él, les dice: «Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verídico» (v.31). En realidad no es que Cristo no admite como infalible su solo testimonio, como alega en otra ocasión (Jn 8,14ss), precisamente contra la acusación judía de que El testificaba de sí (Jn 8,13), pues sólo El sabe de dónde viene y adónde va (Jn 8,14; 1,18; cf. Jn 8,14; 1,18; cf. 5,32b), sino que aquí, para argumentarles en el terreno de su *juridicidad humana*, plantea su argumentación en el mismo terreno de sus exigencias. No apela aquí a su testimonio. «Es otro (el Padre) el que de mí da testimonio» (v.32). ¿Cómo da el Padre este testimonio?

1) *El testimonio del Bautista* (v.33-35).—El evangelista recoge antes, como contraste, el testimonio del Bautista, que Cristo dirá que él no necesita, pero que para los judíos les había sido suficiente para ir a Cristo. «Yo no recibo testimonio de hombre», es decir, El no lo necesita, pues tiene conciencia clara de quién es; «mas os digo esto», la evocación del testimonio del Bautista, «para que seáis salvos» (v.34), ya que, recibiendo el testimonio del Bautista, vendrían a Cristo, le oirían convenientemente, y se salvarían.

Juan era el «precursor». Su misión era mostrar oficialmente el Mesías a Israel (Jn 1,31; 33-34). El prestigio que el Bautista tuvo entonces en Israel fue excepcional. No sólo registran esto los sinópticos (Mt 3,1-10; par.), sino que también lo recoge el historiador judío Josefo.<sup>38</sup>

Ante la commoción mesiánica creada en torno al Bautista, los judíos le enviaron una embajada oficiosa a preguntarle, estando él en Betania de Transjordania, si él era el Mesías. Y Juan dio testimonio a la verdad: El no era el Mesías, pero su misión era señalarles al Mesías (Jn 1,19-34). El argumento era «ad hominem».

<sup>38</sup> JOSEFO, *Antiq. XVIII* 7,10.

Ellos daban tal crédito al Bautista, que lo hubiesen reconocido por Mesías si él se proclamaba tal. Y, puesto que él señalaba a Cristo como Mesías, que lo recibiesen, ya que apelaban a «testimonios humanos».

Pero aquella embajada al Bautista fue una frivolidad para Israel. Juan «era la lámpara que arde y alumbría» en la noche, a falta de sol. En la hora premesiánica, buena era la lámpara, la misión del Bautista, como lo es la lucerna en la casa al anochecer.

Los calificativos con que se describe la misión del Bautista tienen una fuerte evocación bíblica: «que arde y alumbría». Con estas dos expresiones se alude a su celo y a su palabra. Precisamente en el libro del Eclesiástico se describe semejantemente a Elías, «tipo» del Bautista (Lc 1,17; Mc 1,2ss): «Se levantó Elías, profeta, como fuego, y su palabra ardía como antorcha» (Ecli 48,1).

Israel se conmovió ante la palabra del Bautista. Vinieron multitudes de todas partes (Mc 1,5; Mt 3,5), a oírle y bautizarse. «Quisieron gozar un poco a su luz» (v.35). La metáfora piensan los autores que está tomada, sea de las costumbres de los niños de saltar alegremente en torno al fuego, sea de las danzas que el pueblo solía tener en las grandes solemnidades al resplandor de la luz de los grandes candelabros del templo. Pero aquella conmoción expectante en torno a él pronto se disipó. El influjo del Bautista en ellos fue por poco tiempo.

Pero Cristo, que no necesita testimonio humano de lo que El es y de su misión (v.34), tiene «un testimonio externo mayor que el de Juan» (v.36).

2) *Triple testimonio del Padre*.—Y éste es triple: la testificación que da el Padre «con sus obras», de forma más íntima, y el testimonio que de El da el Padre en la Escritura.

a) *Con las obras* (v.36).—Este es el primer testimonio objetivo alegado en su favor: «Las obras que mi Padre me dio hacer, esas obras que yo hago, dan en favor mío testimonio de que el Padre me ha enviado».

Las «obras» que aquí alega son los milagros hechos por El (Jn 5,20; 7,3; 10,25.32.37.38; 14,11; 15,24). El milagro es obra de Dios; que aquí testifica la dignidad, misión y enseñanza de Cristo (Jn 6,27; 3,2). Es el Padre quien testifica que su Hijo es Dios. Frecuentemente Cristo lo alega en los sinópticos como prueba apologetica (Mt 9,2-8; 11,2-6.20-24; 12,28; par.).

Así las «obras», que son obra fundamental del Padre, de la divinidad, dan testimonio de su dignidad, misión y enseñanza.

b) *Otro testimonio del Padre* (v.37-38).—Pero parece que aquí se habla de un testimonio del Padre a favor del Hijo, distinto del que da por las obras y distinto del que da por la Escritura. Tampoco se refiere al testimonio que dio el Padre en el bautismo de Cristo—¿quiénes lo oyeron?—; ni Jn cita esto; señala de que los lectores del cuarto evangelio no podían tener un punto de referencia literaria en su evangelio.

El texto dice así: <sup>37</sup> Y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su faz, <sup>38</sup> ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído a aquel que El ha enviado.

Este «testimonio» que el Padre le rinde, debe de referirse a ese testimonio íntimo y personal que el Padre deja oír en el alma, y al cual aludirá Jn en el capítulo siguiente (Jn 6,44-46), y que confirma con un pasaje de Isaías (Is 54,13) <sup>38</sup>. Este testimonio, pues, íntimo, misterioso, del Padre, en la conciencia, existe.

Por eso se alega ahora la culpabilidad de ellos, probablemente evocado todo esto, en el fondo, por un «encadenamiento semita». Pues testificando el Padre de esa forma misteriosa, personal e íntima, a favor del Hijo, ellos debieron venir a El. Y no lo hicieron. Y «porque no han creído en aquel que el Padre ha enviado», se sigue la culpabilidad de ellos en esto, en que «ni oyeron su voz (del Padre), ni vieron su faz, ni tienen su palabra de vida en ellos».

Pero ¿en qué sentido son culpables de no «oír» la voz del Padre ni «ver» su faz? Las teofanías del A.T. eran símbolos de Dios. A Dios no se le podía ver sin morir (Ex 33,19; Lev 16,13.31; Jue 13,22, etc.). Aquí son culpables de no «oír» su voz ni «ver» su faz, en el mismo sentido paralelístico en que no tienen su «palabra» de vida en ellos. Y no lo tienen, dice el mismo Cristo, «porque no habéis creído en aquel que El ha enviado».

En el capítulo siguiente dirá: «Todo el que oye al Padre, viene a mí; no que alguno haya visto al Padre» (Jn 6,45-46), salvo el Hijo.

Por tanto, esta «audición» y esta «visión» han de tomarse en un sentido especial, el cual el mismo Jn lo recoge en otros pasajes. Dice Cristo:

«El que me ha visto a mí, ha visto a mi Padre» (Jn 14,9.7.8; 8,19).

«Y yo hablo al mundo lo que le oigo a El (Padre)» (Jn 8,26.28.40.47).

Es así, según parece, cómo, de ese testimonio íntimo del Padre a favor del Hijo, va el pensamiento a acusarles de no haber ni «oído» ni «visto» al Padre, precisamente por no creer en el Hijo. Este es el testimonio viviente y ostensible del Padre.

c) *El testimonio del Padre en las Escrituras* (v.39-47).—Es el testimonio que, sobre todo para un judío, era definitivo: «Escudriñáis las Escrituras, pues pensáis que en ellas tenéis la vida eterna; precisamente ellas dan testimonio de mí. Y no queréis venir a mí para tener la vida» (v.39.40).

Generalmente, los autores antiguos traducían: «escudriñad», en imperativo, porque pensaban que iba mejor con el tono polémico del discurso; en cambio, casi todos los modernos lo traducen en presente de indicativo, porque encaja mejor con el resto del sentido del versículo.

En el primer caso, Cristo les mandaría no sólo practicar el cultivo de la Escritura, sino penetrarla profunda y auténticamente.

En el segundo caso, partiendo del estudio que ellos hacen, porque creen tener en ella la vida eterna—como enseñanza de camino y mérito—, les hace ver que ella habla de El y que así El está incluido en esa «vida eterna» que ellos buscan. Indirectamente, con ello se encierra la sugerencia de una censura al método erróneo como la cultivaban. Pues, bien interpretada, lleva a El.

Que las Escrituras son fuente de vida eterna, es algo que brota de la finalidad de su enseñanza y que se dice en la misma Escritura (Dt 4,1; 8,1.3; 30,15-20; 32,46ss; Bar 4,1; Sal 119). Pero lo eran como enseñanza que había que comprobar rectamente y luego vivirla auténticamente.

Mas para que su estudio y comprensión los llevase a Cristo, que era comprender su verdadero sentido, y el camino mesiánico y necesario para ir a Dios—«Y no queréis venir a mí para tener la vida»—, tenían ellos dos serios obstáculos en íntima conexión.

Uno era un error de método. Consistía en un materialismo de la letra y de la tradición rabínica. Y así les resultaba que la Escritura, fuente de vida, se les convertía en esterilidad y muerte. «La letra mata» (2 Cor 3,6).

Pero había otro obstáculo de tipo moral, en íntima conexión con éste. Era el refinado orgullo intelectual, la «gloria humana» que los doctores de la Ley buscaban en su interpretación. Frente a sus «tradiciones»—cadena de dichos de rabinos—se ponía el «espíritu» de la Ley y la doctrina de Cristo. Este rectificaba lo que era la «sabiduría» de ellos. En lugar de buscar la «gloria que procede del Unigénito» (v.44), que era buscar el triunfo de la verdad, y en la que se reflejaba la gloria de Dios, sólo buscaban la gloria que recibían «unos de otros» (v.44).

Y así, buscando el contenido de la Escritura, se daba la paradoja de que Moisés, a quien la tradición asignaba la paternidad de la Ley, iba a ser, personificadamente en él, su acusador ante «mi Padre», es decir, ante Dios (Jn 8,54). Porque no bastaba estudiar así la Ley.

Para llegar a Cristo por ella, les hacía falta, aparte de otro *método científico*, «creer a Moisés», es decir, que, si lo estudiasen, imparcial y sinceramente, en el sentido en que la letra va llena de contenido, «creeríais en mí», comprenderían aquellas profecías de la Ley relativas al Mesías-Cristo, «porque de mí escribió él» (v.46).

Frente a este obstáculo de la soberbia de los rabinos para no ver a Cristo vaticinado en la Ley, Cristo les contrasta que El es más imparcial que ellos, aun colocándose en solo plan humano, porque El «no recibe gloria de los hombres». Su plan es obedecer al Padre, y por ello arrostra la impopularidad, los ataques y la muerte. Pero ellos no, porque «buscaban la gloria unos de otros», por lo que obran con prejuicio y se adulan.

Y, por último, les hace ver además la inconsecuencia de su conducta. El se presenta como el Hijo de Dios y lo garantiza con milagros. «Yo he venido en nombre de mi Padre, y vosotros no me recibís» (v.43a) como tal. En cambio, «si otro viniese en su propio

nombre», presentándose como Mesías, «de recibiríais» como tal (v.43b). «Otro» (*állös*), sin artículo, no indica una persona determinada, v.gr., el anticristo, como se propuso por algunos. Es una forma indeterminada para indicar a cada uno de los que hipotéticamente puedan presentarse como tales.

Estas palabras de Cristo no eran sólo una paradoja para indicar la ilógica conducta de ellos. Fue profecía. La historia judía bien pronto demostró la verdad de esta palabra de Cristo. Los Hechos de los Apóstoles (Act 5,36.37; 21,38), Josefo y Eusebio de Cesarea citan varios. Se enumeran hasta 64 falsos mesías, de 25 de los cuales se conocen los nombres<sup>39</sup>. Hasta tal extremo llegaba la inconsciencia de los judíos ante los milagros de Cristo, que llegaron a atribuirselos al poder de Beelzebul (Mc 3,22; par.), mientras que el gran doctor del rabinismo rabi Aqiba reconoció oficialmente por Mesías, en la insurrección judía bajo Adriano, a Bar-Kokebas. Pero esa actitud judía contra Cristo era el pecado contra el Espíritu Santo (Mc 3,29; par.). Es cerrar los ojos a la evidencia, para hacerse voluntariamente ciegos. Así lo dijo Cristo abiertamente con ocasión del ciego de nacimiento. Le dijeron los dirigentes: «¿Conque nosotros somos también ciegos? Díjoles Jesús: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero ahora decís: Vemos, y vuestro pecado es permanente» (Jn 9,40.41).

## C A P I T U L O 6

Sobre el problema de la situación histórica de este capítulo ya se habló a propósito del capítulo 5.

a) Primera multiplicación de los panes (v.1-15); b) deambulación milagrosa de Cristo sobre las aguas (v.16-21); c) transición histórica (v.22-24); d) diferencia entre el alimento material y el espiritual y necesidad de éste (v.25-34); e) Cristo, «Pan de vida» por la fe (v.35-47); f) Cristo, «Pan de vida» en la Eucaristía (v.48-59); g) efecto causado por esta enseñanza en los «discípulos» (v.60-66) y en los apóstoles (v.67-71).

### a) Primera multiplicación de los panes. 6,1-15 (Mt 14,13-23; Mc 6,30-46; Lc 9,10-17)

<sup>1</sup> Despues de esto partió Jesús al lado del mar de Galilea, de Tiberiades,<sup>2</sup> y le seguía una gran muchedumbre, porque veían los milagros que hacía con los enfermos.<sup>3</sup> Subió Jesús a un monte y se sentó con sus discípulos.<sup>4</sup> Estaba cercana la Pascua, la fiesta de los judíos.<sup>5</sup> Levantando, pues, los ojos Jesús y contemplando la gran muchedumbre que venía a El, dijo a Felipe: «Dónde compraremos pan para dar de comer a éstos?»<sup>6</sup> Esto lo decía para probarle, porque El bien sabía lo que había de hacer.<sup>7</sup> Contestó Felipe: «Doscientos denarios de

<sup>39</sup> Jn 7,49; JOSEFO, *Antiq. XVII* 11,4; *De bello iud.* II 8,14; BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.282-290; STRACK-B., *Kommentar...* II p.467; LEMAN, *La question du Messie* (1869).

pan no bastan para que cada uno reciba un pedacito.<sup>8</sup> Dijo uno de sus discípulos, Andrés, el hermano de Simón Pedro: <sup>9</sup> Hay aquí un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero esto, ¿qué es para tantos?<sup>10</sup> Dijo Jesús: Mandad que se acomoden. Había en aquel sitio mucha hierba verde. Se acomodaron, pues, los hombres, en número de unos cinco mil.<sup>11</sup> Tomó entonces Jesús los panes, y, dando gracias, dio a los que estaban recostados, e igualmente de los peces, cuanto quisieron.<sup>12</sup> Así que se saciaron, dijo a los discípulos: Recoged los fragmentos que han sobrado, para que no se pierdan.<sup>13</sup> Los recogieron, y llenaron doce cestos de fragmentos que de los cinco panes de cebada sobraron a los que habían comido.<sup>14</sup> Los hombres, viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente éste es el Profeta que ha de venir al mundo.<sup>15</sup> Y Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarse y hacerle rey, se retiró otra vez al monte El solo.

Jn comienza su relato con una frase vaga usual: «Después de estas cosas» (Jn 3,22, etc.), lo que no permite darle una situación cronológica precisa. Cristo va a la otra parte del mar de Galilea o Tiberíades. Jn precisa el lago con el nombre de Tiberíades para sus lectores étnicos, ya que después que Antípas fundó en honor de Tiberio, en el borde del lago, la ciudad de Tiberias, y puso en ella su capital, prevaleció este nombre en el uso griego.<sup>1</sup>

Jn no da el motivo de este retiro de Cristo con sus apóstoles, lo que dan los sinópticos: un descanso a su pasada actuación apostólica (Mc 6,30) y motivo de nuevas instrucciones. También influyó la orden que por aquellos días Antípas dio de decapitar al Bautista (Mt 14,12.13).

El lugar es vagamente precisado: fue a la región de Betsaida, región que estaba bajo la jurisdicción de Filipo, en la Gaulanítide.<sup>2</sup>

Le seguía una gran muchedumbre a causa de los milagros que hacía y había hecho por aquella región ya antes. Pero los sinópticos precisaron que, cuando Cristo llegó a aquella región, ya grupos de gentes se le habían «adelantado» (Mc). El recorrido por el lago era la mitad que por tierra. Esto hace suponer, o en un retraso en el remar a causa del calor, o en un retraso por conversar con los apóstoles.

Jn destaca aquí, y no al principio, que «estaba cercana la Pascua, la fiesta de los judíos». Los autores admiten el valor tipológico de esta cita. Si el intento hubiese sido primariamente cronológico, lo hubiese puesto al principio, para encuadrar cronológicamente la escena en su lugar preciso (Jn 19,14). Pero apunta a la Eucaristía —comunión, sacrificio—, que tendrá lugar en la Pascua siguiente.

Cristo, desde el montículo al que había subido (v.3), viendo la gran muchedumbre que había, va a realizar el milagro. Pero Jn

<sup>1</sup> ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.483; JOSERO, *De bello iud.* III 3,5.

<sup>2</sup> Sobre el emplazamiento y duplicitad, a cuya unidad se inclinan, generalmente, los autores modernos, de Betsaida, cf. ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.279-280; Dict. Bib. Suppl. III col.414-415; FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Vida de Jesucristo* (1948) p.282-285; PERELLA, *Los lugares santi* (1936) p.164-175.

presenta el diálogo con Felipe. Jn gusta del diálogo (Nicodemo, la Samaritana, vocación de los primeros discípulos, discursos del Cenáculo). Y así presenta aquí lo mismo que dicen los sinópticos con una estructura histórico-literaria de diálogo. Pues lo que le interesa destacar aquí a Jn es la presciencia de Cristo, ya que lo decía para «probarle», pues «sabía lo que iba a hacer». Jn omite la escena de los sinópticos en la que los discípulos piden que despida a la gente para que puedan lograr provisiones. Igualmente omite la predicación de Cristo a la turba y los milagros hechos entonces. Basta el esquema que mejor le permita destacar la *tipología eucarística*.

Felipe, con su golpe de vista, calcula que no bastarán para abastecer aquella turba 200 denarios para que cada uno reciba un pedacito. El denario en la época de Cristo era el sueldo diario de un trabajador (Mt 20,2). Así, 200 denarios, repartidos entre 5.000 hombres, venían a corresponder a denario por cada 25 hombres. A los que había que añadir las mujeres y niños.

Interviene Andrés, «el hermano de Simón Pedro». El que Cristo plantease el problema del abastecimiento a Felipe es que éste era de Betsaida y podía indicar soluciones. El citarse a Andrés como hermano de Simón Pedro, más que por ser un clisé literario, es por lo que Pedro significó entonces, y, sobre todo, lo que significaba a la hora de la composición de los evangelios.

Andrés apunta la presencia de un muchacho, seguramente uno de esos pequeños vendedores ambulantes que siguen a las turbas, y que tenía ya solamente «cinco panes de cebada y dos peces». Pero esto no era solución.

El «pan de cebada», matiz propio de Jn, era el alimento de la gente pobre.<sup>3</sup>

Por «peces» pone el término *opsárion*, diminutivo de *ópson*, que significa, originariamente, un alimento preparado sobre el fuego y que luego se toma con pan, sobre todo de carne o pescado.<sup>4</sup> De esta palabra vino por el uso a ser sinónimo pescado, sobre todo en el contexto de Jn (Jn 21,9.10.13).

Estos pequeños «peces» acaso fuesen pescado seco en salazón o preparados ya para la venta. En esta época existía en Tariquea, al sur del lago, una factoría de salazón de pescado.<sup>5</sup>

Todas estas preguntas y pesquisas tendían a garantizar más ostensiblemente el milagro, al comprobar la imposibilidad de alimentar a aquella multitud en el desierto. Y, una vez garantizado esto, el milagro se va a realizar de una manera nada espectacular, sino discretamente.

Se da la orden de que se acomoden, lo que era «recostarse» o «sentarse» en el suelo. Mc-Lc hacen ver que se acomodaron por grupos de 50 y de 100. Los colores vivos de sus vestiduras, bajo el sol palestino, daban la impresión de un arrate de jardín, al tiempo que

<sup>3</sup> JOSEFO, *Antiq.* V 5,4; *De bello iud.* V 10,2; STRACK-B., *Kommentar...* II p.478.

<sup>4</sup> BAILLY, *Dict. græc-franç.* ed.11 p.1434.

<sup>5</sup> SCHWALM, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ* p.152-156.

facilitó luego el recuento y el servicio. La multitud de sólo hombres se valuó en 5.000. Las mujeres y niños contaban poco en la vida social de Oriente. Ni es inverosímil esta cifra. Bajo el procurador de Roma en Judea, Félix (52-60 d. C.), un seudomesías congregó en el desierto en torno suyo unas 30.000 personas y con ellas marchó al monte de los Olivos<sup>6</sup>.

En la descripción del rito del milagro, Jn hace la descripción apuntando rasgos tipológicos orientados a la Eucaristía.

Jn omite un rasgo que los tres sinópticos recogen: que Cristo «elevó» sus ojos al cielo antes de la bendición. Era gesto frecuente en Cristo en varias circunstancias de su vida. El mismo Juan lo relata en otras ocasiones (Jn 11,41; 17,1). Al omitirlo aquí, se piensa que es omisión deliberada, ya que falta en los tres relatos sinópticos de la institución de la Eucaristía, lo mismo que en el relato de San Pablo en 1 Cor por influjo de la liturgia eucarística.

«Tomó (en sus manos) los panes». Pudo haberse omitido este detalle o haber Cristo dado orden de repartirlos sin tomarlos en sus manos. Pero es gesto que está también en los relatos de la institución eucarística.

«Dio gracias» (*eujaristéo*). Los tres sinópticos usan el verbo «bendecir» (*eulogéo*). Los judíos, antes de la comida, pronunciaban una *berekah* o bendición<sup>7</sup>. De esta divergencia de fórmulas se dudó si el rito de Cristo tuvo dos partes: una «acción de gracias» al Padre por la acción que iba a realizar (Jn 11,41-42; cf. v.23), y en la que su humanidad imploraba el milagro, y luego una «bendición» ritual sobre el pan. Pero esta divergencia no es probativa, pues los mismos sinópticos en la segunda multiplicación de los panes usan indistintamente ambos términos como sinónimos<sup>8</sup>.

Jn recoge también que Cristo «partió» los panes. Rito usual que realizaba el paterfamilias en la cena pascual y que él mismo distribuía luego a los comensales. Jn recoge la orden de Cristo dándolos a los apóstoles (sinópticos) para que ellos los repartan. Pero la formulación conserva el relato de la institución eucarística, lo mismo que el tiempo aoristo en que están ambos puestos. A la hora de la composición de su evangelio era la evocación de la «fracción del pan». El milagro de la multiplicación se hacía en las manos de los apóstoles. Lo contrario supondría un incessante ir y venir los discípulos a Cristo.

Omite la descripción de que él mismo repartió los peces, cosa que dicen los sinópticos (Mc-Lc). Es por razón del valor tipológico eucarístico. De ahí el no pararse casi nada en la descripción de la multiplicación de los peces. Toda su atención se centra en la multiplicación de los panes. En los sinópticos se da un relieve casi paralelo a la doble multiplicación (Mc 6,41-43).

Los apóstoles no se cansaron de recorrer, repartiendo pan y pescado, aquella enorme multitud. Terminado el reparto de

<sup>6</sup> JOSEFO, *Antiq.* XX 8,6.

<sup>7</sup> STRACK-B., *Kommentar...* I p.658ss.

<sup>8</sup> M. DE T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.79-80.

aquella comida milagrosa, resaltan enfáticamente que comieron «todos», y todos «cuanto quisieron». No fue un expediente para salir del paso. Fue una refección total, que causó una gran sorpresa.

Pero, una vez saciados, Jesús mandó a los discípulos: «Recoged los fragmentos que han sobrado, para que no se pierdan». Los sinópticos también consignan el detalle de esta orden. Y cómo los recogen en «canastos», uso tan frecuente en los judíos. Precisamente el poeta latino Marcial<sup>9</sup> llama a los judíos «cistíferos», o portadores de cestos, y Juvenal los describe como gentes cuyo ajuar son el cesto y el heno: «*quorum cophinus foenumque suppellex*»<sup>10</sup>.

Era costumbre de los judíos recoger, después de la comida, los pedazos caídos a tierra<sup>11</sup>. Había en esa costumbre un respeto religioso a Dios, dador del pan de cada día. El hecho de recogerse aquí las sobras del pan sobrante tiene una finalidad apológica, como se ve por referir este detalle los tres sinópticos: constatar bien y garantizar el milagro. Pero aquí este recoger los restos podría responder a la tipología eucarística, tal como se lee en las *Constituciones Apostólicas* (I,8 c.3): «Cuando todos hayan comulgado, que los diáconos recojan *lo que sobró* y lo pongan en el pastorio».

Se recogieron «doce cestos» de sobras, que parecen corresponder a uno por cada apóstol. Pero Jn destaca que estos fragmentos de pan «eran de los cinco panes de cebada que sobraron a los que habían comido»; es decir, la multiplicación prodigiosa era de la misma naturaleza que el otro pan. Se piensa que pueda ser otro rasgo tipológico de la Eucaristía: todos «comen de un mismo pan» (1 Cor 10,17).

Los sinópticos no recogen la impresión causada por el milagro sobre la multitud. Es sólo Jn quien la relata. Es probablemente que, además del hecho histórico, Jn destaca un segundo tema tipológico entroncado con el viejo éxodo.

La impresión de la turba fue tan profunda, que, «viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente éste es el Profeta que viene al mundo». Y querían, por ello, «proclamarle rey» (v.15).

En el Deuteronomio se anuncia un «profeta» para orientar en el curso de la vida a Israel, y al que han de oír como al mismo Moisés (Dt 18,15). Literariamente se anuncia un profeta, pero es, en realidad, como lo exige el mismo contexto, el «profetismo», toda la serie de profetas que habrá en Israel, pero incluido el Mesías<sup>12</sup>.

Los fariseos distinguían el Profeta del Mesías (Jn 1,24). En ninguno de los escritos rabínicos se los identifica. Precisamente en los escritos de Qumrân se distingue explícitamente el Profeta de los Mesías de Aarón e Israel<sup>13</sup>. Pero en el pueblo las ideas andaban confusas, y los evangelios reflejan esta creencia popular, que en oca-

<sup>9</sup> MARCIAL, *Epigr.* V 17.

<sup>10</sup> JUVENAL, *Sat.* III 15.

<sup>11</sup> WÜNSCHE, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch* (1878) p.520.

<sup>12</sup> CEUPPENS, *De prophetis messianicis in A.T.* (1935) p.101-114.

<sup>13</sup> REGLA DE LA COMUNIDAD IX 11; VERMÉS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1953) p.151.

siones lo distinguían (Jn 7,40.41), y en otras lo identificaban (Jn 6,14.15).<sup>14</sup>

Existía la creencia de que el Mesías saldría del desierto; que en El se repetirían las experiencias del éxodo, y que el Mesías provocaría una lluvia prodigiosa de maná.<sup>15</sup> Esta multiplicación de los panes les evoca esto, y quieren venir para «arrebatarle», forzarle y «hacerle rey».

Pero estaba cercana la Pascua (v.4). Seguramente se habían congregado allí gentes de muchas partes de Galilea, como punto de cita para formar en las caravanas que iban a subir a Jerusalén para la inminente Pascua. Debían de pensar forzarle a formar al frente de sus caravanas y marchar en gran muchedumbre, triunfalmente, a Jerusalén, para que allí, en el templo, recibiese la proclamación y consagración oficial mesiánica.

Pero todo aquel plan de precipitación y anticipación mesiánica fue desbaratado por Cristo. Ni aquel mesianismo material era el suyo, ni aquélla su hora. «Se retiró El solo hacia el monte» para evitar todo aquello y pasar la noche en oración. Los sinópticos hacen ver que «forzó» a los apóstoles a subir a la barca y precederlo a otra orilla, y cómo El mismo despidió al pueblo. Posiblemente los apóstoles estaban en peligro de caer en aquella «tentación», como las turbas. Así abortó y acabó con todo aquel prematuro movimiento mesiánico al margen de los planes del Padre.

### b) Deambulación milagrosa de Cristo sobre las aguas. 6,16-21 (Mt 14,22-23; Mc 6,45-52)

Cf. Comentario a Mt 14,22-33

El episodio del caminar Cristo sobre las aguas del lago de Tiberíades lo cuentan, además de Jn, los sinópticos (Mt-Mc). Del relato, complementado por estos tres evangelistas, se ve que hubo en ella tres milagros: la deambulación milagrosa de Cristo sobre las aguas, la de Pedro (Mt) y el cesar la tempestad ante la presencia de Cristo.

Pero Jn, atento a relatar la escena como transición histórica al discurso eucarístico del «Pan de vida» y a ilustrar apologéticamente la posibilidad eucarística por el hecho de esta deambulación milagrosa de Cristo, omite el pasaje de Pedro y sugiere el tercer efecto milagroso: el serenarse el mar alborotado ante la presencia de Cristo, y su dominio en aquel escenario.

<sup>16</sup> Llegada la tarde, bajaron sus discípulos al mar, <sup>17</sup> y, subiendo en la barca, se dirigían al otro lado del mar, hacia Cafarnaúm. Ya había oscurecido y aún no había vuelto a ellos Jesús, <sup>18</sup> y el mar se había alborotado por el viento fuerte que soplaban. <sup>19</sup> Habiendo, pues, navegado como unos veinticinco o treinta estadios, vieron a Jesús que caminaba sobre el mar

<sup>14</sup> GIBBET, *Le messianisme prophétique* (1954) p.85-130.

<sup>15</sup> Cf. Comentario a Mt 4,1-11.

y se acercaba ya a la barca, y temieron. <sup>20</sup> Pero El les dijo: Soy yo, no temáis. <sup>21</sup> Querían ellos tomarle en la barca; pero al instante se halló la barca en la ribera a donde se dirigían.

Jn sitúa esta escena «llegada la tarde». El término es muy amplio y ha de determinarse en cada caso. La «tarde» aquí eran, probablemente, las primeras vísperas de la misma, aunque no muy lejana la puesta del sol.

Los discípulos despedidos, «forzados» por Cristo, se embarcan. Y se dirigen «al otro lado del mar (lago) hacia Cafarnaúm».

Esta dirección local constituye una dificultad ya célebre. Jn dice que se dirigían «al otro lado del mar», es decir, del lago de Tiberíades, y precisa aún más: «hacia Cafarnaúm»; y en el v.21b se dice que la barca llegó «a donde se dirigían»; y en el v.24 las turbas aparecen buscándole al día siguiente en Cafarnaúm, donde pronunció su discurso sobre el «Pan de vida». Pero, en cambio, mientras Mt sólo dice que los mandó «precederle a la otra orilla» del lago (Mt 14,22), Mc, al describir esta misma escena, pone que los mandó «precederle al otro lado, hacia Betsaida» (Mc 6,45).

Este es uno de los argumentos que se utilizan por algunos autores para admitir la existencia de dos Betsaidas. Esta estaría en Galilea, cerca de Cafarnaúm, y sería la que Jn llama en otro lugar «Betsaida de Galilea» (Jn 12,21), mientras que la otra sería la Betsaida-Julias, situada en la Gaulanítide, pero cerca del lago y del Jordán.

Para los que admiten dos Betsaidas, la divergencia no tiene mayor importancia. Betsaida «de Galilea» (Jn) estaría muy cerca de Cafarnaúm, y si Mc recoge la frase exacta, Jn, al nombrar Cafarnaúm, haría la cita atendiendo al sentido, a la orientación, ya que pone precisamente «hacia Cafarnaúm».

Los que no admiten la duplicidad de Betsaidas presentan otras soluciones. Algunos autores proponen traducir la partícula «en dirección a» (*eis*) por «enfrente de...»<sup>16</sup> Gramaticalmente esto es posible. Pero el término, sin más, no era muy claro. ¿Por qué habían de entender que ir «enfrente de Betsaida» era ir *precisamente* a Cafarnaúm? Era mucho más sencillo decirles que fuesen a Cafarnaúm.

Posiblemente la solución esté en atenerse más al proceso redaccional de Mc.

Jn dice claramente que los discípulos, «subiendo a la barca, se dirigían al otro lado del mar, hacia Cafarnaúm».

Pero Mc no matiza tanto. Sólo dice textualmente: «Después obligó a sus discípulos a embarcarse y a precederle al otro lado, hacia Betsaida».

Y, estrictamente, la frase usada (*eis tò péran*) sólo significa «al otro lado». Por lo cual es una frase relativa. Este «lado» que se indica, está en función de un punto de partida. Por eso, «el otro

<sup>16</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.172.

lado de un punto cualquiera del lago no es forzosamente la ribera opuesta»<sup>17</sup>.

Admitido esto, se puede explicar muy bien ello en función de un doble proceso redaccional.

Jn cita detenidamente la ida a Cafarnaúm, porque era en realidad el término del viaje, y que a él le interesaba precisar para situar luego allí (Jn 6,59) el discurso del «Pan de vida».

Mc, en cambio, que no le interesa precisar este escenario local (Mc 6,53), ya que no tiene los discursos de Jn, sólo cita, como Mt, vagamente la región en la que Cristo actúa, diciendo que llegaron a Genesaret. O más precisamente: «terminada la travesía», llegaron a Genesaret. Mc, pues, dice bien que ésta era la región terminal del viaje. Pero recoge en aquel viaje «costero» una primera orientación «hacia Betsaida», sea porque Cristo, por algún motivo desconocido, les señaló también esto expresamente, sea porque lo explícita así el mismo evangelista, como un punto de referencia para los lectores (acaso por ser la patria de Pedro) (Jn 1,44), en aquel viaje «costero», en el cual Betsaida era la principal ciudad del trayecto.

En esta hipótesis, al decir que navegan «al otro lado» y añadir luego «hacia Betsaida», la frase puede tener una doble interpretación:

1) El «otro lado» no es la costa occidental, sino al lado opuesto al lugar en donde estaban, pero en la misma ribera. Se les diría: Id «al lado opuesto» o «enfrente» de donde estamos, pero por tierra, indicándose precisamente que este «otro lado» era en dirección a Betsaida.

2) La frase podría constar de dos miembros yuxtapuestos y resultar un tanto elíptica. Se diría: Han de precederle «al otro lado», que sería la región de Genesaret, en donde estaba Cafarnaúm, y que es donde termina el viaje (Mt 14,34-36; Mc 6,53-56); mas, para llegar allí, han de ir «costeando», por lo que precisamente se les indica la dirección de Betsaida. Sería: Id a Genesaret, pero «costeando» en la dirección de Betsaida.

Ya cerrada la noche, se alborotó el lago con fuerte oleaje, aunque sin llegar a ser una tempestad como la que en otra ocasión hubo de calmar Cristo (Mt 8,23-27; y par.). Estas ventoleras en el lago son ordinarias en primavera, y su llegada es frecuentemente súbita<sup>18</sup>.

El lago, en su parte más ancha, tiene unos 12 kilómetros. De la parte donde fue la multiplicación de los panes, en la región de et-Batiha, hasta Cafarnaúm, hay en línea recta algo más de cinco kilómetros. La descarga del viento sobre el lago debió de ser poco después de embarcarse ellos, pues, de lo contrario, no hubiesen intentado aquella peligrosa travesía. El viento era «fuerte» (Jn) y, además, les era «contrario» (Mt-Mc). En este caso no podían utilizarse velas; todo había de lograrse a fuerza de remo. Y el viento llegó a ser tan fuerte, que Mt lo describe diciendo que la «barca

<sup>17</sup> BENOIT, *L'Évang. s. St. Matth.*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1950) p.95 nota b.

<sup>18</sup> ABEL, *Géographie de la Palestine* (1933) I p.118; WILLIAM, *La vida de Jesús en... ver, esp.* [(1940) p.254-256].

estaba en medio del mar, agitada por las olas». No quiere decir esto que estuviera en medio mismo del lago, lo que era imposible y fuera de su navegación, sino que, después de costear por Betsaida, se encontraban en alta mar, muy separados de la costa.

No habían podido navegar más que «como unos 25 ó 30 estadios» (Jn), es decir, unos cinco kilómetros. El «estadio» era una medida de longitud que equivalía aproximadamente a unos 185 metros.

Los judíos habían dividido la noche, en la época de Cristo, en cuatro vigilias. Sucediendo este hecho en la «cuarta vigilia de la noche» (Mt), corresponde al espacio que va desde las tres de la mañana hasta la salida del sol.

Si habían embarcado sobre las cinco o seis de la tarde, y se está ahora sobre las tres de la madrugada (Mc), resulta que habían empleado unas nueve horas para recorrer unos cinco kilómetros, que era el equivalente a veinticinco o treinta «estadios» (Jn). Tiempo desproporcionado, ya que la travesía del lago se puede hacer normalmente en poco tiempo.

Es en esta situación cuando Cristo, que estaba en el monte en oración, los vio «esforzarse» en su brega. No se requiere un conocimiento sobrenatural. Pues, si había luna clara, podía divisarse lo que pasaba desde el alto, a unos cinco kilómetros. Es el momento en que Cristo deja el monte y camina sobre el lago. Y se «aproxima» a ellos (Jn).

Ellos, al verlo en la noche caminar sobre el agua, dándole posiblemente la luz de la luna en sus vestiduras, acaso blancas (Mc 9,29), que flotaban al viento, tuvieron «miedo» (Jn). Los sinópticos dicen que gritaron por el miedo de creerse ante un fantasma.

En un pueblo primitivo, la creencia en apariciones y fantasmas está en su ambiente. En el Antiguo Testamento se acusa esta creencia popular en fantasmas (Is 13,21; 34,14; Bar 4,35), lo mismo que en los escritos talmúdicos. En Israel, muchos creían que los espíritus de los muertos y los demonios vagaban por el mundo especialmente en la noche<sup>19</sup>. La creencia popular era rica en estas leyendas<sup>20</sup>. Nada tiene de extraño este terror nocturno de aquellos sencillos galileos aldeanos.

El hecho de que Jn omita en su relato este detalle, de que aquella aparición de Cristo fuese un «fantasma», ha sido interpretado frecuentemente por los autores como un índice «antidocetista». Estas sectas negaban la realidad del cuerpo de Cristo y sostienen que sólo había tenido un cuerpo aparente. Precisamente estas sectas aparecen a fines del siglo I, época en que se escribe el evangelio de Jn. Pero la omisión de este detalle, dentro del complejo de elementos eucarísticos de este capítulo, hace pensar seriamente que su omisión es intencionada por razón de la enseñanza eucarística de este capítulo, ya que la Eucaristía es el cuerpo real de Cristo

<sup>19</sup> EDERSHEIM, *The Life and Times of Jesus* (1901) II p.759-763; FONCK, *I miracoli del Signore* (1914) I p.398, donde da abundante bibliografía sobre este tema.

<sup>20</sup> STRACK-B., *Kommentar...* I p.621, donde se recogen varias de estas leyendas.

en alimento espiritual de los hombres, del que pronto va a hablar el mismo Juan en el segundo discurso del «Pan de vida».

Al verles asustados, los tranquilizó. Y ellos querían «meterlo en la barca». Los sinópticos dirán que subió a ella. Pero Jn destaca que «al punto (de subir a ella) arribó la barca a donde se dirigían». Aunque la palabra «al punto» tiene un cierto margen temporal, hace ver que Jn orienta esto hacia un nuevo prodigo, pues se hallaban en alta mar (Mc). El salmista, después de cantar de Yahvé sus prodigios sobre el viento y el mar, termina diciendo: «Alegráronse (los que clamaron a Yahvé en sus prodigios) porque se habían calmado (las olas) y los condujo *al puerto que deseaban*» (Sal 107,24-30). Y en el libro de Job se canta la grandeza de Dios «porque camina sobre las crestas del mar» (Job 9,8). Y hasta se ha querido ver en ello un nuevo rasgo histórico-tipológico en orden a la Eucaristía. La fuerza que causa la presencia de Cristo, «Pan de vida», para dirigir las almas en su caminar y dinamismo sobrenatural.

Los dos milagros relatados aquí por Jn, hechos con verdadera conexión histórica entre ellos, como se ve por su contrastación con los sinópticos, tienen también, en su perspectiva literaria, un valor, que es a un tiempo apologetico y tipológico-eucarístico.

El que multiplicó los panes puede también dar otro pan milagroso, misterioso.

Y el que caminó sobre el mar flexible, sin hundirse, es que puede estar sustraído a las leyes ordinarias de la gravitación y de la materia. Y así puede dar el pan de su carne sin que se tenga que comer ésta como la carne sangrante y partida. Esto mismo se insinúa cuando luego les dice, ante el escándalo cafarnaíta, como una sugerencia de solución: «¿Esto os escandaliza? ¿Pues qué sería si vieseis al Hijo del hombre *subir a donde estaba antes*?; es decir, ver a Cristo en la ascensión subir al cielo» (Jn 6,61-62).

### c) Transición histórica. 6,22-24

Jn hace en estos tres versículos un relato que es una transición histórica a los discursos de Cristo sobre el «Pan de vida». Los sinópticos, al llegar aquí, toman otro giro narrativo: sólo destacan la obra milagrosa de Cristo en la región de Genesaret.

<sup>22</sup> Al otro día, la muchedumbre que estaba al otro lado del mar echó de ver que no había sino una barquilla y que Jesús no había entrado con sus discípulos en la barca, sino que los discípulos habían partido solos; <sup>23</sup> pero llegaron de Tiberíades barcas cerca del sitio donde habían comido el pan, después de haber dado gracias al Señor, <sup>24</sup> y cuando la muchedumbre vio que Jesús no estaba allí, ni sus discípulos tampoco, subieron en las barcas y vinieron a Cafarnaúm en busca de Jesús.

Literariamente, estos versículos no tienen una redacción correcta. La expresión introductoria de «al día siguiente», del v.22, se refiere mucho más naturalmente al pensamiento que se desarrolla,

no en el mismo v.22, sino en el 23 y 24. «Es posible que el texto esté alterado» <sup>21</sup>. El v.22, fuera de la expresión «al otro día», viene a ser como una especie de paréntesis explicatorio, para justificar lo que sigue. Los hechos se debieron desenvolver así:

Cristo despidió a las turbas después de la multiplicación de los panes. Esto fue la misma tarde, al embarcarse los discípulos. No iría contra el texto de los sinópticos el suponer que algún pequeño grupo se hubiese quedado allí, a la espera de Cristo, que no había embarcado, y que acaso fuese a lo que alude Jn con la frase redonda de «la muchedumbre que quedó a la otra parte del mar», es decir, en la región de et-Batiha, donde multiplicó los panes.

La turba que se había retirado, lo mismo que la que se había quedado, habían constatado esto: que Cristo no había embarcado con los discípulos, lo que es una sugerencia más sobre la realidad de su deambulación milagrosa sobre las aguas, y que no había quedado allí más que una barca (v.22b).

Pero «al día siguiente» de la multiplicación de los panes vinieron a este lugar diversas barcas procedentes de Tiberíades <sup>22</sup>, sin que se diga el motivo de esta arribada. Acaso en busca de Cristo, avisados por algunos de los que hubiesen retornado la víspera, o por el rumor de que se hallase allí. Tiberíades era capital y, situada en el lago, era el puerto principal de Galilea. Josefo hace ver el gran movimiento de naves que en él había <sup>23</sup>.

Como estas gentes que habían quedado allí se dieron cuenta que no podían encontrar a Cristo, aunque no lo vieron embarcar; y como vieron a simple vista que los discípulos se dirigieron a Cafarnaúm, aprovecharon la oportunidad de estas barcas que acababan de llegar de Tiberíades y se embarcaron en ellas, «y vinieron a Cafarnaúm en busca de Jesús» (v.24). Aquí lo van a encontrar, y en esta villa tendrá lugar el trascendental discurso sobre el «Pan de vida».

Otro rasgo de la tipología eucarística de este relato de Jn está en cómo alude a la multiplicación de los panes: vinieron de Tiberíades barcas «cerca del sitio donde habían comido el pan, después que el Señor dio gracias» (v.23). Su confrontación con los relatos de la institución eucarística lleva a esto.

### d) Discurso sobre la diferencia y necesidad de un alimento espiritual. 6,25-34

El encuentro de Cristo con las turbas en la región de Cafarnaúm da lugar a este primer diálogo.

<sup>25</sup> Habiéndole hallado al otro lado del mar, le dijeron: Rabí, ¿cuándo has venido aquí? <sup>26</sup> Les contestó Jesús, y dijo: En verdad, en verdad os digo, vosotros me buscáis, no porque habeis visto los milagros, sino porque habéis comido los panes y os ha-

<sup>21</sup> MOLLAT, L'Évang. s. St. Jean, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.98 nota a.

<sup>22</sup> WILLAM, *Das Leben Jesu im....*, ver. esp. (1940) p.276.

<sup>23</sup> JOSEFO, *De bello iud. III* 10,9.

béis saciado; <sup>27</sup> procuraos, no el alimento perecedero, sino el alimento que permanece hasta la vida eterna, el que el Hijo del hombre os da, porque Dios Padre le ha sellado con su sello. <sup>28</sup> Dijeronle, pues: ¿Qué haremos para hacer obras de Dios? <sup>29</sup> Respondió Jesús y les dijo: La obra de Dios es que creáis en aquel que El ha enviado.

<sup>30</sup> Ellos le dijeron: Pues tú, ¿qué señales haces para que veamos y creamos? ¿Qué haces? <sup>31</sup> Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: «Les dio a comer pan del cielo». <sup>32</sup> Dijoles, pues, Jesús: En verdad, en verdad os digo: Moisés no os dio pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo; <sup>33</sup> porque el pan de Dios es el que bajó del cielo y da la vida al mundo. <sup>34</sup> Dijeronle, pues, ellos: Señor, danos siempre ese pan.

Al encontrarse la muchedumbre que se cita en los v.22 y 24, se inicia el diálogo, lo que supone, naturalmente, un grupo de dirigentes e interlocutores. La pregunta se la formula así: «Rabí, ¿cuándo has venido aquí?».

Está en situación el título honorífico de «rabí» que le dan. Es título frecuentemente dado a Cristo por diversas personas que aparecen en los cuatro evangelios. Además, aquí lo pronuncian los que el día antes querían proclamarle «rey».

La pregunta que le hacen: «¿Cuándo has venido aquí?», lleva un contenido sobre el modo extraordinario como vino. Sabían que no se había embarcado ni venido a pie con ellos. ¿Cómo, pues, había venido? Era un volver a admitir el prodigo en su vida.

La respuesta de Cristo soslaya aparentemente la cuestión para ir directamente al fondo de su preocupación. No le buscan por el milagro como «signo» que habla de su grandeza y que postula, en consecuencia, obediencia a sus disposiciones, sino que sólo buscan el milagro como provecho: porque comieron el pan milagrosamente multiplicado. Que busquen, pues, el alimento no temporal, aun dado milagrosamente, sino el inmortal, el que permanece para la vida eterna <sup>24</sup>, y éste es el que dispensa <sup>25</sup> el Hijo del hombre <sup>26</sup> —el Evangelio—, y cuya garantía es que el Padre, que es al que ellos «llaman Dios» (Jn 8,54), «selló» al Hijo.

Un legado lleva las credencias del que lo envía. Y éstos son los milagros, los «signos». Así les dice: pero «vosotros no habéis visto los signos» (v.26) (Jn 3,2).

Hasta aquí las turbas, y sobre todo los directivos que intervienen, no tienen dificultad mayor en admitir lo que Cristo les dice, principalmente por la misma incomprendición del hondo pensamiento de Cristo. Por eso, no tienen inconveniente en admitir, como lo vieron en la multiplicación de los panes, que Cristo esté «sellado» por Dios para que enseñe ese verdadero y misterioso pan que les anuncia, y que es «alimento que permanece hasta la vida eterna».

De ahí el preguntar qué «obras» han de practicar para «hacer

<sup>24</sup> Sobre el concepto de «vida eterna» en San Juan, cf. Comentario a Jn 3,16; 4,14, etc.

<sup>25</sup> NESTLE, N.T. graece et latine, ap. crit. a Jn 6,27.

<sup>26</sup> Sobre el concepto de Hijo del hombre, cf. Comentario a Mt 8,20.

obras de Dios», es decir, para que Dios les retribuya con ese alimento maravilloso. Piensan, seguramente, que puedan ser determinadas formas de sacrificios, oraciones, ayunos, limosnas, que eran las grandes prácticas religiosas judías.

Pero la respuesta de Cristo es de otro tipo, y terminante. En esta hora mesiánica, es que «creáis en aquel que El ha enviado». Fe que, en Jn, es con obras (Jn 2,21; cf. Jn 13,34). La turba comprendió muy bien que en estas palabras de Cristo no sólo se exigía reconocerle por legado de Dios, sino la plena entrega al mismo, lo cual Jn toca frecuentemente y es tema de su evangelio.

Los oyentes, ante esta pretensión de Cristo, vienen, por una lógica insolente, a pedirle un nuevo milagro. En todo ello late ahora la tipología del éxodo. El «desierto», la multiplicación de los panes en él, contra el que evocará la turba el maná; la «murmuración» de estos judíos contra Cristo, como Israel en el desierto, y, por último, la Pascua próxima, es un nuevo vínculo al Israel que va al desierto. Ya el solo hecho de destacarse así a Cristo es un modo de superponer planos para indicar con ello, una vez más, la presentación de Cristo como Mesías.

Los judíos exigían fácilmente el milagro como garantía. San Pablo se hace eco de esta actitud judía (1 Cor 1,22). Y Godet, en su comentario a Jn, escribe: «El sobrenaturalismo mágico era la característica de la piedad judía» <sup>27</sup>.

La multiplicación de los panes les evocaba fácilmente, máxime en aquel lugar «desierto» en el que habían querido proclamarle Rey-Mesías, el milagro del maná. Y esto es a lo que aluden y alegan. Los padres en el desierto comieron el maná (Ex 16,4ss). La cita, tal como está aquí, evocaba, sobre todo, el relato del maná, pero magnificado en el Salterio, en el que se le llama «pan del cielo» (Sal 105,40; Neh 9,15; Sal 16,20). La cita era insidiosa. Pues era decirle: si Moisés dio el maná cuarenta años, y que era «pan del cielo», y a una multitud inmensamente mayor, pues era todo el pueblo sacado de Egipto, y, a pesar de todo, no se presentó con las exigencias de entrega a él, como tú te presentas, ¿cómo nos vamos a entregar a ti? Por lo que le dicen que, si tiene tal presunción, lo pruebe con un milagro proporcionado.

Estaba en el ambiente que en los días mesiánicos se renovarían los prodigios del éxodo (Miq 7,15). El Apocalipsis apócrifo de Baruc dice: «En aquel tiempo descenderá nuevamente de arriba el tesoro del maná, y comerán de él aquellos años» <sup>28</sup>. Y el rabino Berakhah decía, en síntesis, sobre 340: El primer redentor (Moisés) hizo descender el maná... e igualmente el último redentor (el Mesías) hará descender el maná <sup>29</sup>.

Si el Mesías había de renovar los prodigios del éxodo, no pasaría con ello de ser otro Moisés. ¿Por quién se tenía Cristo? ¿Qué «señal» tenía que hacer para probar su pretensión?

<sup>27</sup> GODET, St. John (1902) II b.l.

<sup>28</sup> Apoc. Baruk 29,8, en Patr. Syriaca II col. 1117.

<sup>29</sup> Midrash Qohelet I 9 (q b); cf. STRACK-B., Kommentar... II p.481.

Pero la respuesta de Cristo desbarata esta argumentación, al tiempo que el clímax del discurso va a su término.

En primer lugar, no fue Moisés el que dio el maná, puesto que Moisés no era más que un instrumento de Dios, sino «mi Padre»; ni aquel pan venía, en realidad, del cielo, sino del sólo cielo atmosférico; ni era el pan verdadero, porque sólo alimentaba la vida temporal; pero el verdadero pan es el que da la vida eterna; ni el maná tenía universalidad: sólo alimentaba a aquel grupo de israelitas en el desierto, mientras que el «pan verdadero es el que desciende del cielo y da la vida al mundo».

¿A quién se refiere este pan que «baja» del cielo y da la vida al mundo? Si directamente alude a la *naturaleza* del verdadero pan del cielo, no está al margen de él su implícita identificación con Cristo. Si la *naturaleza* del verdadero pan de Dios es el que «baja» del cielo y da «la vida al mundo», éste es Cristo, que se identificará luego, explícitamente, con este pan.

Este pan verdadero tiene estas características:

- a) Es «pan de Dios», porque lo da el Padre.
- b) Lo dispensa Cristo (v.27).
- c) Baja del cielo verdadero.
- d) Da la vida al mundo.

Los judíos, impresionados o sorprendidos por esta respuesta, tan categórica y precisa, pero interpretada por ellos en sentido de su provecho material, le piden que El les de siempre de ese pan. Probablemente vuelve a ellos el pensamiento de ser Cristo el Mesías, y esperan de El nuevos prodigios. Pero ignoran en qué consistan, y no rebasan la esperanza de un provecho material. Pero ese «pan», que aún no habían discernido lo que fuese, se les revela de pronto: «Yo soy el pan de vida» (v.35).

¿En qué relación está esta sección del evangelista, que parece dirigida a las turbas, y los dos discursos siguientes del «Pan de vida» (v.35-47 y 48-58), con lo que al final dice el evangelista que «dijo estas cosas enseñando en sinagoga, en Cafarnaúm»? (v.59). Es difícil precisar, ya que entran en juego un escenario histórico y un escenario literario. Además es muy probable que los dos discursos sobre el «Pan de vida» hayan sido pronunciados en momentos y ante auditórios distintos. Aparte de las precisiones y posibles amplificaciones redaccionales de Jn. Aunque se encuentra una buena armonía si se interpreta la frase de Jn sobre cómo Cristo pronunció estos discursos «en sinagoga» estando en Cafarnaúm, no en sentido local—en la sinagoga de Cafarnaúm—, sino de «reuniones» tenidas en Cafarnaúm, fuesen o no en el local de la sinagoga. Y a esto parece llevar la construcción de la frase de Jn: «Dijo estas cosas *en reunión* (*en synagoge*), enseñando en Cafarnaúm».

Mt, en cambio, hablando de cómo Cristo «enseñaba» a la gente en el local de la sinagoga de Nazaret, escribe: Cristo «enseñaba en la sinagoga de ellos» (Mt 13,54; par.).

### e) Primer discurso de Cristo «Pan de vida». 6,35-47

El evangelista presenta en dos cuadros de factura bastante paralela, y bajo el mismo tema de Cristo «Pan de vida», dos discursos de Cristo. Su unión en la situación literaria del evangelio debe de ser debida a un contexto lógico, por razón de la afinidad de temas, expresados además abiertamente bajo el lema del «Pan de vida».

Considerados ambos discursos aisladamente, en el primero Cristo se presenta como el «Pan de vida» que ha de asimilárselo o incorporárselo por la fe, mientras que en el segundo se presenta como el «Pan de vida» que ha de ser recibido eucarísticamente.

Sin embargo, en la actual situación literaria, no son de alguna manera eucarísticamente inconexos ambos discursos. «Cuanto a la primera parte del discurso de Cafarnaúm (6,26-51a), no se puede negar que, tomada en sí misma y aisladamente, se podría explicar sin referencia directa al sacramento... Sin embargo, la unión estrecha de esta sección con la multiplicación de los panes, de una parte, y, sobre todo, con la sección propiamente eucarística, de otra parte, obliga a interpretarla en la perspectiva sacramental. Y tanto más cuanto que la unidad literaria de las dos secciones parece sólidamente establecida»<sup>30</sup>.

<sup>35</sup> Les contestó Jesús: Yo soy el pan de vida; el que viene a mí, no tendrá más ya hambre, y el que cree en mí, jamás tendrá sed. <sup>36</sup> Pero yo os digo que vosotros me habéis visto, y no me creéis; <sup>37</sup> todo lo que el Padre me da viene a mí, y al que viene a mí, yo no le echaré fuera, <sup>38</sup> porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió. <sup>39</sup> Y ésta es la voluntad del que me envió; que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día. <sup>40</sup> Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. <sup>41</sup> Murmuraban de El los judíos, porque había dicho: Yo soy el pan que bajó del cielo, <sup>42</sup> y decían: ¿No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y madre nosotros conocemos? Pues ¿cómo dice ahora: Yo he bajado del cielo?

<sup>43</sup> Respondió Jesús y les dijo: No murmuréis entre vosotros. <sup>44</sup> Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae, y yo le resucitaré en el último día. <sup>45</sup> En los Profetas está escrito: «Y serán todos enseñados de Dios». Todo el que oye a mi Padre y recibe su enseñanza, viene a mí; <sup>46</sup> no que alguno haya visto al Padre, sino sólo el que está en Dios, ése ha visto al Padre. <sup>47</sup> En verdad, en verdad os digo: El que cree, tiene la vida eterna.

Cristo comienza proclamándose «Pan de vida». Y lo es, conforme a otros pasajes de Jn, porque es el pan que confiere y nutre esa vida (Jn 6,50.51.53-58).

Literariamente, esta sección está construida conforme al procedimiento de la «inclusión semítica», combinado a veces con el del

<sup>30</sup> MOLLAT, *Le chapitre VI<sup>e</sup> de Saint Jean: Lumière et Vie* (1957) 109; E. RUCSKUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (1951) p.243ss.

«encadenamiento semita». Conforme a la misma se contraponen así los versículos, dejando el paréntesis del v.36, que, además, algunos autores creen que «parece estar fuera de su lugar primitivo»<sup>31</sup>.

35b	40
37a	39a
37b + 38	

Siendo Cristo «pan», y pan nutritor de la vida verdadera, se sigue que:

«El que viene a mí  
no tendrá hambre,  
y el que *cree* en mí  
no tendrá jamás sed».

Es un pensamiento de «paralelismo sinónimo» que expresa una misma realidad: la necesidad de «creer» en Cristo, pero fe con entrega a El. Literariamente es frase cercana a un pasaje mesiánico de Isaías (Is 49,10; cf. Jn 4,14). Si con esto Cristo se presenta en el plano mesiánico, los conceptos aquí vertidos lo sitúan en otro plano paleotestamentario. Es la evocación del banquete de la Sabiduría (Prov 9,5; Is 55,1.2). La Sabiduría invita a los hombres a venir a ella, a incorporarse a su vida. Así Cristo se presenta aquí evocando la Sabiduría. Es Cristo la eterna Sabiduría (Jn 1,3.4.5), a la que hay que venir, incorporarse y vivir de El (Jn 15,5; 7,37-38).

Por eso, «el que está creyendo» en El en un presente actual y habitual, como lo indica el participio de presente en que está expuesta la fe del creyente, éste está unido a Cristo, Sabiduría y Vida, por lo que, nutriendose de El, no tendrá ni más hambre ni sed, de lo que es verdadera hambre y sed del espíritu (Is 5,49.10; 55,1-3; Prov 9,5).

Esto no exige ni supone que no pueda haber progreso y desarrollo en esta vida que da al alma Cristo-Sabiduría. No sólo lo exige la «analogia fidei», sino el mismo Jn lo enseña en varios pasajes de su evangelio. Pues el agua de la gracia es «fuente» de buenas obras (Jn 4,14), y Cristo exige el que se dé «mucho fruto» (Jn 15,8).

Es el mismo pensamiento que, debido a la «inclusión semítica», se desarrolla en el v.40, vinculando allí esta fe a la voluntad del Padre, «mi Padre»: que «todo el que ve al Hijo y cree, tenga la vida eterna»; por lo que es evocado con ella el que será «resucitado en el último día» por Cristo.

El pensamiento está expuesto con dos participios de presente: «al que está viendo» (*ho theorón*) y «está creyendo» (*ho pisteou*) en el Hijo, tiene la vida eterna. No basta «ver» al Hijo con el hecho de sus milagros y rúbrica divina (Jn 4,8; 6,29.36; 7,5; 20,29); es necesario «creer» en El, en que es el Hijo de Dios, y entregársele como a tal. El que así, viendo a Cristo, «está creyendo» en El, tiene la vida eterna. No dice que no pueda perderla. Habla en el supuesto de una fe actual y operante. Así posee la vida eterna. Lo que le evoca

<sup>31</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.176.

la plenitud escatológica de vida: ser resucitado en la resurrección final.

Pero Cristo, al llegar aquí, dice a los judíos, en un paréntesis de amargura y reproche, que «me habéis visto—con el halo de sus milagros,— y no creéis» (v.36). Se discute si estas palabras de Cristo se refieren al v.26 o a algunas frases ágrañas dichas por él y no recogidas por el evangelista, o si acaso, y es lo más probable, se refieren al sentido de todo el discurso a partir del v.26.

Mas Cristo, como verdadero Maestro, les va a dar la razón honda de su actitud pretenciosa e incrédula, que luego explicitará más en los v.44-46 ante una objeción de los judíos.

Si ellos resisten en venir a Cristo, aparte de su culpa, han de saber que hay, en el fondo de ello, un misterio profundo. No les basta ser hijos de Abraham ni pertenecer al Israel carnal para pensar en salvarse, como se estimaba en ciertos medios judíos, de los que el mismo evangelio se hace eco (Mt 3,8-10; Lc 3,8). Es el plan del Padre. Es un misterio de predestinación: «todo lo que el Padre me da vendrá a mí». Pensamiento que, por la «inclusión semítica», repite en el v.39b. Teológicamente no se trata de una «predestinación» definitiva, sino del hecho de venir o no venir a Cristo los judíos, y esto según la naturaleza de las cosas. La redacción literaria del que «está creyendo» en Cristo, supone la hipótesis de mantenerse en esa fe operativa. Pero no quiere decir que no se pueda perder (Jn 6,66), o que otros no la puedan adquirir, del mismo modo que Jn se expresa en otros casos (Jn 15,1-7). El pensamiento que aquí se destaca es que la gracia de la fe, por la que se llega a Cristo, Vía y Vida, «aparece como la ejecución misericordiosa y gratuita de un designio providencial, de una gracia preventiva y gratuita»<sup>32</sup>.

Pero también se acusa la libertad y culpabilidad de los que, viendo a Cristo, como al Hijo de Dios, no creen en El. Si así no fuese, no sería éste el reproche que Cristo dirige abiertamente por esto a los judíos (v.36), ni podría ser reproche, sino excusa de ellos por una imposibilidad sobrenatural debida a que el Padre, sin culpa de ellos, no les concedía esta gracia. La gracia del Padre no falta—«ven» a Cristo—, pero la culpa boicotea esta donación de Dios<sup>33</sup>. El plan del Padre es, pues, éste: que todo lo que ha de salvarse pase por Cristo. Todo lo que el Padre le dio a Cristo, con esta «voluntad consiguiente», «viene a Cristo» para que se salve. Pero ¿cuál es la actitud de Cristo ante estos que el Padre le envía?

Esta es su enseñanza: «Al que viene a mí, yo no le echare fuera». ¿De dónde? De El, de su obra salvífica, que es de su «rebaño» (Jn 10,1-16), de su unión vital con El, «Vid» divina (Jn 15,15 1-7). Precisamente dice Cristo en la alegoría de la vid: «El que no permanece en mí, es echado fuera como el sarmiento, y se seca...» (Jn 15,6).

Y Cristo da la razón honda de su conducta frente a estos que el

<sup>32</sup> BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.363; CHARNE, *L'incrédulité* p.253.

<sup>33</sup> S. THOM., *In evang. Io. comm. c.6 lect.4 h.l.*

Padre le dio. La razón de su vida es obedecer al Padre y cumplir su obra (Jn 4,34). Por eso El «bajó del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió». Y la voluntad del Padre, dice él mismo, es que «no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día».

Si la voluntad del Padre es que todo pase por Cristo, es también su voluntad que se pase por El para salvar a los que pone en sus manos.

Y como esta fe en Cristo da la vida eterna (v.27), se evoca aquí, como complemento definitivo y plenario de la misma, la misión igualmente complementaria y plenaria de Cristo en esta obra de vida eterna: el que El mismo resucite a estos creyentes en El, «en el último día». Era ésta la creencia de la parte ortodoxa de Israel. Es la fe que confiesa Marta ante la muerte de Lázaro (Jn 11,24).

Jn, tan gustoso del diálogo, recoge una objeción de extrañeza que le presentaron entonces los judíos. Es un pasaje en el que se puede ver otro aspecto tipológico del cuarto evangelio: aquellos judíos murmuraban contra Cristo, al modo que los judíos del éxodo murmuraban contra Moisés en el «desierto», aunque por motivos distintos (Ex 16,2ss; 17,3; Núm 11,1; 14,27; 1 Cor 10,10). Sería la evocación de Cristo nuevo «liberador», lo que era presentar así a Cristo como Mesías (v.15).

Los «judíos» son ordinariamente para Jn los enemigos de Cristo; pero son aquí la turba, pretenciosa e incrédula, de los galileos, sus compaisanos, como se desprende del v.42, sin que haya que suponer nuevos grupos de judíos llegados de Jerusalén (Mc 2,16.18.24; 3,2), en contraposición a los galileos, en cuya región se desenvuelve la escena.

Estos galileos «murmuraban» contra Cristo porque había dicho de sí mismo que «bajó» del cielo. Es interesante destacar esto, que tendrá valor argumentativo al hablar de Cristo «pan» eucarístico. Es la afirmación terminante de su origen celestial. El origen celestial del Mesías era compartido incluso por algunas corrientes judías, aunque no debían de afectar a estos artesanos galileos<sup>34</sup>. Por eso, esta afirmación de Cristo les parecía a ellos una enormidad, puesto que alegaban conocer a su padre legal, José, y a su madre. Ignorantes de la unión hipostática y de la concepción virginal, hablan al modo humano, como lo conceptuaban en la vida nazareana.

Pero ante esta actitud pretenciosa, puesto que los milagros que habían visto eran el «sello» de Dios aprobando sus palabras y su misión, les reafirma su enseñanza. No les dice cómo El haya venido al mundo, sino cómo ellos han de venir a El<sup>35</sup>.

Porque «nadie puede venir (creer) a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae».

El verbo griego que utiliza el evangelista para indicar «traer» (*helkysō*), etimológicamente significa traer algo arrastrando con vigor. Pero el verbo no expresa necesariamente resistencia por parte

del objeto o sujeto arrastrado. También se emplea, tanto en los Libros Sagrados (Jer 38,3; Cant 1,4) como en el uso profano (4 Mac 14,13; 15,11, etc.), para expresar un movimiento procedente de un interior impulso del hombre.

Aquí, en este orden moral, el significado analógico es ese mover eficaz del Padre a las almas para venir a Cristo. Se destaca la obra del Padre, pero no se excluye la acción «instrumental» de Cristo para venir a El (Jn 15,5). Dios trae las almas a la fe en Cristo: cuando El quiere, infaliblemente, irresistiblemente, aunque de un modo tan maravilloso que ellas vienen también libremente, cuyo aspecto de libertad, en el hombre, se destaca especialmente en el v.45b. San Agustín ha escrito una página genial, y ya célebre, sobre esta atracción de las almas, infalible y libre, por Dios<sup>36</sup>. Es la doctrina de la gracia «eficaz».

Si también aquí se evoca la escatología, por el hecho de traer el Padre los hombres a Cristo, es porque los trae para que tengan la vida eterna. Lo que postula complementariamente la resurrección final.

Después de esta afirmación a las turbas, Cristo les hace ver con el testimonio de los profetas, testimonio irrecusable en Israel para probar la posibilidad de esta atracción del Padre, la existencia de una acción docente de Dios en los corazones. Les cita un pasaje de Isaías en el que se describe la gloria de la nueva Sión y de sus hijos en los días mesiánicos. El profeta dice: «Todos tus hijos serán adoctrinados por Yahvé» (Is 54,13). Y Jeremías destaca aún más el aspecto íntimo de esta obra docente de Dios (Jer 31,33-34). Según los profetas, hay una enseñanza que se realiza precisamente en los días de Cristo-Mesías, de la «alianza nueva», y que consiste en que Dios mismo enseñará a los hijos de la nueva Sión. Esta es la fuerza de la argumentación: ser enseñados y, en consecuencia, atraídos por el mismo Dios. Si Dios habla a los hombres, puede igualmente moverlos eficazmente a sus fines. Es lo que Cristo quiere dejar aquí bien establecido. Así se verá la colaboración de ambos en la obra misma del Padre.

Mas para ello no es necesario, ni posible, ver al Padre (v.46). Nadie puede ver a Dios sin morir, se lee frecuentemente en el A.T. Su lenguaje es, por tanto, perceptible, pero El invisible. Sólo lo ha visto uno: «el que está en Dios», Cristo; sin nombrarse explícitamente, se presenta (Jn 1,18) y garantiza con ello su verdad. Al estar «en el seno del Padre» (Jn 1,28), conoce sus planes, y por eso «lo dio a conocer» (Jn 1,18), que aquí es «que nadie puede venir a El si no es traído por el Padre».

El primer discurso sobre Cristo «Pan de vida» se cierra y sintetiza en una afirmación solemne: «El que está creyendo, tiene la vida eterna». La tiene «en causa, en esperanza, y también la tendrá (luego en la plenitud) de la realidad»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.360ss.

<sup>35</sup> VOSTÉ, *Studia iohannea* (1930) p.172.

<sup>36</sup> SAN AGUSTÍN, *In evang. Io. tract. tr.26,2-5: ML 35,108.*

<sup>37</sup> S. THOM., *In evang. Io. comm. c.6 lect.6,1.*

Discuten los autores sobre el posible valor eucarístico de este primer discurso del «Pan de vida».

Lo primero que se acusa en este primer discurso es su fuerte contraste literario con relación al segundo. Este último es claramente eucarístico; el primero no. Más aún: la expresión usada: «El que *cree* en mí», no es la expresión más apta para enseñarse la asimilación de Cristo-Eucaristía. Y expresiones aún más realistas de una manducación se encuentran en el A.T. para hablar simplemente de la incorporación o asimilación de la Sabiduría (Ecl 15,3; 24,29).

A esto se une el fuerte contraste literario-conceptual entre los dos discursos. Aquí, literaria y conceptualmente, ha de tenerse ya fe en Cristo: «el que *está creyendo* en mí» tiene la vida eterna. Lo que se insistirá en más pasajes (v.40.45.47). Es decir, este «Pan de vida» se lo ha de estar *asimilando* ya actualmente y siempre.

En cambio, en el segundo discurso, ciertamente eucarístico, del «Pan de vida», la necesidad de éste se da para un futuro. Así se dice: «El pan (Eucaristía) que yo le *daré...*» (v.51). La contraposición literaria es muy fuerte, y la conceptual, igual. La fe en Cristo se exige siempre, ya antes de ese futuro en el que instituirá la Eucaristía.

Sin embargo, en la situación literaria del evangelista parece deba admitirse también una cierta relación eucarística e «interpretarla en la perspectiva sacramental»<sup>38</sup>.

### f) Segundo discurso de Cristo «Pan de vida». 6,48-59

Este segundo discurso de Cristo sobre el «Pan de vida», con el que se identifica, es evidentemente eucarístico.

Literariamente está estructurado en la «inclusión semítica», sin que exija esto una rigidez matemática de correlación. Esta inclusión semítica se puede establecer así:

- V.48: Tema:
- V.50.51: } El pan «bajado» del cielo.
- V.58: }
- V.52: Diálogo-ocasión para expresar más la doctrina.
- V.53.54: } Necesidad de «comer» este pan eucarístico.
- V.56.57: }
- V.55: Tema central de la «inclusión»: la carne y sangre eucarísticas de Cristo son *verdadera* comida y bebida.
- V.59: Indicación topológica—en Cafarnaúm—, que forma el extremo de la «inclusión» contrapuesto al primer versículo (v.48), que indica el tema.

<sup>38</sup> Yo soy el pan de vida; <sup>49</sup> vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron. <sup>50</sup> Este es el pan que baja del cielo, para que el que lo coma no muera. <sup>51</sup> Yo soy el pan vivo bajado del cielo; si alguno come de este pan, vivirá para siempre, y el pan que yo le daré es mi carne, vida del mundo.

<sup>52</sup> Disputaban entre sí los judíos diciendo: ¿Cómo puede éste darnos a comer su carne? <sup>53</sup> 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. <sup>54</sup> El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo le resucitaré el último día. <sup>55</sup> Porque mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. <sup>56</sup> El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él. <sup>57</sup> Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí. <sup>58</sup> Este es el pan bajado del cielo, no como el pan que comieron los padres, y murieron; el que come este pan vivirá para siempre. <sup>59</sup> Esto lo dijo enseñando en sinagoga en Cafarnaúm.

La enseñanza eucarística se desarrolla tomándose por tema el motivo del discurso anterior. Son dos cuadros, desarrollados bajo un mismo tema, de los cuales el primero, en el intento del evangelista, orienta y se complementa en el segundo.

Como en el anterior, Cristo se proclama a sí mismo: «Yo soy el pan de vida». Es pan de vida, en el sentido que El causa y dispensa esta vida (Jn 6,35.50.51.53-58).

Le habían argüido antes los judíos (v.30.31) con el prodigo del maná, que Dios hizo en favor de los padres en el desierto. Y Cristo recoge ahora aquella alusión para decírles, una vez más, que aquel pan no era el pan verdadero. Era sólo un alimento temporal. Por eso, los padres «comieron de él», pero «murieron».

Hay, en cambio, un pan verdadero. Y éste es el que «está bajando» del cielo, precisamente para que el que coma de él «no muera». No morirá en el espíritu, ni eternamente en el cuerpo. Porque este pan postula la misma resurrección corporal.

Es interesante notar la formulación de este versículo. Cristo no dice: «Yo soy el pan vivo», sino «Este es el pan...», con lo que «se roza muy de cerca la fórmula de la consagración eucarística: «Esto es mi cuerpo»<sup>39</sup>.

Y este pan, hasta aquí aludido, encuentra de pronto su concreción: «Yo soy el pan vivo que bajó del cielo». Antes (v.48) se definió como el «Pan de vida», acusando el efecto que causaría su manducación en el alma; ahora se define por la naturaleza misma viviente: tiene en sí mismo vida.

Y la tiene, porque ese pan es el mismo Cristo, que «bajó» del cielo en la encarnación, cuyo momento histórico en que se realizó esa bajada se acusa por el aoristo. Es el Verbo que tomó carne. Y al tomarla, es pan «vivo». Porque es la carne del Verbo, en quien, en el «principio», ya «estaba la vida» (Jn 1,4) que va a comunicar a los hombres.

Si ese pan es «viviente», no puede menos de conferir esa vida y vivificar así al que lo recibe. Y como la vida que tiene y dispensa es eterna, se sigue que el que coma de este pan «vivirá para siempre». El tema, una vez más, se presenta según la naturaleza de las cosas,

<sup>38</sup> MOLLAT, *Le chapitre VI<sup>e</sup> de Saint Jean: Lumière et Vie* (1957) p.109.

<sup>39</sup> MOLLAT, o.c., p.108.

«sapiencialmente», sin considerarse posibles defecciones que impidan o destruyan en el sujeto esta vida eterna (Jn 15,1-7).

Y aún se matiza más la naturaleza de este pan: «Y el pan que yo os daré es mi carne, en provecho (*hypér*) de la vida del mundo»<sup>40</sup>.

Al hablarse antes del «Pan de vida», que era asimilación de Cristo por la fe, se exigía el «venir» y el «creer» en El, ambos verbos en participio de presente, como una necesidad siempre actual (v.35); pero ahora este «Pan de vida» se anuncia que él lo «dará» en el futuro. Es, se verá, la santa Eucaristía, que aún no fue instituida. Un año más tarde de esta promesa, este pan será manjar que ya estará en la tierra para alimento de los hombres.

Este «pan» es, dice Cristo, «mi carne», pero dada en favor y «en provecho (*hypér*) de la vida del mundo». Este pasaje es, doctrinalmente, muy importante.

Si la proposición «vida del mundo» concordase directamente con «el pan», se tendría, hasta por exigencia gramatical, la enseñanza del valor sacrificial de la Eucaristía. Pero «vida del mundo» ha de concordar lógicamente con «mi carne», y esto tanto gramatical como conceptualmente.

Pero ya, sin más, se ve que esta «carne» de Cristo, que se contiene en este pan que Cristo «dará», es la «carne» de Cristo; pero no de cualquier manera, v.gr., la carne de Cristo como estaba en su nacimiento, sino en cuanto entregada a la muerte para provecho del mundo. «Mi carne en provecho de la vida del mundo» es la equivalente, y está muy próxima de la de Lucas-Pablo: «Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros (a la muerte)» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24).

El pan que Cristo «dará» es la Eucaristía. Y ésta, para Jn, es el pan que contiene la «carne» de Cristo. En el uso semita, *carne*, o *carne y sangre*, designa el hombre entero, el ser humano completo. Aquí la Eucaristía es la «carne» de Cristo, pero en cuanto está *sacrificada e inmolada* «por la vida del mundo». Precisamente el uso aquí de la palabra «carne», que es la palabra aramea que, seguramente, Cristo usó en la consagración del pan, unida también al «pan que yo os daré», es un buen índice de la evocación litúrgica de la Eucaristía que Jn hace con estas palabras.

Si por una lógica filosófica no se podría concluir que por el solo hecho de *contener* la Eucaristía la «carne» de Cristo *inmolada* no fuese ella actualmente verdadero sacrificio, esto se concluye de esta enseñanza de Jn al valorar esta expresión, tanto en el medio ambiente cultural judío como greco-romano.

En este ambiente, la víctima de los sacrificios se comía, y por el hecho de comerla se participaba en el sacrificio, del que procedía. Si las viandas eran carnes, se participaba en un sacrificio de animales, puesto que lo que se comía era precisamente la misma carne sacrificada. Si lo que se ha de comer es la carne de Cristo, pero eucaristiada, es que esta carne eucaristiada es la carne de un sacri-

<sup>40</sup> Sobre otras lecturas críticamente inaceptables de este versículo, cf. NESTLE, N.T. græce et latine (1928) ap. crit. a Jn 6,51c; BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.365.

ficio eucarístico. No es otra la argumentación de San Pablo para probar el valor sacrificial de la Eucaristía (1 Cor 10,18-21). Así se ve que, con esta frase, Jn enseña el valor sacrificial de la Eucaristía. «El punto de vista sacrificial es evocado sin ambigüedad (por Juan) por la fórmula «mi carne por la vida del mundo», tan próxima de la fórmula eucarística paulina: «Esto es mi cuerpo por vosotros» (1 Cor 11,24)<sup>41</sup>.

En esta proposición se enseña también el valor redentivo de la muerte de Cristo, y con la proyección universal de ser en provecho de la «vida del mundo».

Ante la afirmación de Cristo de dar a comer un «pan» que era precisamente su «carne», los judíos no sólo susurraban o murmuraban como antes, al decir que «bajó» del cielo (v.41), sino que, ante esta afirmación, hay una protesta y disputa abierta (*emájonto*), acalorada y prolongada «entre ellos», como lo indica la forma imperfecta en que se expresa: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» Esto sugiere acaso, más que un bloque cerrado de censura, el que unos rechazasen la proposición de comer ese pan, que era su «carne», como absurda y ofensiva contra las prescripciones de la misma Ley, por considerársela con sabor de antropofagia, mientras que otros pudiesen opinar (Jn 6,68), llenos de admiración y del prestigio de Cristo, el que no se hubiesen entendido bien sus palabras, o que hubiese que entendérselas en un sentido figurado y nuevo, como lo tienen en el otro discurso (Jn 7,42.43; 10,19-21).

Preguntaban despectivamente el «cómo» podía darles a comer su «carne». ¡El eterno «cómo» del racionalismo!

Ante este alboroto, Cristo no sólo no corrige su afirmación, la atenua o explica, sino que la reafirma, exponiéndola aún más clara y fuertemente, con un realismo máximo. La expresión se hace con la fórmula introductoria solemne de «En verdad, en verdad os digo». El pensamiento expuesto con el ritmo paralelístico hecho, sinónimo una vez, antitético otra, e incluso sintético, está redactado así:

53 «Si no coméis la carne del Hijo del hombre  
y no bebéis su sangre,  
no tenéis vida en vosotros.

54 El que come [trόgon] mi carne  
y bebe mi sangre,  
tiene la vida eterna,  
y yo le resucitaré en el último día.

55 Porque mi carne es comida verdadera,  
y mi sangre es bebida verdadera.»

La doctrina que aquí se expone es: 1) la necesidad de comer y beber la carne y sangre de Cristo; 2) porque sin ello no se tiene la «vida eterna» como una realidad que ya está en el alma (Jn 4,14.23), y que sitúa ya al alma en la «vida eterna»; 3) y como consecuencia de la posesión de la «vida eterna», que esta comida y bebida confie-

<sup>41</sup> MOLLAT, *Le chapitre VI<sup>e</sup> de Saint Jean: Lumière et Vie* (1957) p.108; STRACK-B., *Kommentar...* III p.483.

ren, se enseña el valor escatológico de este alimento, pues exigido por él, por la «vida eterna» por él conferida, Cristo, a los que así hayan sido nutridos, los resucitará en el cuerpo «en el último día».

La enseñanza trascendental que aquí se hace es la de la realidad eucarística del cuerpo y sangre de Cristo.

Una síntesis de las razones que llevan a esto es la siguiente:

1) Si se toman las expresiones «comer carne» y «beber sangre» en un sentido metafórico ambiental, significan, la primera, *injuriar a uno* (Sal 27,2; Miq 3,1-4, etc.), y la segunda, *ser homicida*, por el concepto semítico de que en la sangre estaba la vida (Lev 17,11, etc.). No es esto lo que enseña Cristo.

2) Si se supusiese un sentido metafórico *nuevo*, éste sólo puede darlo a conocer el que lo establece, y Cristo no lo hizo. Por ello, los contemporáneos tenían que entenderlo en un sentido *realístico*, que es lo que hacen los cafarnaítas, pensando que se tratase de comer su carne sangrante y partida y beber su sangre; pero todo ello en forma antropofágica. Por lo que lo abandonan. Pero, como Cristo no da ese sentido *nuevo*; y en un sentido metafórico *ambiental* no pueden admitirlo, se seguiría—por un error invencible—, de no ser esta enseñanza eucarística, que Cristo sembraba la idolatría entre los suyos.

3) La redacción del pasaje es de un máximo realismo. Tan claras fueron las palabras, que los cafarnaítas se preguntaron cómo podría darles a «comer su carne». «Si Cristo hubiese querido hablar tan sólo de la necesidad de la fe en El, no pudo usar metáforas menos aptas: para expresar una cosa sencilla, recurre a expresiones oscuras, imposibles de entenderse. Si las palabras se entienden de la Eucaristía, todas son claras y evidentes»<sup>42</sup>.

Pero, al mismo tiempo, el evangelista lo expresa con un clímax de realismo progresivo. Primero expresa la necesidad de «comer» esta carne de Cristo con un verbo griego que significa comer en general (*esthio, fágete*) (v.53); pero luego, cuando los judíos disputan sobre la posibilidad de que les dé a comer su «carne», a partir del «paralelismo» positivo de la respuesta (v.54), reitera la necesidad de esto, y usa otro verbo (*trógon*), que significa, en todo su crudo realismo, masticar, ese crujir que se oye al triturar la comida. Es expresión de un máximo realismo, aunque sin tener matiz ninguno peyorativo<sup>43</sup>. «La misma cosa es repetida positivamente con la palabra *trógon*, masticar, crujir, no por variar de estilo, sino para evitar de raíz toda escapatoria simbolista»<sup>44</sup>.

Efectivamente, en los v.53-54-55 se ve una progresión manifiesta en la afirmación del realismo eucarístico. No sólo en cada uno de ellos se dice o repite esto, sino que se repite con una progresión en la afirmación clara de esta comida eucarística, manteniéndose luego ese término, máximamente realista, en las repetidas ocasiones

<sup>42</sup> VOSTÉ, *Studia iوانea* (1930) p.206-207.

<sup>43</sup> ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1340; BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T.* (1937) col.1375-1376.

<sup>44</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.184.

en que se vuelve a hablar de «comer» en este discurso del «Pan de vida».

A este realismo viene a añadirse explícitamente la negación de un valor metafórico. Pues se dice: «Mi carne es comida *verdadera* (*alethés*), y mi sangre es bebida *verdadera* (*alethés*); y una comida y bebida *verdaderas* son todo lo opuesto a una comida y bebida metafóricas.

4) Esta interpretación necesariamente eucarística tenían que dársela los lectores a quienes iba destinado el evangelio de Jn.

Compuesto éste sobre el año 90-100, ya la Eucaristía era vivida, como el centro esencial del culto, en la «fractio panis». Comer el cuerpo de Cristo, beber su sangre, no podía ser entendida ya en otro sentido que en el eucarístico. Cuando San Pablo habla de la Eucaristía a los de Corinto, sobre el año 56, habla de ella casi por alusión, dando por supuesto que es algo *evidente* para ellos. «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión de la *sangre* de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión del *cuerpo* de Cristo?» (1 Cor 10,16ss).

Esta misma interpretación la supone y exige la doctrina de la institución eucarística relatada por los sinópticos. La evidente *adecuación* entre el relato de Jn, «promesa» de la Eucaristía, y la institución de ésta, en los sinópticos, exige interpretar eucarísticamente el pasaje de Jn.

5) El concilio de Trento definió de fe que, con las palabras «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19), Cristo instituyó sacerdotes a los apóstoles, y ordenó que ellos y los otros sacerdotes realizaran el sacrificio eucarístico<sup>45</sup>. Por eso, esta *adecuación* entre la «promesa» y la «institución» exige, basado en un dato de fe, la interpretación eucarística del pasaje de Jn.

Como verdadera comida y bebida que son la carne y la sangre eucarísticas de Cristo, producen en el alma los efectos espirituales del alimento. «El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él». El verbo griego (*ménei*) que aquí se usa para expresar esta presencia de Cristo en el alma, la unión de ambos, tiene en los escritos de Jn el valor, no de una simple presencia física, aunque eucarística, sino el de una unión y sociedad muy estrecha, muy íntima (Jn 14,10.20; 15,4.5; 17,21; 1 Jn 3,24; 4,15.16). Este es el efecto eucarístico en el alma: así como el alimento se hace *uno* con la persona, así aquí la asimilación es a la inversa: el alma es poseída por la fuerza vital de alimento eucarístico.

«Así como me envió el Padre vivo, y yo vivo por el Padre, así también el que me come vivirá por mí».

La partícula griega empleada (*diá*) por el evangelista puede tener dos sentidos: de finalidad y de causalidad.

En el segundo caso—causalidad—, el sentido es: Así como Cristo vive «por» el Padre, del que recibe la vida (Jn 5,26), así también el que recibe eucarísticamente a Cristo vive «por» Cristo, pues El

<sup>45</sup> DENZINGER, *Ench.-symb.* n.949; cf. n.930. Para una exposición amplia del valor realístico de la Eucaristía, cf. M. DE T., *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.105-126.

es el que le comunica, por necesidad, esa vida (Jn 1,16; 15,4-7). «El Padre es la fuente de la vida que el Hijo goza; esta vida, difundiéndose luego a su humanidad, constituye aquella plenitud de que todos hemos de recibir» (Jn 1,16) <sup>46</sup>.

En el primer caso—finalidad—, el sentido del versículo sería: Así como Cristo vive, como legado, «para» el Padre, así también el que recibe eucarísticamente a Cristo vivirá «para» Cristo. Del mismo modo que Cristo, como legado del Padre, tiene por misión emplearse en promover los intereses de aquel que le envía (Jn 17,8), así el discípulo que se nutre del «Pan de vida» eucarístico se consagrará enteramente, por ello, a promover los intereses de Cristo.

Con esta interpretación «estariamos en presencia de una noción nueva. Unido a Cristo en la Eucaristía, el fiel se consagraría enteramente a promover los intereses de aquel que se le da a él» <sup>47</sup>.

Sin embargo, el primer pensamiento parece ser el preferente, postulado por el contexto, si no el exclusivo <sup>48</sup>.

El evangelista añade una nota topográfica: «Estas cosas las dijo en reunión, enseñando en Cafarnaúm». Juan ha querido situar con exactitud un discurso de importancia excepcional.

El porqué fueron estos discursos pronunciados en «reunión», sin artículo, acusa preferentemente, no la sinagoga, aunque en éstas hablaba frecuentemente Cristo (Mt 4,23; 9,35; 13,54; Mc 1,39; 3, etc.), sino que fueron pronunciados en público: fue algo público, no en forma clandestina. Cristo aludiría a esta conducta suya ante el pontífice (Jn 18,20). Mt, hablando de cómo Cristo «enseñaba» a las gentes en el local de la sinagoga de Nazaret, escribe: Cristo «enseñaba en la sinagoga de ellos» (Mt 13,54; par.). El contraste de estos pasajes, con la ausencia en Jn del artículo, parece deliberado, para indicar que estas cosas fueron dichas por Cristo en público: «en reunión».

La Cafarnaúm de los tiempos de Cristo, el actual Tell-Hum <sup>49</sup>, conserva las ruinas de una magnífica sinagoga, probablemente del siglo II (d. C.), aunque puede estar construida sobre la sinagoga de los tiempos de Cristo <sup>50</sup>. La capacidad máxima que presentan estas ruinas de la sinagoga de Cafarnaúm hace suponer que rebasa las 700 personas.

### **g) Efecto producido por el discurso en los «discípulos» y «apóstoles». 6,60-71**

La enseñanza de Cristo produjo, como era natural, sus efectos. En la turba los dejó ver el evangelista (v.41.42.52). Aquí va a recoger, por su especial importancia, el efecto producido en dos grupos concretos: 1) en los discípulos (v.60-66), y 2) en los apóstoles (v.67-71).

<sup>46</sup> NÁCAR-COLUNGA, Sagrada Biblia (1949) p.1404 nota 57.

<sup>47</sup> BRAUN, Évang. s. St. Jean (1946) p.367.

<sup>48</sup> E. RUCKSTUHL, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums (1951) p.249.

<sup>49</sup> ABEL, Géographie de la Palestine (1938) II p.292.

<sup>50</sup> ORFALI, Cafarnaúm y sus ruines (1922); cf. la recensión de esta obra por VINCENT, en Rev. Bib. (1923) 316-318.

### **1) Efecto producido por el discurso en los «discípulos». 6,60-66**

<sup>60</sup> Luego de haberle oído, muchos de sus discípulos dijeron: ¡Duras son estas palabras! ¿Quién puede oírlas? <sup>61</sup> Conociendo Jesús que murmuraban de esto sus discípulos, les dijo: ¿Esto os escandaliza? <sup>62</sup> Pues ¿qué sería si viera al Hijo del hombre subir allí a donde estaba antes? <sup>63</sup> El espíritu es el que da vida; la carne no aprovecha para nada. Las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida; <sup>64</sup> pero hay algunos de vosotros que no creen. Porque sabía Jesús, desde el principio, quiénes eran los que no creían y quién era el que había de entregártelo. <sup>65</sup> Y decía: Por esto os dije que nadie puede venir a mí si no le es dado de mi Padre. <sup>66</sup> Desde entonces muchos de sus discípulos se retiraron y ya no le seguían.

Esta doble enseñanza de Cristo produce «escándalo» en los discípulos. Estos están contrapuestos a los apóstoles, y por este pasaje se sabe que eran «muchos». En diversas ocasiones, los evangelios hablan de «discípulos» de Cristo. Para ellos era esta enseñanza «dura», no de comprender, sino de admitir; pues por comprenderla es por lo que no quisieron admitirla. Era doble: que él «bajó» del cielo —su preexistencia divina— y que daba a «comer» su «carne».

Cristo les responde con algo que es diversamente interpretado. Si esto es «escándalo» para ellos, «¿qué sería si lo vieran subir a donde estaba antes?» Por la «communicatio idiomatum» hace ver su origen divino: donde estaba antes era en el cielo, de donde «bajó» por la encarnación. Esta respuesta de Cristo, para unos vendría a aumentarles el «escándalo», al ver subir al cielo al que, por lo que decía y exigía, venían a considerar por blasfemo. Para otros, estas palabras, que se refieren a la ascensión, serían un principio de solución: verían un cuerpo no sometido a ley de la gravedad; por lo que a un tiempo demostraba, «subiendo a donde estaba antes», que era Dios y que podía dar a «comer su carne» de modo prodigioso —eucarístico— sin tener que ser carne partida y sangrante.

Pero, en la perspectiva literaria de Jn, probablemente se refiere a ambas cosas.

Para precisar más el pensamiento, les dice que «el espíritu es el que da vida», mientras que «la carne no aprovecha para nada». De esta frase se dan dos interpretaciones:

Pudiera, a primera vista, parecer esta frase un proverbio, ya que Cristo no dice *mi carne*. Sin embargo, en la psicología judía, el principio vivificador de la carne, de la vida sensitivo-vegetativa, no era el «espíritu» (*pneuma*), sino el «alma» (*psijé*). Por eso, si la expresión procediese de un proverbio, éste estaría modificado aquí por Cristo, con objeto de que sobre él se aplicase esta sentencia.

Así como la carne sin vida no aprovecha, pues el alma, el espíritu vital, es el que la vitaliza, así aquí, en esta recepción de la carne eucarística de Cristo, que no es carne sangrante ni partida, ella sola nada aprovecharía; pero es carne vitalizada por una realidad spi-

ritual, divina, que es el principio vitalizador de esa carne eucarística, y, en consecuencia, de la nutrición espiritual que causa en los que la reciben. Sería una interpretación en función de lo que se lee en el mismo Jn: «Lo que nace de la carne, es carne; pero lo que nace del Espíritu, es espíritu» (Jn 3,6).

La Eucaristía es la «carne de Dios» (*Dei caro*), que, por lo mismo, vivifica. Por eso, el concilio de Efeso condenó al que negase que la «carne del Señor» no es «vivificadora», pues fue hecha propia del Verbo poderoso para vivificar todas las cosas<sup>51</sup>.

Otra interpretación está basada en que sólo se afirma con ello la imposibilidad humana de penetrar el misterio encerrado en estas palabras de Cristo. «Carne» o «carne y sangre» son expresiones usuales para expresar el hombre en su sentido de debilidad e impotencia (Jn 1,14; Mt 16,17, etc.). Aquí la «carne», el hombre que entiende esto al modo carnal, no logra alcanzar el misterio que encierra; sólo se lo da la revelación del «espíritu».

En función de la interpretación que se adopta está igualmente la valoración del versículo siguiente: «Las palabras que yo os he hablado, son espíritu y vida».

En el segundo caso, el sentido de éstas es: aunque el hombre por sus solas fuerzas no puede penetrar el misterio de esta enseñanza de Cristo si no es por revelación del Espíritu, éste, por Cristo, dice que estas palabras son «espíritu y vida», porque son portadoras o causadoras para el hombre de una vida espiritual y divina. En Jn es frecuente que la expresión «es» tenga el sentido de «causar» (Jn 6,35ss).

En el primer caso, el sentido es que las enseñanzas eucarísticas de Cristo—«las palabras que yo os he hablado»—son vida espiritual, porque esa carne está vitalizada por una realidad espiritual y divina, que es el Verbo hecho carne (Jn 1,14).

En la época de la Reforma se quiso sostener que estas palabras de Cristo corregían la interpretación eucarística del discurso sobre el «Pan de vida», de la segunda sección, insistiendo sobre el sentido espiritual de cuanto había dicho sobre su carne y su sangre. Pero esta posición es científicamente insostenible.

En primer lugar, porque la frase, en sí misma, es ambigua e incidental, y podría tomarse en diversos sentidos. Y, en segundo lugar, porque Cristo no iba a rectificar con una sola frase *ambigua*, e incidentalmente dicha, todo el realismo eucarístico, insistido, sistematizado y en un constante «crescendo», de su segundo discurso sobre el «Pan de vida».

Pero estas enseñanzas de Cristo no encontraron en «muchos» de sus discípulos la actitud de fe y sumisión que requerían. Y las palabras que ellos llamaron «duras», les endurecieron la vida, y no «creyeron» en El, y «desde entonces»—sea en sentido causal (Jn 19,12), sea en un sentido temporal (Jn 19,27), aunque ambos aquí se unen, porque, si fue «entonces» o «desde entonces», fue precisamente «a

<sup>51</sup> DENZINGER, *Ench. symb.* n.123; TONDELLI, en *Biblica* (1923) 320-327; PASCHER, *Der Glaube als Mitteilung des Pneumas nach Joh.* 6,61-65: *Theolog. Quart.* (1936) 301-321.

causa de esto»—abandonaron a Cristo. En un momento rompieron con El, retrocedieron, y ya «no le seguían». El verbo griego usado (*periepátoum*) indica gráficamente el retirarse de Cristo y el no seguirle en sus misiones «giradas» por Galilea. Pero el evangelista, conforme a su costumbre, destaca que esto no fue sorpresa para Cristo, pues El sabía «desde el principio» quiénes eran los «no creyentes», lo mismo que quien le había de entregar. Es, pues, la ciencia sobrenatural de Cristo la que aquí destaca de una manera terminante. Este «desde el principio» al que alude, por la comparación con otros pasajes de Jn (15,4; 1 Jn 2,24; 3,11; 2 Jn 5), hace ver que se trata del momento en que cada uno de ellos fue llamado por Cristo al apostolado.

## 2) *Efecto producido por el discurso en los apóstoles*. 6,67-71

Jn, en este capítulo, tan binariamente estructurado, pone ahora la cuestión de fidelidad que Cristo plantea a los apóstoles.

El momento histórico preciso, al que responde esta escena, no exige que sea precisamente a continuación de esta crisis de los «discípulos». Puede estar estructurado aquí por razón de un contexto lógico.

<sup>67</sup> Y dijo Jesús a los Doce: ¿Queréis iros vosotros también?

<sup>68</sup> Respondióle Simón Pedro: Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna,<sup>69</sup> y nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios. <sup>70</sup> Respondióle Jesús: ¿No he elegido yo a los Doce? Y uno de vosotros es un diablo.<sup>71</sup> Hablaba de Judas Iscariote, porque éste, uno de los Doce, había de entregártelo.

Cristo plantea abiertamente el problema de su fidelidad ante El, a causa de esto, a sus apóstoles. La partícula interrogativa con que se lo pregunta (*mé*) supone una respuesta negativa. No dudaba Cristo de ellos, pero habían de hacer esta confesión en uno de esos momentos trascendentales de la vida.

Pedro responde en nombre de todos. Una vez más se destaca en los evangelios la «primacía» de Pedro. Como en Cesarea, hace la confesión en nombre de todos (Mt 16,16ss; par.).

Y le confiesa que no pueden ir a otro, pues sólo El tiene «palabras de vida eterna», porque la enseñan y la confieren, como relatan los evangelios.

Y le confiesa por el «Santo de Dios», que es equivalente al Mesías (Jn 10,36; Mc 1,24). No deja de ser un buen índice de fidelidad histórica, y del entronque de Jn con los sinópticos, el que aquí, en este evangelio del «Hijo de Dios» (Jn 20,31), se conserve esta expresión. Y ante el «Santo de Dios», el Mesías, no cabe más que oírle y obedecerle. Ya no bastan Moisés ni los profetas<sup>52</sup>.

<sup>52</sup> NESTLE, *N.T. grecce et latine* (1928) ap. crit. a Jn 6,69, sobre lecturas interpoladas.

Aquí se contrapone acusadamente su fe en El por los apóstoles —«nosotros hemos creído y sabido»—, frente a la incredulidad ligera de los discípulos que le abandonaron (Jn 17,8).

Si la confesión de Pedro en nombre de todos era espléndida, había, no obstante, entre ellos un miserable a quien el Padre no «traía», sino a quien arrastraba, como en otras ocasiones, el diablo (Jn 13,2.27). La presciencia de Cristo se muestra una vez más. El había elegido «dóce», pero uno «es diablo». Este era diablo, no en el sentido etimológico de la palabra: de calumniador u hombre que pone insidias, sino en el sentido de ser ministro de Satanás, como lo dirá Jn en otros pasajes (Jn 13,2.27; Lc 22,3).

El evangelista no omitirá decir que del que hablaba era Judas Iscariote<sup>53</sup>, destacando que, siendo uno de los Doce, había de entregarle a los enemigos y a la muerte. Es el estigma con que aparece en el evangelio.

## CAPITULO 7

Al término del discurso del «Pan de vida», el evangelista sitúa a Cristo, aún en Galilea, en un período impreciso de tiempo: «Después de esto», fórmula con que Juan indica una nueva sección. El motivo de esta estancia de Cristo en Galilea es que no quería ir a Judea porque los judíos le buscaban para darle muerte» (v.1). El milagro de la piscina de Bezata, hecho en sábado, había excitado tan fuertemente los ánimos, que le hace retirarse al ambiente más tranquilo de Galilea<sup>1</sup>.

a) Diversos pareceres sobre Cristo en Galilea por sus «hermanos» y en Judea (v.1-13); b) Jesús defiende su posición por la curación hecha en sábado (v.14-24); c) origen verdadero del Mesías (v.25-30); d) desaparición misteriosa de Jesús (v.31-36); e) la gran promesa del «agua viva» (v.37-39); f) diversos pareceres sobre Cristo en Jerusalén (v.40-53).

### a) Diversos pareceres sobre Cristo en Galilea por sus «hermanos» y en Judea. 7,1-13

<sup>1</sup> Después de esto andaba Jesús por Galilea, pues no quería ir a Judea, porque los judíos le buscaban para darle muerte.

<sup>2</sup> Estaba cerca la fiesta de los judíos, la de los Tabernáculos.

<sup>3</sup> Dijeronle sus hermanos: Sal de aquí y vete a Judea para que tus discípulos vean las obras que haces; <sup>4</sup> nadie hace esas cosas en secreto si pretende manifestarse. Puesto que eso haces, muéstrate al mundo. <sup>5</sup> Pues ni sus hermanos creían en El.

<sup>6</sup> Jesús les dijo: Mi tiempo no ha llegado aún, pero vuestro tiempo siempre está pronto. <sup>7</sup> El mundo no puede aborreceros a vosotros, pero a mí me aborrece, porque doy testimonio en

<sup>53</sup> Sobre el nombre de Iscariote, cf. Comentario a Mt 10,4b.

<sup>1</sup> Sobre el lugar de este capítulo con relación al 5 y 6, véase lo dicho al hablar del c.5.

contra de él de que sus obras son malas.<sup>8</sup> Vosotros subid a la fiesta; yo no subo a esa fiesta, porque aún no se ha cumplido mi tiempo. <sup>9</sup> Dicho esto, se quedó en Galilea. <sup>10</sup> Una vez que sus hermanos subieron a la fiesta, entonces subió El también, no manifestamente, sino en secreto. <sup>11</sup> Los judíos le buscaban en la fiesta y decían: ¿Dónde está ése? <sup>12</sup> Y había entre las muchedumbres gran cuchicheo acerca de El. Los unos decían: «Es bueno»; pero otros decían: «No; seduce a las turmas». <sup>13</sup> Sin embargo, nadie hablaba libremente de El por temor a los judíos.

«Estaba cerca la fiesta de los Tabernáculos». Era esta una de las fiestas de peregrinación a la Ciudad Santa (Dt 16,16). Era llamada en hebreo *Sukkoth*, fiesta de las cabañas, y en griego *Eskenopegia*. El sentido primitivo fue agrícola: agradecer a Dios las recolecciones finales, que terminaban con la vendimia (Ex 23,16.17; Dt 16,13), pidiendo la bendición de Yahvé sobre las futuras cosechas (Dt 16,15). Posteriormente se le unió también otro significado: conmemorar la obra de Yahvé, que, sacando a Israel de Egipto, le hizo habitar en el desierto en cabañas (Lev 23,43). Ultimamente vino a tomar también un sentido profético y escatológico, anunciando las alegrías y bendiciones que habría en la era mesiánica (Zac 14,16-19). Se celebraba del 15 del mes de Tishri al 21 del mismo (septiembre-octubre): era el final del año agrícola. Se celebraba durante siete días, más un octavo de clausura (23,33-36; 2 Mac 10,6; JOSEFO, *Antiq.* III 10,4). Durante todos estos días se debía morar en cabañas (Lev 23,42), instaladas incluso en los terrados y patios de las casas, en las plazas y hasta «en los atrios de la casa de Dios» (Neh 8,16.17).

Después del destierro babilónico se introdujeron otras ceremonias, como el ir cada día un sacerdote a buscar, en un recipiente de oro, agua a la fuente de Siloé, hecho de que se hablará después, ya que dará ocasión a Jesucristo para presentarse como el agua de vida<sup>2</sup>. Estaba muy próxima esta festividad de los Tabernáculos, cuando los «hermanos» de Jesús, que son sus parientes, como se ha visto<sup>3</sup>, le dicen que vaya a Judea aprovechando la «próxima» festividad de los Tabernáculos y las caravanas galileas que allí iban a dirigirse. Estos «hermanos» de Jesús, que en un principio creyeron que su doctrina era un producto de exaltación, pensando que «estaba fuera de sí» (Mc 3,21), tuvieron que rendirse a los milagros que había hecho últimamente en Galilea; v.gr., curación de un sordomudo (Mc 7,31), multiplicación de panes (Mt 15,32-39; Mc 8,1-10), curación del ciego de Betsaida (Mc 8,22-26). Estos hechos se les imponían por su evidencia; sin embargo, ellos «no creían en él», es decir, en su misión, en su doctrina<sup>4</sup>, que tal es en Jn el sentido de

<sup>2</sup> *Sukka*: *Tosephta* 2,4; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) p.252 n.1004,2.4; *Sukka* 5,2-3; E. KALT, *Arqueología Bíblica* (1942) p.167-168; G. FEILSEN, *Storia dei tempi del N.T.* (1932) vol.2 p.253-256; STRACK-B., *Kommentar...* II Exkursus: Das Laubhüttenfest, p.774-812; *Sukka* 5,1; cf. BONSIRVEN, o.c. n.995; *De spec. leg.* II 86; PLUTARCO, *Symp.* IV 6,2.

<sup>3</sup> Comentario a Jn 2,12; especialmente cf. Comentario a Mt 13,55-57.

<sup>4</sup> ABOTT, *Johannine Vocabulary* (1905), palabra *Believing* p.19-102.

«creer en El». Probablemente no le creen Mesías, como El se presentaba, porque, creyendo conocer su origen humano, estaban imbuidos, por el medio ambiente, de que el Mesías tendría un origen desconocido (Jn 7,27.41-42). Pensaban que tenía pretensión o ambiciones, y acaso cierta timidez de presentarse en el ambiente oficial de Jerusalén. Por eso le invitan, le animan, le empujan a ello. La mentalidad aldeana con que aparecen sugiere que buscan la aprobación oficial de El en Jerusalén y el aplauso de los «discípulos» que allí tiene, con lo que esto significa de ambiente y de ventaja para ellos mismos, sus «hermanos».

Pero, ante esta propuesta, en la que jugaba papel importante la ambición aldeana de sus «hermanos», la respuesta de Cristo es terminante para no subir con ellos: «Mi tiempo no ha llegado».

¿A qué se refiere este «tiempo» suyo que aún no ha llegado? Este «tiempo» es equivalente a la otra expresión tan usual de Cristo, «mi hora». Y esta «hora» en el evangelio de Jn puede referirse o a la hora de su manifestación gloriosa—milagrosa—como Mesías o a la hora, más que de su muerte, de su glorificación definitiva junto al Padre, aunque ésta ha de comenzar por su «exaltación» en la cruz<sup>5</sup>.

Aun dado el contexto en que se encuentra, se refiere a la hora de su muerte-glorificación. La razón es que comienza el capítulo situando a Cristo en Galilea, y «no quería ir a Judea porque los judíos le buscaban para darle muerte» (Jn 7,1). Lo mismo que se expone en el v.7, en donde dice que el mundo no puede aborrecerlos a ellos, «pero a mí me aborrece» (v.7), porque testifica que «sus obras son malas» (Jn 3,19). Y dice luego el evangelista: «Buscaban, pues, prenderle, pero nadie le ponía las manos, porque aún no había llegado su hora» (v.30).

Por no haber llegado esta hora es por lo que El no va con ellos a la fiesta. «Vosotros subid a esta fiesta; yo no subo a esta fiesta» (v.8).

Algunos códices, para evitar la negación terminante de Cristo, le hacen decir, en lugar de «yo no subo a esta fiesta», lo siguiente: «Yo aún no subo a esta fiesta». Pero, si la lección es discutida<sup>6</sup>, en ningún caso se cambia el sentido ni se crea dificultad al ver a Cristo subir muy poco después a la misma fiesta, puesto que no es ello otra cosa que un caso de negación extremista y rotunda del estilo semita.

También se ha pensado si no podría verse en esta palabra una alusión a la «subida» de Cristo al Padre (Jn 3,13; 6,62; 20,17). Esto explicaría que Jesús haya podido decir: «Yo no subo», pensando en su «subida» a Jerusalén para la salud del mundo y para su glorificación. El proceder sería análogo al que se lee en Jn 2,19-21 a propósito de la «destrucción» del templo<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> BOISMARD, *Du baptême à Cana* (1956) p.149-154.

<sup>6</sup> NESTLE, *N.T. grecce et latine* (1928) en el ap. crit. a Jn 7,8.

<sup>7</sup> D. MOLLAT, *L'Évangile de St. Jean*, en *La Bible de Jérusalem* (1953) p.106 n.f.

Esta afirmación rotunda no es más que un caso del estilo semita. Y su alusión al Padre parece muy forzada en este contexto.

La actitud de Cristo se ve perfectamente cuál era, al no ir con sus «hermanos». Era el no ir en caravana. Esta estaba compuesta de galileos entusiasmados con su Profeta, al que habían querido ya proclamarle «rey» (Jn 6,15), y seguramente en aquel propósito estaba el llevarle para ello a Jerusalén, para proclamarle allí, en el templo, Rey-Mesías. Todo lo cual era entrar ostentosamente en Jerusalén con aquel Profeta-Mesías—basta recordar su entrada «mesiánica» en Jerusalén el día de Ramos—, lo que era desatar más aún la hostilidad de los dirigentes, que ya «lo buscaban para darle muerte» (Jn 7,1) y, en lo humano, precipitar los acontecimientos, lo que sería adelantar la «hora» de su pasión y muerte. Lo que El debía evitar; y precisamente por esto andaba entonces por Galilea y no quería andar por Judea, pues ya lo buscaban para matarle (Jn 7,1).

Tal era la expectación que por El allí había, que «los judíos le buscaban en la fiesta». Al ver que no había llegado con las caravanas galileas, había cuchicheo para saber si había venido, y discusión sobre El: para unos era «bueno», para otros «seducía a las turbas» (v.11-13); es decir, pensaban que daba una interpretación errónea, antiradicional (v.15) e impropia de la Escritura (Jn 7,47-53).

Por eso, si El va a Jerusalén, fue después que ellos y las caravanas festivas habían subido, y lo hizo «no manifiestamente, sino en secreto» (v.10). Evitó la entrada espectacular y triunfal: o fue solo o se unió a algún pequeño grupo ya en ruta, con el que pudiese pasar inadvertido en su llegada a Jerusalén. Lo que no excluye el que haya sido ya acompañado por sus discípulos.

En cambio, eliminada esa entrada suya con las caravanas, se explica el que aparezca luego enseñando en el templó, en las solemnidades de estos días (v.14.37). Con sus partidarios en torno, y temerosos de una revuelta, con las posibles repercusiones políticas de Roma, no se atrevían allí a prenderle. Que era lo que se propusian, cuidadosamente, evitar en el acuerdo que tomaron definitivamente los dirigentes los días antes de la pasión: «No sea durante la fiesta, no vaya a alborotarse el pueblo» (Mt 26,5; par.). No obstante esto, en alguna coyuntura que les pareció propicia, «enviaron a los ministros para que lo prendiesen» (Jn 7,32); pero éstos, impresionados por su manera y autoridad de hablar, no se atrevieron a prenderle (Jn 7,45). Esto era lo que hacía cuchichear acerca de El, en un principio, por temor a los dirigentes judíos.

### b) Jesús defiende su posición por la curación hecha en sábado. 7,14-24

Esta pericopa recoge un discurso de Cristo en el templo. Tiene dos ideas fundamentales: a) su doctrina es verdadera, porque es del que «me ha enviado» (v.14-19); b) justifica «a fortiori» su obra de curación en el reposo sabático con un caso concreto de la Ley (v.19-24).

<sup>14</sup> Mediada ya la fiesta, subió Jesús al templo y enseñaba. <sup>15</sup> Admirábanse los judíos, diciendo: «¿Cómo es que éste, no habiendo estudiado, sabe letras?» <sup>16</sup> Jesús les respondió y dijo: «Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. <sup>17</sup> Quien quisiere hacer la voluntad de El, conocerá si mi doctrina es de Dios o si es mía. <sup>18</sup> El que de sí mismo habla busca su propia gloria; pero el que busca la gloria del que le ha enviado, ése es veraz y no hay en él injusticia.

<sup>19</sup> ¿No os dio Moisés la Ley? Y ninguno de vosotros cumple la Ley. ¿Por qué buscáis darmee muerte? <sup>20</sup> La muchedumbre respondió: Tú estás poseído del demonio; ¿quién busca darte muerte? <sup>21</sup> Respondió Jesús y les dijo: Una obra he hecho, y todos os maravilláis. <sup>22</sup> Moisés os dio la circuncisión—no que proceda de Moisés, sino de los padres—, y vosotros circuncidáis a un hombre en sábado. <sup>23</sup> Si un hombre recibe la circuncisión en sábado para que no quede incumplida la ley de Moisés, ¿por qué os irritáis contra mí porque he curado del todo a un hombre en sábado? <sup>24</sup> No juzguéis según las apariencias; juzgad según justicia.

#### a) LA VERDAD DE LA DOCTRINA DE CRISTO (7,14-18)

Cristo fue a Jerusalén poco después que sus «hermanos». Y ya allí, «mediada la fiesta», por tanto sobre el cuarto o quinto día de las solemnidades de los Tabernáculos, ya que estas solemnidades duraban ocho días (Lev 23,33-36; 2 Mac 10,6; JOSEFO, *Antiq.* III 10,4), Cristo «subió al templo», expresión por topografía y por uso (Lc 18,10).

Ante esta enseñanza maravillosa de Cristo, se «admiraban los judíos». El motivo era porque, si su enseñanza era maravillosa, al exponerla la justificaba con la Escritura, y—decían—no «habiendo estudiado», sin embargo, «El sabe letras». El no saber letras no se refiere a que no sabía leer, puesto que El mismo leía el texto sagrado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-20), cuya lectura de los «Profetas» podía ser asignada libremente por el jefe de la sinagoga a uno de los presentes, sino que aquí «letras» significa precisamente el estudio de la Sagrada Escritura, como se ve en otro pasaje semejante de Jn (Jn 5,47).

Pero en la insinuación de los «judíos»—escribas y fariseos—había encerrada una insidiosa. Si Cristo enseñaba la Escritura y la exponía y comentaba sin haber cursado oficialmente en las escuelas rabinicas, es que El la había estudiado por su cuenta. Y esto, ¿no le hacía a El ser un *innovador*? <sup>8</sup> ¿No era esto para las gentes, como antes dijeron grupos de ellas, ser un «seductor»? Así se llama en la literatura rabinica a los que se apartan de la Ley y tradición de Israel <sup>9</sup>.

A esta pregunta, tirada insidiosamente sobre las turbas, va a responder Cristo. Y la razón que alega es ésta: El no estudió con los rabinos; pero no por eso es un innovador, porque su doctrina

<sup>8</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.486.

<sup>9</sup> BONSIRVEN, *Textes...* n. 1892.1909.1931.

no la inventa El, puesto que «mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado» (v.16). Su doctrina es la revelación que le hizo el Padre, y que estaba demasiado garantizada por los milagros, como lo había reconocido abiertamente un «fariseo» de los «principales», Nicodemo (Jn 3,1.2), reflejando la creencia de muchos.

Y aquí, en este discurso, el evangelista recoge dos razones que Cristo alega para probarlo.

1) La primera es ésta: «Quien quisiere hacer la voluntad de El (del Padre), conocerá si mi doctrina es de Dios o mía» (v.17).

La doctrina es de Cristo, porque, como enviado que es del Padre, es la doctrina suya, frente a otras doctrinas, v.gr., la del rabinismo; y no es suya en el sentido en que no es invento suyo, sino que le fue *revelada*, donada a El, como hombre, por el Padre.

Pero lo que es de un gran interés y de una gran hondura es la razón primera que El alega para hacer ver que su doctrina no es un invento suyo, sino revelación del Padre. Y es la *práctica* de lo que Dios dice y lo que Cristo enseña. No todos tendrían tiempo ni capacidad para ello. Pero remite a una experiencia fácil de hecho. Todos están obligados a la perfección moral en función de la ley de Dios. Que practiquen bien ésta. Y entonces «conocerán», por una experiencia vital, íntima; por una plena satisfacción de conciencia, que hace ver que lo que Cristo dice no sólo no está contra lo que Dios enseña, sino que lleva profundamente a ello y al desarrollo de una mayor perfección en el cumplimiento de esa misma ley de Dios. La gracia no falla para traer a la «luz» (Jn. 3,21; 8,31.32). El mismo dirá a Pilato: «Todo el que es de la Verdad oye mi voz» (Jn 18,37). Que, en el fondo, es lo que dice Jn de la «donación» del Padre (Jn 6,37.39.44.65; cf. 1 Cor 2,14).

Es una prueba basada en un hecho de experiencia vital religiosa. «Es el fundamento del conocimiento místico, que procede menos por razonamiento que por un instinto que une lo semejante a lo semejante» <sup>10</sup>.

2) La segunda prueba que les alega a este propósito está sacada de un hecho de evidencia psicológica y cotidiana. «El que de sí mismo habla busca su propia gloria» (v.18a). El desinterés con que Cristo habla de la doctrina de «su Padre» hace ver que no busca su propia gloria, y, en consecuencia, que su doctrina no es suya. No es, pues, un innovador. Sólo expone la doctrina del Padre, que le ha enviado. Y la garantía de que esta doctrina es del Padre es que éste la acreditó con innumerables milagros (Jn 8,13-18). Pero aquí la prueba se queda en ese aspecto psicológico tan humano, y, en consecuencia, tan decisivo. Es un argumento que estaba al alcance de todos.

<sup>10</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.204.

b) CRISTO JUSTIFICA UNA CURACIÓN HECHA EN «SÁBADO»  
CON UN CASO DE LA LEY (7,19-24)

La segunda prueba que aquí alega está en función del milagro que había hecho curando al paralítico en la piscina Probática. Cristo introduce su argumentación con una valentía, claridad y fuerza extraordinarias.

Lo primero que les antepone es esto: «¿No os dio Moisés la Ley? Y ninguno de vosotros cumple la Ley» (v.19). Es discutido el sentido preciso de esta frase. Se proponen varias hipótesis sobre esta afirmación: que «ninguno de vosotros cumple la Ley». Su sentido sería:

1) No cumpliendo la Ley, no tienen derecho a presentarse como celadores de ella.

2) No la cumplen, pues la violan al practicar la circuncisión en sábado, sin que esto esté preceptuado explícitamente por Moisés (v.22.23).

3) No la cumplen al querer matarle: homicidio predeterminado por los dirigentes. Se basa en el v.19.

Acaso la interpretación sea que ellos, en general, no cumplen la Ley con el *espíritu* con que ha de ser creída y practicada. Pues, de ser así, se hallarían mejor dispuestos hacia Cristo y su obra, como ya dijo Cristo en otra ocasión, que Jn recoge en el capítulo 5. Allí dice: «Si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él; pero si no creéis (como se debe) en sus Escrituras, ¿cómo vais a creer en mí?» (Jn 5,46.47.39-45).

Por eso, por no «creer» como se debe en ellas, es por lo que «buscan darle muerte»; creen que «viola» el sábado, cuando, conforme al sentido hondo de la Escritura y su espíritu, el Mesías no puede, al obrar así, violarlo. El es el «enviado» para enseñar la verdadera Ley, no la materialidad de una fórmula.

El motivo por el que El andaba por Galilea era porque los judíos le «buscaban para matarle» (Jn 7,1). Esto era debido a sus curaciones en sábado (Jn 5,16) y a la doctrina de su divinidad, que exponía para justificar su obrar así (Jn 5,18; Mt 12,1-8; par.). Pero aunque El «quebrantase el sábado», no era culpa. Por eso, para justificar su posición, descubre abiertamente sus maquinaciones contra los dirigentes y contra el mismo *espíritu* y respecto a su Ley: «¿Por qué buscáis darme muerte?» (v.20).

La frase «estás poseído del demonio» no tiene sentido directo de injuria, sino que, en aquel medio ambiente, se atribuian las enfermedades mentales a influjo del demonio<sup>11</sup>. Probablemente, por el contexto, sea éste el sentido. Otros han propuesto que la frase tiene el sentido de mago, seudoprofeta o persona que realizase sus «milagros» por arte diabólico (Mt 12,24; par.)<sup>12</sup>. Pero el texto no alude al modo como El realizó el milagro, sino a que les sorprende, como si estuviera fuera de sí, la afirmación que hace. La primera opinión parece la más probable.

<sup>11</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.205.

<sup>12</sup> P. SAMAIN, en *Eph. Theol. Lov.* (1938) p.473ss.

La respuesta de Cristo es un argumento definitivo y «a fortiori», con el que justifica el milagro que obró en un reposo sabático. Generalmente se admite que se refiere a la curación del paralítico en la piscina Probática (Jn 5,1-9); pero en absoluto podría referirse a otra curación hecha en sábado.

Moisés ordenó circuncidar, sin ponerse restricciones explícitas, al octavo día (Lev 12,3). El evangelista, en un paréntesis, escribiendo para los no judíos, explica y precisa este punto: hace ver que la circuncisión no procede de Moisés, sino de los patriarcas, ya que ésta fue señal de la alianza que estableció Yahvé con Abraham y su descendencia (Gén 15 y 17).

Pero esto ellos lo cumplen religiosamente para que la Ley de Moisés no se quede sin cumplir, y por eso no tienen inconveniente en cumplirla aunque sea sábado. Pero esto suponía *actividades* diversas. Y, sin embargo, todos estaban de acuerdo «que todo lo que es necesario hacerse para la circuncisión se puede hacer en sábado»<sup>13</sup>.

De aquí Cristo va a sacar un argumento de tipo «a fortiori», uno de los argumentos preferentes usados por la lógica rabínica<sup>14</sup>. No va a argumentarles por el materialismo de su casuística, sino basándose en el fondo y espíritu auténtico que presupone toda legislación recta (Tob 3,20). Así les dice, ante esta argumentación: «No juzguéis según las apariencias; juzgad conforme a un juicio justo».

El motivo por el que los rabinos permitían la circuncisión en sábado no era por ventaja del sujeto en que se hacía, sino para dar cumplimiento material a la legislación mosaica sobre la circuncisión.

Incluso se encuentran citados algunos casos en la literatura rabínica que parecería tenían semejanza formal con la argumentación que va a utilizar Cristo. Así se lee, sobre el año 100 d. C., la siguiente sentencia, atribuida a Eleázaro bar Azaría, justificando el salvar una vida: «Si la circuncisión, que no afecta más que a uno de los doscientos cuarenta y ocho miembros del hombre, prevalece sobre el sábado, ¡cuánto más todo su cuerpo ha de prevalecer sobre el sábado!»<sup>15</sup>.

Pero, si el argumento que Cristo va a utilizar está basado en el tipo de argumentación «a fortiori», de la máxima preferencia rabínica, el motivo en el que basa su argumentación no es la simple ventaja material de la que se va a aprovechar el paciente, sino el principio de la *caridad*, con la prioridad que ha de tener sobre el materialismo de la legislación (Mt 12,11.12). La argumentación es ésta:

Si es lícito quebrantar el sábado haciendo una intervención quirúrgica en una parte sola del cuerpo, para que no quede sin cumplimiento la Ley de Moisés, que no es más que una determinación positiva de la ley natural, «a fortiori» ha de ser lícito hacer en sábado

<sup>13</sup> *Shabbat* XVIII 3; BONSIRVEN, *Textes...* (1955) n.160.178.691.692.693.757.1342.760; STRACK-B., *Kommentar...* II p.478.

<sup>14</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.296.

<sup>15</sup> Melkita sobre Exodus 31,13; cf. BONSIRVEN, *Textes...* n.761.

una curación que sana a un «hombre totalmente», para que no quede sin cumplimiento la misma ley natural, en la que se entronca, con primacía, la ley de la caridad. Por eso, «no se hizo el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2,27). Tal era juzgar según el ideal mesiánico declarado en la misma Escritura (Is 11, 13ss; Zac 7,9, etc.).

### c) Origen verdadero del Mesías. 7,25-30

El evangelista recoge aquí una serie de temas que tuvieron lugar probablemente en aquella semana de los Tabernáculos, pero que son cuadros y enseñanzas ante grupos y momentos distintos. Abiertamente va a hacer, ante un grupo de gentes, en el templo, una afirmación de lo más trascendente sobre la naturaleza de su mesianismo: la divinidad del mismo.

<sup>25</sup> Decían, pues, algunos de los de Jerusalén: ¿No es éste a quien buscan matar? <sup>26</sup> Y habla libremente y no le dicen nada. ¿Será que de verdad habrán reconocido las autoridades que es el Mesías? <sup>27</sup> Pero de éste sabemos de dónde viene; mas del Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene. <sup>28</sup> Jesús, enseñando en el templo, gritó y dijo: Vosotros me conocéis y sabéis de dónde soy; y yo no he venido de mí mismo, pero el que me ha enviado es veraz, aunque vosotros no le conocéis. <sup>29</sup> Yo le conozco, porque procedo de El, y El me ha enviado. <sup>30</sup> Buscaban, pues, prenderle, pero nadie le ponía las manos, porque aún no había llegado su hora.

En contraposición a los grupos «judíos» (v.15), a los que antes se refirió, y ante los que Cristo habló en el templo, el evangelista presenta ahora a «algunos de Jerusalén». La escena no se realiza ante Cristo. La lectura del texto da la impresión de que Cristo habla en el templo, y un grupo de gentes de Jerusalén, apartados de El, lo oyen hablar, y cuchichean entre ellos sobre Cristo. Están al corriente de cómo lo quieren «matar». Sea porque la noticia había trascendido, sea porque recogen la acusación que Cristo hizo de cómo quieren matarlo.

Lo que les extraña es cómo, si quieren matarlo, permiten que hable así tan valiente y claramente en el templo. No piensan en la maldad de los «dirigentes» ni en su acuerdo definitivo para eliminar a Cristo. Hasta creen, ingenuamente, en la posibilidad de que los dirigentes, pensando mejor las cosas, hayan venido a convencerse que Cristo fuese en verdad el Mesías.

Pero contra esta suposición se les presenta una objeción que era una creencia popular.

De Cristo «sabemos de dónde viene». Jesús pasaba ante el vulgo, ignorante de la concepción virginal, como hijo de José y María y como un galileo originario de Nazaret (Mt 10,47; 21,10,11, etc.).

En cambio, estos jerosolimitanos estaban imbuidos en la creencia

popular según la cual el Mesías estaría oculto antes de su aparición, y así nadie sabría de dónde vendría<sup>16</sup>.

Sea que este rumor se hubiese extendido por Jerusalén, sea que este grupo estuviese en el templo, el evangelista introduce en la escena siguiente la respuesta de Cristo a este tipo de objeción.

Cristo responde a esto; «enseñando en el templo, gritó, diciendo...» Concretamente en el evangelio de Jn, este «gritar» para enseñar, se dice de una enseñanza muy importante y dicha de un modo solemne (Jn 1,15; 7,37; 12,44; cf. Is 58,1).

Y la enseñanza que Cristo hace a continuación es de una gran importancia teológica, cristológica.

Concede que ellos saben de dónde es, en el sentido de que es, por su nacimiento, de la tierra; pero va a contraponerles a esto su ignorancia sobre su alto origen:

«Mas yo no he venido de mí mismo,  
pero el que me ha enviado es veraz,  
aunque vosotros no le conocéis.  
Yo le conozco,  
porque procedo de El  
y El me envió».

En este pasaje, esta «procedencia» de Cristo, ¿a qué se refiere? ¿Es sólo el hecho de ser «enviado» como Mesías o expresa la divinidad del mismo en relación a su encarnación?

Dos son las enseñanzas que aquí hace Cristo en relación a sí mismo.

El es un «enviado». Es el Mesías «enviado». Pero dice más: «que es verdaderamente tal el que me envía». En Jn el término aquí usado (*alethinós*) no es sinónimo de «verdaderamente» (*alethés*), sino que califica al nombre al que acompaña, acusando la verdad de lo que significa el nombre. Así, aquí el pensamiento no es: «Pero el que me ha enviado es veraz», sino: «el que me envía es verdaderamente tal enviador», es digno de este nombre. Como los judíos no «conocen» al que le «envía», al Padre, por eso no «me conocéis» verdaderamente ni «sabéis de dónde soy». Su ignorancia del origen verdadero de Cristo proviene de su ignorancia culpable con relación a Dios, que lo envió (Jn 8,19.54ss; 15,21). En cambio, Cristo es el único que sabe que El es «enviado», porque le «conoce» y porque «procede de El».

Podría pensarse si este «procedo de El» no sería sinónimo de ser «enviado» por El, y si ambas expresiones no serían solamente sinónimas para hablar de El como Mesías, pero sin intentar expresar la naturaleza del mismo. Y, en absoluto, acaso no hubiese inconveniente en ello.

Sin embargo, esto, en el contexto del evangelio de Jn, y además en este mismo contexto, rebasa la simple enseñanza de presentarlo sólo como Mesías, para hacer ver en ello la naturaleza divina.

<sup>16</sup> LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.222ss; STRACK-B., *Kommentar...* II p.488ss.

Ya, en primer lugar, si dice que El es *enviado*, por lo que ellos no lo conocen, intenta con ello decir o elevar el pensamiento a una esfera superior sobre su origen. Pues todos sabían que el Mesías procedía de la «casa de David». Esta elevación de su origen sobre la «casa de David» ya se la había planteado El a los fariseos, como relatan los tres sinópticos (Mt 22,41-45; par.). Y, aunque en absoluto pudieran pensar que no fuese el Mesías, por conocer a sus «padres» y considerarlo originario de Nazaret y Galilea (v.42-52), aquí la respuesta de Cristo rebasa este posible erróneo enfoque.

Por tanto, si tiene un origen superior a la simple procedencia de la «casa de David», este origen resulta que es trascendente, puesto que ellos no lo conocen—no pueden conocerlo—, sino sólo El. Porque sólo El «conoce» al Padre y *procede* de El. Luego esta «procedencia» afecta al origen del mismo. Y, por tanto, su origen es trascendente.

Y así, precisamente, lo entendieron los oyentes; pues, al oír esto, «buscaban prenderle» (v.30). Lo que está, sin duda, en el mismo plano de equivalencia a la actitud de los judíos, cuando, al oírle conceptos semejantes, «tomaron piedras para arrojárselas» como a un blasfemo, porque se «hacía Dios» (Jn 5,18; 10,31-33; 8,59). Se trata, pues, de la divinidad de Cristo.

El comentario mejor a esta expresión, aparte de toda la doctrina que se está enseñando a través de todo el evangelio de Jn, es lo que El mismo dice en el Cenáculo: «Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y voy al Padre» (Jn 16,28). Y a continuación ruega al Padre que le glorifique junto a El: «Con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese» (Jn 17,5).

En este ambiente evangélico yoanneo, esta expresión se refiere manifiestamente a la *divinidad* de Cristo.

Pero, como hay correlación entre «salir-venir» y «retornar-ir» de nuevo al Padre, en el capítulo 16 de Jn, también ha de haberlo entre la sola expresión «*procede*» del capítulo 7. A este «*procede*» del Padre ha de corresponderle este «*retorno*» al Padre. Y si se trata de un retorno, no se puede referir a la «eterna generación» en sí misma, en la que no hay «*retorno*», sino a la divinidad *encarnada*.

Ante una declaración tan sustancial e importante, los oyentes judíos —no allí mismo, seguramente, sino en maquinaciones posteriores y repetidas, como lo indica la forma imperfecta usada— «buscaban» su muerte; pero nadie le ponía las manos, «porque aún no había llegado su hora»: la hora señalada por el Padre para subir a la cruz.

#### d) Desaparición misteriosa de Jesús. 7,31-36

Las enseñanzas de aquellos días de Cristo en el templo, junto con el recuerdo de sus milagros, especialmente los hechos en Jerusalén (Jn 2,23), vinieron a crear en las multitudes un estado de

opinión muy favorable a El. Lo que va a provocar una reacción policiaca de los fariseos y una respuesta de Cristo de gran importancia.

<sup>31</sup> De la multitud, muchos creyeron en El, y decían: El Messías, cuando venga, ¿hará más milagros de los que éste hace?

<sup>32</sup> Oyeron los fariseos a la muchedumbre que cuchicheaba acerca de El, y enviaron los príncipes de los sacerdotes y los fariseos alguaciles para que le prendiesen. <sup>33</sup> Dijo entonces Jesús: Aún estaré con vosotros un poco de tiempo, y me iré al que me ha enviado. <sup>34</sup> Me buscaréis y no me hallaréis, y, a donde yo voy, vosotros no podéis venir. <sup>35</sup> Dijeron entonces los judíos: ¿Adónde va a ir éste que nosotros no hayamos de hallarle? ¿Acaso quiere irse a la Dispersión de los gentiles a enseñarles a ellos? <sup>36</sup> ¿Qué es esto que dice: Me buscaréis y no me hallaréis, y, a donde yo voy, vosotros no podéis venir?

Toda esta actuación de Cristo en aquellos días de la fiesta de los Tabernáculos tuvo por resultado el que «muchos» del pueblo «creyeron» en El. La razón que los movió a ello eran los milagros que hacía. Fue la misma argumentación que movió a ello a Nicodemo (Jn 3,2). Se dijeron: «Cuando venga el Mesías, ¿hará más milagros que los que hace éste?»

En efecto, estaba en la creencia popular que el Mesías haría milagros. Concretamente se esperaba que, al modo de Moisés, hiciera descender una lluvia perenne de maná <sup>17</sup>.

Pero, al oír los fariseos que la turba cuchicheaba así en favor de Cristo, ellos, de acuerdo con los «príncipes de los sacerdotes» (v.32), enviaron sus ministros.

Los «ministros», recibida la orden, vinieron a prender a Cristo cuando hablaba en el «último día... de la fiesta» (v.37), del tema de la promesa del «agua viva». Y parece lo más lógico que es también en este día cuando, conocedor de la determinación de su prisión, da la enseñanza de su desaparición misteriosa (v.33-34). Si no, habría que suponer que Cristo habla ante otro público, cuando ya supo El la orden de su prisión. La respuesta de Cristo a esta determinación es ésta: <sup>33</sup> Aún poco tiempo estoy con vosotros, y voy al que me envió. <sup>34</sup> Me buscaréis, y no me encontraréis, y a donde yo estoy, no podéis venir».

El sentido del v.33 es claro. Cristo alude a su no lejana muerte. Es la primera mención de su partida (8,21; 12,35; 13,33). Antes del año se cumplirá ésta. Por eso está con ellos, es decir, entre los judíos, por «poco tiempo». Que se trata de su muerte, se ve porque su ausencia es debida a que se va «al que me envió» (Jn 13,35; 16,5-7ss; 17,1.11ss).

Pero el v.34 presenta dificultad. ¿Cuál es el sentido de «me buscaréis y no me encontraréis»? Esta fórmula es de sabor bíblico, con el que se indica en el A. T. una amenaza contra el pueblo infiel (Is 55,6; Os 5,6).

<sup>17</sup> Midrash *Aggadah* I 9; Apoc. Baruk 29,8; STRACK-B., Kommentar... II p.481.

Nada en el texto sugiere un arrepentimiento tardío e ineficaz judío después de la catástrofe del año 70<sup>18</sup>. Pues, en un pasaje conceptualmente paralelo a éste, se dice lo contrario. Relata Jn estas palabras de Cristo: «Yo me voy, y me buscaréis, y moriréis en vuestro pecado; a donde yo voy, no podéis venir vosotros» (Jn 8,21).

La interpretación generalmente admitida es otra. Los judíos buscarán implícitamente a Cristo, porque siempre esperaron al Mesías. Pero, no reconociéndole a El como tal, resulta que le «buscan» a El y «no le hallan»<sup>19</sup>.

Por eso, al rechazar culpablemente (Jn 9,40.41) a Cristo Mesías, no pueden «venir» a donde va El, por lo que, destacándose el pecado personal, se dice en el pasaje, conceptualmente paralelo del capítulo 8, que «moriréis en vuestro pecado» (Jn 8,21).

Los oyentes, entre los que no deben de estar ausentes los fariseos, dicen abiertamente que no comprenden lo que dice (v.36), e interpretando su ausencia en un sentido material, piensan si querrá marcharse a las comunidades judías de la Diáspora, a las numerosas colonias judías extendidas por todo el Imperio<sup>20</sup>, «para enseñarles» su doctrina. La expresión usada es: «¿Acaso quiere irse a la dispersión de los griegos y enseñar a los griegos?» (v.36). El sentido no es que El piense ir a la «dispersión» de los judíos, es decir, al mundo del Imperio, en el que se hablaba el griego, y en él predicar su doctrina a los «griegos» y no a los judíos de la Diáspora. Al suponer estos oyentes que se puede ir a la dispersión, como este término es técnico para expresar las comunidades judías «dispersadas» por el Imperio, el valor aquí de esta expresión no es otro que éste: pensar que se pueda ir a predicar su doctrina entre las comunidades judías distribuidas por el Imperio de habla griega —la *Koiné*—, en contraposición a las regiones «bárbaras» (Rom 1,14; cf. Rom 1,16). Y con esta interpretación está de acuerdo lo que dice en el verso siguiente, referente a que ellos habrían de «hallarle». Pero, aun así y todo, se extrañan de lo que dice, pues en cualquier sitio que fuese, ellos, y se ve en esto la sugerencia farisaica, habrían de «hallarlo».

Las comunidades judías de la Diáspora estaban en constante contacto con Jerusalén (Act 28,21). Y San Justino cuenta cómo, después de la muerte de Cristo, los judíos jerosolimitanos enviaron mensajeros por la Diáspora para difamar a Cristo<sup>21</sup>.

Pero no era éste el sentido de las palabras de Cristo. El Padre le había señalado que El, normalmente, se limitase a transmitir la Buena Nueva al Israel palestino (Mt 15,24; Mc 7,27). Cristo, con otras palabras, profetizaba su muerte y su subida al cielo.

<sup>18</sup> DURAND, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.234.

<sup>19</sup> A.-H. SILVER, *Messianic speculation in Israel* (1927).

<sup>20</sup> FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.* ver. del al. (1932) I p.318-349.

<sup>21</sup> *Didlogo con Trifón* 108 y 17: MG 6,725.728; 6,512ss.

### e) *La gran promesa del «agua viva».* 7,37-39

En el escenario del templo y en uno de estos días de la fiesta de los Tabernáculos, Cristo va a hacer la proclamación de una gran enseñanza. Cómo la fe en El vincula a los creyentes a la acción del Espíritu Santo.

<sup>37</sup> El último día, el día grande de la fiesta, se detuvo Jesús y gritó, diciendo: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba.<sup>38</sup> El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno.<sup>39</sup> Esto dijo del Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en El, pues aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado.

La escena pasa estando en el templo, y el evangelista hace notar que tiene lugar precisamente «el último día, el grande de la fiesta» de los Tabernáculos.

Diciendo el evangelista que esta enseñanza de Cristo tiene lugar «en el último día, el grande de la fiesta» de los Tabernáculos; estando esta enseñanza en manifiesta relación con el rito del agua usado en esta fiesta, y haciéndose esta solemne libación del agua sólo los siete primeros días, ha de descartarse, para situar esta escena, el octavo día de la fiesta de los Tabernáculos, como pensaron algunos, ya que éste era complementario, y, aunque tenía reposo sabático como el día primero (Lev 23,36; Núm 29,35), los sacrificios eran menos importantes<sup>22</sup>. Era costumbre pedagógica de Cristo hacer, en ocasiones, sus enseñanzas tomando la imagen de algún hecho concreto y en situación actual, v.gr., el «agua» de vida de la Samaritana, etc.

Recordaba este rito<sup>23</sup>, que parece probable tuviese especial solemnidad el último día<sup>24</sup>, el agua manada prodigiosamente en el desierto, lo mismo que era impetración de lluvias para las futuras cosechas<sup>25</sup>.

Además, en los días de esta fiesta se tenían lecturas de los profetas anunciando, por la imagen de la fuente y el agua, la renovación espiritual de Sión en los días mesiánicos (Zac 14,8; Ez 47,1-12). Precisamente, mientras el sacerdote sacaba agua de la fuente de Siloé, el coro cantaba el verso de Isaías: «Sacaréis agua con gozo de las fuentes de la salud» (Is 12,3). Pero los judíos, con estos ritos del agua en la fiesta de los Tabernáculos, pensaban también en la efusión del Espíritu Santo en los días mesiánicos (Is 44,3; Ez 36,25; 47,1-12; Joel 3,18, etc.). Evocaba ello, a un mismo tiempo, el milagro de Moisés y la efusión mesiánica del Espíritu Santo<sup>26</sup>.

Es en este ambiente en el que Cristo va a hacer esta importante enseñanza.

<sup>22</sup> *Sukka* 4,1; BONSIRVEN, *Textes...* (1955) n.990.

<sup>23</sup> Mishna: trat. *Sukka*, en BONSIRVEN, *Textes...* (1955) p.234-253; FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.*, ver. del it. (1932) II p.255.

<sup>24</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.490.

<sup>25</sup> Siphre sobre Núm 28,8,14; *Sukka* 18; cf. BONSIRVEN, o.c., n.264.1007.

<sup>26</sup> BADCOCK, *Jour. theol. stud.* (1923) p.169ss.

El último día de la fiesta, sin duda rodeado de una gran multitud, y acaso al acabarse de realizar el rito litúrgico de aquella mañana, en el que se derramó el agua de la fuente de Siloé sobre el altar, y en la que se evocaba también la efusión del Espíritu Santo, Cristo, «estando de pie», clamó en «voz alta», diciendo... El sentido de este «gritó» es no sólo un elevar la voz por razón del auditorio, sino el de dar una enseñanza importante y hecha de modo solemne (Jn 1,15; 7,28; 12,44; cf. Is 58,1). No excluye esto el que esté a tono con esta fiesta, que era por excelencia la fiesta más gozosa. Así se lee en la literatura rabínica: «El que no vio la alegría al sacar este agua, no vio nunca la alegría»<sup>27</sup>.

La frase en que se encierra esta enseñanza presenta una dificultad ya clásica, a causa de la puntuación que se le dé, pues conforme a ella se cambia el sentido. Esta doble lectura es la siguiente:

A) «<sup>27</sup> Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. <sup>38</sup> El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno».

B) «<sup>37</sup> Si alguno tiene sed, venga a mí y beba <sup>38</sup> el que cree en mí. Como dice la Escritura, ríos de agua correrán de su seno».

Según la lectura A, los ríos de agua del Espíritu correrán del fiel, dispensados por Cristo; en la segunda proceden de Cristo.

Ambas lecturas tienen, aproximadamente, los mismos partidarios<sup>28</sup>. La misma tradición patrística se divide en las dos lecturas, y, en el estado actual de su investigación, no presenta una base segura para una sola de las interpretaciones<sup>29</sup>.

Para la lectura B se alegan a su favor, entre otras, estas razones: permite obtener un paralelismo excelente con otro pasaje de Jn (6,35) y con el Apocalipsis (22,1.17). Esta posición está dentro de la «tipología» que Jn hace al éxodo, y en el que la roca de la que brotó el agua sería Cristo (1 Cor 10,4)<sup>30</sup>. Como posibles textos del A.T. a los que se aludiría con esta frase, se citan varios (Is 12,3; Ex 17,5.6; Núm 20,7-16; cf. Zac 13,1; Ez 47,1). Boismard piensa que se alude al salmo 78,16, o a la combinación del salmo 78,16 e Is 48,21.22<sup>31</sup>.

Admitida esta lectura B, el sentido del texto es el siguiente:

Si alguno tiene sed, que venga a Cristo y que beba en él el que «cree» en él—fe con obras, entrega plena a Cristo, según el sentido yoanneo de «creer»—. Pues de Cristo, como dice la Escritura, correrán al creyente ríos del agua viva de toda gracia. Gracia que es, como se dice en el v.39, la efusión del Espíritu Santo, que él dispensa.

En este caso se «tiene un texto precioso para probar que el Espíritu procede también del Hijo»<sup>32</sup>, texto «raramente utilizado en

<sup>27</sup> Sukka 51a; STRACK-B., Kommentar... II p.490ss.

<sup>28</sup> Rev. Bib. (1958) p.523.

<sup>29</sup> H. RAHNER, *Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslelung von Joh. 7,37-38*: Biblica (1941) p.269-302,367-403.

<sup>30</sup> J. E. MÉNARD, *L'interprétation patristique de Jean 7,38*: Rev. de l'Université d'Ottawa (1955).

<sup>31</sup> BOISMARD, *De son ventre couleront des fleuves d'eau*: Rev. Bib. (1958) 535-546.

<sup>32</sup> LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p.215.

teología» para probar la «procedencia del Espíritu Santo del Hijo»<sup>33</sup>.

En cambio, los defensores de la lectura A también alegan las siguientes razones:

El texto del A.T. que se cita de la Escritura no es una cosa resuelta. «¿Dónde se dice en el A.T. que torrentes de agua viva manarán del interior de Cristo o del interior del creyente?»<sup>34</sup>. «La dificultad de hallar el texto de la Sagrada Escritura sigue sin resolverse»<sup>35</sup>.

En Jn, con la palabra «la Escritura», que sale once veces, se refiere siempre a un texto completo, excepto en 20,9, en el que se hace una alusión vaga a la misma. Si en la lectura B la construcción es más coherente, también se puede interpretar en el estilo yoánnico en la hipótesis A como un «casus pendens» (Jn 6,39; 8,45; 17,2). En el pasaje de la Samaritana (Jn 4,14), el «agua viva» es fuente que sale de la persona creyente. El argumento del «paralelismo» puede orientar a esta lectura.

«Dentro del estilo de Jn, la disposición cruzada (o quiástica) de los dos incisos resulta extraña y aun violenta. No hemos sabido dar, en sus escritos, con otros versículos paralelos de estructura completamente cruzada, mientras que abundan los de disposición normal, que es la que tiene la frase interpretada tradicionalmente. Júzquense estos casos:

«El que viene a mí no padecerá hambre,  
y el que cree en mí no padecerá sed jamás» (Jn 6,35).

«Como tú me enviaste al mundo,  
yo también los envié al mundo» (Jn 17,18).

(Jn 8,23; 6,55; Ap 22,17; Jn 3,18.30.36; 4,22; 5,26; 7,6; 15,2.5; 17,23.)

Ocurren, sin embargo, otros casos en que tal vez podrá objetarse que la disposición de los versículos aparece cruzada.

«Las cosas que yo vi junto al Padre, ésas hablo;  
vosotros, las cosas que oísteis de vuestro Padre, ésas hacéis» (Jn 8,38; cf. Jn 8, 23b; 16,28).

Si bien se atiende, no son estos casos una verdadera objeción. Fuera de que en algunos de ellos, más que paralelismo, es una contraposición a lo que se pretende, nunca se encuentra una disposición cruzada completa... La disposición de Jn 7,37, con el nominativo cruzado y al fin del segundo inciso, sería en Jn el único caso. Tal razón nos parece encierra un valor no despreciable, y es digna de tenerse en cuenta»<sup>36</sup>.

También se quiere alegar contra la interpretación B el que se llega a una tautología, pues en Jn «venir a mí» puede ser sinónimo de «creer en...». Sin embargo, no es objeción, ya que en Jn aparecen

<sup>33</sup> BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.376.

<sup>34</sup> BARRET, *The old Testament in the fourth Gospel: Journal of Theological Studies* (1947) 156.

<sup>35</sup> DODD, *The interpretation of the fourth Gospel* (1953) p.349.

<sup>36</sup> CORTÉS QUIRANT, «Torrentes de agua viva, ¿Una nueva interpretación de Jn 7,37-38? Estudios Bíblicos (1957) 302-303.

expresiones tautológicas por razón del «paralelismo» (Jn 6,35-44), pues su lectura viene a ser:

«Si alguno tiene sed, venga a mí [= crea en mí]  
y beba el que cree en mí.»

Pero también se piensa en que pueda haber otras tautologías en el mismo verso, pues «beber» puede ser sinónimo de «creer»<sup>37</sup>. Así resultaría que el segundo hemistiquio se leería: «y beba (= crea) el que cree en mí». Pero esta redacción y objeción resultaría igual para la hipótesis A.

Siendo el problema difícil, parece que hay dos razones que hacen a la lectura A más probable. Son las siguientes:

a) La frase «beba el que cree en mí» no parece una frase correcta en esta hipótesis, menos correcta aún en el exigido «paralelismo» del verso. Y, si se admite que «beber» significa aquí «creer», resultaría una frase tautológica en el mismo verso, lo cual ya no era la sola tautología por «paralelismo sinónimo».

b) Esta lectura encuentra excelentes paralelos en la literatura rabínica, que justifican el incluir en el primer hemistiquio la palabra «beba», sin que haya que dársele este sentido riguroso de creer, o, al menos, en este ambiente aparece como un complemento pleonástico. Así, por Schlatter, en su obra *Der Evangelist Johannes* (1948), se cita, entre otros ejemplos tomados de la literatura rabínica: «El que deseé recibir, que venga y que reciba».

En la hipótesis de esta lectura, el sentido es:

Del que cree en Cristo brotarán torrentes de agua viva—de gracia—. La imagen está tomada ocasionalmente con motivo de la fiesta de los Tabernáculos<sup>38</sup>.

El evangelista cree oportuno indicar que Cristo, al anunciar estos «torrentes de agua viva», se refería al Espíritu Santo, que «recibirían» los que creyesen en El.

Más aún: él mismo añadiría que «no había sido dado aún el Espíritu porque Jesús no había sido glorificado». ¿A qué se refiere esta expresión? Pues toda obra de santidad es obra de la gracia, y ésta del Espíritu.

Así, antes de Pentecostés, a la Samaritana le anuncia el «agua viva» (Jn 4,10-14), y a los cafarnaítas les anuncia que la fe en El les hace tener ya la «vida eterna» (Jn 6,35-40,47), y a los apóstoles les dice en el Cenáculo que, unidos a El, se «da mucho fruto» (Jn 15,1-6). El Espíritu Santo, en absoluto, había comunicado estas obras de la gracia, lo mismo que toda la obra del A.T. No es, pues, a esta acción y comunicación del Espíritu Santo a la que Cristo se refiere. ¿A cuál es, por tanto?

Es a la misión del Espíritu Santo en Pentecostés, la cual era la misión oficial e inaugural del mismo en los días mesiánicos. Es el

<sup>37</sup> CORTÉS QUIRANT, *Torrentes de agua viva*: Estudios Bíblicos (1957) 303-305.

<sup>38</sup> Sobre la expresión «de su vientre correrán ríos de agua viva», cuya primera parte, «vientre», significa no sólo el «interior», lo mismo que sobre el posible origen de la expresión «rios», cf. BOISMARD, *De son ventre couleront des fleuves d'eau* (Io 7,38): Rev. Bib. (1958) 540-545.

Espíritu Santo, que Cristo prometió enviar a la Iglesia después de su resurrección y de su ida al Padre (Jn 14,26; 16,7; Act 1,4-8; 2,14ss.33), y que, al venir, «glorificaría» (Jn 16,14) a Cristo, «acusando» al mundo «de pecado, de justicia y de juicio» (Jn 16,8-11,14), y manifestándose en dones prodigiosos y «carismáticos», atestiguando con ello la santificación de las almas y la obra de Cristo (Act c.10; Gál 3,2.4.5; 1 Cor c.12 y 14).

### f) Diversos pareceres sobre Cristo en Jerusalén. 7,40-53

Ante los discursos de Cristo hay una reacción triple: 1) las turbas (v.40-44); 2) los ministros del sanedrín (v.45-48); 3) el sanedrín (v.50-53).

<sup>40</sup> De la muchedumbre, algunos que escuchaban estas palabras decían: Verdaderamente que éste es el Profeta. <sup>41</sup> Otros decían: Este es el Mesías. Pero otros replicaban: ¿Acaso el Mesías puede venir de Galilea? <sup>42</sup> ¿No dice la Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David, ha de venir el Mesías? <sup>43</sup> Y se originó un desacuerdo en la multitud por su causa. <sup>44</sup> Algunos de ellos querían apoderarse de El, pero nadie le puso las manos.

<sup>45</sup> Volvieron, pues, los alguaciles a los príncipes de los sacerdotes y a los fariseos, y éstos les dijeron: ¿Por qué no le habéis traído? <sup>46</sup> Respondieron los alguaciles: Jamás hombre alguno habló como éste. <sup>47</sup> Pero los fariseos les replicaron: ¿Es que también vosotros os habéis dejado engañar? <sup>48</sup> ¿Acaso algún magistrado o fariseo ha creído en El? <sup>49</sup> Pero esta gente, que ignora la Ley, son unos malditos.

<sup>50</sup> Les dijo Nicodemo, el que había ido antes a El, que era uno de ellos: <sup>51</sup> ¿Acaso nuestra Ley condena a un hombre antes de oírle y sin averiguar lo que hizo? <sup>52</sup> Le respondieron y dijeron: ¿También tú eres de Galilea? Investiga y verás que de Galilea no ha salido profeta alguno. <sup>53</sup> Y se fueron cada uno a su casa.

i) *Las turbas* (v.40-44).—Las turbas que «escucharon estas palabras». ¿A qué se refieren «estas palabras»?

De interpretarse estrictamente dentro del esquema de Jn, habría que pensar que, viendo literariamente después de la promesa del «agua viva», habría de referirse a esto, máxime cuando ya antes se relataron otras reacciones de las turbas ante otras enseñanzas de Cristo (7,25.30.31.32). Sin embargo, debe de referirse literariamente a todo el conjunto de estas enseñanzas jerosolimitanas en la fiesta de los Tabernáculos, pues no sólo serían muy pocos los elementos de la turba para manifestarse y reaccionar ante El (v.37.38), si sólo se interpreta del pasaje del «agua viva», sino que aquí entran en escena los ministros del sanedrín que ya antes habían sido enviados, que oyeron otras enseñanzas (v.31-36) y ahora vuelven para dar su impresión.

Estas turbas decían de El que era, para unos, «el Profeta». La falta de profeta podía ser uno de los mayores castigos para Israel (Ez 7,26; Is 3,1-13). Y esta ausencia fue muy larga, de siglos (Dan 3,37-39; 9,27). En los días de los Macabeos se suspiraba por un profeta que precisase ciertos puntos (1 Mac 4,46; 14,41). Por eso, sobre la base del Deuteronomio (18,18), se esperaba incluso a un *profeta especial*, que preludiase, al estilo de Elías, los días mesiánicos. Y así, cuando el Bautista apareció en las orillas del Jordán con su atuendo de profeta y su vida de austeridad, las turbas pensaron si no sería «el Profeta» (Jn 1,21.25).

En el cristianismo primitivo se interpretó el anuncio de Moisés en un sentido mesiánico (Act 3,22; 7,37; cf. Jn 6,14.15; cf. Jn 1,45). Pero, en cambio, en los escritos judaicos nunca ha sido identificado este Profeta con el Mesías<sup>39</sup>. Y en los escritos de Qumrám se distinguen las venidas del Profeta y del Mesías, y se basaban para ello en el pasaje de Moisés (Dt 18,18)<sup>40</sup>. De aquí la exactitud de esta distinción entre el Profeta y el Mesías.

Otros, en cambio, decían si no sería el mismo Mesías. Ya antes pensaron ciertos grupos que debía de serlo, pues los milagros que hacía los persuadían de ello (Jn 7,31; 6,14.15).

Mas para esto se les presentaba la objeción de su nacimiento. Según la Escritura, el Mesías procedería de la casa de David (2 Sam 7,12ss, etc.). Y desde la profecía de Miqueas (Miq 5,2) se había interpretado por ciertas fracciones judías que el nacimiento del Mesías sería en el mismo Belén (Mt 2,4). Y siendo desconocida de las gentes la concepción virginal de Cristo y pasando éste por hijo de José (Jn 6,42) y como «el profeta de Nazaret de Galilea» (Mt 21,11), ya que el nacimiento en Belén no parece haber trascendido, en vida de Cristo, del círculo de familiares e íntimos, se les planteaba esta oposición entre los hechos que veían, lo que ellos sabían y lo que la Escritura decía de los orígenes del Mesías.

Por eso «se originó un desacuerdo en la multitud por su causa» (v.43).

Y, ante todo esto, «algunos querían apoderarse de El» (v.44a). Es el fanatismo religioso oriental, tan pronto a estallar y traducirse en medidas tan incontroladas como radicales (Act 7,75ss; cf. Jn 18,31)

2) *Los ministros del sanedrín* (v.45-49).—El evangelista agrupa aquí a los ministros enviados por el sanedrín para prender a Cristo (v.32), para exponer así, sistematizadamente, los diversos pareceres y reacciones ante las enseñanzas de Cristo.

Los sinópticos reflejan la admiración y la impresión profunda que Cristo causaba en los oyentes (Mc 1,22; Mt 7,28ss): la grandeza de Cristo, su doctrina, la autoridad propia con que hablaba. En este pasaje se dice que dos veces dio sus enseñanzas en el templo y «gritando» (v.28.37). Todo esto causó una impresión tal en la policía del templo, que tenían la misión de prenderle, que no sola-

<sup>39</sup> J. GIBLET, *Le Messianisme prophétique* (1954), en *L'attente de Messie* p.85-130.  
<sup>40</sup> Regla de la Comunidad IX 11; cf. VERMÉS, *Les manuscrits du désert de Juda* (1935) p.151; O. BARTHÉLEMY-J. T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert: I Qumrám cave 1* p.121.

mente no procedieron a ello, sino que alegaron, sorprendidos, ante sus jefes, para justificar su desobediencia, el que «jamás hombre alguno habló como éste» (v.46). No es que acuse ello la convicción de los policías en la divinidad de Cristo, pero sí la grandeza que concibieron de Cristo y su mensaje.

La réplica de los fariseos se veía venir; les preguntan, aunque filológicamente se apunta la respuesta negativa que se espera, para más acusar lo inverosímil de su conducta: «¿Es que también vosotros os habéis dejado engañar?» El término griego usado, «errar», no sólo tiene aquí el sentido de compartir un error, sino el de dar una enseñanza distinta también de las Escrituras (v.12 y 15); acusación que ya antes habían insidiado contra él<sup>41</sup>.

Y como argumento complementario y corroborador contra Cristo y contra la «seducción» que habían experimentado estos ministros, alegan los fariseos el que ningún «magistrado» o fariseo creyó en El, es decir, los jefes oficiales en materia religiosa o ellos, que eran los «tradicionalistas» del mosaísmo y los rectores espirituales de Israel. Lo que ellos no creían, pensaban que nadie podía admitirlo (Mt 23,13).

Y concluyeron, en su orgullo, que «esta gente ignora la Ley», y por ello, decían, «son unos malditos» (v.49). Los rabinos y fariseos despreciaban profundamente al pueblo, porque no dedicaba su actividad al estudio de la Ley. Despectivamente lo llamaban el «pueblo de la tierra»<sup>42</sup>. Porque, ignorando todas las minucias y casuística rabínica, no podían cumplirlas. Por lo que así la Ley, —mejor, su casuística— venía a caer sobre ellos, «maldiciéndolos».

3) *El sanedrín* (v.50-53).—Jn agrupa aquí, por último, el juicio del sanedrín, con la actitud discordante y defensiva de Cristo por un miembro del mismo: Nicodemo<sup>43</sup>.

Jn no precisa el momento de esta intervención defensiva, por agruparlo en este cuadro de «reacciones»; no debió de ser, sin embargo, muy distanciado de esta estancia y hechos de Cristo en Jerusalén.

La defensa de Nicodemo es velada, pues aún no es un discípulo abierto de Cristo; pero su argumentación es la propia de un doctor de la Ley: la Ley no condena a nadie sin oírle y permitir su defensa (Dt 1,16ss; 17,4). Mas ellos ya lo habían condenado antijurídicamente a muerte (Jn 7,25).

La respuesta de los sanedritas a Nicodemo es una fuerte y doble injuria camuflada: «¿También tú eres de Galilea?» De sobra sabían el origen noble de Nicodemo. Al aludirle a una hipotética relación galilea, no pretenden tanto el querer ponerle en el bando defensivo de un compatriota cuanto, veladamente, injuriarle, puesto que, para los de Judea, los galileos eran considerados como judíos inferiores, por su origen mixtificado, y tratados despectivamente. Un proverbio judío decía así: «Todo galileo es un leño»<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Cf. Comentario a Jn 7,15.

<sup>42</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.495-519.

<sup>43</sup> Sobre Nicodemo, cf. Comentario a Jn 3,1.

<sup>44</sup> NEUBAUER, *Géographie du Talmud* p.183-184.

El término de «estúpido» hablándose de galileos aparece en los escritos rabínicos<sup>45</sup>.

La segunda injuria es remitirle a que «investigue» las Escrituras, para que vea que «de Galilea no ha salido profeta alguno» (v.52).

Sin embargo, esto, tomado estrictamente, no era verdad, ya que, según el libro de los Reyes, Jonás era galileo (2 Re 14,25). Pero no deja de ser extraño este *error* en boca de sanedritas. Acaso quisieran decir que ningún profeta notable había salido de Galilea. En todo ello se ve que, para estos dirigentes, Jesús pasaba como oriundo de Galilea. Así lo denominarán un día las turbas: «Jesús, el profeta de Nazaret de Galilea» (Mt 21,11). Pero los lectores del cuarto evangelio sabían de sobra el nacimiento de Cristo en Belén. Por eso el evangelista no tiene por qué corregir esta opinión, que, además, se refería a la vida pública de Cristo como «profeta», ya que los sanedritas no se plantean aquí el problema de que Cristo sea el Mesías.

Mas, en todo caso, la opinión de los sanedritas nada probaba. Porque, si ningún profeta notable había provenido de Galilea, esto no imposibilitaba el que, en el futuro, pudiese provenir alguno de allí.

La reunión se disolvió. La injuria se dirigió a Nicodemo. Pero las razones de éste no fueron rebatidas. Y contra la injuria quedó entonces flotando sobre el sanedrín una acusación formidable: de forma injusta se había ya condenado, en forma más o menos oficial, a Cristo a muerte.

## CAPITULO 8

a) La mujer adúltera (v.1-11); b) Cristo, luz del mundo, garantizada por un doble testimonio (v.12-20); c) consecuencias de los judíos en desconocer a Cristo (v.21-30); d) la oposición de dos filiaciones (v.31-59).

### a) La mujer adúltera. 8,1-11

El principio de este pasaje se entronca con el final del anterior, del que es la continuación lógica.

<sup>1</sup> Se fue Jesús al monte de los Olivos; <sup>2</sup> pero, de mañana, otra vez volvió al templo, y todo el pueblo venía a El, y, sentando, los enseñaba. <sup>3</sup> Los escribas y fariseos trajeron a una mujer cogida en adulterio y, poniéndola en medio, <sup>4</sup> le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante delito de adulterio. <sup>5</sup> En la Ley nos ordena Moisés apedrear a éstas; tú, ¿qué dices? <sup>6</sup> Esto lo decían tentándole, para tener de qué acusarle. Jesús, inclinándose, escribía con el dedo en la tierra. <sup>7</sup> Como ellos insistieran en preguntarle, se incorporó y les dijo: El que de vosotros esté sin pecado, arrójale la piedra el primero. <sup>8</sup> E in-

<sup>45</sup> Erubim 53b; BONSIRVEN, o.c., n.787.

clinándose de nuevo, escribía en tierra. <sup>9</sup> Ellos que le oyeron, fueron saliéndose uno a uno, comenzando por los más ancianos, y quedó El solo y la mujer en medio. <sup>10</sup> Incorporándose Jesús, le dijo: Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado? <sup>11</sup> Dijo ella: Nadie, Señor. Jesús dijo: Ni yo te condeno tampoco; vete y no peques más.

Se está en los días de la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,1.14; 8,2.12). Cristo tenía costumbre de retirarse, cuando estaba en Jerusalén, a pasar la noche al monte de los Olivos (Mt 24,3; 26,30; par.), y especialmente pernoctaba en Getsemani (Jn 18,2).

Pero ya muy de mañana volvió otra vez al templo, para aprovechar el concurso de los peregrinos y enseñar. La frase de «todo el pueblo venía a El» es más de Lc que de Jn (Lc 21,37.38), y es una forma redonda de hablar del gran concurso de gentes que le escuchaban. Esta misma afluencia es una clara indicación de ser uno de los días festivos.

Cristo estaba en uno de los atrios del templo y enseñaba a las gentes estando «sentado». No pretende decir el evangelista que estuviese sentado en las cátedras de los doctores, sino en uno de los escaños o pequeña alfombra en donde se sentaban los discípulos oyentes (Lc 2,46); y, aunque éste era el modo ordinario de enseñar allí, esta precisión mira, sin duda, a participar lo que se describe en el v.6: que Cristo escribía con su dedo en tierra.

En esta situación es introducido un grupo de «escribas y fariseos». Juan nunca cita juntas estas dos expresiones, ni nunca cita a los escribas. Un nuevo índice del origen adventicio de este pasaje.

Traían una mujer que «fue sorprendida» en flagrante delito de adulterio. No se dice cuándo. La palabra «ahora»—modo—que pone la Vulgata, falta en el griego. Podría pensarse que la traían al tribunal para juzgarla y que, al pasar por allí y ver a Cristo, quisieron comprometerle. Pero tampoco sería improbable el que se la trajesen expreso para comprometerle en su resolución.

Se la pusieron en «medio» del círculo de gentes que le rodeaban. No dicen que ellos hayan sido los testigos (Dan 13,37). Pero, ya en sus manos, nadie duda que sea verdad el delito del que la acusan.

Propusieron algunos (Fouard, Farrar) que este caso se explicaría bien, puesto que la festividad de los Tabernáculos era ocasión de muchos desórdenes morales por acampar la gente al aire libre y haber grandes aglomeraciones: era la «fiesta más alegre»; pero otros (Edersheim) lo niegan.

Asegurado el hecho, le plantean una cuestión más que de derecho, pues lo decían «tentándole». Le alegan lo que dice la Ley. Según Moisés, la adúltera debía ser apedreada (Lev 20,10ss; Dt 22,23ss; Ez 16,40). En época más tardía se legislará la estrangulación<sup>1</sup>. Y alegada la legislación mosaica, le hacen, «tentándole», la siguiente pregunta: Pero, ante esto, «tú, ¿qué dices?» Con ello, resalta el evangelista, buscaban poder «acusarle». Era un dilema claro en el

<sup>1</sup> STRACK-B., Kommentar... II p.519; BONSIRVEN, Textes rabbiniques... (1955) n.1889, 202.1899.559.

que querían meterle: si aprobaba la legislación mosaica en aquel caso, podrían desvirtuarle, ante el pueblo, su misericordia; si no la aprobaba, lo acusarían de ir contra la Ley de Moisés. La cuestión era malévolamente planteada y hasta incluso apuntando a posibles complicaciones con el poder civil romano, ya que la pena de muerte era de competencia exclusiva del procurador romano (Jn 18,31).

Cristo, que estaba «sentado», sin duda, en un pequeño y bajo escabel de los oyentes, o sobre una estera o alfombra, «inclinándose, escribía con el dedo en tierra». ¿Qué significado tiene esto? «El sentido de este gesto no ha sido dilucidado con certeza»<sup>2</sup>.

San Jerónimo proponía, conforme a una interpretación material de Jeremías (Jer 17,13), que escribía en tierra los nombres de los acusadores y sus culpas<sup>3</sup>.

El gesto podría muy bien ser el de una persona que no quería intervenir en un asunto que se le propone (Lc 12,13,14). Power ha citado diversos casos modernos tomados del ambiente árabe. Queriendo un tal Qasim ponderar la generosidad de su tribu, decía: «Cuando les piden regalos, se ponen a escribir con sus bastones en el suelo, pretextando excusas»<sup>4</sup>.

Sin embargo, en el evangelio «simbolista» de Jn, acaso pudiese estar superpuesta por el evangelista la sugerencia, por sola evocación, de la interpretación de Jeremías que daba San Jerónimo. El texto de Jeremías dice: «Todos cuantos te abandonan [Yahvé] quedarán confundidos; quienes se apartan de ti, serán escritos en la tierra, porque abandonaron a Yahvé, fuente de aguas vivas» (Jer 17, 13). Acaso en el detalle de este relato esté el intento de sugerir también el sentido de este pasaje de Jeremías, aunque no la interpretación material del mismo, por Cristo.

Y la prueba de esto es que nadie leyó lo que El escribía. Era, sin duda, el gesto de una persona que no quiere inmiscuirse en un asunto ajeno y menos aún en la celada que le tendían.

Por eso ellos «insistían en preguntarle». Pero ante la malicia de su intento, Cristo les da una doble lección de justicia y de misericordia. E «incorporándose» en su asiento, pero sin ponerse de pie (v.8), mirándoles, y acaso señalándoles con el dedo, les dijo: «El que de vosotros esté sin pecado, arrójale el primero la piedra». En la represión de la apostasía mandaba la Ley que los testigos denunciadores arrojasen los primeros las piedras contra el condenado en juicio (Dt 13,9; 17,7). A esto es a lo que alude la frase de Cristo. No es que Cristo negase el juzgar ni que los jueces cambiasesen su oficio, pues siempre está en pie el «dad al César lo que es del César» (Mt 22,21; par.). Pero condenaba, en los que eran «sepulcros blanqueados», que estaban «llenos de hipocresía e iniquidad» (Mt 23, 27,28), un falso celo por el cumplimiento de la Ley en otros, cuando ellos no la cumplían.

<sup>2</sup> MOLLAT, L'Évang. s. St. Jean, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.113 nota c.

<sup>3</sup> Adv. Pelag. 2,17: ML 23,553.

<sup>4</sup> POWER, Biblica (1921) 54-57.

Mas su palabra, que era acusación, pronto hizo su efecto. Empezaron a marcharse los acusadores, «uno a uno, comenzando por los más ancianos». Rodeado de gentes que le admiraban y que podían estallar abiertamente a su favor, máxime si la acusación proseguía contundente, vieron que el mejor partido era abandonar aquella situación enojosa. Y empezaron a salirse hábilmente, inadvertidamente, uno a uno, comenzando por los más «ancianos». Acaso los más jóvenes, con un celo más exaltado, eran los que querían mostrarse más celadores; pero, mientras, los más «ancianos», con más experiencia de la vida y de las multitudes y posiblemente de otras intervenciones del mismo Cristo, fueron los primeros en salirse de aquella situación torpe y peligrosa. Y también una vida más larga de «fariseísmo» les daba a su conciencia un mayor volumen de acusaciones.

Y «se quedó El solo, y la mujer en medio». La contraposición se hace entre los *acusadores* y la mujer, por lo que este quedarse ellos solos no excluye la presencia de la turba que le estaba escuchando (v.2) cuando le trajeron aquella mujer.

Y hecha la lección de justicia contra los acusadores, da ahora la gran lección de la misericordia. Si ellos no pudieron, en definitiva, «condenarla», cuando era lo que intentaban, menos lo hará Cristo, que vino a salvar y perdonar. Por eso le dijo: «Ni yo te condeno». Pero, contando con un arrepentimiento y un propósito en ella: «Vete, y desde ahora no peques más». Y la adúltera encontró a un tiempo la vergüenza, el perdón, la gracia y el cambio de vida.

### TRES CUESTIONES SOBRE ESTE PASAJE

Este pasaje es una cuestión debatida entre los autores. Son tres las cuestiones que le afectan, y que se indican separadamente.

1) **Inspiración.**—Que este pasaje está inspirado es doctrina de fe. Pues es una de las perícopas que el concilio de Trento quiere incluir, al definir el canon de los libros inspirados, en la expresión «libros integros cum omnibus suis partibus»<sup>5</sup>. Es, pues, un pasaje bíblicamente inspirado.

2) **Genuinidad.**—¿Este pasaje fue redactado e incluido en el cuarto evangelio por el mismo San Juan? Hay razones muy serias que hacen pensar que no.

a) **ARGUMENTOS CONTRA LA GENUINIDAD.**—1) Falta en los códices griegos mayúsculos más antiguos, y entre ellos el Alef, B, A, C, T, W, X, etc.; falta en muchos minúsculos.

2) En otros códices mayúsculos, v.gr., E, M, S, D, etc., y en muchos minúsculos, el pasaje es *anotado con un asterisco*, indicando dudas sobre él. En el códice L y el Delta, queda espacio libre entre 7,52 y 8,12, lo que indica la duda sobre su genuinidad.

3) En los códices que traen esta perícopa, aparece ésta con *innumerables variantes*, mucho más que en otros casos. Lo que indica una falta de fijeza en el texto. Incluso códices que la traen la ponen sin fijeza de lugar. Unos la ponen después de Lc 21,38; otros, al fin del evangelio de Jn; otros, después de Jn 7,36, o Jn 7,44.

<sup>5</sup> DENZINGER, *Ench. symb.* n.784; *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresiana (1911) V 41.52.

4) Falta en los manuscritos de las *versiones antiguas principales*: sean latinas (a, f, l, q), sea en otras varias siríacas, en la versión sahídica, en los más antiguos códices armenios.

5) Los escritores griegos que comentaron a San Juan, no comentan esta perícopa, sino que de 7,52 pasan a 8,12. Así Orígenes, San Crisóstomo, San Cirilo A., Teodoro de Mopsuestia.

Los más antiguos escritores latinos tampoco citan este pasaje. Tertuliano silencia esta historia. También parece que fue desconocida por San Cipriano y San Hilario.

Taciano, sirio, omite Jn 7,53-8,1-11 en su *Diatessaron*.

6) *Razones internas*.—La estructura de la perícopa es más sinóptica que yoannea, tanto por su contenido como por su lengua y estilo. Así la expresión «escribas y fariseos», tan usual en los sinópticos, jamás se encuentra en Juan. Su inserción aquí rompe la continuidad lógica de los discursos del Señor.

b) ARGUMENTOS A FAVOR DE LA GENUINIDAD.—1) Lo traen varios códices griegos *mayúsculos*; entre ellos el D. Pero éste (siglo vi) se caracteriza por sus muchas *adiciones*. Otros códices griegos mayúsculos son códices más recientes. Y éstos lo traen, unas veces en el lugar en que hoy está, otros después de otros pasajes de Juan, o incluso después de Lc 21,36.

2) La traen muchos *minúsculos*.

3) Aparece en códices de antiguas versiones *latinas*; en la Vulgata, en versiones siro-palestinense, etiopica, boairica.

4) El pasaje es muy antiguo. Es ya conocido de Papías<sup>6</sup>, por lo que llega al siglo i. Se lo cita como parte del evangelio de Jn por Paciano (muerto antes del 304), por San Ambrosio<sup>7</sup>, San Jerónimo, que dice que figura «en muchos códices griegos y latinos»<sup>8</sup>; San Agustín es gran defensor de su genuinidad<sup>9</sup>. Posteriormente es conocido unánimemente por los autores latinos.

5) Esta perícopa figura en la *liturgia* de la Iglesia; tanto entre los latinos (evangelio de la misa del sábado después de la tercera dominica de Cuaresma) como entre los griegos (en los días que se conmemora la festividad de las Santas Pelagia, María Egipciaca, etc.). De ahí el que se encuentre en casi todos los «evangelarios», sólo se exceptúan 30. Pero este uso litúrgico es ya tardío.

De lo expuesto, hoy se sostiene por la mayor parte de los autores lo siguiente: basándose sobre todo en la autoridad de los códices griegos, esta perícopa no perteneció originariamente al evangelio de San Juan, sino que fue insertada posteriormente en el mismo.

El haber sido insertada en este lugar puede explicarse porque Cristo, en este capítulo octavo (v.15), dice que él no juzga—condena—a nadie. Y la escena de la mujer adultera, en que se termina diciendo: «Tampoco yo te condeno», venía a ser la introducción, con un hecho histórico, de esta enseñanza de Cristo, al tiempo que la relación material de las palabras las venía, materialmente, a aproximar<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 39,17.

<sup>7</sup> Apol. proph. David I 10,51; II 11; Epist. 1,26,2; cf. ML 14,871.887 (912.929); 16,1042 (1084).

<sup>8</sup> Adv. Pelag. 2,17: ML 23,553 (579).

<sup>9</sup> In Evang. Io. tract. tr.33,4-8: ML 35,1648-1651; De coniug. adult. 2,6,5; 2,7,6: ML 40,474; Cont. Faust. 22,25: ML 42,417.

<sup>10</sup> HÖFL-GUT, *Introd. special. in N.T.* (1938) p.220-223; RONGY, *La femme adultère*: Rev. eccl. de Liège (1953) 359-367.

3) *Historicidad*.—Esta narración es ya muy primitiva. Era conocida por Papías<sup>11</sup>, por lo que ya debe de llegar al siglo i; parece ser que fue conocida por el *Pastor de Hermas*<sup>12</sup>; también la citan el «Evangelio según los Hebreos»<sup>13</sup> y la «Didascalia», sobre 250.

La historicidad del pasaje nada tiene en contra. Los datos topográficos de los versículos 1 y 2 son completamente exactos. Se la califica como «un fragmento de la tradición apostólica»<sup>14</sup>, y se dice que lleva ciertamente el sello de la verdad intrínseca, y no presenta la más mínima huella de una invención tardía (Weiss-Meyer).

Debe de provenir de la misma tradición apostólica. Y por su misma verdad histórica y belleza doctrinal, fue conservada en la tradición. Y así autorizada, se insertó, en un momento determinado, en el evangelio de Juan. Pudo muy bien pertenecer, en cuanto a la sustancia del hecho, al mismo Juan, y ser recogida por algún discípulo suyo o formulada por un escritor más cercano al estilo sinóptico. Ni hay repugnancia en que proceda, por literatura y contenido, de la misma tradición sinóptica. Pero ¿no habría sido incorporada a los evangelios provenientes de ella? Querer precisar su autor literario, parece imposible en el estado actual.

### b) *Cristo, luz del mundo, garantizada por un doble testimonio. 8,12-20*

<sup>12</sup> Otra vez les habló Jesús, diciendo: Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida.

<sup>13</sup> Dijeronle, pues, los fariseos: Tú das testimonio de ti mismo, y tu testimonio no es verdadero.

<sup>14</sup> Respondió Jesús y dijo: Aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero, porque sé de dónde vengo y adónde voy, mientras que vosotros no sabéis de dónde vengo o adónde voy.

<sup>15</sup> Vosotros juzgáis según la carne; yo no juzgo a nadie; <sup>16</sup> y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque no estoy solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado.

<sup>17</sup> En vuestra Ley está escrito que el testimonio de dos es verdadero.

<sup>18</sup> Yo soy el que da testimonio de mí mismo, y el Padre, que me ha enviado, da testimonio de mí.

<sup>19</sup> Pero ellos le decían: ¿Dónde está tu Padre?

<sup>20</sup> Respondió Jesús: Ni a mí me conocéis ni a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre.

<sup>21</sup> Estas palabras las dijo Jesús en el gazofilacio, enseñando en el templo, y nadie puso en El las manos, porque aún no había llegado su hora.

Este discurso es situado expresamente por el evangelista al fin del pasaje, «en el templo» (v.20) y «en el gazofilacio» (v.20). Este discurso debe de ser pronunciado en la fiesta de los Tabernáculos o en días muy próximos a ella, como se ve por la alusión a la luz.

La sala propiamente del tesoro no era accesible al público. Estaba situada en el atrio de las mujeres. Se habla de varios «gazofilacios» y de uno solo<sup>15</sup>, sea porque hubiese varias dependencias

<sup>11</sup> EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 39,17.

<sup>12</sup> Mand. 4,1,4; TAYLOR, *The Pericope of the Adulteress*: The Journal of Theological Studies (1903) 120SS.

<sup>13</sup> EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 39,17.

<sup>14</sup> KEIL, *Komm. über das Evangel. des Johannes* p.318.

<sup>15</sup> JOSEFO, *De bello iud.* 5,5,2; *Antiq.* XIX 6,1.

para guardar estos tesoros, sea porque a uno se le considerase como el principal.

Como Cristo no pudo pronunciar este discurso en la sala propiamente tal, se refiere esta topografía del discurso, o bien a que Cristo lo pronunció probablemente «cerca» del «gazofilacio» (Mc 12, 41), o bien se deba a otra razón. Consta por la *Mishna* que había trece grandes «cepillos» en forma de «trompetas», anchas en su parte baja, y que, teniendo su boca en el patio exterior de las mujeres, por donde los judíos depositaban las ofrendas (Mc 12,41; Lc 21,2), llegaban por su parte alta y estrecha a la sala del «tesoro»<sup>16</sup>. Probablemente se refiere esta frase del evangelista a que Cristo hizo estas enseñanzas en el atrio, al cual salían estas «trompetas» que conectaban con el gazofilacio. De ahí que la frase tendría el sentido de ser pronunciado «junto a», «enfrente de», o «cerca» del «gazofilacio» (Mc 12,41).<sup>17</sup>

La situación topográfica que se asigna a este coloquio de Cristo es una prueba clara del valor histórico del mismo.

Cristo, acaso como gritando (Jn 7,28.37), dijo: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en la tiniebla, sino que tendrá la luz de vida.»

Esta palabra de Cristo está rimada y presentada al estilo de otras sentencias del mismo (Jn 6,35; 10,7.11; 11,25; 14,6; 15,1). Y la misma se encuentra pronunciada por Cristo en otra ocasión (Jn 9,5; 12,46).

Consta por la *Mishna* que en la primera noche y en la octava de la fiesta de los Tabernáculos ardían en el atrio de las mujeres cuatro enormes candelabros de oro, de 50 codos de altura (más de 25 metros), sobresaliendo unos 13 sobre los muros del recinto, cargados de innumerables luces, y a cuyo resplandor los hombres y los miembros más destacados bailaban, los primeros llevando en sus manos teas encendidas, mientras los levitas tocaban instrumentos musicales y cantaban salmos. Esos cuatro candelabros de oro se los encendía para conmemorar la columna de fuego y la nube en las que «Yahvé iba delante de ellos..., para alumbrarlos y para que así pudiesen marchar lo mismo de día que de noche» (Ex 13, 21.22).<sup>18</sup>

Es muy probable que esta imagen, con la que Cristo se proclamó «luz del mundo», aunque en absoluto pudiera tener otro origen, esté evocada aquí por estas luminarias de la fiesta de los Tabernáculos, como esté evocada por el rito del agua de esta misma festividad el que Cristo diga: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba» (7,37).

Al utilizarla así Cristo, evocaba dos cosas: a) que era a su «luz» a la que debían gozarse y vivir; b) y siendo aquellas luminarias evocación de la columna de fuego y nube en la que Yahvé marchaba

<sup>16</sup> Sheqalim M. 6,5; cf. BONSIRVEN, Textes... n.957.

<sup>17</sup> STRACK-B., Kommentar... II p.37-45.

<sup>18</sup> Sukka M. 5,1-4; BONSIRVEN, Textes rabbiniques... n.995-997; STRACK-B., Kommentar... II p.805ss.

ante ellos, para conducirlos por el desierto (Ex 13,21.22); siendo símbolo de la presencia de Yahvé, Cristo, al legislar en la zona moral y religiosa de los hombres, venía a identificar ahora la luz providente de Yahvé con la suya propia. Era un modo de evocar, conforme a procedimientos semitas y bíblicos conocidos, su divinidad.

La luz es además símbolo de la salud mesiánica (Is 9,1; 42,6; 49,6; Bar 4,2). El mismo Mesías era llamado Luz. Al «Síervo de Yahvé» Dios le puso «como Luz de las naciones» (Is 49,6; 60,1). El anciano Simeón llama a Cristo «Luz para revelación de las gentes» (Lc 2,32). Asimismo lo llaman los escritos rabínicos: «El nombre del Mesías es Luz»<sup>19</sup>.

De aquí que el que le «sigue», que es hacerse su discípulo (Jn 12, 26; Mt 9,9; 4,19, etc.), no está en tinieblas, que es moralmente muerte, sino que le es «luz de vida», es decir, esa «vida (que) estaba en el Verbo, y que se hace luz para que los hombres tengan con ella la verdadera vida: «y la vida era la luz de los hombres» (Jn 1,4).<sup>20</sup>

Los «fariseos» presentes comprenden de sobra el plan rector que Cristo se arroga y la presentación que hace de sí mismo como Mesías. Y a su presentación como tal, le arguyen en la línea leguleya.

El dice que es así; pero el testimonio propio no vale, según la Ley. En la *Mishna* se lee: «No se puede creer a uno que testifique sobre sí mismo»<sup>21</sup>. Pero la respuesta de Cristo a este propósito es doble:

*Su testimonio es válido.* En otra ocasión admite esta posición (Jn 5,31). Pero después que la luz de su revelación ha crecido y se ha manifestado, no la admite. Debe reconocérsele su valor. Si un profeta estaba seguro de que Dios le hablaba y manifestaba las comunicaciones que hacía, ¡cuánto más Cristo! El sabe que «bajó» del cielo y que a él va. Su caso no se puede juzgar como los otros casos. Por eso, su testimonio es válido; es el único válido. Pues sólo El se conoce.

En cambio, ellos le juzgan «según la carne», según las apariencias externas (Jn 7,24), considerándolo un simple hombre. No veían en el hombre el resplandor de la divinidad. Por ello, El solo puede testimoniar quién sea. Cristo aparece con una conciencia clara de quién es.

Y, en contraposición a ellos, El «no juzga a nadie». La palabra «juzgar» (*krinein*) tiene frecuentemente, conforme al uso semita, el sentido de condensar (Jn 3,17; 12,47). El significado de esta afirmación pudiera ser doble: a) una frase elíptica: «no juzga a nadie» al modo humano, «según la carne»; b) que El no ejerce todavía su función condonatoria de juez de los hombres. En otros pasajes de Juan no sólo se afirma lo mismo, sino que se da la razón de por qué no «juzga» con juicio «condonatorio» ahora a los hombres, porque el Padre le envió para salvar al mundo (Jn 3,17; 12,47). Probablemente el segundo sentido es aquí el más verosímil y el que se en-

<sup>19</sup> Talmud: Bereshit Rabba 3,4; Ekka Rabbathi 68,4.

<sup>20</sup> Cf. Comentario a Jn 1,4.

<sup>21</sup> Ketuboth M. 2,9; BONSIRVEN, o.c., n.1237.

tronca mejor con el haberse insertado el episodio de la mujer adultera, que termina con estas palabras de Cristo: «Ni yo te condono tampoco» (v.11).

*El testimonio del Padre a favor de Cristo.* Puesto que antes le objetaron ateniéndose a lo legal para negarle valor a su testimonio, ahora alega la Ley, que da validez al testimonio de dos (Dt 17,6; 19,15; Núm 35,30). Al suyo propio añade también el que le da su Padre, de quien vosotros decís que es vuestro Dios» (Jn 8,54).

¿Cómo el Padre «da testimonio» de Cristo? Aquí no lo consigna el evangelio. Pero en otros pasajes del mismo evangelio se dice: por las obras que le da a hacer (Jn 5,20.36.37; 8,54; 10,31.37.38). Los milagros, que son «signos» de su misión.

Los «fariseos» (v.13) le preguntan, burlescamente, dónde está su Padre. Naturalmente no se refieren a San José, su padre «legal», sino al que El constantemente les está alegando ser su Padre celestial, y precisamente matizándose aquí—¿sólo por Jn?—que es el que «vosotros decís que es vuestro Dios» (Jn 8,54). La burla la plantean en el terreno leguleyo. ¿Dónde está su Padre? Que venga y que testifique. Ya que para ellos son la materialidad de las personas las que cuentan y no otras formas testificales. Era decirle que su argumento estaba al margen de la Ley y remitido a una zona no jurídica.<sup>22</sup>

La respuesta de Cristo es profunda y contundente. No conocen al Padre, precisamente porque por su obstinación no lo quieren conocer a El como el Enviado y el Hijo de Dios. «¿No crees—le dice a Felipe, que le pedía que le mostrase al Padre—que yo estoy con el Padre y el Padre en mí?» (Jn 14,9.10). Probablemente este tema se entronca por «encadenamiento semita» con el anterior. «El Padre, que mora en mí, hace sus obras»: enseñanzas y milagros (Jn 14,10.11).

La síntesis del relato no dice todo lo que pasó; pero se adivina. Debieron de querer prenderle, como en otras ocasiones, por hacerse así igual a Dios (Jn 10,29-39). Pero «nadie puso en El las manos, porque aún no había llegado su hora», de muerte y glorificación. La providencia de Dios está en juego, mas esto no excluye la cooperación de Cristo, como en otras ocasiones en que, queriendo prenderle, «se deslizó de entre sus manos» (Jn 10,39).

### c) *Consecuencias de los judíos en desconocer a Cristo. 8,21-30*

Esta sección probablemente corresponde a la misma época histórica que la anterior. Sin embargo, el v.27 parece sugerir preferentemente otro auditorio, al no comprender que se refiere al Padre lo que está diciendo; tema y conversación clara en el coloquio

anterior. En el fondo, la argumentación es más de fariseos que del pueblo. Máxime cuando los judíos pueden ser, en el evangelio de Jn, los dirigentes: fariseos.

<sup>21</sup> Todavía les dijeron: Yo me voy, y me buscaréis, y moriréis en vuestro pecado; a donde yo voy, no podéis venir vosotros.

<sup>22</sup> Los judíos se decían: ¿Acaso va a matarse, que dice: A donde yo voy no podéis venir vosotros? <sup>23</sup> El les decía: Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo. <sup>24</sup> Os dije que moriríais en vuestro pecado, porque, si no creyereis, moriréis en vuestros pecados.

<sup>25</sup> Ellos decían: ¿Tú quién eres? Jesús les dijo: Es precisamente lo que os estoy diciendo. <sup>26</sup> Mucho tengo que hablar y juzgar de vosotros, pues el que me ha enviado es veraz, y yo hablo al mundo lo que le oigo a El. <sup>27</sup> No comprendieron que les hablaba del Padre. <sup>28</sup> Dijo, pues, Jesús: Cuando levantéis en alto al Hijo del hombre, entonces conoceréis que soy yo y no hago nada de mí mismo, sino que, según me enseñó el Padre, así hablo. <sup>29</sup> El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que es de su agrado. <sup>30</sup> Hablando El estas cosas, muchos creyeron en El.

La obstinación judía en desconocer a Cristo como Mesías le lleva a hacerles esta advertencia. El se «va». Es su ida por la muerte al Padre. Es el aspecto triunfal de la muerte de Cristo (Jn 7,33; 14,2-6; 16,28; 17,11). Ahora que lo tienen presente como «luz del mundo» no lo quieren reconocer como tal.

Y, sin embargo, les advierte cómo «me buscaréis y no me hallaréis». Se pensó por algún autor en la posibilidad de que se refiriese a un momento histórico concreto. Acaso en los días previos a la destrucción de Jerusalén, de cuyos días se anuncia que dirán las gentes que el Mesías está en este o en otro lugar (Mt 24,21-28; par.).

Pero probablemente el sentido de la frase de Cristo es más amplio. Los judíos siempre estaban expectantes en su historia por el Mesías; máxime en los días de Cristo había una excepcional expectación mesiánica, como se ve bien en el movimiento creado en torno al Bautista y por la presencia vigilante en el desierto que tenía la comunidad de Qumrán. En todo ello, los judíos buscaban implícitamente al Mesías, que es Cristo. Y, al buscarlo fuera de él, no lo podrán encontrar, como les dijo más explícitamente en otra ocasión (Jn 7,34). Por lo que «moriréis en vuestro pecado». La expresión es de tipo bíblico paleotestamentario (Dt 24,16; Ez 18, 18, etc.), con lo que se afirma una responsabilidad personal. Por lo mismo, ellos no pueden «venir a donde yo voy».

Judíos y «fariseos» no concebían que ellos no pudiesen dejar de estar en todo lo que fuese lo mejor. De ahí la malévolas insidias que lanzan. «¿Acaso va a matarse, que dice: A donde yo voy no podéis venir vosotros?» Si hubiese pensado ir a predicar a la Diáspora, también allí tenía el sanedrín sus medios de espiarle y hacerse con El. Lo sabían muy bien ellos (Jn 7,35). Pero el pensamiento es ahora presentado en una forma más terminante. «¿Acaso va a

<sup>22</sup> FILLION, *Vie de N. S. J.-Ch.*, vers. esp. (1942) III p.313.

matarse?» El suicidio era considerado como un gravísimo delito, digno de la gehenna<sup>23</sup>. Era, a un tiempo, una injuria a Cristo y un modo de manifestar farisaicamente la seguridad de su santidad y del cielo. ¡Sólo a la gehenna era a donde ellos no podían ir!

Pero Cristo «decía» con insistencia el abismo radical que había entre El y ellos y el lugar adonde El iba: «Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo».

No sólo Cristo es de «arriba» porque siempre «hace lo que es de agrado» del Padre (v.29), la única norma de su actividad y enseñanza, sino también en el sentido de que El «bajó» del cielo por la encarnación (Jn 3,13.31, etc.). Y así ahora el va al Padre, al que le envió; y a donde ellos no pueden ir sin creer en El, porque El es el «camino» (Jn 14,6) para ir al Padre (Jn 14,6b). Sin creer en El, «morirán» en sus pecados.

La redacción del v.24 dice así: «Por lo que os dije que moriréis en vuestros pecados; porque, si vosotros no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados».

Esta frase, construida con «inclusión semita», tiene en su centro una otra que, sin duda, tiene en este evangelio una redacción e intento muy marcado. ¿Qué significa aquí este cortado: «Yo soy»?

En primer lugar, el enviado, el Mesías (Mc 13,6), el Hijo de Dios. Pero, cortada y redactada así, tiene su manifiesto entronque con una frase del Antiguo Testamento en la que Dios revela a Moisés su nombre: Yahvé (Ex 3,14). Y significa que Yahvé, el Dios de Israel, es el único Dios verdadero (Dt 32,19; Is 43,10). Con esta forma tan escueta y «técnica», que sale cuatro veces en el cuarto evangelio (Jn 8,24.28.58; 13,19), Cristo, al evocarla sobre sí, probablemente quiere identificarse y caracterizarse con ella; es, pues, el único Salvador, el Dios único.

El curso del diálogo o de la polémica encierra una dificultad clásica y que no puede decirse esté aún plenamente resuelta. Al preguntarle: «¿Tú quién eres?», les respondió: *tén arjén hóti kai laló hymín*.

Las antiguas versiones traducen esta respuesta sin matizar bien su sentido preciso.

La Vulgata clementina lo traduce por: «Principium, qui et loquor vobis». «Yo soy el principio, yo que os hablo». El sentido es claro. Tendría un buen entronque conceptual con el Apocalipsis, en donde se llama el Alfa (Ap 1,8), es decir, el Principio.

Pero esta interpretación latina de la Vulgata clementina no está en el texto griego. Donde no se dice «qui», «el que», «quién», sino «porque». Ni está tampoco en la Vulgata jeronimiana, en la que no está «qui», sino «quia», «porque» (WW).

Los Padres latinos han comentado la traducción latina.

Los Padres griegos suelen dar otra traducción del texto original.

<sup>23</sup> JOSEFO, *De bell. iud.* III 8,5.

La parte de la frase *tén arjén* puede tener un triple significado: «Al principio» (ac.).

«Ya al principio», en el sentido de «después del principio». Sentido adverbial. Sería equivalente a «absolutamente», completamente.

En los dos primeros casos, su sentido sería: «lo que os dije al principio» o «desde el principio» (Jn 15,27).

Pero esto parece tener un serio inconveniente. Si le preguntan quién es, es porque «al principio» no se lo dijo. Pero parece ser que sea el mismo auditorio, como se ha visto en la introducción a la sección que comienza en el v.21. Además, Jn debería haber empleado filológicamente la forma *ap'arjés* (Jn 15,27) o *ex arjés* (Jn 16,4).

Por eso, tomada esta frase en sentido *adverbial*, su sentido sería: «absolutamente», «completamente» o «precisamente es lo que os digo». «Es precisamente lo que os estoy diciendo». Con ello remitiría, al menos literariamente, además de a su propio testimonio (v.12ss), al que le da su Padre con las obras, y al que poco antes aludió. Con lo cual les estaba diciendo El, con su testimonio personal y con su alusión al testimonio del Padre, quién era. Así, al preguntarle: «¿Tú quién eres?», responderá: «Es precisamente lo que os estoy diciendo».

Es una interpretación muy usual en los Padres griegos. Esta interpretación ha sido refrendada con muchos ejemplos de los clásicos griegos<sup>24</sup>.

Otros dan a estas dos primeras palabras el sentido adverbial de «primadamente». Junto con una puntuación interrogatoria. Y así se traduce:

«Primeramente, ¿qué es lo que yo os digo? Vosotros me preguntáis quién soy. Pero ante todo es preciso conocer cuál es mi doctrina, porque mis palabras son las que dan testimonio por mí»<sup>25</sup>.

También, supuesta una interrogación, se propone como tipo de otras: «¿Por qué al principio o después del comienzo os hablé o enseñé?» O lo que es lo mismo: «En realidad, ¿por qué continúo hablándoos todavía?»<sup>26</sup>.

Otra interpretación en forma interrogativa sería: «En absoluto, ¿por qué os hablo?»

Estas formas interrogativas, que parecerán expresar en Cristo como un arrepentimiento hipotético de enseñarles, encuentran un paralelo conceptual en los sinópticos (Mt 17,17).

No habiendo ninguna razón decisiva por varias de estas interpretaciones, la que da sentido adverbial a la primera parte de la frase tiene a su favor el que esta es la interpretación usual de los Padres griegos.

La formulación de la frase siguiente tiene alguna dificultad. Dice así: «Muchas cosas tengo que hablar acerca de vosotros y condenar; pero el que me envió es verídico, y las cosas que oí a El, éstas las hablo al mundo».

A pesar de la mala comprensión e incredulidad de los judíos con relación a Cristo, El les dice que tendría que decir aún «muchas cosas» precisamente «acerca de ellos», de su actitud hostil e incrédula.

<sup>24</sup> D. GARCÍA HUGHES: Rev. Esp. de Teolog. (1940) 243-246.

<sup>25</sup> CONDAMIN: Rev. Bib. (1899) 409-412.

<sup>26</sup> SAN CRISÓSTOMO, Hom. 53.

dula; y, como consecuencia de ese enjuiciamiento que tendría que hacerles, se seguiría el «condenarles» muchas cosas de su conducta y, sobre todo, la actitud e incredulidad ante El. Es lo que se lee en los sinópticos (Lc 9,41).

Pero omite seguir ahora por este camino. ¿Por qué? La razón que alega pudiera extrañar: «Pero el que me ha enviado es veraz (*alethés*), y yo hablo al mundo lo que oí a El». El sentido preciso de esta frase podría, en una primera lectura, resultar algún tanto oscuro.

La palabra que califica al Padre (*alethés*) puede tener aquí dos sentidos: a) Como Cristo sólo habla al mundo lo que «oyó» al Padre, y éste es «veraz», se sigue que Cristo sólo dice la verdad, que es lo que en cada caso conviene (Jn 7,18). Así ahora no enseñaría. b) También podría tener esta palabra el sentido de «fidelidad». «Dios es veraz»: fiel a sus promesas (Rom 3,4; cf. v.3). En este caso, el sentido será: Como Cristo sólo se atiene al plan del Padre, y éste es «fiel» al mismo, no quiere que Cristo condene ahora, sino que ejerza su función de Salvador.

Pero la enseñanza continuó. Esa actitud hostil e incrédula que tengan con El, sería un día vencida por la evidencia de la historia. Cuando «eleven» al Hijo del hombre, conocerán que «soy yo».

El anuncio de cuando ellos le «eleven» en alto (*hysósete*) se refiere a la cruz (Jn 3,14; 12,32.34). Pero esto, evocando el sentido triunfal yoanneo, es decir, por la cruz, la subida al Padre. Y por su «elevación» a la cruz y por su ida a la diestra del Padre (Jn 13,1; 14,28; 17,5.26, etc.), manifestada en prodigios, tendrán que comprender la verdad de todo lo que les diga: que sólo hizo aquello para lo que el Padre le envió, que sólo hizo «lo que es de su agrado» (Is 38,3), y que su Padre «estuvo con El siempre» (Ex 3, 12; Jos 1,5, etc.).

Pero esta frase tan recortada en Juan de «Yo soy» es muy probable que quiera expresar la divinidad de Cristo, no sólo porque los milagros confirmaron la doctrina de su filiación divina, sino también porque ella evoca el nombre inefable de Yahvé, y aquí evoca sobre El este nombre y su realidad: «Yo soy»<sup>27</sup>.

Sin embargo, este «conocimiento» (v.28) que los judíos, según les anuncia, tendrán de El, no es un anuncio de su conversión. Pues antes les había dicho que le «buscarían», y, si no creyesen en El, «morirían en su pecado» (v.21). Se refiere más bien a la experiencia que, por fuerza de los hechos, les hará ver que Cristo era el que dijo. Los hechos triunfales en su resurrección, el cumplimiento de las profecías, la fundación y crecimiento de su Iglesia, la destrucción anunciada de Jerusalén, etc., serían otros tantos hechos que se impondrían objetivamente sobre la realidad subjetiva de su apreciación. Cristo en todo sólo obedecía al Padre. Y éste confirmó su obra.

<sup>27</sup> ZIMMERMANN, *Das absolute «Egó eím» als die neutestamentliche Offenbarungsformel*; Biblisch. Zeitschr. (1960) 54-69.

El vigor y convicción de estas palabras de Cristo, que «habló como jamás hombre alguno habló» (Jn 7,46), y que atrajo a El a los ministros sanedritas, impresionó al auditorio. Y «muchos» entonces «creyeron en El». Pero esta fe podía tener muchos grados y adhesiones (Jn 2,23-25).

#### d) *La oposición de dos filiaciones. 8,31-59*

El siguiente discurso es un diálogo polémico, con un *crescendo* en el desarrollo y con algún pasaje estructurado al tipo de la «inclusión semita».

<sup>31</sup> Jesús decía a los judíos que habían creído en El: Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos <sup>32</sup> y conoceréis la verdad, y la verdad os librará.

<sup>33</sup> Respondiéronle ellos: Somos linaje de Abrahán, y de nadie hemos sido jamás siervos; ¿cómo dices tú: Seréis libres?

<sup>34</sup> Jesús les contestó: En verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es siervo del pecado. <sup>35</sup> El siervo no permanece en la casa para siempre; el hijo permanece para siempre.

<sup>36</sup> Si, pues, el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres. <sup>37</sup> Sé que sois linaje de Abrahán; pero buscáis matarme, porque mi palabra no ha sido acogida por vosotros. <sup>38</sup> Yo hablo lo que he visto en el Padre; y vosotros también hacéis lo que habéis oido de vuestro padre. <sup>39</sup> Respondieron y dijeronle: Nuestro padre es Abrahán. Jesús les dijo: Si sois hijos de Abrahán, haced las obras de Abrahán. <sup>40</sup> Pero ahora buscáis quitarme la vida, a un hombre que os ha hablado la verdad que oyó de Dios; eso Abrahán no lo hizo. <sup>41</sup> Vosotros hacéis las obras de vuestro padre.

Dijeronle ellos: Nosotros no somos nacidos de fornicación, tenemos por padre a Dios. <sup>42</sup> Dijoles Jesús: Si Dios fuera vuestro padre, me amarías a mí; porque yo he salido y vengo de Dios, pues yo no he venido de mí mismo, antes es El quien me ha enviado. <sup>43</sup> ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis oír mi palabra. <sup>44</sup> Vosotros tenéis por padre al diablo, y queréis hacer los deseos de vuestro padre. El es homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque la verdad no estaba en él. Cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio, porque él es mentiroso y padre de la mentira. <sup>45</sup> Pero a mí, porque os digo la verdad, no me creéis. <sup>46</sup> ¿Quién de vosotros me argüirá de pecado? Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis? <sup>47</sup> El que es de Dios oye las palabras de Dios; por eso vosotros no las oís, porque no sois de Dios. <sup>48</sup> Respondieron los judíos y le dijeron: ¿No decimos bien nosotros que tú eres samaritano y tienes demonio? <sup>49</sup> Respondió Jesús: Yo no tengo demonio, sino que honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis a mí. <sup>50</sup> Yo no busco mi gloria; hay quien la busca y juzgue. <sup>51</sup> En verdad, en verdad os digo: Si alguno guardare mi palabra, no verá jamás la muerte.

<sup>52</sup> Dijeronle los judíos: Ahora nos convencemos de que estás endemoniado. Abrahán murió, y también los profetas, y tú dices: Quien guardare mi palabra no gustará la muerte nunca. <sup>53</sup> ¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abrahán, que mu-

rió? Y los profetas murieron. ¿Quién pretenderes ser?<sup>54</sup> Respondió Jesús: Si yo me glorifico a mí mismo, mi gloria no es nada; es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís que es vuestro Dios,<sup>55</sup> y no le conocéis, pero yo le conozco; y si dijere que no le conozco, sería semejante a vosotros, embusteros; mas yo le conozco y guardo su palabra.<sup>56</sup> Abrahán, vuestro padre, se regocijó pensando en ver mi día; lo vi y se alegró.<sup>57</sup> Le dijeron entonces los judíos: ¿No tienes aún cincuenta años y has visto a Abrahán?<sup>58</sup> Respondió Jesús: En verdad, en verdad os digo: Antes que Abrahán naciese, era yo.<sup>59</sup> Entonces tomaron piedras para arrojárselas; pero Jesús se ocultó y salió del templo.

*Ocasión del mismo (v.31-32).*—La ocasión con que va a pronunciarse este discurso es una enseñanza y unos consejos que Cristo da, seguramente en otros días distintos del anterior, «a los judíos que habían creido en El».

Su fe, grande o pequeña, en El, los venía a hacer sus discípulos. Pero, para serlo de verdad, han de «permanecer» en su «palabra», que es su enseñanza: el Evangelio. El verbo usado aquí por «permanecer» (*meinete*) en el vocabulario de Jn es término característico suyo, y significa una unión muy íntima y vital con aquello a lo que se une: «es instalarse en la palabra, recibir su savia, vivir de ella»<sup>28</sup> (Jn 6,56; 14,22,23; 15,4-7; 1 Jn 2,6.24.27; 3,6; 4,15; cf. especialmente 2 Jn 9).

Pero el ser discípulos verdaderos de Cristo lleva consigo, entre otros privilegios, éste: «conoceréis la verdad» de esa manera auténtica, honda y vital, y «la verdad os librará». ¿De qué? Esto es lo que da lugar a iniciarse este diálogo polémico.

#### LA LIBERTAD Y EL VERDADERO LINAJE DE ABRAHÁN (v.33-40)

El auditorio que va a intervenir aquí, si se interpreta en su sentido rígido, serían los anteriores judíos convertidos (v.31), quienes ahora le «responden» (v.33), y a quienes El parece dirigirse (v.34). Pero extraña que un auditorio de sus «discípulos» judíos responda de una manera tan combativa y virulenta, hasta el punto de querer darle muerte (v.37-40). Probablemente hay que suponer aquí la intervención de otro auditorio judío, mezclado o presente entre los que han creído; o que se unen aquí, por contexto lógico, conversaciones que responden a momentos históricos distintos. La ocasión de dirigirse a sus «creyentes» es, en el intento de Jn, un episodio accidental, pero su pensamiento fundamental va al tema y polémica de sus encarnizados enemigos judíos.

La respuesta de estos judíos es tomada en un sentido material y en tono despectivo. Seguramente para buscar alguna nueva explicación, como Nicodemo (Jn 3,4), o para esquivar la censura que les hace Cristo. Pues ellos, probablemente, tuvieron que comprender que, con la «liberación» de que les hablaba, quería indicar una

<sup>28</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.241.

liberación de tipo espiritual, sea del pecado o del error (Prov 35,10; LXX, Vg). Algun rabino decía que «no había más hombre libre que el que se ocupa del estudio de la Ley»<sup>29</sup>. Se querían, pues, defender y poner a cubierto alegando que son «linaje de Abraham» y que «no han sido jamás siervos de nadie».

La simple pertenencia material al «linaje de Abraham» los hacía tenerse por la raza superior y señora de todos. Los sinópticos reflejan esta creencia popular de orgullo judío. El Bautista les dice: «No os forjéis ilusiones, diciéndoos: Tenemos a Abraham por padre» (Mt 3,9; Lc 3,8). De ahí esta respuesta, con la complementaria de que «no han sido jamás siervos de nadie», en el sentido de que las opresiones y *esclavitudes* que experimentaron en su historia, hasta el punto de «no haber sido independientes más que cuatro siglos sobre catorce antes de nuestra era»<sup>30</sup>, no las habían soportado voluntariamente, sino con el ánimo rebelde a su imposición<sup>31</sup>, al menos el grueso de la nación. Es lo lógico y patriótico ante una invasión extranjera. Los «zelotes» serán un exponente final de esta rebeldía e insumisión al poder de Roma.

Pero Cristo les hace ver la más terrible servidumbre en que están y pueden permanecer: «el que comete pecado es siervo del pecado». La historia de Israel les hacía ver que las invasiones experimentadas eran el castigo a las infidelidades externas a Yahvé aparte de los pecados personales íntimos. Pero el pensamiento de Cristo se orienta concretamente a una nueva perspectiva de su transgresión moral: su actitud hostil ante Cristo, el Mesías; su obstinación en no reconocerle. Esto los hace reos de un pecado gravísimo (Jn 9,39-41); son, pues, esclavos. Necesitan creer en El, para que esta verdad los haga libres de todo su error judío.

Todo descendiente de Abraham era considerado como un hombre «libre»<sup>32</sup>. Pero la simple pertenencia material racial no salva. Y el pensamiento, con un «encadenamiento semita», se ilustra con una evocadora comparación, en la que se expresa también la necesidad de esta fe liberadora en Cristo (v.24).

En una casa, el «siervo» siempre está expuesto a ser despedido y a no permanecer en ella; el «hijo», en cambio, es como dueño de ella y heredero natural de la misma: «el hijo permanece para siempre». Sin la fe en Cristo, Israel está expuesto a ser echado fuera de la «casa», del reino. Su pensamiento se entronca con las parábolas y alegorías en que se anuncian la expulsión del pueblo elegido del reino mesiánico (Mt 22,1ss, etc.). Pero, al mismo tiempo, se enseña que la verdadera «liberación», que es la moral, no la da la Ley, sino que es obra del Hijo. Cristo es el Redentor de todo pecado.

Pero, además, para hacerles ver que no son verdaderos hijos de Abraham, en el sentido moral, es que no hacen las obras del padre de la fe. Pues aquél «creyó» en el Mesías futuro, Cristo, y éstos, en lugar de creer en Cristo, pretenden matarle (Mt 21,33-46;

<sup>29</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.42; cf. Jn 7,49.

<sup>30</sup> N. BRILLANT, *Apologétique* (1939) p.301.

<sup>31</sup> JOSEFO, *De bello iud.* VII 8,6.

<sup>32</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1640.689.1743.

par.). Eran enemigos de creer en aquel en quien creyó Abraham. Por eso no tenían la verdadera filiación del padre de los creyentes, y, aun creyéndose libres, eran «esclavos» de pecados y del gran pecado de no creer en Cristo, el liberador de la servidumbre.

#### LA OBRA DEL DIABLO EN ESTA HOSTILIDAD JUDÍA (v.41-51)

Al no hacer las obras de Abraham, Cristo les acusa de hacer las «obras de vuestro padre» (v.41.38). Este es el diablo (v.44).

El diálogo polémico se inicia con la protesta que los judíos hacen a Cristo, que les dijo que siguen al «padre» de ellos, diciendo que «no son nacidos de fornicación», sino que tienen por padre a Dios. Es la protesta de su fe y fidelidad al Dios de Israel (Ex 20,2-6, etc.).

Naturalmente, no se alude a ninguna descendencia ilegítima. En el vocabulario profético se expresa con el término «prostitución» o «fornicación» la idolatría, la infidelidad de Israel adorando a otros dioses, fuera de Yahvé, el Esposo de Israel (Os 1,2; 2,6; Jer 2,20; Ez 16,15ss). «Cuando se volvió de la cautividad, se consideraba impureza el unirse a una mujer pagana, y al hijo nacido de tal matrimonio se lo tenía por ilegítimo y perteneciente a la familia de Satán, el dios de los gentiles. Probablemente es, en este sentido, en el que los judíos dicen que no tienen más padre que a Dios. Es decir, que nacieron en las circunstancias normales teocráticas y no corre por ellos sangre idólatra» (Lemonnyer). Pero no basta esto.

Si tuvieran verdaderamente a Dios por padre, creerían en El, pues de El «salío» por la encarnación. Cristo es el legado y el gran don de Dios. Si ellos aman a Dios, tenían que amar a Cristo, que es su enviado. Pero si ellos no «pueden entender» el lenguaje de Cristo ni «pueden oír su palabra» (v.43), es debido a sus malas disposiciones morales para ello. Pues Cristo viene como su legado (Jn 7,28), y ha sido «sellado» por el Padre (Jn 6,27, etc.) con milagros, que son «signos». Es todo el tema del evangelio de Jn.

Construida esta sección del discurso, tanto por un tipo de «encadenamiento semita» como por «inclusión semita», en el extremo último de éste (v.45-48) hay un pensamiento de especial interés. Cristo les pregunta que, diciendo El la verdad, por qué no le creen. Y, como garantía moral de su verdad, les reta a esto: «¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?» El verbo usado (*elégjei*) lo mismo puede significar «acusar» que «convencer», pero más frecuentemente tiene este segundo, tanto en Juan (Jn 3,20; 16,8) como en los papiros y clásicos. La santidad moral de Cristo está a toda prueba. Los judíos le han acusado de ser transgresor de la ley de Dios (Jn 9,24) en diversas ocasiones, por no cumplir la «Ley» que habían establecido los fariseos contra la misma ley de Dios (Mt 15,6; 23,13); pero nadie pudo «convencerle» objetivamente, probarle «pecado». Aquí parece referirse más directamente, por el contexto, a que nadie puede probarle infidelidad alguna a Dios en la misión que le ha confiado (Jn 7,17ss).

Pero la razón última de toda esta conducta hostil de los judíos ante Cristo es que tienen por «padre al diablo». Es el tema central de la «inclusión semita». Hacen los deseos de «vuestro padre», el diablo. Frente a la verdad, que trae Cristo, ellos se obstinan en seguir la mentira. Es que siguen al diablo, que «es mentiroso y padre de la mentira». Y así, «cuando habla la mentira, habla de lo suyo propio». Y aún se caracterizará más esta obra de falsedad diabólica, diciéndose de él que es: «Homicida desde el principio y no se mantuvo en la verdad, porque la verdad no estaba en él».

Este «homicidio» que el diablo cometió «desde el principio» se refiere a que, por su seducción, peca Adán, y con él entra la muerte en el mundo (Gén 2,17; 3,19; Sab 1,13; 2,24; Rom 5,12; 7,11). También admiten algunos el que, con ello, haya aquí una alusión a la muerte de Abel, la primera muerte que aparece en la Biblia (Gén 4,1-15; cf. 1 Jn 3,8-15).

El que el diablo no se «mantuvo» en la «verdad» ya «desde el principio», no se refiere probablemente al pecado de los ángeles malos y su caída (Ap 12,7-9), aunque algunos Padres así lo pensaron, sino a su presencia en la historia de la humanidad, por lo que es «homicida desde el principio». Ni se podría decir, en rigor, de la caída del diablo, que la «verdad no estaba en él» «desde el principio» de su creación. No es que no hubiese estado, sino que él no permaneció fiel a ella.

A estas enseñanzas de Cristo, los judíos, que se creían los únicos verdaderos adoradores, en su persecución a Cristo se ven acusados de un odio que les proviene de no conocer verdaderamente a Dios y de estar inspirados por el diablo en su obra contra el Mesías. A esto responden los judíos con un insulto, diciéndole que es «samaritano» y que «tiene demonio».

No sólo los samaritanos eran enemigos de los judíos, hasta el punto de no hablarse (Jn 4,9), sino que los judíos consideraban a los samaritanos como cismáticos y gente abominable. El libro del Eclesiástico los tiene como el prototipo de la impiedad (Ecli 50,28). Llamarle, pues, samaritano era llamarle impío, cismático; un hombre que no servía al verdadero Dios.

«Tener demonio» era un insulto que ya le habían hecho en otras ocasiones (Jn 8,20; Mt 12,24-29; par.), significando a veces, como aquí, estar loco.

La obra de Cristo es la obra del Padre. El no hace más que «honrar» al Padre, mientras que ellos sólo están deshonrándole a El. Cristo no busca su sola «gloria», sólo busca la gloria de su Padre. Tema, y fina prueba psicológica, que ya alegó más ampliamente antes (Jn 7,18; 5,41). El no busca su gloria humana, sino la de su Padre. Cuando un día pida su gloria, la pedirá para que en ella sea glorificado el Padre (Jn 17,1).

Pero «existe el que la busca y juzga».

Probablemente el pensamiento es: el Padre busca su gloria, por lo que busca la gloria de Cristo. afirmación que Cristo hace tantas veces (v.54). El Padre le glorifica con las obras que le da a hacer.

Por eso El juzgará y condenará esta actitud hostil del fariseísmo contra su Mesías.

Y reiterando su enseñanza, el pensamiento de Cristo viene a entroncarse conceptualmente con la afirmación del principio: en que sólo a quien «libere» el Hijo, permanecerá para siempre en la «casa»: «En verdad... os digo: Si alguno guardare mi palabra, no verá jamás la muerte».

### LA ETERNIDAD DE CRISTO (v.52-59)

Esta afirmación de Cristo, que El es dispensador de vida eterna, da lugar a una declaración trascendental del mismo.

Le arguyeron que si acaso El se creía superior a Abraham y los profetas. Estos anuncianaban una nueva vida; pero no la dispensaban, y por eso murieron. Pero la respuesta de Cristo cambia un poco el ir derecha a la pregunta, para preparar con ello la solemne afirmación que va a hacer. Les dijo: «Abraham, vuestro padre, se regocijó pensando ver mi día, y lo vio y se alegró».

¿Cuál es este «mi día», de Cristo, que Abraham deseó ver y lo vio con gozo?

Cristo se apropiaba aquí, conforme al procedimiento por «alusión», la expresión reservada a Dios en el A.T.: «el día de Yahvé». Ya con ello está entroncándose con la divinidad.

Este «día» que deseó ver Abraham sería, según los autores, el día de la pasión (San Crisóstomo), la encarnación y la pasión (San Cirilo), la encarnación (San Agustín).

El singular «día» que aquí se usa, no sólo significa un día, puede significar también una época (Jn 14,20; 16,23,26)<sup>33</sup>. Y no hay ninguna exigencia que imponga restringir este «día» a un momento determinado de la vida de Cristo.

Conceptualmente, el deseo de Abraham de ver este «día» de Cristo debe de referirse a lo mismo que Cristo dijo un día a los discípulos: «Muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron; y oír lo que oís, y no lo oyeron» (Lc 10,24). Es decir, los días del Mesías, que era el ansia de todo israelita. Y ellos, que lo tienen presente, no lo quieren ver.

Si Abraham vio este «día», ¿cómo lo vio?

Parece más probable que aquí se habla, más que de una revelación explícita, de una visión que Abraham tuvo en figura o tipo, al prometerse que en su descendencia serían bendecidos los pueblos de la tierra. Ante esta promesa, Abraham hubo de «ver» así al Mesías y «exultar» de júbilo ante ello. «En la fe murieron todos (los patriarcas) sin recibir (en sus días el cumplimiento de) las promesas; pero viéndolas de lejos y saludándolas» (Heb 11,13; cf. Núm 24,17). Y el mismo Jn escribe más adelante: «Esto dijo Isaías porque vio su gloria y habló de El» (Jn 12,41). Y con esto alude el evangelista a la visión que Isaías tuvo en el templo (Is 6,1-4), y

que se interpreta por el evangelista como una visión profética de la gloria de Cristo.

Si quisiera precisarse más, buscando el entronque de esto con un momento en la historia de Abraham, habría de pensarse que esto fue en el momento del nacimiento de Isaac, que significa «reir», y cuyo motivo da el texto (Gén 21,6; cf. 17,17). Y en la tradición judía esta «risa» fue interpretada de una gran alegría de Abraham<sup>34</sup>.

Así Abraham, en el nacimiento de Isaac, por el que vendría la línea mesiánica y cuyo nacimiento y promesa le produjo una gran «alegría», habría «visto», en oscuro o en «tipo», por la prolongación en que terminaría aquel nacimiento, el «día» de Cristo.<sup>35</sup>

A esta enseñanza de Cristo responden, sarcásticamente, los judíos, diciéndole que cómo es posible que haya visto a Abraham, cuando «aún no tienes cincuenta años». La respuesta de los judíos está planteada *ex profeso* en un terreno irreal. Pero se explica. Cabría que hubiesen admitido que Abraham hubiese podido ver a Cristo. Pero como la alusión hecha por Cristo a Abraham está en la hipótesis de que Abraham «vio» al Mesías, cosa que ellos rechazan para Cristo, no queda otro remedio que plantear la cuestión en un terreno absurdo: que Cristo no pudo ver a Abraham.

Tratándose de Abraham la cifra es de siglos; evocada por ella, se toma por base sea la mitad del siglo, sea, algo aumentada ésta, como el tipo de una generación.

Esta objeción sarcástica de los judíos da lugar a la gran afirmación de Cristo. Les dijo: «En verdad, en verdad os digo: Antes que Abraham existiese, Yo soy».

Antes de que Abraham existiese, Cristo ya existía. No se utiliza el mismo verbo para indicar que El ya existía. Pero ello es deliberadamente. Es la evocación del nombre de Dios (Yahvé) (Ex 3,14). Es el Verbo que «existía» (*en*) ya antes de la creación del mundo (Jn 1,1.2.15.30). Filológicamente es la misma contraposición que se establece en el «prólogo» entre el mundo que «fue creado» (*gignomai*) y la «encarnación» del Verbo, y el Verbo que «existía» (*en*) en la eternidad. Es también la forma con que en el A.T. se habla de la eternidad de Dios (Sal 90,2; Jer 1,5; Prov 8,25).

Tan claro fue, que los judíos «tomaron piedras para tirárselas». La lapidación era la pena legislada contra los blasfemos (Lev 24,16). En estos casos la multitud procedía, sin más consideración jurídica, lapidándolos (Act 6,12.58). Por Josefo se sabe que el pueblo, estando en el mismo templo, tomó piedras allí mismo y apedreó a la cohorte romana que estaba presente<sup>36</sup>.

Pero no pudieron apedrear a Cristo, pues éste se «ocultó» y «salió del templo». No era la hora de Dios (Jn 7,30; 8,20).

<sup>34</sup> Libro de los Jubileos XVI 19.

<sup>35</sup> PIEPER, *Neutestamentliche Untersuchungen* (1939); Verb. Dom. (1930) 44ss.

<sup>36</sup> JOSEFO, *Antiq.* XVII 9,3; *De bello iud.* II 12,1.

## C A P I T U L O 9

a) Narración del milagro (v.1-7); b) discusión popular sobre la curación (v.8-12); c) discusión del milagro por los fariseos (v.13-34); d) la fe y la ceguera espirituales (v.35-41).

a) *Narración del milagro. 9,1-7*

La conexión narrativa de este milagro con lo anterior no es muy clara. Para unos ha de unirse con la siguiente (Westcott, Bernard) del capítulo 10, basándose en Jn 10,22. Pero esta razón no es nada concluyente. Si algo pudiera sugerir la narración, parecería que fuese la alusión a las aguas de Siloé, que tanta actualidad litúrgica tenían en la fiesta de los Tabernáculos; acaso esta evocación pudiese ligar esta narración más directamente con esta festividad. Al menos se pensaría que su situación literaria pudiese ser evocada por las narraciones anteriores (c.7 y 8), que tienen lugar en la festividad de los Tabernáculos. Pero lo que más puede pedir otro contexto histórico es que, después que buscaban prenderle (Jn 7,30) y lapidarle (Jn 8,59), a continuación actúa y habla libremente con los fariseos. Posiblemente suponga esto una circunstancia histórica anterior a los capítulos 7 y 8.

<sup>1</sup> Pasando, vio a un hombre ciego de nacimiento, <sup>2</sup> y sus discípulos le preguntaron, diciendo: Rabi, ¿quién pecó: éste o sus padres, para que naciera ciego? <sup>3</sup> Contestó Jesús: Ni pecó éste ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de Dios. <sup>4</sup> Es preciso que yo haga las obras del que me envió, mientras es de día; venida la noche, ya nadie puede trabajar. <sup>5</sup> Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo. <sup>6</sup> Diciendo esto, escupió en el suelo, hizo con saliva un poco de lodo y untó con él los ojos, <sup>7</sup> y le dijo: Vete y lávate en la piscina de Siloé—que quiere decir Enviado—. Fue, pues, se lavó y volvió con vista.

La escena se introduce escuetamente diciendo que, «pasando» Cristo, vio a «un hombre ciego de nacimiento».

Sabido es que los enfermos pedían habitualmente limosna a la puerta del templo (Act 3,2-10). Acaso fuese aquí donde estaba este ciego, al que Cristo miró con misericordia al pasar al templo.

Los «discípulos» que le acompañaban, le preguntaron quién había pecado para que naciese ciego: si él o sus padres.

Era una creencia popular, que enseñaban los mismos rabinos, que todo padecimiento físico o moral era castigo al pecado <sup>1</sup>. Aunque varios profetas anuncianan que se anulaba el castigo por solidaridad de los padres en los hijos (Is 31,29.30; Ez 18,2-32); sin embargo, esta creencia primera estaba completamente arraigada en

<sup>1</sup> Nedarim 41a.

el pueblo <sup>2</sup>. Tanto, que existían las dos corrientes <sup>3</sup>. A esto responde esta pregunta de los «discípulos». Más aún, la doble pregunta que le hacen, si pecó él o sus padres, era una preocupación y tema doble que se refleja en la literatura rabínica <sup>4</sup>.

Pero, tratándose de un ciego de nacimiento, ¿cómo pudo pecar antes de nacer? Se pensó por algunos autores en la hipótesis, que habría que suponer divulgada entre el pueblo, de la «preexistencia» de las almas, que, según Josefo, admitían los esenios <sup>5</sup>; o la inclinación al mal en el seno de la madre <sup>6</sup>, por razón del pecado original <sup>7</sup>. Probablemente esto era una creencia popular, no bien justificada, pero que acaso había nacido por una conclusión de no saber interpretar las retribuciones materiales prometidas en la Ley. Es, en el fondo, el principio que luego invoca este ciego de nacimiento (v.31) para defender a Cristo de la acusación que le hacían de haber quebrantado el sábado.

Pero, ante esta errónea concepción popular, Cristo descubre un gran misterio. No pecó ni él ni sus padres. Este problema del dolor, que ingresó en el mundo por el pecado de origen, tiene, sin culpa personal del sujeto, una finalidad profunda en el plan de Dios: «que sean manifestadas en él (ciego) las obras de Dios». No solamente es para mérito del justo, como en el caso de Job, sino que aquí se muestra esta otra profunda finalidad en el plan de Dios: su gloria (Jn 11,4), al patentizarse estas intervenciones maravillosas —los milagros—, que son «signos» de la obra de la salud y de la grandeza de Cristo (Jn 5,36; 10,32.37; 14,10).

En un paréntesis (v.4.5) expone Cristo, en una pequeña alegoría, el tema y «símbolo» del milagro que va a realizar. Al modo que se trabaja en el día y se descansa en la noche en aquel medio ambiente, así Cristo ha de realizar estas «obras» en el día (Jn 5,17), que es la hora de su vida pública, de su «manifestación», pues El, «mientras está en el mundo, es Luz del mundo». Llegará la «noche», la hora de su muerte (Lc 13,32), en que desaparecerá visiblemente El, la Luz, del mundo.

El «simbolismo» de este milagro queda aquí destacado y centrado: Cristo «iluminador». Va a abrir los ojos a un ciego para que lo vean a él; para iluminar su alma con su luz de vida (v.35-38).

El milagro va a realizarse. Tiene primero una preparación. Cristo «escupió en el suelo», e inclinándose, hizo en el suelo, con aquella saliva y el polvo, un poco de «lodo». Y tomándolo con las manos, no sólo lo puso encima de los ojos del ciego, sino que los «ungió», los frotó con ello. Fácilmente se reconstruye la escena de este ciego. Sus ojos estarían abiertos; descentradas sus pupilas, y ellas blancas, como se ven tantos ciegos en Jerusalén. Y Cristo tapó, cerró aque-

<sup>2</sup> Bereshith rabba 34,12.

<sup>3</sup> BONSIIVEN, Le Judaïsme... (1935) II p.86.

<sup>4</sup> STRACK-B., Kommentar... II p.528.

<sup>5</sup> JOSEFO, De bello iud. II 8,11.

<sup>6</sup> Sanhedrin 91b; cf. WÜNSCHE, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch (1878) p.537.

<sup>7</sup> Sal 50,7.

los ojos con el barro. Es «ceguera sobre ceguera»<sup>8</sup>. Y le dijo al mismo tiempo: Ahora «vete y lávate en la piscina de Siloé—que quiere decir Enviado». Fue, se lavó, y volvió viendo.

La saliva era considerada en la antigüedad como remedio curativo de la vista<sup>9</sup>. Cristo había usado, simbólicamente, este remedio para curaciones instantáneas en otras ocasiones (Mt 7,33; 8,23). El barro aparece recomendado como remedio de tipo tumoral o inflamatorio en los ojos, sólo en un poema del siglo III d. C.<sup>10</sup>. Pero este tipo de emplasto estaba prohibido usarlo para curas en día de sábado<sup>11</sup>. Pero, manifiestamente, ni estos elementos son colirios curativos, ni a nadie se le podía ocurrir que, «cegándole» con barro, el ojo muerto iba a curarse, ni Cristo pretende curarlos con ellos; pues, aplicados éstos, no se produce la curación; ésta se realiza al lavarse en la piscina de Siloé.

¿Qué significaba, pues, aquí esta acción? Algunos Padres pensaron que tenía un valor simbólico, al estilo de los antiguos profetas (1 Re 22,11; Is 8,1-4.18; Jer 19,1ss; 27,2ss). San Ireneo pensaba que Cristo con esto simbolizaba o evocaba el acto de la creación —el hombre formado de barro—, poniéndose así en el mismo plano del Creador<sup>12</sup>. Lo que parece lógico, puesto que el milagro se va a producir en Siloé, es que con este lodo quiere plastificar más el milagro que va a realizarse, al «cegar» de esta manera a aquel ciego de nacimiento. Y si con el lodo usa saliva, que se la creía con propiedades curativas, aquí es usada solamente como medio de formar el lodo, y así «cegar» a aquel ciego. Cristo Luz quiere demostrar bien que es sólo su poder el que le comunicará la luz a los ojos, como realidad y símbolo a un tiempo de la luz que le va a comunicar, por la fe, al espíritu (v.35-38).

La piscina de Siloé es un rectángulo de 24 metros de largo por cinco y medio de ancho. El agua que contiene no es por manantial, sino que le viene por un canal subterráneo tallado en la roca de la colina del Ofel. Tiene unos 530 metros de largo, y toma su agua de la actual 'Ain Sitti Mariam, la antigua Gihón. Este canal lo construyó el rey Ezequías (2 Re 20,20; 2 Par 32,30; Is 22,11; Ecli 48,19)<sup>13</sup>. Ni tenían sus aguas propiedades curativas (Jn 5,2-4).

Jn dice que Siloé significa «enviado». Es un dato característico del valor histórico-«simbolista» de este evangelio. El nombre de Siloé (*Shiloah* = el que envía) (Is 8,6) es el canal de Ezequías que conduce el agua a la piscina. Y en este dato ve Jn un dato simbolista que ilumina esta escena. Pues en este nombre, del verbo *shalah*, enviar, ve él un símbolo de Cristo, cuyo tema constante de su evangelio es que es «el Enviado». Y si Cristo envía a este ciego a lavarse en Siloé, lo envía, realmente, a lavarse cuerpo y alma en él, pues lo remite a su poder de Enviado.

<sup>8</sup> LAGRANGE, o.c., p.260.

<sup>9</sup> SUETONIO, *Vespasiano VIII*; PLINIO, *Nat. Hist.* XXVII 4.

<sup>10</sup> *Poetae latini minores* (ed. Baehreus) III n.214ss.

<sup>11</sup> Shabbath 6,5; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.727.

<sup>12</sup> *Adv. haer.* V 15,2.

<sup>13</sup> VINCENT-ABEL, *Jérusalem nouv.* II p.860-864; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) c.16: *La piscina di Siloé* p.194-196.

Precisamente en la liturgia judía de la fiesta de los Tabernáculos, se iba a buscar, ritualmente, agua a Siloé para derramarla en el altar, y cuya agua era símbolo de las bendiciones mesiánicas<sup>14</sup>. Es todo ello evocar que es en Cristo donde están las bendiciones mesiánicas.

Si la etimología Jn la toma en pasiva, y el nombre de Siloé (*Shiloah*) es activa, no es más que un caso ordinario de construcción de etimologías, al modo popular, por sola asonancia o «aproximación»<sup>15</sup>.

No sería nada imposible que, en el pensamiento, al menos de Jn, esté aludido en estas aguas de Siloé—el agua del Enviado—el bautismo cristiano. Tanto por el «simbolismo» de su evangelio cuánto por haber hablado de él en el capítulo 3 (Jn 3,3-7), lo mismo que por la época de composición de su evangelio. A esto mismo parece llevar el v.32, como se verá en su lugar.

El remitirlo a Siloé era una prueba para su fe. Así había hecho el profeta Eliseo con Naamán, sirio, haciéndole ir a lavarse siete veces en el Jordán para curar de su lepra (2 Re 5,1ss).

El ciego de nacimiento fue a la piscina, se lavó en ella, conforme a la orden de Cristo, y recobró al punto la vista. Jn no se entretiene en más detalles. Da la sustancia del hecho.

### b) Discusión popular sobre la curación. 9,8-12

El evangelista trae a continuación un doble relato de discusiones sobre el milagro. Con ello se tiende a autentificar y poner en claro la verdad del milagro. La primera discusión que se recoge es, como era lógico, la discusión popular.

<sup>8</sup> Los vecinos y los que antes le conocían, pues era mendigo, decían: ¿No es éste el que estaba sentado pidiendo limosna?

<sup>9</sup> Unos decían que era él; otros decían: No, pero se le parece.

El decía: Soy yo.<sup>10</sup> Entonces le decían: Pues ¿cómo se te han abierto los ojos?<sup>11</sup> Respondió él: Ese hombre llamado Jesús hizo lodo, me untó los ojos y me dijo: Vete a Siloé y lávate; fui, me lavé y recobré la vista.<sup>12</sup> Y le dijeron: ¿Dónde está ése? Contestó: No lo sé.

La discusión comienza, como era lógico, entre los «vecinos» y entre los que «antes le conocían» (v.8).

Como Cristo envió al ciego a curarse a Siloé, éste, al sanar aquí, seguramente fue a los suyos. Un ciego rehecho cobra una fisonomía distinta. De ahí el que surjan las disputas en torno a él: algunos negaban que fuese el mismo. La sorpresa mayor era que «jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento». Pero, sobre todo, gritaba él diciendo que era el mismo.

Y vinieron las preguntas obligadas sobre quién le había curado y de qué modo. De Cristo sólo supo decir su nombre, con el que

<sup>14</sup> Sobre la etimología de *Shiloah*, cf. STRACK-B., II p.530.

<sup>15</sup> FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, ver. del alem. (1932) II p.255.

acusó la fama que Cristo tenía, y la noticia que de ella le había llegado; pero ignoraba dónde estuviese después de su cura.

### c) Discusión del milagro por los fariseos. 9,13-34

Después de estas primeras reacciones de sorpresa en los «vecinos» y algunas gentes que le conocían, el milagro va a ser sometido a un proceso ante los «fariseos», porque esto había sido hecho violando el reposo del «sábado».

<sup>13</sup> Llevan a presencia de los fariseos al antes ciego, <sup>14</sup> pues era sábado el día en que Jesús hizo lodo y le abrió los ojos. <sup>15</sup> De nuevo le preguntaron los fariseos cómo había recobrado la vista. El les dijo: Me puso lodo sobre los ojos, me lavé y veo. <sup>16</sup> Dijeron entonces algunos de los fariseos: No puede venir de Dios este hombre, pues no guarda el sábado. Otros decían: ¿Y cómo puede un hombre pecador hacer tales milagros? Y había desacuerdo entre ellos. <sup>17</sup> Otra vez dijeron al ciego: ¿Qué dices tú de ese que te abrió los ojos? El contestó: Que es profeta.

<sup>18</sup> No querían creer los judíos que aquél era ciego y que había recobrado la vista, hasta que llamaron a sus padres, <sup>19</sup> y les preguntaron, diciendo: ¿Es éste vuestro hijo, de quien vosotros decís que nació ciego? ¿Cómo ahora ve? <sup>20</sup> Respondieron los padres y dijeron: Lo que sabemos es que éste es nuestro hijo y que nació ciego; <sup>21</sup> cómo ve ahora, no lo sabemos; quién le abrió los ojos, nosotros no lo sabemos; preguntádsele a él; edad tiene; que él hable por sí. <sup>22</sup> Esto dijeron sus padres porque temían a los judíos, pues ya éstos habían convenido en que, si alguno le confesaba Mesías, fuera expulsado de la sinagoga. <sup>23</sup> Por esto sus padres dijeron: Edad tiene, preguntadle a él.

<sup>24</sup> Llamaron, pues, por segunda vez al ciego y le dijeron: Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador. <sup>25</sup> A esto respondió él: Si es pecador, no lo sé; lo que sé es que, siendo ciego, ahora veo. <sup>26</sup> Dijéronele también: ¿Qué te hizo? ¿Cómo te abrió los ojos? <sup>27</sup> El les respondió: Os lo he dicho ya y no habeis escuchado. ¿Para qué queréis oírlo otra vez? ¿Es que queréis hacerlos discípulos tuyos? <sup>28</sup> Ellos, insultándole, dijeron: Sé tú discípulo suyo; nosotros somos discípulos de Moisés. <sup>29</sup> Nosotros sabemos que Dios habló a Moisés; cuanto a éste, no sabemos de dónde viene. <sup>30</sup> Respondió el hombre y les dijo: Eso es de maravillar: que vosotros no sepáis de dónde viene, habiéndome abierto a mí los ojos. <sup>31</sup> Sabido es que Dios no oye a los pecadores; pero, si uno es piadoso y hace su voluntad, a ése le escucha. <sup>32</sup> Jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento. <sup>33</sup> Si éste no fuera de Dios, no podría hacer nada. <sup>34</sup> Respondieron y dijéronele: Eres todo pecado desde que naciste, ¿y pretendes enseñarnos? Y le echaron fuera.

En los evangelios se ve cómo se ataca a Cristo porque hacia milagros en sábado. Ya Jn relató otra curación en sábado, en la piscina de Betesda (Jn 5,9), lo mismo que las persecuciones que había contra El porque «hacía estas cosas en sábado» (Jn 5,16).

«Al escoger de nuevo un sábado para esta curación prodigiosa, tenía Jesús una intención marcadísima: acometer de frente, en Jerusalén..., la casuística rabínica, pero autorizando el paso por un milagro»<sup>16</sup>.

En realidad, lo que los judíos censuraban no era la curación en sábado, sino el que hubiese hecho lodo con saliva en el día del sábado. No en la Ley, sino en la casuística rabínica se había terminantemente prohibido «amasar», aquí el hacer lodo con saliva<sup>17</sup>, y poner emplasto<sup>18</sup>, como era aquí el poner este lodo sobre los ojos del ciego.

De aquí el llevar al ciego curado ante los «fariseos», ya que esta curación se presentaba con un carácter prodigioso, religioso, y ellos eran los sólo competentes en las cosas religiosas. Estos fariseos son o están en íntimo contacto con el sanedrín (v.22).

### PRIMER TESTIMONIO DEL CIEGO ANTE LOS FARISEOS (v.13-17)

Los fariseos le preguntan cómo recobró la vista. El ciego repite el relato. Pero el evangelista destaca en su respuesta uno de los elementos que los rabinos prohibían en sábado: «Me puso lodo sobre los ojos», añadiendo sintéticamente lo que el lector ya sabe y suple: «Me lavé (en la piscina de Siloé) y veo».

Ante esta narración surge una disputa: «Algunos de los fariseos negaron que «este hombre pueda venir de Dios», pues violaba las leyes que ellos dieron sobre el sábado. En cambio, otros, sin duda fariseos, ya que se llevó el caso del ciego ante ellos, admitían que fuese enviado de Dios, pues «un hombre pecador» no podía hacer, con poder de Dios, tales prodigios. Argumento que luego va a esgrimir contra la obstinación de ellos el ciego de nacimiento. Ya Jn había dicho que había en Jerusalén fariseos que creían en Cristo a causa de los milagros que hacia (Jn 3,1.2), aunque la fe de ellos no era muy firme (Jn 2,23-25).

Divididos entre sí y disputando un grupo de ellos, sin duda el primer grupo fariseo hostil, le preguntan al ciego qué piensa de Cristo. Naturalmente, la pregunta es capciosa, pues ellos no van a creer en Cristo por lo que diga el ciego, cuando ellos niegan la obra de Cristo ante la evidencia. El ciego confiesa a Cristo por un «profeta», es decir, un hombre santo, un enviado de Dios y dotado de poder y sabiduría sobrenaturales. Es la confesión que de El hizo la Samaritana, y la que hacía muchas veces el pueblo ante su obra taumatúrgica (Jn 4,19; Lc 7,16, etc.). Los fariseos sólo buscaban en su respuesta un motivo de poder desvirtuar los hechos y negar que Cristo lo hubiese curado.

<sup>16</sup> LEBRETON, *La Vida y... ver. esp. (1942) II p.33.*

<sup>17</sup> Shabbath M.7,2; M.24,1; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* n.661.705.

<sup>18</sup> Shabbath 6,3.4.5; cf. BONSIRVEN, o.c., n.727.

## TESTIMONIO DE SUS PADRES ANTE LOS FARISEOS (v.18-23)

Los fariseos, que aquí Jn los llama así sin más, como en otras ocasiones «los judíos», expresión que en varios casos significa la autoridad religiosa o las clases rectoras, no querían creer en el milagro. Para lo cual negaron que aquel hombre fuese ciego de nacimiento. Y para ello llamaron a sus padres. Contaban, seguramente, que la intimidación de éstos les prestase base para negar el milagro de Cristo.

Y les preguntan si aquel hombre es su hijo, que nació ciego; y entonces, cómo ve ahora.

La respuesta de los padres fue política. Reconocieron que era su hijo, que había nacido ciego; pero que ellos no sabían: ni quién le abrió los ojos, ni qué procedimiento hubo para ello. Ellos no lo saben, dicen, pero que se lo pregunten a él, que «ya tiene edad».

La frase «que tiene edad» no sólo significa que ya tiene una edad que le permite hablar y contar lo que le sucedió, sino edad madura, pues en los papiros la palabra «edad» (*helikian*) aparece, en ocasiones, probablemente como aquí, como término técnico de mayoría de edad.<sup>19</sup>

El evangelista destaca esta evasión de los padres. Dijeron esto «sus padres porque temían a los judíos» dirigentes, ya que éstos «habían convenido en que, si alguno le confesaba Mesías, fuera expulsado de la sinagoga» (Jn 12,42; 16,2).

La «excomunión» de la sinagoga era la excomunión de la comunidad judía. Y revestía tres formas: 1) *Nezijha*: se reducía a una reprensión al delincuente, alejándose una semana o hasta un mes; 2) *Niddui*: era el segundo grado y duraba un mes; el delincuente así castigado debía sentarse en el suelo, vestir de luto, dejar crecer cabello y barba, privarse de baños y ungüentos y no asistir a la oración común; 3) *Herem*: era el grado más grave. Llevaba anejo el destierro; era de duración indefinida; podía llevar aneja la confiscación de bienes; prohibía a todos el trato, aun el privado, con el culpable.<sup>20</sup>

Los padres temen esta «excomunión» si lo proclaman Mesías. Y, aunque el ciego no pasó de proclamarlo profeta, se estaba al borde de la proclamación mesiánica, máxime en aquel ambiente neotestamentario, sobre todo después del movimiento creado por el Bautista (Jn 1,19ss; 6,15). Ya en Jerusalén, en los días de los Tabernáculos, se había dicho de Cristo por «muchos de la muchedumbre» que «creyeron en El»: «El Mesías, cuando venga, ¿hará más milagros de los que hace éste?» (Jn 7,2,31); por lo que los fariseos enviaron sus agentes para que prendiesen a Cristo (Jn 7,32).

<sup>19</sup> Papiro Ryland II, citado por LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.265.

<sup>20</sup> STRACK-B., *Kommentar...* IV p.292-333.

## SEGUNDO TESTIMONIO DEL CIEGO ANTE LOS FARISEOS (v.24-34)

Los fariseos, determinados a no admitir la grandeza de Cristo, de nuevo interrogan al ciego, esperando lograr en su nuevo relato alguna contradicción o algo que les permita desvirtuar aquella curación prodigiosa.

El nuevo interrogatorio del ciego comienza por una frase que, en esta situación, era coactiva en sentido peyorativo: «Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador».

La expresión «Da gloria a Dios» es una fórmula de adjuración conocida ya en el Antiguo Testamento (Jos 7,18; 1 Esd 10,11), con la cual también se forzaba a hablar a una persona obstinada en no hablar, y cuyo sentido preciso depende del contexto<sup>21</sup>. Aquí el sentido es claro: negando el milagro, le adjuran a que diga la verdad, que, según ellos, no ha de ser lo que ha contado. La razón es que la curación, o mejor, el poner «dodo» en sus ojos, fue hecho en sábado. Por eso es «pecador». Y, en consecuencia, Dios no pudo ni quebrantar el sábado ni dar a Cristo el hacer obras prodigiosas.

Pero el ciego da una respuesta, «dando gloria a Dios», incontrovertible y llena de ironía: no sabe si es pecador, pero sí sabe que, siendo ciego de nacimiento, gracias a Cristo ahora ve. La ironía es profunda. Si ellos saben eso, El sabe lo contrario..., probado con un milagro.

A la insistencia capciosa de los fariseos en que repita el milagro, les responde el curado, harto de tanta maniobra, con una ironía que los hiere en lo vivo: ¿es que con tanta insistencia pretenden hacerse «discípulos suyos»? Si podría pensarse en una formulación de Jn, queda en ello el fondo de un hombre exasperado ante la crítica de la obra benéfica evidente de su bienhechor.

El insulto aparece claro al mandarle que se haga discípulo de Cristo. Pero la amenaza aparece al punto. Ellos, como maestros de la Ley, saben que Dios habló a Moisés en el Sinaí y le dio la Ley. Pero no saben «de dónde viene éste». Y, según ellos, al no atenerse a la Ley y a su interpretación, después de no haber cursado con ellos (Jn 7,15)<sup>22</sup> y después de no observar, según su interpretación, el sábado, no puede venir ni de Moisés ni, en consecuencia, de Dios. Así quedaba flotando la insinuación que malévolamente le hicieron los fariseos en otra ocasión: que obraba prodigios en virtud de Belzebul (Mt 12,24ss; par.). Y, con esta expresión, los judíos confiesan cándidamente su ceguera. Ejemplo de ironía propia de Jn (11,49-51; 18,28, etc.)<sup>23</sup>.

Pero el ciego replica con un argumento irrefutable, basado en un principio admitido por los fariseos y enseñado frecuentemente en el A. T.: Dios ayuda al justo, pero al pecador, mientras no se arrepienta, no le da el obrar prodigios. Estaba ello basado en el

<sup>21</sup> STRAK-B., o.c., II p.535.

<sup>22</sup> Cf. *Comentario a Jn 7,15*.

<sup>23</sup> MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.125 nota a

principio de la «retribución». Si Cristo realizó esta curación—y nadie mejor que el ciego es testigo—la conclusión que se sigue es incontrovertible: Cristo no es pecador, es santo. Y lo recalca subrayando el tipo de milagro hecho: «jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento». Tan raro era esto, si alguna vez se dio en la antigüedad, que el ciego lo esgrime como argumento irrebatible.

Todo el curso de la narración, y especialmente al destacar ahora, en forma tan enfática, que el ciego fue curado de una enfermedad de nacimiento, lo que nadie había hecho, hace pensar que el evangelista está apuntando aquí, sobre el hecho histórico, el valor simbólico del mismo: el bautismo cristiano.

En el capítulo 3 habló de la necesidad de «nacer por el agua y el Espíritu», que es la doctrina de la necesidad del bautismo; Cristo, en este capítulo, se presenta explícitamente como «iluminador» (cf. v.4.5.39-41): del cuerpo, para que aquellos ojos ciegos lo vean a El, y luego (v.35ss) se crea en El; envía al ciego a lavarse en la piscina, que evocaba, a la hora de la composición de este evangelio, el rito bautismal de inmersión (Rom 6,3ss); y la piscina lleva el nombre de Siloé, «que quiere decir Enviado»; es decir, que el ciego se va a lavar en Cristo. Y lavarse con agua en Cristo evoca el bautismo cristiano. Así lo comentaba San Agustín: «Lavó los ojos en aquella piscina que quiere decir Enviado, es decir, fue bautizado en Cristo»<sup>24</sup>.

A todo este razonamiento, los fariseos responden con dos venganzas.

La primera fue decirle: «Eres todo pecado desde que naciste, ¿y pretendes enseñarnos?»

Ellos, los «fariseos», los «separados», son los incontaminados, los puros; el ciego, en cambio, que nació ciego, es «todo pecado» desde que nació. El sentido debe de ser aludiendo a la creencia de entonces, que atribuía en este caso el pecado a los padres. Todo él era pecado, porque así había sido engendrado (Sal 50,7), y contaminándose hasta hacerle inútil para todo, al no ver la luz. «Ellos afectan ver en su ceguera congénita el signo de una impureza total, que le afectaría cuerpo y alma»<sup>25</sup>.

«Y él pretendía enseñarles a ellos, los maestros de la Ley? Ellos, que decían que los que no cultivaban la Ley, dedicándole, como ellos, su vida a su estudio, no sólo eran unos «ignorantes» de lo único interesante, sino que eran «malditos» (cf. Jn 7,49)<sup>26</sup>.

Y luego «le echaron fuera». Seguramente el evangelista quiere indicar aquí más que de donde se tuvo este diálogo: de la sinagoga, por la «excomunión», con la que ya habían amenazado a los que confesasen a Cristo por Mesías o fuesen sus defensores o discípulos (v.22).

<sup>24</sup> In Io. evang. tract. tr.44,2,15.

<sup>25</sup> BRAUN, L'Évang. s. St. Jean (1946) p.393.

<sup>26</sup> Cf. Comentario a Jn 7,49.

#### d) *La Ley y la ceguera espiritual. 9,35-41*

El término de la narración va a concluir la historia destacando el sentido simbólico del milagro, presentando, una vez más, a Cristo «iluminador».

<sup>35</sup> Oyó Jesús que le habían echado fuera, y, encontrándole, le dijo: «¿Crees en el Hijo del hombre?» <sup>36</sup> Respondió él y dijo: «¿Quién es, Señor, para que crea en El?» <sup>37</sup> Dijo Jesús: Le estás viendo; es el que habla contigo. <sup>38</sup> Dijo él: «Creo, Señor, y se postró ante El.» <sup>39</sup> Jesús dijo: «Yo he venido al mundo para un juicio, para que los que no ven, vean, y los que ven, se vuelvan ciegos.» <sup>40</sup> Oyeron esto algunos fariseos que estaban con El, y le dijeron: «¿Conque nosotros somos también ciegos?» <sup>41</sup> Dijoles Jesús: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero ahora decis: «Vemos, y vuestra pecado permanece.»

La noticia de la «expulsión», seguramente «excomunión», que los fariseos hicieron del ciego, llegó a oídos de Cristo. Y «encontrándole», aunque se diría que fue un encuentro buscado por El y providencial, como Jn destaca frecuentemente en el evangelio (Jn 1, 42.45; 5,14), le pregunta si cree en el Hijo del hombre<sup>27</sup>.

No deja de extrañar que se le presente la fe al ciego en el Hijo del hombre, título que no era sinónimo de Mesías en el pueblo (Jn 12,34)<sup>28</sup>. Sin embargo, aquí está usado como sustitutivo del Mesías. Y puede ser vocabulario prestado por Jn.

Pero el ciego, que ya le había reconocido por «profeta» (v.17), ignora quién sea y qué importa para él esta persona y su fe en ella. El diálogo de Jn es esquemático, y sólo transmite la sustancia del hecho, aunque ello mismo incita a suponer una mayor explicación.

Y declarándosele, el ciego protestó su fe en El, y, postrándose en tierra, le reverenció, le «adoró». Acaso la luz de la fe le descubrió, aunque veladamente, que el Hijo del hombre era el Hijo de Dios.

Y el tema de la «iluminación» de Cristo se presenta como en una tesis: ha venido al mundo para que haya, ante El, un juicio, una discriminación: para que los que no ven, «vean», y los que «ven», no vean. La proposición es general, sapiencial. Pero, en el contexto, la aplicación se hace automáticamente. Los sabios, los que dicen «ver» la verdad religiosa, los que se consideraban rectores espirituales e intérpretes infalibles de la Ley, se ciegan para no ver la Luz, a Cristo Mesías; escudriñan las Escrituras, que hablan de El (Jn 5,39), y no logran el sentido de las mismas; en cambio, los «ciegos» a la sabiduría orgullosa encuentran la «iluminación» de la sabiduría en Cristo Luz. Por eso aquéllos permanecen en ceguera de pecado.

El ciego curado es, además de historia, «símbolo» de los ignorantes que encuentran la Luz. Frente a los sabios fariseos están los

<sup>27</sup> Varios códices ponen Hijo de Dios, pero es probablemente una corrección. La lectura crítica admiteda es la primera. Cf. NESTLÉ, N. T. grecce et latine (1928) ap. crit. a Jn 9,35.

<sup>28</sup> Sobre el concepto de Hijo del hombre, cf. Comentario a Mt 8,20. Su uso en Jn, cf. Jn 1, 51; 3,13; 6,27.53.62; 8,28; 12,34.

apóstoles y discípulos de Cristo, en quienes «plugo al Padre... ocultar estas cosas a los sabios y discretos» y revelarlas, en cambio, «a los pequeñuelos» (Mt 11,25; par.). Era un tema que ya recogen los sinópticos.

CAPÍTULO 10

La relación de este capítulo, o mejor, la primera perícopa del Buen Pastor, con el capítulo anterior, es discutida entre los autores.

Parecería que su unión con lo anterior era lógica. Los fariseos eran los rectores espirituales de Israel (Jn 9,39-41), y Cristo expondría aquí las condiciones requeridas para la autenticidad de esto, ya que los fariseos eran, de hecho, malos pastores (Jn 10,1ss). El auditorio parecería ser el anterior de los fariseos, pues se dirigía «a los mismos» (v.6), y por su contenido se refiere a la «ceguera» de los fariseos, y hasta en ella hay una alusión manifiesta a la curación del ciego de nacimiento (v.21).

Otros niegan que exista en este pasaje una intención polémica contra los fariseos. Y sólo admiten una yuxtaposición con lo anterior. Serían dos cuadros evocados por su contraste. Tendrían una unión no lógica ni histórica, sino material. Lo que exigiría en la exégesis de la misma darle una valoración independiente.

Al primero, en el que Santo Tomás llama a Cristo «iluminador», sucedería este otro, en el que se presenta a Cristo «vivificador».

El capítulo se divide en tres partes: a) la parábola del Buen Pastor (v.1-21); b) su enseñanza en la fiesta de las Encenias (v.22-39); c) Cristo se retira hacia el Jordán (v.40-42).

a) *La parábola del Buen Pastor, 10,1-21*

Este pasaje es, a un tiempo, de una gran belleza literaria y de una gran riqueza teológica. Pero presenta a los autores dificultades al valorar el género literario en que ha de encuadrarse, y que es, en consecuencia, la clave de su comprensión teológica.

El evangelista, después de hacer el primer relato, en el que se traza una estampa de la vida pastoril, destacándose en él la «puerta» del redil y características del «pastor» de las ovejas, dice que Cristo les dice esta *paroimia*.

Por el uso de esta palabra, *paroimia*, se significa un proverbio, una sentencia profunda o enigmática (LXX; Ecli 39,3, etc.), como en otros pasajes de Jn (16,25-29). Esta palabra griega no hace más que traducir a la hebrea *mashal*, que abarca genéricamente todo tipo de sentencias: enigmas, parábolas, alegorías, proverbios, etc. Y con este amplio sentido aparece en el N. T. (2 Pe 2,22)<sup>2</sup>.

Generalmente, y sobre todo modernamente, se tiene a esta narración por un género literario *mixto*: mezcla de parábola y alegoría.

<sup>1</sup> S. THOM., *In evang. Io. comm.* c.10 lect.1, p.

<sup>2</sup> VOSTÉ, *Parabolae selectae...* (1933) II p.788-789

Si se interpreta todo como alegoría, se llega a problemas insolubles: ¿qué significarían, v.gr., el cerco de las ovejas, el «portero» del redil y otros detalles del mismo?

Admitir que es sólo una parábola, no explica el que Cristo mismo la explique luego alegóricamente, al decir que El es la Puerta y el Buen Pastor.

La discusión moderna versa sobre qué es lo que predomina en ella: si la parábola o la alegoría. De aquí el dividirse los autores en dos grupos. Son los siguientes:

a) *Alegoría parabolizante*.—«El Buen Pastor no es ni una pura alegoría ni menos aún una parábola. Es una mezcla de una y otra, con predominio del elemento alegórico»<sup>3</sup>.

b) *Parábola alegorizante*.—Para ciertos autores se trata fundamentalmente de una *parábola*, de la cual algunos elementos se alegorizan. Así muchos autores modernos<sup>4</sup>.

Esta última posición parece la más lógica. Pues constitutivo de la *parábola*, en sentido estricto, es una narración de cierta extensión con elementos descriptivos tomados de la vida real, o verosímiles, interpretados en su sentido real, y que, con todo el conjunto descriptivo, se pretende ilustrar una idea. Aunque en ocasiones puede haber alguna ilustración secundaria parabólica o alegórica. En cambio, la *alegoría* es, estrictamente tomada, una metáfora continuada, y cada elemento o frase tiene contenido propio.

Pero en este pasaje se comienza con una narración hecha con elementos reales; es un cuadro vivo, tomado de la vida campesina. Como el sentido ha de fijarlo el que habla, los oyentes no comprendieron a qué se refería en concreto. Y, ante ello, Cristo, tomando algunos elementos del primer cuadro, los ha explicado en un sentido alegórico, aplicándolos a circunstancias concretas. Hasta tal punto, que el mismo Cristo no hace la «aplicación» de ella bajo un solo aspecto, sino bajo aspectos distintos. Así, El mismo es la «Puerta» del redil y el «Pastor» del mismo. Es ello semejante a la parábola del sembrador (Mt 3,9.18-23; par.). Todo esto sitúa la narración en el fundamento parabólico, alegorizándose luego algunos elementos del primer cuadro *real*. Por eso debe de ser una parábola alegorizante.

La división primaria de ella es la siguiente:



<sup>1</sup> En verdad, en verdad os digo que el que no entra por la puerta en el aprisco de las ovejas, sino que sube por otra parte, ése es ladrón y salteador; <sup>2</sup> pero el que entra por la puerta, ése es pastor de las ovejas. <sup>3</sup> A éste le abre el portero, y las ovejas

<sup>3</sup> BUZY, *Introduction aux Paraboles évangéliques* (1912) p.427ss.

<sup>4</sup> BRAUN, L'Évang. s. St. Jean (1946) p.395; LEAL, Forma, historicidad y exégesis de las sentencias evangélicas: Est. Ecl. (1957) 285-289; MOLLAT, Les déclarations de Jésus sur lui-même dans le IV Evangile: Nouv. Rev. Théol. (1948) 854-855; FAGGIO, Christus ouium et pastor: Verb. Dom. (1950) 168-175; BAUER, «Ques meae» quenam sunt?: Verb. Dom. (1954) 321-324.

oyen su voz, y llama a las ovejas por su nombre y las saca fuera; <sup>4</sup> y cuando las ha sacado todas, va delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz; <sup>5</sup> pero no seguirán al extraño; antes huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños. <sup>6</sup> Les dijo esta semejanza; pero no entendieron qué era lo que les hablaba.

La imagen supone un redil, un seto de ovejas en el campo. Según la costumbre palestina, están hechos con un muro de piedra o con una simple empalizada de madera. Un guardián, que aquí llama «portero», por la importancia alegórica que va a tener la puerta, vela durante la noche, para defender el rebaño de posibles robos. Los pastores suelen retirarse del redil, y hasta, en ocasiones, ir a la tienda, donde les espera, acampada, su familia.

Si el pastor tiene que entrar en el redil, entra por la puerta, que le abre el guardián. En cambio, el que pretende venir para robar o hacer una venganza en las ovejas de su vecino, ése lo hace calladamente; no entra por la puerta; entra por otra parte. Es «ladrón» (*Kléptes*), que usa de astucia, y «salteador» (*lestés*) que usa incluso de violencia. Ambas expresiones son, de hecho, sinónimas y pleonásticas (Abd 5), para expresar el robo y bandidaje.

El pastor, que entra por la puerta del redil por la mañana, va a sacar sus ovejas. Es frecuente que en un redil se guarden las ovejas de diversos dueños.

El pastor, entrando, llama a sus ovejas. Estas conocen su voz y su llamada característica. Y hasta llama a sus ovejas por su nombre. De este detalle escribe Lagrange: «Es aún el uso de los pastores de Palestina, como nosotros lo hemos comprobado frecuentemente» <sup>5</sup>. Recientemente todavía los pastores palestinos dan nombres a los principales animales de su rebaño <sup>6</sup>.

Así llamadas y reagrupadas en torno suyo, las «saca». Y, cuando ya están fuera, él se pone delante de ellas, a diferencia del uso de Occidente, en que los pastores suelen ir detrás. Y, llamándolas, nuevamente le siguen, porque conocen su voz. «En Oriente, el pastor llama de tiempo en tiempo a sus ovejas a su presencia, lanzando un grito agudo. Ellas conocen su voz y le siguen; pero, si un extraño lanza el mismo grito, se paran al punto y levantan la cabeza, como alarmadas. Si se repite este grito, se revuelven y huyen, pues no conocen la voz del extraño. Esto no es un adorno..., sino un hecho» <sup>7</sup>.

Terminada la exposición de este modo, dice el evangelista que los oyentes, sin duda fariseos, «no entendieron qué era lo que les hablaba». Si toda parábola o alegoría exige saber qué es lo que con ello se quiere enseñar o ilustrar, los fariseos, rectores espirituales

<sup>5</sup> LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p.276.

<sup>6</sup> JAUSSEN, *Napoule* p.305.

<sup>7</sup> THOMSON, *The Land and the Book* p.205; FILLION, *Vida de N. S. J.-C.* ver. esp. (1942) III p.331 not.159; POWER, *Pastor et grex in Palaestina antiqua et moderna: Verb. Dom.* (1951) 21-25.

de Israel, no podían sospechar que ellos fuesen «salteadores» espirituales del rebaño que estaba guardado en el redil de Israel. Cristo va a exponerlo.

### 1) Cristo es la «Puerta». 10,7-10

<sup>7</sup> De nuevo les dijo Jesús: En verdad, en verdad os digo: Yo soy la puerta de las ovejas; <sup>8</sup> todos cuantos han venido eran ladrones y salteadores, pero las ovejas no les oyeron. <sup>9</sup> Yo soy la puerta; el que por mí entra se salvará y entrará y saldrá y hallará pasto. <sup>10</sup> El ladrón no viene sino para robar, matar y destruir; yo he venido para que tengan vida, y la tengan abundante.

Cristo comienza identificándose, alegóricamente, con la *puerta* del redil. Este es Israel (v.16). El es «la puerta de las ovejas». Pero el contexto exige que se refiera, no a las «ovejas», Israel, que entran o salgan por él, con el valor semita que esto tiene, y como luego se verá, sino a los «pastores» que se acercan o quieren regir, religiosamente, a Israel. El es, pues, la «puerta» para ingresar, lícita, digna y provechosamente, a regir el rebaño religioso de Israel (Jn 21,15-17).

Pero sucedió que «todos los que vinieron» <sup>8</sup> a esta obra de rectoría religiosa «eran ladrones y salteadores». Mas, aunque vinieron con estas pretensiones, «las ovejas no les oyeron». ¿Quiénes eran éstos? Se sostienen dos opiniones:

a) *Los falsos mesías*.—Se alega para esto que no pueden ser los fariseos, pues estaban ya en el redil de Israel; por lo que no tenían que forcejear para entrar, y, siendo de hecho los rectores, no se puede decir que hacían violencia en su rectoría. Y, de hecho, el pueblo judío los seguía, los «oía». Por exclusión deben de ser los falsos mesías, de los que se registran varios <sup>9</sup>. Estos venían a Israel con una función mesiánica. Pero no podían venir rectamente. Sólo fueron para Israel, y los hechos lo demostraron, «ladrones y salteadores».

b) *Los fariseos*.—Si la vinculación de este pasaje no es histórica con la discusión y condena de la «ceguedad» de los fariseos, del capítulo anterior, a propósito de la curación del ciego de nacimiento, al menos tiene una manifiesta vinculación literaria. Y, por tanto, de propósito del autor contra los fariseos.

No se refiere Cristo, probablemente, a los que «vinieron» a Israel en estadios muy anteriores a El, sino que con el Mesías presente, ya no cabía otra licitud para ir religiosamente a Israel que por medio de El.

Y que los fariseos, en general, vinieron a ser para Israel «ladrones y salteadores», que boicotearon el ingreso del pueblo en la fe

<sup>8</sup> Algunos códices añaden: «antes de mí», pero es considerado como una adición. Cf. LAGRANGE, *Evangile s. St. Jean* (1927) p.277-278.

<sup>9</sup> Act 5,36.37; JOSEFO, *De bello iud. II 8,1; Antiq. 18,1,6; LAGRANGE, Le Messianisme...* p.18.

de Cristo Mesías—en el redil cristiano de Israel—, basta leer los evangelios, y concretamente dos secciones de Mt y Lc que son dos cuadros terribles a este propósito (Mt 23,1-36; Lc 11,39-52; cf. Jer 23,1.2, etc.).

El mismo Cristo se compadecerá, un día, de las muchedumbres, que, desorientadas religiosamente, «estaban fatigadas y decaídas, como ovejas sin pastor» (Mt 9,36).

Mientras que el ladrón del rebaño no entra por la puerta del redil, porque entra clandestinamente para perjudicar, así aquí, en cambio, siendo El «la puerta», el que entra en el rebaño de Israel por medio de Cristo, que es con su fe y autoridad, ése «será salvo, irá y vendrá, y encontrará pasto».

La frase «ir y venir» es un semitismo bien conocido, con el que se expresa las libres idas y venidas en la vida ordinaria (Núm 27,17; Dt 28,6; 1 Sam 29,6, etc.; Act 1,21). Es el buen suceso o éxito en una empresa.

En íntima unión con esta frase parece ha de interpretarse la primera: «será salvo». Entendido de los «pastores» que entran al rebaño de Israel, en el contexto, este «será salvo», mejor que significar que, entrando así, no se deberá temer del juicio de Dios por esta obra rectora (Jn 3,17; 5,24-29; 12,47; 1 Jn 2,28; 4,17), parece ser sinónimo de los versículos posteriores, y venir, pleonásticamente, a indicar la facilidad que encontrará en su misión y el buen éxito de su empresa.

Por eso, «encontrará pasto», el buen pasto espiritual, para su rebaño. Era metáfora ya usada en el A. T. para expresar una vida abundante y garantizada (Is 49,9ss; Ez 34,14; Sal 23,2).

Y el motivo de estas facilidades en la misión de los «pastores» que entran al rebaño de Israel por Cristo-Puerta, y los buenos y saludables pastos que encontrarán para sus «ovejas», es que Cristo no vino como los salteadores, que vienen para matar el ganado, sino que vino para que «tengan vida, y la tengan abundante».

Al entrar por Cristo-Puerta, reciben de El lo que necesitan para su oficio pastoral. Y como ellos han de dispensar al rebaño la «vida» eterna, que es la que Cristo dispensa (v.28; cf. Jn 3,16.36; 5,40; 6,33-35.38; etc.), así se les dispensará esta «vida» que Cristo comunica, y se la dará «abundantemente», que es la vida que generosamente da Cristo (Mt 25,29; Lc 6,38).

La Vulgata vierte por el comparativo «más abundantemente» (*abundantius*); pero el texto griego no pone el comparativo, sino el positivo «abundantemente» (*perissón*). Que es lo que exige el contexto, ya que la comparación se establece entre la vida que dispensa Cristo y sus «pastores» y la obra de los salteadores y ladrones del rebaño. Pero éstos no confieren ninguna. Luego la vida que dispensa Cristo no es «más abundante» que la que comunican los otros, sino que es, simplemente, «abundante».

En todo el pasaje está latiendo la enseñanza de que en la Iglesia habrá «pastores» secundarios del «Príncipe de los pastores» (1 Pe 5,4), distintos del rebaño, habilitados, capacitados por Cristo

para esta misión, y que, para conducir el rebaño, han de tener autoridad, y todo lo que supone este apacentamiento espiritual, que es dispensar la «vida»: enseñanza, sacramentos, gobierno. Es la enseñanza latente de la jerarquía y sacerdocio cristianos. Por el contrario, el que se acerca al rebaño sin entrar por Cristo, es «ladrón y salteador»; no está capacitado por Cristo para su oficio; por eso su obra, que en el contexto son los fariseos contemporáneos de Cristo, no es otra que venir «para robar, matar y destruir» (v.10) la fe en Cristo, y, en consecuencia, la «vida», que sólo El dispensa.

## 2) *Cristo es el «Buen Pastor».* 10,11-18

<sup>11</sup> Yo soy el buen pastor; el buen pastor da su vida por sus ovejas; <sup>12</sup> el asalariado, el que no es pastor dueño de sus ovejas, ve venir al lobo y deja las ovejas y huye, y el lobo arrebata y dispersa las ovejas, <sup>13</sup> porque es asalariado y no le da cuidado de las ovejas. <sup>14</sup> Yo soy el buen pastor y conozco a las mías, y las mías me conocen a mí, <sup>15</sup> como el Padre me conoce y yo conozco a mi Padre, y pongo mi vida por las ovejas. <sup>16</sup> Tengo otras ovejas que no son de este aprisco, y es preciso que yo las traiga, y oírán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor.

<sup>17</sup> Por esto el Padre me ama, porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. <sup>18</sup> Nadie me la quita; soy yo quien la doy de mi mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla. Tal es el mandato que del Padre he recibido.

El segundo cuadro que Cristo presenta, alegorizando la parábola base, es anunciarlse El como «el buen pastor». Es un pasaje en que se encierra gran contenido teológico.

El se presenta como «el Pastor, el Bueno» (*ho poimén, ho kalós*). Con ello quiere decir que en El se encuentran las condiciones eminentes de un pastor; es decir, de un pastor espiritual digno de este nombre. Y dos veces va a usar aquí este «tema», en el que expresará varios aspectos de su obra de buen pastor.

1) La primera es que el buen pastor «da su vida por sus ovejas». Si en absoluta exigencia moral no se exigiese tanto, con ello se expresa la solicitud del Buen Pastor, Cristo, apuntándose con ello elementos alegóricos. Acaso esté inspirado en lo que David, «tipo» del Mesías, cuenta de sí mismo, cuando era pastor: que perseguía al león o al oso que le había robado una oveja, hasta quitársela de sus fauces (1 Sam 17,34-36; cf. Ez 34,23).

Pero frente al buen pastor, está el pastor asalariado, que no puede de tener, naturalmente, esta estima por el rebaño. Y así, al ver venir al lobo, que es «el enemigo tradicional de las ovejas»<sup>10</sup> (Ecli 13,21; Is 11,6; Mt 10,16; Lc 10,3), abandona el rebaño, poniéndose a salvo, y el lobo «las arrebata y las dispersa».

Algunos Padres (San Agustín, San Crisóstomo) y varios autores, pensaron que en el pastor «asalariado» se significaba a los fari-

<sup>10</sup> LAGRANGE, o.c., p.280.

seos, y en el lobo, que «arrebataba y dispersaba» las ovejas, se significaba al diablo. Tratándose fundamentalmente de una parábola alegorizante, se ve ya que no todos los elementos exigen una interpretación alegórica. Aunque en el N. T. se usa la imagen de «lobos rapaces» para indicar las infiltraciones heréticas (Act 20,28ss), aquí no pasa de ser un elemento más para la «descripción del tipo», como no pasan de serlo los osos y los leones que David mataba (1 Sam 17,34-36). No lo es, en cambio, el ver en la pintura del pastor «asalariado», no un simple recurso literario de contraste, sino una alusión intencionada a los malos pastores de entonces en Israel, los fariseos. Ya que instintivamente se piensa en ellos, por la estructura del pasaje.

Frente a estos malos pastores, que huyen ante los peligros de su rebaño, Cristo es para su rebaño de Israel el buen pastor, que de tal manera lo vigila y apacienta que hasta llega «a dar su vida en provecho de sus ovejas». Lo que aquí dice, sapiencialmente, como condición de todo buen pastor, con el que se identifica, será tema que lo expondrá ampliamente luego (v.15; c.17.18). Es la enseñanza y profecía de la muerte redentiva de Cristo.

2) El segundo aspecto de su obra de buen pastor es el «conocimiento» que El tiene de sus ovejas, lo mismo que el que ellas tienen de El. Y esto en su doble aspecto: a) las ovejas de Israel; b) las de los gentiles.

«Yo soy el Pastor, el bueno,  
y conozco a las mías (ovejas)  
y las mías me conocen a mí,  
como el Padre me conoce a mí  
y yo conozco al Padre».

Entre Cristo y sus ovejas hay un «conocimiento» recíproco. Pero el conocimiento universal y sobrenatural de Cristo a las ovejas de su rebaño está muy acusado. No es por alguna señal externa, sino por algo más íntimo, más profundo y auténtico, basado en una semejanza de como el Padre y el Hijo se «conocen», que no es solamente por un conocimiento intelectual, sino por un conocimiento a la vez intelectual y amoroso. No se trata aquí de las relaciones metafísicas del Padre y el Verbo, sino de las relaciones mutuas del Padre y el Hijo encarnado—conocimiento y amor recíproco de ambos—(Mt 11,27; par.), que es el tema del evangelio de Jn, y cómo podrá el Hijo dar su vida por las ovejas (v.15c). Jn dice en otro pasaje, suponiendo este conocimiento amoroso: «El que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama no conoce a Dios» (1 Jn 4, 7.8; Jn 15,15; Sal 1,6, etc.). Calcado este conocimiento y amor en el conocimiento amoroso del Padre y del Hijo encarnado, se sigue que, en sus ovejas, este conocimiento es sobrenatural, y este amor es de caridad. Estas ovejas aman a Cristo como al Hijo de Dios encarnado.

Si en el fondo de todo este conocimiento amoroso hay una pre-

destinación (Jn 6,44.65), lo que resalta inmediatamente es la ternura con que Cristo conoce y ama. Y son las ovejas que «conocen su voz» (v.3c), y El va delante de ellas en su vida y las «llama por su nombre». Así «llamó» a sus apóstoles e incluso materialmente a Pedro, cambiándole el nombre y preguntándole un día por su amor (Jn 21, 15ss), lo mismo que llamó por su nombre a María Magdalena (Jn 20,16).

Pero, diciendo aquí que conoce a «sus ovejas», y que éstas, y no habla de otras, le conocen, al modo amoroso que indica, hace ver que se refiere a sus discípulos. Es ya un conocimiento amoroso *actual*. Por tanto, saben quién es El—el Hijo de Dios—; y así, le aman. Y amándole como a tal, le siguen: son sus «discípulos». Más dificultoso sería precisar si Cristo se refiere *exclusivamente* a sus doce «apóstoles», o a los 72 «discípulos» (Lc 10,1ss), o a todo seguidor de Cristo, de los que ya tenía entonces.

3) Un tercer aspecto de la obra de este Buen Pastor es que tiene que extender su solicitud a la universalidad del rebaño (v.16). Por eso proclama, con el ansia del verdadero Buen Pastor:

«Y tengo otras ovejas  
que no son de este redil,  
y a éstas es preciso que yo las conduzca  
y que oigan mi voz;  
y serán un rebaño,  
un pastor».

Es la conciencia clara y la profecía de la universalidad de su obra, de la Iglesia. Morirá para esto, como destaca el mismo evangelista (Jn 11,52).

Las «otras ovejas», contrapuestas a las que ya tiene en el redil del cristiano Israel, el redil que estaba bajo la conducción del Pastor divino, son los gentiles.

Muriendo por todos (Jn 11,52), «conviene» (*deῖ*)—pero en el sentido de ser necesario, como es tan frecuente en Jn, por ser los planes de Dios (Jn 3,14.30; 9,4; 12,34; 20,9)—que a todos los tenga en su rebaño, que oigan, eficazmente, su voz (Jn 5,25; 18,37; 3,29), que le «conozcan» amorosamente, como las ovejas cristianas del otro redil, a fin de que El «las conduzca» (*agagein*) como rebaño único, que El guía a la «vida eterna» (v.28), que «abundantemente» (v.10) les da. Y así no habrá más que «un Pastor», el único, el Buen Pastor, que «conduce» al cielo, a la «vida», a un único rebaño, compuesto de los fieles de Israel y de todo el mundo. Es a un tiempo la enseñanza de la vocación universal de las gentes y la profecía de su incorporación al rebaño de Cristo.

Pero esto era dar también cumplimiento a las profecías mesiánicas sobre la función «pastoral» universal del Mesías. Lo que era un modo de evocar sobre sí el valor mesiánico de las profecías, y, al

conectarse con ellas, presentarse como el Mesías-Pastor. Así se decía, por ejemplo, del Mesías-Pastor:

«Suscitaré para ellas un *pastor* único,  
que las apacentará.  
*Mi siervo David* (el descendiente, el «Hijo de David») (Mt 21,9),  
él las apacentará,  
él será su *pastor*» (Ez 34,23).

Ni parece improbable que también se quiera aludir con ello a la divinidad de Cristo, ya que Yahvé es presentado reiteradamente como el Pastor de su pueblo.

4) Un cuarto aspecto de Cristo, el Buen Pastor, es que «da su vida en provecho (*hypér*) de las ovejas» (v.15c). En esta expresión está manifestamente la alusión a su muerte sacrificial redentora (Jn 6,51; 1 Jn 3,16).

Pero en los v.17 y 18 se alude a tres aspectos de esta muerte de Cristo.

Uno es el aspecto *triunfal* de su muerte: muere para resucitar. En el evangelio de Jn, la hora de Cristo, más que el aspecto de su muerte, es ésta, pero como paso para su triunfo en la resurrección (Jn 11,23-33; 17,1-5). Da ahora su vida «para tomarla de nuevo».

Otro aspecto de su muerte es la *libertad* con que muere. Nadie le quita la vida por fuerza, sino que El la da libremente. Más ansia que los enemigos por llevarle a la cruz, la tiene El para así glorificar al Padre (Lc 12,50).

Tanto para dar su vida como para tomarla de nuevo, resucitando, el Padre le dio «potestad» (*exousian*). Esta «potestad» que tiene del Padre es el poder disponer de ella, pues, sin su consentimiento, nadie hubiese podido quitársela. Es tema que Jn se complace en destacar repetidamente en su evangelio (Jn 13,3a; 14,31; 17,19; 18,4; 19,30). Igualmente se recoge en otro pasaje una alusión al poder de Cristo en la obra de su resurrección, puesto en función de este pasaje: «Destruid este templo—su cuerpo—y en tres días lo levantaré» (Jn 2,19). La divinidad de Cristo se acusa al aparecer aquí con el poder de vivificar muertos—a sí propio—, que es atributo exclusivo de Dios en el A. T. (Jn 5,21).

Por último, se expone que, para esta obra, Cristo tiene un *mandato* del Padre. Cristo en toda su obra no hace más que obedecer el plan del Padre. El mismo dirá, valorando este mandato recibido: «Si guardáis mis mandatos, perseveraréis en mi amor, así como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y persevero en su amor» (Jn 15,10; 12,49; 15,12,13). Es la doctrina que el N. T. enseña sobre Cristo: su «obediencia» a los mandatos del Padre (Fil 2,8; Rom 5,19; Heb 5,8).

Y así, por esta obediencia y sumisión total a los planes del Padre, por todo esto, Cristo está siendo también siempre amado por el Padre (Jn 5,20).

En este pasaje se enseñan también las *cuatro notas* de la Iglesia, del rebaño de Cristo:

- a) Una. Será un solo rebaño.
- b) Santa. Cristo da la vida para que tengan «vida abundante».
- c) Católica. Al redil cristiano de Israel se añaden las ovejas de la gentilidad.
- d) Apostólica. Es menos expreso. Pero habrá otros «pastores» secundarios, de los cuales, los primeros fueron los apóstoles.

Toda la enseñanza de este concepto de Iglesia-«rebaño» se desenvuelve bajo el concepto de un rebaño sensible, pues es social, y para eso tiene sus «pastores».

### 3) Diversas reacciones ante estas enseñanzas de Cristo. 10,19-21

<sup>19</sup> Otra vez se suscitó desacuerdo entre ellos a propósito de estos razonamientos. <sup>20</sup> Pues muchos de ellos decían: Están endemoniados, ha perdido el juicio; ¿por qué le escucháis?

<sup>21</sup> Otros decían: Estas palabras no son de un endemoniado, ni el demonio puede abrir los ojos a los ciegos.

El evangelista pone las diversas reacciones entre los «judíos» a propósito de estas enseñanzas. Se produjo entre ellos un desacuerdo.

Para unos, fariseos, a quienes especialmente se dirigía, la reacción era la esperada. Hostil. Y llamarle «loco» y «endemoniado». Para ellos, sólo un insensato podría ir en contra de lo que ellos pensaban. Por «endemoniado» podían querer decirle lo que en otras ocasiones: que obraba en virtud de Satanás (Mt 12,44ss) <sup>11</sup>.

Pero otro grupo de personas, probablemente «fariseos» del tipo de Nicodemo, que creían en El a causa de sus milagros (Jn 2,23-25; 3,1,2), empiezan a abrir los ojos a la luz de Cristo. Les mueve a ello la grandeza de su doctrina; pero también los milagros. Se alude al milagro del ciego de nacimiento. Se reconoce que fue milagro y que sólo Dios pudo hacerlo. El resaltar que «el demonio no puede abrir los ojos a los ciegos», alude, seguramente, a la vieja insidiosa lanzada por grupos de fariseos, según los cuales Cristo obraba sus prodigios en virtud del «príncipe de los demonios» (Mt 12,24ss; par.), y a la que Cristo refutó irrefutablemente. La luz iba alumbrando a muchos ciegos de alma en Jerusalén.

### b) Enseñanza en la fiesta de las Encenias. 10,22-39

El relato que pone Jn a continuación responde a un tiempo bastante alejado de los últimos acontecimientos. Va a tener lugar en los días de la fiesta de la Dedicación o de las Encenias. Los discursos anteriores debieron de estar más próximos de la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7,2; c.9). De ser así, entre ambas fiestas tenían que trans-

<sup>11</sup> Acaso esta doble expresión pudiera ser una fórmula pleonástica hecha.

currir unos dos meses; ya que la fiesta de la Dedicación se celebraba el 25 de Kasleu (nov.-dic.), y la de los Tabernáculos en el mes de Tishri (sept.-oct.).

<sup>22</sup> Se celebraba entonces en Jerusalén la Dedicación; era invierno, <sup>23</sup> y Jesús se paseaba en el templo por el pórtico de Salomón. <sup>24</sup> Le rodearon, pues, los judíos y le decían: «Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si eres el Mesías, dínoslo claramente. <sup>25</sup> Respondióles Jesús: Os lo dije y no lo creéis; las obras que yo hago en nombre de mi Padre, éstas dan testimonio de mí; <sup>26</sup> pero vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas. <sup>27</sup> Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen, <sup>28</sup> y yo les doy la vida eterna, y no perecerán para siempre, y nadie las arrebatará de mi mano. <sup>29</sup> Lo que mi Padre me dio es mejor que todo, y nadie podrá arrebatar nada de la mano de mi Padre. <sup>30</sup> Yo y el Padre somos una sola cosa.

<sup>31</sup> De nuevo los judíos trajeron piedras para apedrearle. <sup>32</sup> Jesús les respondió: Muchas obras os he mostrado de parte de mi Padre; ¿por cuál de ellas me apedreáis? <sup>33</sup> Respondieron los judíos: Por ninguna obra buena te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios. <sup>34</sup> Jesús les replicó: ¿No está escrito en vuestra Ley: «Yo digo: Díoses sois»? <sup>35</sup> Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios, y la Escritura no puede fallar, <sup>36</sup> de aquél a quien el Padre santificó y envió al mundo decís vosotros: «Blasfemias», porque dije: «Soy Hijo de Dios»? <sup>37</sup> Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; <sup>38</sup> pero si las hago, ya que no me creéis a mí, creed a las obras, para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí, y yo en el Padre. <sup>39</sup> De nuevo buscaban cogerle, pero El se deslizó de entre sus manos.

La escena va a pasar en Jerusalén, en los días en que se celebra la fiesta de la Dedicación (*enkainia*). El término griego significa «innovar», y, en sentido derivado, «consagrar» o «dedicar». En hebreo se llama fiesta *hanukkah* (Esd 6,16ss; Dan 3,2), del verbo *hanak*, «innovar», «dedicar».

Esta fiesta tenía por objeto conmemorar anualmente la purificación del templo por Judas Macabeo, en el año 148 de los Seléucidas, que corresponde al 165 a. C., después de la gran profanación que de él había hecho Antíoco Epifanes (1 Mac 4,36-59; 2 Mac. 1-2,19; 10,1-8).

Comenzaba esta festividad el día 25 del mes de Kasleu (nov.-dic.). La fiesta duraba ocho días (2 Mac 10,6). Tenía un ceremonial calcado en el de la fiesta de los Tabernáculos (2 Mac 1,9; 10,6). Más tarde vino a caracterizarse por las luminarias (2 Mac 1,19-22), tanto que se la llamó, por antonomasia, la fiesta de las Luminarias <sup>12</sup>.

Para la fiesta de la Dedicación no era obligatoria la peregrinación a Jerusalén, como en las otras tres grandes fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos <sup>13</sup>.

<sup>12</sup> JOSEFO, *Antiq.* XII 7,7.

<sup>13</sup> Sobre la fiesta de la Dedicación, cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.539-541; HÖPFL, *Das Chanukafest: Biblica* (1922) 165-179.

La escena tiene lugar cuando Cristo «se paseaba» en el templo, por el llamado «pórtico de Salomón». Así se llamaba a «una sección del pórtico oriental» <sup>14</sup>. «Estaba situado este pórtico en la parte exterior oriental del templo y dominaba un profundo valle, el Cedrón; sus muros median 400 codos (sobre 200 metros), y estaba construido con blanquísimas piedras de sillería, cada una de las cuales media 20 codos de largo (sobre 10 metros) y seis de alto (unos tres metros); era la obra del rey Salomón» <sup>15</sup>, y era el pórtico más antiguo de los conservados. Probablemente, al referir que se estaba en invierno y que se paseaba Cristo por este pórtico, sería lugar acogedor en esta estación del año. Es además una indicación para los lectores de la gentilidad, para precisarles la época de esta fiesta.

En este escenario, un día de la fiesta de la Dedicación, los «judíos», que son indudablemente por su argumentación los fariseos, lo «rodean», lo estrechan así en un «círculo» para forzarle a una respuesta. Es lo que parece seguirse de todo el episodio, del tipo de argumentación farisaica insidiosamente usada y de su emplazamiento literario en este preludio final yoanneo de la muerte de Cristo. Así le dicen y preguntan:

«¿Hasta cuándo nos tendrás en suspense?», literalmente: «¿Hasta cuándo [tendrás] levantada nuestra alma?»; es decir: le preguntan hasta cuándo los va a tener en incertidumbre sobre algo que les interesa grandemente. Por eso concluyen: «Si eres el Mesías, dínoslo claramente»; y por el término griego usado aquí y en otros pasajes de Jn, probablemente significa, no sólo «claramente», sino dicho con plena libertad (Jn 7,13,26; 18,20).

En efecto, Cristo, salvo a sus discípulos y a la Samaritana (Jn 4,26), no se dio a sí mismo este título. Era una revelación gradual. El ambiente de excitación mesiánica que existía ya desde los días del Bautista, pero enfocado por el pueblo en un sentido nacionalista (Jn 6,15), exigía una gran precaución y táctica en el desenvolvimiento del mismo. Hablaba con un procedimiento indirecto, evocando sobre si las profecías, presentándose como el Enviado del Padre, y ratificando su doctrina con milagros. Más bien iba preparando el desenvolvimiento hondo de su mesianismo: su filiación divina. Lagrange notó muy bien que «Juan está, por eso, aquí perfectamente de acuerdo con los sinópticos sobre el secreto mesiánico, tan notable, sobre todo, en Marcos» <sup>16</sup>.

La respuesta de Cristo es que ya se lo dijo repetidas veces, no tomando la misma palabra de Mesías, pero sí «con las obras» que, hechas «en nombre de mi Padre», dan, por lo mismo, testimonio de El. Pero, a pesar de todo, ellos no creen. ¿Por qué? Cristo va a dar la razón honda de esto, al tiempo que, con este motivo, va

<sup>14</sup> Rev. Bib. (1928) 472.

<sup>15</sup> JOSEFO, *Antiq.* XX 9,7.

<sup>16</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.286.

a hacer una declaración terminante de su divinidad. El razonamiento se puede sintetizar así:

No creen porque no son de sus ovejas,

pues éstas oyen su voz, por lo que se sigue que { él las conoce,  
ellas le siguen,  
él les da la vida eterna;

por eso no perecerán,  
y «nadie las arrebatará de mi mano».

Y como «esto» (éstas) es don del Padre a Cristo,  
nadie puede arrebatar nada del Padre.

Y el Padre y Cristo son «una misma cosa» en esto.

Varios son los puntos doctrinales de este pasaje. Son los siguientes:

1) En la fe en Cristo, y, por tanto, en sus «obras», que son «signos» si inmediatamente hay causas diversas, v.gr., malas disposiciones, temor de la «luz» (Jn 3,19-21), espíritu terreno (Jn 8,23), en el fondo de ello, existe una «predestinación». Braun ha escrito, comentando este pasaje: «La doctrina de la predestinación no tiene que hacer nada aquí»<sup>17</sup>. Pero esta afirmación va en contra del contexto del evangelio de Jn, en donde ya se dijo, a propósito de la incredulidad en Cristo, que «nadie puede venir a mí si el Padre no le trae» (Jn 6,44; cf. 8,47), y contra el contexto inmediato, en donde se dice que los que creen en El es don del Padre (v.29).

2) Cristo se presenta con un «conocimiento» sobrenatural y universal de sus ovejas; con un oficio de Pastor que llama a sus ovejas de modo real, aunque misterioso, porque aquéllas «oyen su voz»; con un poder vitalizador, pues les da «la vida eterna» (v.28); y se presenta dotado de un poder trascendente, pues nadie puede «arrebatar de su mano» estas ovejas.

3) Todo este rebaño espiritual es un don del Padre a El. Pero la formulación de este hemistiquio tiene una dificultad clásica, de lectura y de interpretación. Son las siguientes:

- a) «Mi Padre, el que [hos] me dio a mí,  
es más grande que todo».
- b) «Mi Padre, lo que [ho] me dio,  
es más grande que todo».

Criticamente, la primera lectura es admitida por muchos, apoyada en B S L W, Vet. lat., Vulg..., Tert., Hil., Ag.<sup>18</sup>. Por crítica interna se ve que es lectura más fácil. Además deja sin complemento lo que el Padre dio a Cristo. La segunda es la ordinariamente admitida: En ella puede ser traducido el «más grande» por «más precioso» (Mt 23,17.19). Así, su lectura es:

«Lo que el Padre me dio es más precioso que todo».

¿Qué es eso que el Padre dio a Cristo? A tres pueden reducirse las posiciones.

<sup>17</sup> BRAUN, Évang. s. St. Jean (1946) p.399.

<sup>18</sup> NESTLÉ, N. T. grecce et latine (1928) ap. crít. a Jn 10,29; PRAT, Jésus-Christ (1947) p.78 nota 1.

a) *La naturaleza divina*.—San Agustín es el primer representante de esta posición<sup>19</sup>. Entre los exégetas que le han seguido están Cornelio A., Knabenbauer, Patrizi, Lebreton. Con esta posición parece concordar lo que se dice en el concilio IV de Letrán (a.1215): «El Padre, generando eternamente al Hijo, le da—dedit—su sustancia, conforme a lo que El mismo dice: Lo que me dio el Padre es más grande que todo»<sup>20</sup>. Pero, como nota oportunamente Prat, «se sabe que la prueba escrituraria no es definida con la doctrina que ella ilustra»<sup>21</sup>, y los autores católicos lo interpretan diversamente.

b) *El poder divino*.—Sería el poder divino que el Padre le había comunicado, tanto para milagros como para conducir las ovejas y darles la vida eterna. Así Belser, Schanz, Tillmann.

Pero el contexto, como se verá, exige otra interpretación, distinta de estas dos propuestas. Ni Cristo iba a decir algo incoherente. Pues si aludiese a que este don del Padre era la naturaleza divina o el poder divino, ¿quién pretendería «arrebatar» del Hijo la naturaleza divina o el poder divino del que estaba dotado?

c) *Las «ovejas» que oyen su voz*.—Esta interpretación es exigencia del ritmo conceptual progresivo del pasaje. La garantía de que las ovejas que oyen su voz no perecerán es:

a) «Que nadie las arrebatará de mi mano», o poder.

b) Porque es un «don» que le dio el Padre, el cual «don» es «más precioso que todas las cosas». Nada es comparable a la «vida eterna», que Cristo dispensa (Jn 17,1-4). El mismo lo dijo en otra ocasión: «¿Qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?» (Mt 16,26; Lc 9,25)<sup>22</sup>.

c) Y de la misma manera que nadie puede «arrebatar nada de la mano de mi Padre», que aquí son las «ovejas», así tampoco se las puede arrebatar de las suyas.

d) Porque, en definitiva, «yo y el Padre somos una sola cosa».

Así, el pensamiento tiene un ritmo de desarrollo progresivo perfectamente lógico. Y conceptualmente encuentra otros pasajes paralelos en el mismo cuarto evangelio (Jn 6,37.39; 17,24; compárese con Jn 17,24).

4) Por último, Cristo, como garantía de este poder salvífico que tiene para sus ovejas, proclama su divinidad, diciendo: «Yo y el Padre somos una cosa».

Directamente se expresa esta unidad entre el Padre y el Hijo en el *poder*. Los poderes divinos del Padre son los del Hijo. No en el sentido que la voz o el anuncio de un profeta es la voz o el anuncio de Dios. Precisamente los profetas explícitamente hablaban en nombre de Dios, y a nadie extrañaba. Pero aquí la afirmación es absolutamente trascendente en la comunicación de poderes. Y, si existe esta comunidad o *identidad de poderes*, presupone ello

<sup>19</sup> In evang. Io. tractatus tr.48,6.7.

<sup>20</sup> DENZINGER, Ench. symb. n.432.

<sup>21</sup> PRAT, Jésus-Christ (1947) II p.78.

<sup>22</sup> Ench. Bib. n.530.

una unidad e identidad de naturaleza. De aquí el dejarse ver el misterio divino de Cristo.

Esta expresión encuentra su clarificación en la «Oración sacerdotal», en la que Cristo pide al Padre que le glorifique con «la gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese» (Jn 17,5.24), lo mismo que en el «prólogo», en el que se enseña abiertamente que el Verbo, que se va a encarnar, «era Dios».

Y que éste es el intento del evangelista no cabe dudarlo después de lo que enseña en el «prólogo», ni en la tesis de su evangelio, ni por la reacción que recoge de los «judíos» fariseos que le oyeron, pues «trajeron piedras»—de las que había allí mismo en el templo, y de las que se sirvieron los judíos en más de una ocasión para apedrear a la guarnición romana<sup>23</sup>—«para apedrearle» como blasfemo, pues dijeron que «tú, siendo hombre, te haces Dios» (v.31-33).

Ante esta acusación de blasfemia, Cristo va a utilizar un nuevo argumento para llegar a la misma conclusión, reafirmándola. Son dos cuadros históricos convergentes a la prueba de la divinidad.

Al argumentarle los fariseos, sacando la conclusión que encerraba su enseñanza, que se «hacía Dios», quisieron «apedrearle», puesto que este tipo de pena era el que correspondía a los blasfemos. Y el argumento que Cristo va a esgrimir contra ellos es éste:

En la Ley—que son los Salmos, pero que Jn cita así en otras ocasiones la Escritura (Jn 7,49; 12,34; 15,25)—se lee la siguiente personificación escenográfica: Dios cita a su juicio a los jueces inicuos, y para nombrarlos y constituirles como tales, les dice: «Yo dije: *Sois dioses—Elohim athen*—, todos vosotros hijos del Altísimo» (Sal 82,6). A los jueces, por recibir su poder de Dios (Rom 13,1), y porque «el juicio es de Dios» (Dt 1,17; cf. Dt 19,17), se los llama, en esta mentalidad semita, «dioses»: por participadores de este poder divino.

Partiendo de esto, Cristo va a usar un argumento «a fortiori», de tipo rabínico, llamado «del ligero y de grave» (*qal wa-shomer*)<sup>24</sup>. Y así les argumenta: Si la Escritura, palabra de Dios, que «no puede fallar», llama «dioses» a unos hombres por participar un simple poder judicial, no puede ser blasfemia que El, a quien el Padre consagró y envió al mundo—y la prueba de lo que dice son los milagros—, diga que es Hijo de Dios.

Si los fariseos no negaban las obras milagrosas de Cristo—y aquí no las atribuían, como en otras ocasiones, a Satanás (Mt 12, 24; par.)—el argumento era incontrovertible. Y que no podían hacerlo es lo que decía el ciego de nacimiento, que Dios no oye a los pecadores (Jn 9,31), y los milagros suyos eran tan evidentes, que aquí mismo los alega como testimonios inexcusables; precisamente los milagros fueron lo que hizo creer en él a Nicodemo y a otros grupos de fariseos (Jn 2,23; 3,1-2). Pero no por negarlos desvirtuaban su valor objetivo; tanto que esto les hacía a ellos inexcusables (Jn 9,39-41; 12,37ss; 15,24). Más que un simple juez

—«dios»—era el que el Padre envió al mundo como su Mesías, y que, proclamándose el Hijo de Dios, lo rubricaba apologéticamente con milagros.

Por eso alega esto, como en otras ocasiones (Jn 5,36; 10,25; 14,10.11), para que «sepáis y conozcáis» que «el Padre está en mí, y yo en el Padre».

Si Dios estaba *jurídicamente* presente en los jueces, tenía que estarlo *realmente* en el que se decía su Hijo.

Esta presencia mutua del Padre y del Hijo no es sólo una presencia *moral*, ni aun simplemente *física* por la acción del milagro, del cual Cristo es instrumento, sino que es más profunda. La presencia moral en Dios, y viceversa, la tenía todo judío piadoso; la física parecería explicarlo. Sería la profunda presencia y unión con el Padre en sus obras, ya que El nada hacía sin el Padre (Jn 5,30). Pero la lógica de la argumentación es que, no habiendo retirado nada de su proposición primera, por la que querían lapidarle, puesto que «tú, siendo hombre, te haces Dios» (Jn 10,33), aquí la conclusión abocaba a lo mismo. Si inmediatamente indica la absoluta «unión» (v.30) y «presencia» (v.38) del Padre y del Hijo en el obrar, está expresándose, con esta identidad de operación del Hijo con el Padre, la identidad de naturaleza divina con el mismo a la que está suponiendo. Esto es lo que entienden los judíos, pues quieren volver a apoderarse de El, sin duda para lapidarle. Pero esto es a lo que lleva por necesidad, además, el intento del evangelista, por la semejanza conceptual con otros pasajes de Cristo, y de Juan.

De Cristo, basta ver los atributos divinos que reclamó para sí en el capítulo 5 (Jn 5,19-30)<sup>25</sup>.

En el capítulo 14 dirá Cristo: «El que me ha visto a mí (como Hijo) ha visto al Padre... El Padre, que *mora* en mí, hace sus obras. Creedme, que yo *estoy* en el Padre, y el Padre en mí; al menos, credlo por las obras» (Jn 14,9-11; cf. Jn 17,21).

Y el evangelista dice del Verbo encarnado que «el Verbo estaba en Dios (en el Padre)<sup>26</sup>, y el Verbo era Dios» (Jn 1,1).

Y queriendo apoderarse de El «se salió de sus manos». No había llegado su «hora», tema que tanto cuenta en el evangelio de Jn (7,30; 8,20, etc.). El mismo logró evadir aquello. ¿Cómo? No se dice. «¿Es que la lapidación no había sido más que una amenaza? ¿O acaso el pueblo se puso de su parte?»<sup>27</sup>. Acaso, una vez más, la grandeza de Cristo, sin aparatosidad, se impone.

<sup>25</sup> Comentario a Jn 5,19-30.

<sup>26</sup> Comentario a Jn 1,1.

<sup>27</sup> BRAUN, *Evang. s. St. Jean* (1946) p.401.

**c) Cristo se retira hacia el Jordán. 10,40-42  
(Mt 19,1-2; Mc 10,1)**

El evangelista consigna un dato histórico-teológico sobre Cristo: se retira cerca del Jordán. También lo recogen los sinópticos (Mt 19,1.2; Mc 10,1). Sin duda es un episodio que tiene su valor propio, pero en el plan de Jn viene a servir de introducción a la resurrección de Lázaro.

**40 Partió de nuevo al otro lado del Jordán, al sitio en que Juan había bautizado la primera vez, y permaneció allí. 41 Muchos venían a El y decían: Juan no hizo milagro alguno, pero todas cuantas cosas dijo Juan de éste eran verdaderas. 42 Y muchos allí creyeron en El.**

Después de estas disputas y peligros farisaicos, Cristo se retira «otra vez», por relación a la narración ya hecha por el mismo Jn (1,19ss). Fue a Betania, en Transjordania (Jn 1,28), pues dice que era el lugar en que Juan «había bautizado la primera vez», en contraposición a Enón, cerca de Salim, adonde posteriormente vino y bautizaba (Jn 3,23). Allí permaneció Cristo algún tiempo. Lejos de Jerusalén y de las disputas y persecuciones, debieron de ser aquellos días, en Perea, un oasis de tranquilidad.

Pero se debió de dedicar allí mismo al apostolado, pues venían «muchos» a El. Y «muchos» allí «creyeron en El».

En Betania, de Transjordania, debió de quedar vivo el recuerdo del Bautista. Mas también allí mismo se evocaban sobre Cristo los vaticinios mesiánicos del Bautista.

La impresión de las gentes ante Cristo debió de ser muy fuerte. Pues, a pesar de la grandeza del Bautista, contrastaron y proclamaron dos cosas: a) que el Bautista no había hecho ningún milagro, recordándose allí los milagros de la vida apostólica y taumaturgica de Cristo, si no es que, acaso, allí también entonces hizo milagros; b) pero que, en cambio, todo lo que el Bautista había dicho de Cristo era verdad. Es decir, le había proclamado Mesías. Y reconocieron por toda su obra que era verdad.

Acaso no sea imposible que, al contrastarse aquí que el Bautista no hizo ningún milagro, sea un dato más en el esquema yoanneo de situar la figura del Bautista en inferioridad ante Cristo, a causa del excesivo relieve que le habían dado algunas sectas bautistas (Act 19,3).

## CAPITULO 11

Los capítulos 11 y 12 aparecen en la perspectiva literaria del evangelista como la introducción inmediata a la pasión de Cristo. El capítulo 11, con la resurrección de Lázaro, determinará la inminencia de la muerte de Cristo; el pontífice y el sanedrín así lo acuerdan. El capítulo 12 es la «llegada» de Cristo a Jerusalén, su

«entrada» mesiánico-redentora (Jn 11,51-53), para entregarse en manos de sus enemigos. Es la hora dramática de la Luz y las Tinieblas.

a) Narración de la resurrección de Lázaro (v.1-44), y b) resolución que se toma de dar muerte, inminentemente, a Cristo (v.45-57).

**a) La resurrección de Lázaro. 11,1-44**

Esta narración, relatada sencillamente por el evangelista, es uno de los hechos más prodigiosos en la vida de Cristo. Presentándose Cristo, en el evangelio de Jn, como «luz» y «vida», este milagro acusa a un mismo tiempo la gran «luz»-«gloria» de la divinidad de Cristo, al rubricar su obra con el poder imperioso con que resucita a Lázaro, lo que es mostrarse como el dador de la «vida»: el poder divino, propio de Dios en el A. T.

Y así, el momento de la máxima luminosidad va a ser el momento de la mayor ofuscación sanedrita. Esta irradiación divina de Cristo va a ser la causa inmediata de su muerte mesiánico-redentora (v.53-57).

La narración de esta historia tiene tres partes: 1) vuelta de Cristo a Betania (v.1-16); 2) conversación de Cristo con Marta y María (v.17-37); 3) resurrección de Lázaro (v.38-44).

**1) Vuelta de Cristo a Betania. 11,1-16**

**1** Había un enfermo, Lázaro, de Betania, de la aldea de María y Marta, su hermana. **2** Era esta María la que ungíó al Señor con ungüento y le enjugó los pies con sus cabellos, cuyo hermano Lázaro estaba enfermo. **3** Envíaron, pues, las hermanas a decirle: Señor, el que amas está enfermo. **4** Oyéndolo Jesús, dijo: Esta enfermedad no es de muerte, sino para gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por ella. **5** Jesús amaba a Marta y a su hermana y a Lázaro. **6** Aunque oyó que estaba enfermo, permaneció en el lugar en que se hallaba dos días más; **7** pasados los cuales dijo a los discípulos: Vamos otra vez a Judea. **8** Los discípulos le dijeron: Rabí, los judíos te buscan para apedrearte, ¿y de nuevo vas allá? **9** Respondió Jesús: ¿No son doce las horas del día? Si alguno camina durante el día, no tropieza, porque ve la luz de este mundo; **10** pero, si camina de noche, tropieza, porque no hay luz en él. **11** Esto dijo, y después añadió: Lázaro, nuestro amigo, está dormido, pero yo voy a despertarle. **12** Dijeronle entonces los discípulos: Señor, si duerme, sanará. **13** Hablaba Jesús de su muerte, y ellos pensaron que hablaba del descanso del sueño. **14** Entonces les dijo Jesús claramente: Lázaro ha muerto, **15** y me alegra por vosotros de no haber estado allí, para que creáis; pero vamos allá. **16** Dijo, pues, Tomás, llamado Dídimo, a los compañeros: Vamos también nosotros a morir con El.

Jn presenta a Lázaro por referencia a sus hermanas, sobre todo por la huella que dejó en la primitiva catequesis la «unción» hecha por su hermana María.

El nombre de Lázaro (Dios socorrió), forma apocopada de Eleá-zaro, era nombre frecuentísimo.

La escena va a tener lugar en Betania. Puede corresponder al hebreo *beth aniah*. Etimológicamente podría tener, entre otros significados, el de «casa del dolor» y «casa de ruego». Así la prefieren interpretar algunos críticos racionalistas para pensar que no tiene esta escena realidad histórica, sino simbólica. Pero también puede corresponder a la etimología de *annaniah*, villorrio del A. T., en la tribu de Benjamín (Neh 11,32). Sería forma apocopada de esta raíz, ya que Nehemías conoce la forma *aniah* (Neh 8,4; 10,23) y *annaniah* (Neh 3,23) como nombre de personas<sup>1</sup>.

Topográficamente se la identifica con el actual villorrio árabe de el-Azariyé, alteración árabe del nombre latino Lazarium; nombre con que se le conocía en tiempo de Eteria, en el flanco oriental del monte de los Olivos, a unos 2.800 metros de Jerusalén. Ya es señalado en el siglo IV por los «itinerarios» y peregrinos<sup>2</sup>.

La enfermedad de Lázaro era mortal. Sus hermanas envían un mensajero a Cristo, que distinguía con gran afecto a esta familia, para decirle que estaba enfermo. La noticia no era sólo informativa; en ello—«el que amas está enfermo»—iba la súplica discreta por su curación. La fórmula evoca el pasaje de Caná de Galilea (Jn 2,3); posiblemente es un reflejo literario del evangelista.

Cristo estaba en Betania o Betabara de Perea, en Transjordania, donde Juan había bautizado (Jn 10,40; 1,28). Al oír este mensaje, Cristo anunció que aquella enfermedad no era de muerte, sino para que la «gloria» de Dios se manifestase en ella. Los conceptos paleo-testamentarios sobre el valor del dolor se iban enriqueciendo. Y se quedó aún allí «dos días» más. El evangelista quiere destacar bien la presciencia de Cristo.

Pero a los dos días dio a los apóstoles la orden de partida para visitar a Lázaro. Mas volver a Judea, de donde había salido hacia poco a causa de las persecuciones de los judíos, era peligroso (Jn 10,39). Es lo que le recuerdan ahora los discípulos. Mas El, que tantas veces esquivó peligros de muerte, porque aún no era «su hora», está bien consciente que ésta ya llegó o está a punto de llegar. Y se lo ilustra con una pequeña parábola. Se cita el día con la división en doce horas según el uso greco-romano. Mientras es de día se puede caminar sin tropezar; el peligro está en la noche. Aún es para él de día, aunque se acerca la noche de su pasión. Por tanto, nadie podrá aún hacerle nada. La parábola cobra también tintes de alegoría. Si se camina mientras hay luz, El es la luz, al que no podrán vencer las tinieblas (Jn 9,4-5; 1,5). Y a distancia de días y kilómetros les anuncia la muerte de Lázaro. Primero, en la forma usual eufemística: Lázaro duerme, y El va a despertarle (Mt 9,18-24; par.)<sup>3</sup>. Los rabinos señalan el sueño en los enfermos como uno de

los diez síntomas que juzgaban favorables a la curación<sup>4</sup>. Los discípulos lo interpretan, ingenuamente, del sueño natural. Por eso, no hacía falta ir a curarlo. Probablemente esta observación de los discípulos estaba condicionada algún tanto por el terror de volver a Judea, a causa de la persecución que estaba latente contra ellos. A esto responden las palabras del impetuoso Tomás<sup>5</sup>, al decir: «Vamos también nosotros a morir con Él» (v.16).

Y Cristo les anunció allí abiertamente que Lázaro había muerto. Cuando Cristo llegó a Betania, hacía ya «cuatro días que Lázaro había muerto». El entierro se solía hacer el mismo día de la muerte (Act 5,6.10). Pero no sería necesario suponer cuatro días completos de su muerte, pues los rabinos computaban por un día entero el día comenzado<sup>6</sup>. El evangelista quiere destacar bien la presciencia de Cristo y la conciencia de su poder vitalizador. La Luz y Vida del mundo van a Betania.

## 2) Conversación de Cristo con Marta y María 11,17-37

<sup>17</sup> Fue, pues, Jesús, y se encontró con que llevaba ya cuatro días en el sepulcro. <sup>18</sup> Estaba Betania cerca de Jerusalén, como unos quince estadios,<sup>19</sup> y muchos judíos habían venido a Marta y a María para consolarlas por su hermano. <sup>20</sup> Marta, pues, en cuanto oyó que Jesús llegaba, le salió al encuentro; pero María se quedó sentada en casa. <sup>21</sup> Dijo, pues, Marta a Jesús: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano; <sup>22</sup> pero sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo otorgará. <sup>23</sup> Dijole Jesús: Resucitará tu hermano. <sup>24</sup> Marta le dijo: Sé que resucitará en la resurrección en el último día. <sup>25</sup> Dijole Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; <sup>26</sup> y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. ¿Crees tú esto? <sup>27</sup> Dijole ella: Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo.

<sup>28</sup> Diciendo esto, se fue y llamó a María, su hermana, diciéndole en secreto: El Maestro está ahí y te llama. <sup>29</sup> Cuando oyó esto, se levantó al instante y se fue a El,<sup>30</sup> pues aún no había entrado Jesús en la aldea, sino que se hallaba aún en el sitio donde le había encontrado Marta. <sup>31</sup> Los judíos que estaban con ella en casa, consolándola, viendo que María se levantaba con prisa y salía, la siguieron, pensando que iba al monumento para llorar allí. <sup>32</sup> Así que María llegó a donde Jesús estaba, viéndole, se echó a sus pies, diciendo: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano. <sup>33</sup> Viéndola Jesús llorar, y que lloraban también los judíos que venían con ella, se conmovió hondamente y se turbó,<sup>34</sup> y dijo: ¿Dónde le habéis puesto? Dijeronle: Señor, ven y ve.<sup>35</sup> Lloró Jesús,<sup>36</sup> y

<sup>4</sup> LIGHTFOOT, *Horae hebraicae et talmudicae in IV evangelio* h.l.

<sup>5</sup> Sobre su nombre, cf. *Comentario a Mt 10,3*.

<sup>6</sup> STRACK-B., *Kommentar...* I p.649.

<sup>1</sup> ALBRIGHT: *Bulletin of the American School of Oriental Researches* (1923) 8ss; ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.243-266.

<sup>2</sup> VINCENT: *Rev. Bib.* (1914) 438ss; ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.266-269; PERRELLA, *I luoghi santi* (1936) p.197-201.

<sup>3</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* n.1901.

los judíos decían: ¡Cómo le amaba! <sup>37</sup> Algunos de ellos dijeron: ¿No pudo éste, que abrió los ojos del ciego, hacer que no muriese?

Al acercarse Cristo a Betania, alguien debió de adelantarse a dar la noticia de su llegada. Marta sale a su encuentro, mientras que María se quedó en casa, «sentada», entre el círculo de gentes que le testimoniaban el pésame. Las visitas de duelo eran una de las obras de caridad muy estimadas por los judíos <sup>7</sup>. El luto duraba siete días <sup>8</sup>. Según el uso rabínico, los tres primeros días estaban dedicados al llanto, y los otros al luto. También se ayunaba (*1 Sam 31,13*). En la época rabínica, el ritual consistía, al volver del enterramiento, en sentarse en el suelo con los pies descalzos y velada la cabeza. Los siete primeros días estaban especialmente dedicados a las visitas <sup>9</sup>. Esta pequeña indicación sobre las dos hermanas responde al carácter de ambas tal como las presentan los sinópticos (*Lc 10,38ss.*)

La fe de Marta aparece imperfecta. Creía en el poder de la oración de Cristo, tanto que, si él hubiese estado presente, Lázaro, por su oración, no hubiese muerto. Es la misma fe que refleja María cuando es llamada por Marta (*v.32*). Era, sin duda, eco de las frecuentes conversaciones y sentimientos de las hermanas aquellos días. Los sinópticos presentan casos de fe superiores al de Marta y María sin tener la intimidad de esta familia con Cristo (*Mt 8,5ss; par.*).

Y aunque Marta dice a Cristo que cuanto pida a Dios se lo concederá, no cree en la resurrección de su hermano. Prueba es que, cuando Cristo se lo afirma, ella piensa, con desconsuelo, en la resurrección final, conforme a la creencia ortodoxa de Israel. Pero el pensamiento, progresivamente desarrollado, llega a una enseñanza de gran novedad y riqueza teológica. Jn la transmite así: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, si muriese, vivirá, y todo el que cree en mí no morirá para siempre» <sup>10</sup>.

La fe en la resurrección de los muertos era creencia universal en la ortodoxia de Israel. Pero no sabían que el Mesías fuese el agente de esta resurrección <sup>11</sup>.

Cristo, que se presentó como el Mesías, es el agente de la resurrección de los muertos. El es la resurrección, porque el Padre le dio el «tener vida en sí mismo» (*Jn 5,26*), y por eso El causa la resurrección de los muertos, tanto del alma (*Jn 5,25*) como del cuerpo (*Jn 5,28,29*).

En el A. T. (*Dt 32,29; 2 Re 5,7*, etc.), como en la literatura rabínica, el poder de dar la vida y resucitar es atributo exclusivo de

<sup>7</sup> BONSIRVEN, *Textes...* n.497.

<sup>8</sup> Gén 50,10; *1 Sam 31,13; 2 Sam 10,2; Jdt 16,29; JOSEFO, Antig. XVI 8,4.*

<sup>9</sup> STRACK-B. o.c., II p.544; BUXTORF, *Synagoga iudaica XXXV; Nowack, Lehrbuch der hebr. Archäologie I p.193-198; LIGHTFOOT, Horae hebraicae et talmudicae in IV evangelio h.l.*

<sup>10</sup> Sobre las variantes y omisiones en este pasaje, cf. NESTLE, N. T. graece et latine (1928) ap. crit. a *Jn 11,25,26; MOLLAT, L'Évang. s. St. Jean, en La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.136, nota a v.25.

<sup>11</sup> LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.170-185; BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.483.

Dios <sup>12</sup>. Cristo con esta enseñanza se está proclamando Dios. Ya lo dijo antes: «Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da vida» (*Jn 5,21*).

Tal como está redactada aquí esta expresión: que el que cree en Cristo, «aunque muera, vivirá»; lo mismo que este creyente «no morirá para siempre», valoradas ante el contexto de la muerte física de Lázaro, no harían pensar más que en la resurrección física.

Sin embargo, en el pensamiento de este evangelio, el contenido es, sin duda, mayor. Esta resurrección de Lázaro, causada por ser Cristo «la resurrección», si va a ser física, esta misma resurrección está vinculada a la fe en Cristo, que da «vida» sobrenatural (*Jn 5,40; 8,28; 14,6; 1 Jn 5,11,12*), la cual trae aneja la resurrección (*Jn 5,29; 6,40-50,53-58*), aquí milagrosamente anticipada. Y Lázaro creía en Cristo:

Esta es la fe que Cristo pide a Marta. Y ella le confiesa como «el Mesías» y «el Hijo de Dios», que vino al mundo. Que lo confiesa por Mesías, es evidente. Pero el título de «Hijo de Dios» en el evangelio de Jn no puede ser un simple caso de aposición con el Mesías; es la filiación divina ontológica. Pero ¿confesó esto Marta? Se ven en los evangelios diversos grados de fe. Mas no sería improbable que fuese una interpretación aquí del mismo Jn <sup>13</sup>.

En un momento determinado, Cristo hace llamar a María. La salida de ésta hizo pensar a las gentes del duelo en una fuerte emoción que la llevase a llorar al sepulcro. Y salieron con ella. Y Cristo, al verla llorar a ella y a ellos, sin duda de emoción sincera, puesto que, según el ritual judío, sólo los tres primeros días estaban dedicados a las lágrimas, y se estaba ya en el cuarto, también Cristo lloró.

El verbo usado (*embrimáomai*) indica, de suyo, el sonido con que se expresa una emoción de ánimo, o los simples signos con los que se expresan diversas conmociones del mismo <sup>14</sup>. Por eso, este sonido, psicológicamente, supone y complementa este estado de «conturbación» que se produce en Cristo, y que el evangelista destaca. Añadiendo que Cristo «lloró». Y ante esta emoción, traducida en lágrimas, los judíos presentes decían: «¡Cómo le amaba!»

Esta emoción y lágrimas de Cristo no son más que la emoción honda, legítima y bondadosa de Cristo, ante la muerte de Lázaro, su amigo, a quien Jesús «amaba» (*v.3,5*). En esas lágrimas de Cristo quedaron santificadas todas las lágrimas que nacen del amor y del dolor.

Ante estas lágrimas del Señor, algunos de los judíos presentes, de los que estaban en la condolencia con María, reconociendo en Cristo un ser excepcional, pensaron si El, que había abierto los ojos al ciego de nacimiento en la piscina de Betesda, no habría podido haber curado a Lázaro antes de que le llegase la muerte.

<sup>12</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme...* (1934) I p.483. Cf. Comentario a *Jn 5,21-29*.

<sup>13</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.303.

<sup>14</sup> ZORELL, *Lexicon graecum N. T.* (1931) col.422.

No se imaginan que tenga el poder de la resurrección. Parecería que en el fondo de la observación hubiese un reproche por la tardanza de Cristo en llegar.

### 3) Resurrección de Lázaro. 11,38-44

<sup>38</sup> Jesús, otra vez conmovido en su interior, llegó al monumento, que era una cueva tapada con una piedra. <sup>39</sup> Dijo Jesús: Quitar la piedra. Dijole Marta, la hermana del muerto: Señor, ya hiede, pues lleva cuatro días. <sup>40</sup> Jesús le dijo: ¿No te he dicho que, si creyeres, verás la gloria de Dios? <sup>41</sup> Quitaron, pues, la piedra, y Jesús, alzando los ojos al cielo, dijo: Padre, te doy gracias porque me has escuchado; <sup>42</sup> yo sé que siempre me escuchas, pero por la muchedumbre que me rodea lo digo, para que crean que tú me has enviado. <sup>43</sup> Diciendo esto, gritó con fuerte voz: Lázaro, sal fuera. <sup>44</sup> Salió el muerto, ligados con fajas pies y manos y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: Soltadle y dejadle ir.

Cristo, a petición propia, va a la tumba de Lázaro. El evangelista la describe diciendo que era una «caverna» (*spélalion*) que tenía, para cerrarla, una piedra «sobrepuerta» (*epekéito*) o «encima de ella». Esto hace ver que el tipo de sepulcro no era de los excavados en el fondo horizontal de la roca y cerrada su abertura de entrada por la piedra giratoria (*golel*), sino que estaba, conforme al otro tipo de tumbas judías, excavada en el suelo, y a cuyo fondo se bajaba por una pequeña escalera desde la abertura hecha en la superficie del suelo y cerrada por una gran piedra<sup>15</sup>.

Llegado a la presencia del sepulcro, Cristo experimentó nuevamente fuerte emoción. Y dio orden de quitar, no «rodar», como se dice, v.gr., del sepulcro de Cristo, la piedra que lo cerraba.

Un grupo de personas va a cumplir la orden. Pero nadie piensa en la resurrección. Lo acusa bien la intervención de Marta, al decirle que ya va a dar el hedor de la descomposición de un cadáver al cuarto día. Según el Talmud de Jerusalén, el alma permanecía tres días sobre el cadáver, y lo abandonaba al cuarto, en que comenzaba la descomposición<sup>16</sup>. El embalsamamiento judío no lograba, como el egipcio, la incorrupción por momificación; sólo derramaba superficialmente aromas sobre el cadáver, por respeto, y para evitar algo el hedor de la putrefacción. Esto es lo que piensa Marta: que Cristo, llevado del afecto a Lázaro, quiere ver el cadáver, lo que era presentar el tremendo espectáculo de la descomposición. Es un detalle histórico con que el evangelista, conforme a un procedimiento que usa en otras ocasiones, quiere destacar el milagro que va a tener lugar (Jn 2,6s; 6,7).

Pero Cristo, consciente de su obra, le recuerda que crea en El, pues esta fe le hará ver la «gloria de Dios», que aquí es el poder divino que El tiene como Dios (Jn 11,41.24-26).

<sup>15</sup> PRAT, *Jésus-Christ* (1947) II p.542-549.

<sup>16</sup> Mo'ed Qaton 82b; cf. SCHETELOWITZ, *Die altoersische und das Judentum* p.178.

La piedra se retiró, y ante la negrura del sepulcro abierto, Cristo oró al Padre, «elevando los ojos al cielo», como en momentos solemnes hacia (Jn 17,1), prorrumpiendo en una acción de gracias, tan frecuente en El (Mt 11,25; par.), y precisamente en voz alta, por uso judío y para instrucción de los presentes.

Era la oración con que pedía y agradecía su humanidad la obra de la divinidad que iba a realizar, con un gran valor apolológico para los oyentes. Por ella verían que era obra que Dios le daba a hacer (Jn 5,19s; 30,36; 9,3s; 10,32-14,10), y esto les haría ver que El es el Enviado.

Terminada la oración, dio su orden a la muerte «con voz muy fuerte», reclamada por la solemnidad del momento (Mt 8,26; par.), y también por conveniencia psicológica humana de los presentes: para que su voz entrara sensiblemente en la profundidad de aquella caverna-tumba y llevase al muerto, con su orden, la vida.

La aparición de Lázaro en el umbral del sepulcro debió de ser escalofriante. Pues «salió el muerto», y salió «ligado los pies y manos con vendas» (*keiriais*), y «la faz envuelta» (*periedédeto*) «en un sudario» (*soudario*)<sup>17</sup>.

Ante Lázaro así presente, Cristo da la orden de desatarle, para que pueda caminar otra vez por la tierra.

Esta orden de Cristo hace ver que el milagro fue doble: primero, resucitar a un muerto, y luego, hacer que este resucitado, inmovilizado para moverse, fuese llevado por una fuerza sobrenatural para aparecer así en el umbral del sepulcro.

### b) La resolución que se toma de dar muerte inminentemente a Cristo. 11,45-57

El evangelista ha seleccionado este milagro de Cristo, como luz y vida, para vincularlo, por una resolución política de los dirigentes judíos, al acuerdo de matar a Cristo. Así, en el plan del evangelista, la vida pública de Cristo comienza con un milagro sobre la naturaleza, en las bodas de Caná, y termina con otro sorprendente sobre la vida. Y en ambos se explica que eran para manifestar la «gloria» de Dios y de su divinidad. Viene así a quedar el cuarto evangelio estructurado, una vez más, en la «inclusión semítica».

<sup>45</sup> Muchos de los judíos que habían venido a María y vieron lo que había hecho, creyeron en El; <sup>46</sup> pero algunos se fueron a los fariseos y les dijeron lo que había hecho Jesús. <sup>47</sup> Convocaron entonces los principes de los sacerdotes y los fariseos una reunión, y dijeron: ¿Qué hacemos, que este hombre hace muchos milagros? <sup>48</sup> Si le dejamos así, todos creerán en El, y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación. <sup>49</sup> Uno de ellos, Caifás, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: Vosotros no sabéis nada. <sup>50</sup> ¿No comprendéis que conviene que muera un hombre por todo el pueblo, no que

<sup>17</sup> Sobre funciones del «sudario», cf. Shabbath 23,4; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.700. Sobre enterramientos judíos, cf. STRACK-B., o.c., I p.1048.

perezca todo el pueblo? <sup>51</sup> No dijo esto de sí mismo, sino que, como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por el pueblo, <sup>52</sup> y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno todos los hijos de Dios, que están dispersos. <sup>53</sup> Desde aquel día tomaron la resolución de matarle.

<sup>54</sup> Jesús, pues, ya no andaba en público entre los judíos; antes se fue a una región próxima al desierto, a una ciudad llamada Efrén, y allí moraba con los discípulos. <sup>55</sup> Estaba próxima la Pascua de los judíos, y muchos subían del campo de Jerusalén antes de la Pascua para purificarse. <sup>56</sup> Buscaban, pues, a Jesús, y unos a otros se decían en el templo: ¿Qué os parece? ¿No vendrá a la fiesta? <sup>57</sup> Pues los príncipes de los sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes para que, si alguno supiese dónde estaba, lo indicase, a fin de prenderle.

### 1) La reacción ante este hecho. 11,45-46

La reacción de los «muchos» judíos—que son precisamente, como lo indica el caso de oposición con que se lo matiza, «los que vinieron» al duelo de esta familia y que presenciaron el milagro de la resurrección de Lázaro—fue que «creyeron» en él: en su misión, en que era el Mesías que había sido «enviado» por el Padre, y que era el objeto de la oración de Cristo al Padre (v.42) antes de resucitar a Lázaro.

Si el evangelista pone por referencia de la visita de duelo de estos judíos sólo a María, es probablemente a causa del importante papel que María va a tener muy pronto en la unción de Betania (Jn 12,1ss), y con lo cual se había hecho famosa en la tradición cristiana primera, como se ve por los sinópticos, y como ya antes lo supone el mismo evangelista (Jn 11,2).

En contraposición de éstos, «algunos» (*tinèσ*) judíos se fueron a los fariseos y les dijeron lo que había hecho Jesús. ¿Quiénes son estos judíos? ¿A qué fueron a los fariseos?

Siempre ha sido un tema discutido en exégesis este versículo. Se propuso:

a) Puesto que todos los judíos que presenciaron el milagro creyeron, como lo exige la construcción de la frase, estos «algunos» judíos eran de los que presenciaron el milagro, y fueron precisamente a los fariseos para esclarecerles.

b) Aunque «muchos» creyeron, sin embargo, «algunos» (*dè ex autón*) de ellos fueron a los fariseos con malas intenciones. ¿Por qué? Resucitar a un muerto no era obra prohibida; ni se realizó en sábado. Teodoro de Mopsuestia pensó que fueron a acusarle de haber desenterrado un cuerpo, por lo que querían acusarle de sacrilegio.

Pero ninguna de estas posiciones es satisfactoria. Si estos que van a los fariseos obran por celo de esclarecerles, ¿por qué van sólo a ellos? ¿Podrían siquiera pensar convencerles? (Jn 7,45-49).

Más lógica sería la segunda posición. En la vida de Cristo se ve que, ante sus milagros, algunos, sin negar el hecho, no «creen» en Él (Jn 5,9ss). Pero los que niegan la fe en Cristo ante la evidencia

de los milagros son precisamente los fariseos (Jn 5,10; Mt 12,22-24; par.).

c) Probablemente la solución sea otra. La construcción de la frase no exige por necesidad que estos «algunos» sean precisamente de los testigos presenciales del milagro. «Muchos de los judíos, los que vinieron a María y vieron lo que hizo (Cristo), creyeron en él; pero algunos de los mismos fueron a los fariseos».

La contraposición se hace entre «muchos de los judíos», pero que son todos los que presenciaron el milagro y vinieron a María, y entre «algunos de los mismos», que son los *judíos*. No exige, pues, la frase el que hayan sido los judíos testigos presenciales, sino simplemente *judíos*<sup>18</sup>.

La noticia corrió por Jerusalén, y algunos judíos que la oyeron, fueron a llevarla a los fariseos, con el fin aviso de que interviniesen ante aquel nuevo caso que se contaba de Cristo. Si no, no hubiesen ido a los fariseos. La hubiesen corroborado ante todos. La misma frase de ir a ellos acusa, no información, sino delación. Y la determinación que ellos tomaron ante este informe, lo confirma.

### 2) Caifás y los dirigentes judíos condenan a Cristo. 11,47-53

La reacción farisaica ante esta información tendenciosa era previsible.

Se convocó una reunión oficiosa de parte del sanedrín. Los «fariseos», como enemigos mortales de Cristo ya desde el comienzo de su vida pública, y los «príncipes de los sacerdotes», en su mayor parte saduceos y, por tanto, ventajistas de la dominación romana, convocaron una reunión no oficial del sanedrín, como lo indica la ausencia, al menos literaria, de los «ancianos», y el citarse el sanedrín sin artículo, que los sinópticos no omiten nunca cuando citan la reunión oficial del mismo. Era, pues, una reunión oficiosa y preliminar para ver lo que convenía hacer, en vista de los «prodigios» que Cristo hacía. Estos se reconocen, aunque no crean en su origen divino. Como en el comienzo de su vida pública, los fariseos seguramente se los atribuyen al poder de Beelzebul (Mt 12,24; par.).

Pero, a causa de ellos, se plantean en aquella reunión la actuación de Cristo, no en lo que tenían sus prodigios de «signos», sino egoístamente en el sentido de su repercusión política.

De seguir así, las masas pueden reconocerle como el Rey-Mesías (Jn 6,15). Esto daría lugar a conmociones nacionalistas de independencia de Roma, y ésta actuaría entonces más opresivamente, y «destruirían nuestro lugar y nuestra nación». La expresión «nuestro lugar» (*hamaqom*), es el lugar por excelencia el templo, término con que lo expresa Jn en otro lugar (Jn 4,20; cf. 2 Mac 5,19).

Caifás, sumo pontífice, interviene, apuntando y forzando la solución. La nación había de prevalecer; el que fuese por cualquier

<sup>18</sup> MOLLAT, *L'Évangile s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.138 nota d.

motivo—innovador blasfemo, piadoso alucinado, patriota sincero<sup>19</sup>—causa de su peligro, había de morir.

El evangelista, al hablar de Caifás, añade que «era sumo sacerdote *aquel año*», expresión que repite, deliberadamente, luego en el versículo 51; y más tarde en el capítulo 18,13. Esta redacción ha dado lugar a discusiones. Pues es sabido que el cargo de sumo sacerdote en Israel era, según la Ley, vitalicio; pero los romanos alteraron esta ley, dándolo por el tiempo que les parecía oportuno, hasta el 37, en que Caifás fue destituido por Vitelio<sup>20</sup>. Siendo el evangelista judío, ¿por qué dice que era Caifás sumo sacerdote «de aquel año»? ¿Ni cómo iba a ignorar esto?

Se propuso, basándose en el tratado talmúdico *Yoma*<sup>21</sup>, si no sería posible que el evangelista aluda a la costumbre de aquel tiempo de conferir el pontificado inmediatamente sólo por un año, terminado el cual, se necesitaba nueva confirmación o un nuevo nombramiento<sup>22</sup>.

La solución más lógica, y la tradicional, ya propuesta desde el tiempo de Orígenes, es que el evangelista quiso señalar que Caifás era el pontifice de *aquel año excepcional* (*Lc 3,2*)<sup>23</sup>.

Pero el evangelista destaca que Caifás «no dijo esto de sí mismo», sino que, por ser «pontífice de aquel año» insigne y trascendental, «profetizó» que «Jesús había de morir por el pueblo».

En la historia de Israel, en momentos especialmente importantes, se recordaban sueños o visiones proféticas (*Ex 28,30*; *Núm 28, 19*; *1 Re 38,6*, etc.). El sumo pontífice era el órgano oficial de Dios. Y Filón reconoce en los pontífices el don de profecía, sobre todo si se hacían dignos de él por su virtud<sup>24</sup>.

Pero no podía ser en sentido directo una verdadera profecía, pues Dios no podía mover a Caifás a pronunciar la condena de Cristo. La palabra «profecía» tiene un sentido amplio. Jn ve en esas palabras del sumo pontífice una indicación providencial de la muerte de Cristo<sup>25</sup>.

Y Jn lo valora luego en plenitud teológica: no sólo convenía morir por la liberación espiritual de Israel, sino para que no hubiese más que un solo rebaño y un solo pastor (*Jn 10,16*). Era la redención universal para lograr la total redención del universal «Israel de Dios».

Desde aquel día tomaron la resolución firme de matarle. Los numerosos conatos que hubo para ello durante su vida, y que registran los evangelios, encontraron su final eficaz aquí. El «proceso» de Cristo no será más que el expediente, aparente y jurídico, para consumar esta decisión.

<sup>19</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.315.

<sup>20</sup> JOSEFO, *Antiq. XVIII* 2,2; 4,3.

<sup>21</sup> *Yoma* 8b,9a.

<sup>22</sup> HOLZMEISTER: *Zeitschr. für Kath. Theol.* (1920) 306-312; *Historia aetatis N. T.* (1938) n.234 p.195-196.

<sup>23</sup> ZAHN, *Das Evangelium des Johannes...* (1912) h.l.; LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927) p.314 v.49; SCHEPENS, *Pontifex anni illius: Rech. Scienc. Relig.* (1921) 372-374.

<sup>24</sup> FILÓN, *De spec. leg.* IV 192; II 3678s.

<sup>25</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.315.

### 3) Reacciones de Cristo y de Jerusalén. 11,54-57

<sup>54</sup> Jesús, pues, ya no andaba en público entre los judíos; antes se fue a una región próxima al desierto, a una ciudad llamada Efrén, y allí moraba con los discípulos. <sup>55</sup> Estaba próxima la Pascua de los judíos, y muchos subían del campo a Jerusalén antes de la Pascua para purificarse. <sup>56</sup> Buscaban, pues, a Jesús, y unos a otros se decían en el templo: ¿Qué os parece? ¿No vendrá a la fiesta? <sup>57</sup> Pues los príncipes de los sacerdotes y los fariseos habían dado órdenes para que, si alguno supiese dónde estaba, lo indicase, a fin de echarle mano.

Cristo tuvo conocimiento de esta resolución; probablemente por vía humana. Nicodemo era miembro del sanedrín (*Jn 50*) y discípulo oculto de Cristo (*Jn 19,39*). También el rumor popular, al que habían trascendido las consignas, pudo ponerle en guardia de esperar «su hora».

Se retiró a una ciudad llamada Efraím, «próxima al desierto de Judá», morando allí con sus discípulos. Eusebio identifica esta villa, en su *Onomasticon*, con Efrén (I Par 13,19), y ha sido identificada con la actual Taybeh, a 20 kilómetros al norte de Jerusalén<sup>26</sup>. Esto le permitía, en caso de persecución judía, atravesar el desierto y establecerse en Perea. Allí estaba seguro.

El evangelista destacará varias veces la proximidad de la Pascua. Aparte del sentido histórico, quiere destacar el sentido simbólico de la Pascua de Cristo: su muerte redentora.

La proximidad de la misma hacía subir ya a muchos judíos, antes de la Pascua, para «purificarse». Esto hace ver que el retiro de Cristo en Efrén no fue largo.

Conforme a la Ley (*Núm 9,10*; *2 Par 30,17.18*), había de celebrarse la Pascua en plena pureza «legal» (*Jn 18,28*). Como esta purificación exigía ritos, y el número de peregrinos que necesitaban purificarse era muy grande, de ahí el adelantarse unos días, para poder celebrar aquélla conforme a la Ley.

Entre estos «muchos judíos» que habían subido ya a Jerusalén había expectante inquietud. Cristo, que en otras ocasiones había hecho milagros, y había acusado bastante impresión en los mismos jerosolimitanos, máxime en los galileos; y como estaba propagada entre el pueblo la orden de los príncipes de los sacerdotes y de los fariseos, para que, «si alguno supiese dónde estaba, lo indicase, a fin de prenderle» (v.57), esto mismo, avivando el recuerdo anterior, les hizo inquietarse e interesarse por El y por su venida a la fiesta. Pero el tono no es de malevolencia, sino de simple expectación.

<sup>26</sup> ABEL, *Géographie de la Palestine* (1938) II p.402; A. FERNÁNDEZ, *Problemas de topografía palest.* p.134-138; y en Est. Bib. (1931) 222-228.

## HISTORICIDAD DEL RELATO DE LA RESURRECCIÓN DE LÁZARO

La crítica racionalista ha negado, por motivos diversos, la historicidad de este hecho. Para ella no sería más que una interpretación «mítica» (Straus), o un «piadoso fraude» (Renán), o una elaboración de la parábola de Lázaro y el epulón «puesta en acción» (Holtzman, Reville, Loisy), o negada por motivo de «imposibilidades internas» de la narración (Heitmüller). Todas estas posiciones no resisten un análisis seriamente científico. No lo niegan por dificultades decisivas del relato, sino por su concepción apriorística de negar el sobrenatural.

Ni es él un caso particular de la historicidad del cuarto evangelio. De ello escribe Mollat: «El autor contradeciría su intento esencial (Jn 20,31) y la noción misma del Evangelio si los «signos» que autentifican su mensaje no fuesen más que un mito despojado de todo valor histórico»<sup>27</sup>. Y el relato de la resurrección de Lázaro es como el culmen de los milagros-«signos», que él narra para probar el mensaje de Cristo (Jn 20,30.31; 21,25), al tiempo que lo sitúa en la trama histórica, que explica la causa inmediata de la muerte salvadora del mismo.

Lo único que puede científicamente preguntarse sobre este hecho es el silencio de los sinópticos sobre este milagro.

No es ello tampoco más que un caso particular del silencio de los sinópticos, y de ellos entre sí, sobre dichos y episodios y milagros de la vida de Cristo, que son reconocidos por históricos. Como el silencio de aquéllos, tampoco el silencio de este episodio en ellos está plenamente explicado.

La razón ordinaria que se alega es el plan redaccional y los temas—perspectivas—de las catequesis respectivas. El hecho de la resurrección de muertos por Cristo era conocido por Mt (11,5) y Lc (7,22), y los tres sinópticos relatan la resurrección de la hija de Jairo.

Lagrange hace dos sugerencias a este propósito: ¿No podría haber parecido que la resurrección de Lázaro «disminuía la impresión que debía producir en el espíritu la resurrección de Cristo?»<sup>28</sup>.

Pero acaso lo que más choque no es la simple omisión que hacen los sinópticos de este relato, sino la omisión que hacen de Lázaro, cuando hablan de la unción de Betania (Mt 26ss; Mc 14,3ss), lo mismo que los nombres de María y Marta. En cambio, los nombres de estas hermanas los transmite Lc (10,38-42), aunque omitiendo el nombre de Lázaro y la alusión a su resurrección. «En esto hay un misterio... ¿Por qué este silencio?»

Lagrange piensa que era una razón de prudencia el silenciar esta familia en la catequesis, a causa del odio del sanedrín (Jn 12,10). En cambio, Jn, escribiendo en una época tardía, en la que Jerusalén había sido destruida por Roma, podía descorrer aquel velo y narrar sin peligro para nadie aquella escena<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> MOILLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.41.

<sup>28</sup> LAGRANGE, *Évangile s. St. Jean* (1927) p.310.

<sup>29</sup> LAGRANGE, o.c., p.311-312.

## CAPITULO 12

Literariamente esta sección comienza en los versículos finales del capítulo anterior, en donde se abre diciendo que «estaba próxima la Pascua de los judíos» (11,55), y ya relata la salida de la Ciudad Santa de «muchos» judíos que iban previamente para «purificarse», que era para ponerse en estado de justicia legal para asistir a la Pascua (Jn 18,28). Se continúa con los preludios inmediatos a la pasión.

a) La unción en Betania (v.1-8); b) la entrada mesiánica en Jerusalén (v.9-19; c) Cristo anuncia su glorificación al ir a la muerte (v.20-36); d) la incredulidad judía ante la obra de Cristo (v.37-43); e) necesidad de creer en Cristo (v.44-50).

a) **La unción en Betania. 12,1-8 (Mt 26,6-13; Mc 14,3-9)**

Cf. Comentario a Mt 26,6-13.

<sup>1</sup> Seis días antes de la Pascua vino Jesús a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. <sup>2</sup> Le dispusieron allí una cena; y Marta servía, y Lázaro era de los que estaban a la mesa con El. <sup>3</sup> María, tomando una libra de ungüento de nardo legítimo, de gran valor, ungí los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y la casa se llenó del olor del ungüento. <sup>4</sup> Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que había de entregarle, dijo: <sup>5</sup> ¿Por qué este ungüento no se vendió en trescientos denarios y se dio a los pobres? <sup>6</sup> Esto decía, no por amor a los pobres, sino porque era ladrón, y, llevando él la bolsa, hurtaba de lo que en ella echaban. <sup>7</sup> Pero Jesús dijo: Déjala; lo tenía guardado para el día de mi sepultura. <sup>8</sup> Porque pobres siempre los tenéis con vosotros, pero a mí no me tenéis siempre.

Jn sitúa con precisión cronológica esta escena: fue «seis días antes de la Pascua». Los sinópticos no la sitúan cronológicamente. La narran en un contexto en el que se dice que «dentro de dos días es la Pascua» (Mt 26,2; Mc 14,1). Pero es debido a que los sinópticos la *incrustan* en un contexto lógico, por razón de la muerte inminente de Cristo, que se anuncia en los versículos anteriores, lo mismo que por la venta que de El hace Judas, y que es narrada inmediatamente después de este episodio.

Situada esta escena, alusiva a su muerte y sepultura, en el comienzo de su pasión y terminándose ésta con su muerte y sepultura, esta narración viene a ser una especie de «inclusión semítica».

El estudio exegético de este relato se hace al comentar el de Mt (26,6-13). Allí se estudia teniéndose en cuenta los pasajes paralelos. Aquí se van a recoger algunos puntos de Jn.

Mientras los sinópticos hacen el relato diciendo que María derramó el ungüento sobre la cabeza de Cristo, sin más, Jn, omitien-

do esto, destaca precisamente que derramó este perfume sobre los pies de Jesús: los «ungió» y luego los «secó» con sus cabellos.

La razón de esto es a un tiempo lo excepcional y lo simbolista.

Cuando Lázaro resucita, sale del sepulcro «ligado con vendas los pies y las manos, y el rostro envuelto con un sudario» (Jn 11,44). Pero estas «vendas» que «ataban» a Lázaro estaban impregnadas en los perfumes mortuorios (Jn 19,39-40). Así, Jn, al destacar sólo este rasgo excepcional, evocaba mejor, *tipicamente*, la interpretación funeral que de aquella acción iba a dar el mismo Cristo: «Dejadla; lo guardó para el día de mi sepultura» (v.7).

Parecería que María había oído alguna vez la proximidad de su muerte y habría comprado y guardado aquel perfume para emplearlo en el embalsamamiento judío del cuerpo del Señor. Pero no es éste el sentido. Habría que suponer muchas cosas. El espíritu del relato es otro, y con el cual coincide lo que dicen los sinópticos.

Mc lo precisa: ella se adelantó a «perfumar mi cuerpo para la sepultura» (Mc 14,8; cf. Mt 26,12).

Este perfume que María tenía, al emplearlo así en Cristo, cuya muerte era inminente, vino, sin saberlo, como acaece en otros episodios del evangelio de Jn (11,51; 19,24), a cumplir un rito simbólico, que, si era homenaje a Cristo, venía a evocar y a ser una anticipación del *embalsamamiento* que harían de su cuerpo después de su muerte. Es un trazo más del valor histórico-simbolista del evangelio de Jn.

Después de relatarse esta escena, Jn añade: «Y la casa se llenó del olor del ungüento» (v.3c). Si con ello se quiere destacar plenáriamente la intensidad, pureza y valor de aquel perfume, acaso pudiera también tenerlo un valor simbolista. Podría aludir a lo que recogen Mt-Mc sobre la divulgación de aquella acción, y que estaba en el ambiente de la tradición cristiana primitiva: «donde se predique este evangelio, en todo el mundo, se dirá también lo que ella ha hecho, para su memoria» (Mt 26,23; Mc 14,9).

Los sinópticos dicen que, ante esta acción, los «discípulos» protestaron, porque se podía haber vendido este perfume y haber dado su importe a los pobres. Pero Jn matiza y pone en evidencia que fue Judas (Jn 6,70; 13,21-30; 17,12). Porque él fue el iniciador o el más fuerte objetante a esto, y al que luego ingenua e incautamente, se le habían unido algunos discípulos.

Y Jn declara que el motivo es que Judas era «ladrón», que robaba de la pequeña caja (*glossókomon*) del Colegio Apostólico. Pero a ello le respondió Cristo.

La frase con que Cristo dice que «a los pobres siempre los tendrás con vosotros» (v.7b), no tiene un valor profético. Es un enunciado de tipo «sapiencial» y teniendo en cuenta el curso ordinario de las cosas.

Es lo que se leía con esta misma perspectiva en la Ley: «Nunca dejará de haber pobres en la tierra» (Dt 15,11). Y en los escritos rabínicos se lee que, en los días del Mesías, «siempre habrá pobres»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Shabbath B. 151b; Textes rabbiniques... (1955) n.701 p.171.

**b) La entrada mesiánica en Jerusalén. 12,9-19  
(Mt 21,1-11; Mc 11,1-10; Lc 19,29-44)**

Cf. Comentario a Mt 21,1-11.

<sup>9</sup> Una gran muchedumbre de judíos supo que estaba allí, y vinieron, no sólo por Jesús, sino por ver a Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos. <sup>10</sup> Los príncipes de los sacerdotes habían resuelto matar a Lázaro, <sup>11</sup> pues por él muchos judíos iban y creían en Jesús.

<sup>12</sup> Al día siguiente, la numerosa muchedumbre que había venido a la fiesta, habiendo oído que Jesús llegaba a Jerusalén, <sup>13</sup> tomaron ramos de palmeras y salieron a su encuentro gritando: ¡Hosanna! Bendito el que viene en el nombre del Señor, y el Rey de Israel. <sup>14</sup> Habiendo Jesús encontrado un pollino, montó sobre él, según está escrito: <sup>15</sup> «No temas, hija de Sión; he aquí que viene tu rey montado sobre un pollino de asna». <sup>16</sup> Esto no lo entendieron, desde luego, los discípulos; pero, cuando fue glorificado Jesús, entonces recordaron que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho. <sup>17</sup> Le rendía testimonio la muchedumbre que estaba con El cuando llamó a Lázaro del sepulcro y le resucitó de entre los muertos. <sup>18</sup> Por esto le salió al encuentro la multitud, porque habían oído que había hecho este milagro. <sup>19</sup> Entretanto, los fariseos se decían: Ya veis que no adelantamos nada, ya veis que todo el mundo se va en pos de El.

Jn es el único evangelista que precisa explícitamente el día de esta entrada mesiánica en Jerusalén. Fue «al día siguiente» de la unción en Betania, la cual, según él mismo, fue «seis días antes de la Pascua» (v.12.1).

El relato de Jn es el más esquemático de todos. Conforme a su procedimiento, va buscando, en general, la sustancia del hecho: el valor doctrinal. La exposición exegética de conjunto se hizo antes, al exponer el relato de Mt. Por seguir este procedimiento esquemático, omite todo lo anecdótico y providencial, que cuentan cómo él mismo toma la iniciativa para presentarse, en esta escena mesiánica, en Jerusalén (Mt 21,1-7; par.).

La resurrección de Lázaro tuvo su repercusión sobre «una gran muchedumbre de judíos» (v.9) que vinieron a Betania, no sólo por ver a Jesús, sino también por ver a Lázaro resucitado. Este milagro hizo que «muchos judíos iban (a Betania) y creían en él (Jesús)» (v.11).

Con esta consideración, Jn cierra, como con un *apéndice*, el episodio de la unción en Betania, en cuyo banquete estaba Lázaro el resucitado, y se prepara la introducción de la escena siguiente, al ponerse en movimiento masas o grupos numerosos de judíos testigos presenciales o conocedores del milagro (v.18); lo mismo que la actitud de los sanedritas—príncipes o fariseos—deja esta escena, por la actitud moral que toman contra Cristo, encuadrada en un procedimiento literario de «inclusión semita» (v.10.19), lo mismo que los v.12.13 y 18.

Jn destaca en esta escena dos distintas «muchedumbres» de gentes que entran en juego para la aclamación mesiánica a Cristo.

Una es la «numerosa muchedumbre que había venido a la fiesta» (v.12). Son los de fuera de Jerusalén. Sobre todo deben de ser los galileos, sus compatriotas. Posiblemente gran número de éstos tendrían sus tiendas montadas en las laderas del monte de los Olivos, por donde iba ahora a descender Cristo. Estos, al saber que «venía a Jerusalén», salieron a su encuentro.

Otra turba que se pone en juego son las gentes que habían estado con El cuando resucitó a Lázaro (v.17). Pero Jn estructura la presencia literaria de estas turbas en plan de «inclusión semita» (v.12,17,18).

Y, en contraposición a los sinópticos, es el único que dice que salieron a recibirla con «palmas».

Con este detalle exclusivamente destacado, posiblemente quiere el evangelista, no sólo decir el sentido alegre y triunfal de aquella aclamación (Jdt 15,12 grieg; 1 Mac 13,51; 2 Mac 10,7), sino también evocar con su simbolismo la aclamación, inconsciente entonces, de las turbas a Cristo, Rey y Dios, como, con palmas en las manos, aclaman así los elegidos a Dios y al Cordero, en el Apocalipsis (Ap 7,9,10). También podría ser una evocación de la fiesta de los Tabernáculos, en la cual, uno de los ramos que se llevaba en las manos era de «palmas», y cuya fiesta fue evocada por él en el capítulo 7.

Otra vez se ve la «inclusión semita» de esta escena a propósito de los «príncipes de los sacerdotes» (v.10,11) y los fariseos (v.19) en orden a la hostilidad en esta escena. Es la evocación de que uno muera por la nación para que Roma no intervenga. Jn es el único evangelista que, a propósito de hacer Cristo su entrada mesiánica montado en un «asno», trae a colación una cita libremente tomada del profeta Zacarías (9,9). Jn desea sólo destacar con ello el aspecto pacífico de su entrada y su reinado. Por eso omite el «alégrate» del profeta, y destaca sólo el «no temas». No entra con tropas, que no tiene, como le dirá a Pilato (Jn 18,36), ni entra ostentosamente para avasallar con la muerte a los enemigos. La frase «no temas», probablemente va cargada, como en otros profetas (Sof 3,16; 5,40,9), del anuncio de especiales manifestaciones y bendiciones divinas. Es el ingreso para el reinado del «Príncipe de la paz». Cristo quiso incluso, para llamar la atención sobre el texto del profeta, dar una realización material a aquel anuncio profético.

El hacer la entrada montado sobre un asno no indica, en el antiguo Oriente, sentido de pobreza; servía de cabalgadura a reyes y nobles (Gén 22,3; Ex 4,20; Núm 22,21; Jue 5,10; 10,4; 2 Sam 17, 23; 1 Re 2,40; 13,13; etc.). Sin embargo, en esta época venía a indicar falta de ostentación, frente a las mulas y caballos usados. Era, pues, la entrada de un rey pacífico, sin el brillo ostentoso del dominador.

Jn, conforme dice en otras ocasiones (2,22; 7,39; 20,9), destaca que, cuando hicieron esto los «discípulos», no comprendieron todo

el alcance profético que en ello se encerraba, sino que lo comprendieron más tarde, después de la «glorificación» de Cristo, es decir, después de la resurrección. Bajo la iluminación de Pentecostés, «recordaron» (Jn 14,26) la relación providencial entre el anuncio profético-poético de Zacarías sobre el Rey Mesías y su realización, que incluso materialmente se había cumplido en aquel movimiento mesiánico. Parece que la queja farisaica que se hace en el v.19, respondiendo por «inclusión semita» a los versículos 10 y 11, hace ver que estos fariseos no son ajenos a los principios de los sacerdotes que acordaron su muerte (Jn 11,47), y parece que con esta reflexión amarga invitan a que se precipiten los acontecimientos: la prisión y muerte de Cristo. «Ya veis que no adelantamos nada, ya veis que todo el mundo se va en pos de El».

### c) *Cristo anuncia su glorificación al ir a la muerte. 12,20-36*

Esta sección tiene dos pasajes: uno es el relato de unos griegos que quieren ver a Cristo (v.20-22); el segundo es un discurso de Cristo sobre su glorificación en su muerte (v.23-36).

#### 1) *Unos griegos quieren ver a Cristo. 2,20-22*

<sup>20</sup> Había algunos griegos entre los que habían subido a adorar en la fiesta. <sup>21</sup> Estos, pues, se acercaron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron, diciendo: Señor, queremos ver a Jesús. <sup>22</sup> Felipe fue y se lo dijo a Andrés; Andrés y Felipe vinieron y se lo dijeron a Jesús.

Este relato es propio de Jn. Generalmente se lo suele considerar como un episodio más en la entrada mesiánica de Cristo en Jerusalén. Sin embargo, no es evidente. La forma como Jn lo introduce, aun suponiendo su desplazamiento de su inserción en el relato, por causa de la «inclusión semita», sugiere preferentemente un momento histórico distinto (v.20).

Además, van a decir que quieren «verlo» (v.21). Pero ¿«verlo» cuando ya lo habrían de estar viendo en el cortejo? Sugiere todo momentos distintos.

Se trata de un grupo de «griegos» (*hellenés*). Con este término pueden designarse no sólo el griego de nación, sino también los que de alguna manera estaban imbuidos por los usos griegos, y, dentro de los que practicaban el judaísmo, también se llama así a los que no son de raza judía <sup>2</sup>.

Si el término, aisladamente valorado, puede tener significaciones distintas, es el contexto del evangelio de Jn quien puede precisarlo. En un pasaje del mismo se cita con este nombre a los gentiles del Imperio, en contraposición a los judíos de la «Diáspora». Dicen los judíos de Cristo: «¿Acaso irá a la Dispensación de los griegos y ense-

<sup>2</sup> ZORELL, *Lexicon graecum N. T. (1931)* col.417.

ñará a los griegos?» (Jn 7,35). El genitivo usado: «de los griegos», indica los pueblos entre los cuales se encuentran diseminados los judíos (1 Pe 1,1). «Griegos», por tanto, son gentes no judías. Pero, como éstos que aquí se citan habían «subido a Jerusalén para adorar en la fiesta», se trata de gentiles muy afectos al judaísmo religioso, ya fuesen «prosélitos» o, al menos, fuertes simpatizantes con la religión judía, del tipo del centurión de Cafarnaúm (Lc 7,2ss) o el centurión Cornelio (Act 10,1ss).

La presencia de estos griegos en este pasaje, sea que perteneciese al episodio de la entrada mesiánica, sea que corresponda a otro momento histórico posterior, parece que, por su finalidad en la situación literaria en que se encuentra, es indicar que también se unen al triunfo mesiánico de Cristo gentes no judías, y por las cuales también Cristo hace su entrada y su redención. En el evangelio simbolista de Jn, este episodio histórico podría ser la sugerencia y símbolo de la universalidad de incorporación de las gentes al redil de Cristo, conforme a la doctrina antes relatada por Jn de «un solo rebaño y un solo pastor» (Jn 10,16), ya que lo que pretenden es «ver» a Cristo (v.21).

Este grupo de griegos, sea que oyeron hablar de El o experimentaron la conmoción de aquel día en Jerusalén, quieren «ver» a Cristo. Seguro que esta pretensión no era una simple curiosidad. La inserción de este episodio aquí, junto con su valor simbólico, hace pensar que pretenden con este contacto buscar la «luz» (Jn 1,37-39; cf. 1,39.50; 1,14).

Felipe, sin tomar decisión por sí mismo, como en otros casos (Jn 6,4; 14,8), se lo fue a consultar a Andrés, el hermano de Simón, ambos también de Betsaida (Jn 1,44). Acaso más que simples razones de amistad o de ser compatriotas, pueda sugerir el cambiar impresiones sobre esas gentes, el que podrían ser griegos, abundantes en aquella región, conocidos de Andrés, o de los que se pudieran tener referencias de vecindad. Su nombre griego, Andrés, hace verosímil que no fuese tampoco ajeno a estos contactos helenistas.

Ambos vinieron y transmitieron al Señor este deseo. Pero nada más se dice explícitamente sobre este episodio. La historicidad del mismo se ve acusada en toda estructura y en su misma terminación abrupta.

## 2) Cristo anuncia su glorificación por su muerte. 12,23-36

El discurso de Cristo, literariamente, es respuesta a la comunicación de Felipe y Andrés (v.23). Aunque el verbo usado (*aprokrinetai*) lo mismo puede significar «responder» que «tomar la palabra», «hablar». Como aquí, en que el tono del mismo rebasa la respuesta directa. En cambio, se introduce después una «muchedumbre» que estaba presente (v.29) y que interviene en diálogo con Cristo (v.34.30). Todo esto hace pensar que el episodio de los «griegos» sirve de pretexto literario para evocar con ellos la universalidad del fru-

to de la muerte de Cristo, en el discurso que Cristo, con este motivo literario, pronuncia. No sería más que un caso concreto de la estructura sintética del evangelio de Jn.

<sup>23</sup> Jesús les contestó diciendo: Es llegada la hora en que el Hijo del hombre será glorificado. <sup>24</sup> En verdad, en verdad os digo que, si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero, si muere, llevará mucho fruto. <sup>25</sup> El que ama su alma, la pierde; pero el que aborrece su alma en este mundo, la guardará para la vida eterna. <sup>26</sup> Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor; si alguno me sirve, mi Padre le honrará. <sup>27</sup> Ahora mi alma se siente turbada. ¿Y qué diré? ¿Padre, librame de esta hora? ¡Mas para esto he venido yo a esta hora! <sup>28</sup> Padre, glorifica tu nombre. Llegó entonces una voz del cielo: «Le glorifíquen y de nuevo le glorifíquen». <sup>29</sup> La muchedumbre que allí estaba y oyó, decía que había tronado; otros decían: Le habló un ángel.

<sup>30</sup> Jesús respondió y dijo: No por mí se ha dejado oír esta voz, sino por vosotros. <sup>31</sup> Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, <sup>32</sup> y yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí. <sup>33</sup> Esto lo decía indicando de qué muerte había de morir.

<sup>34</sup> La multitud le contestó: Nosotros sabemos por la Ley que el Mesías permanece para siempre. ¿Cómo, pues, dices tú que el Hijo del hombre ha de ser levantado? ¿Quién es ese Hijo del hombre? <sup>35</sup> Dijóles Jesús: Por poco tiempo aún está la Luz en medio de vosotros. Caminad mientras tenéis luz, para que no os sorprendan las tinieblas, pues el que camina en tinieblas no sabe por dónde va. <sup>36</sup> Mientras tenéis luz, creed en la Luz, para ser hijos de la luz. Esto dijo Jesús, y, partiendo, se ocultó de ellos.

Esta sección tiene diversas partes que se consideran separadamente.

### LA ENSEÑANZA DE CRISTO SOBRE SU MUERTE (v.23-26)

La «hora» de la muerte de Cristo «ya llegó», pues es inminente. Hecho el ingreso mesiánico en Jerusalén, el período para su muerte está ya en marcha. Esta «hora» es la tantas veces anunciada (Jn 2,4; 7,30; 8,20; 13,1; 17,1) y la que reguló su vida.

Pero esta «hora» es la hora en que el Hijo del hombre «será glorificado». Jn es el evangelista que, por excelencia, destaca la muerte de Cristo como su triunfo: no sólo victoria sobre el pecado, sino «paso», Pascua, al Padre (Jn 13,1) e ingreso de su humanidad en la plenitud de sus derechos divinos (Jn 17,1b.5.24). Es un tema eje en el enfoque del evangelio de Jn.

Ilustración de este triunfo es la comparación parabólica con el grano de trigo. Si éste no «cae» en tierra y «muere», no fructifica; queda él solo; pero, si «muere», es cuando fructifica y «da mucho fruto». No es una consideración científica del grano que muere, pues si esto sucediera, no surgiría la espiga. Es una apreciación popular, usual. Posiblemente un refrán o casi calcado en él. Lo que

Cristo enseña, con un símil, es la riqueza del fruto universal (Jn 11,52) de su muerte.

Los dos versículos siguientes encierran una enseñanza calcada en el ejemplo de la muerte de Cristo.

El que «sirve» a Cristo ha de «seguirle». Donde Cristo está, también deberá estar él. Si El está ahora en la muerte, también el servidor ha de «seguirle» por este camino. Es el tema tan insistido por los sinópticos: «El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame» (Mt 16,24; par.). La enseñanza no se limita a solos los apóstoles o discípulos; la universalidad de la formulación lo indica. Esto exige, en «orden a la vida eterna», perder su «alma» en este «mundo». En Jn frecuentemente el «mundo» tiene el sentido de los hombres malos. Por eso, el que quiera «guardarla» intacta y preservada (Jn 17,12), para la vida eterna, ha de perderla para la vida de este «mundo» malo, ha de «odiar su alma». «Alma», conforme al modo semita, está por vida o persona. Y «odiar» es el modo semita, hiperbólico y rotundo, de expresar lo que no se quiere o no se debe hacer (Rom 9,13; Mt 10,37, comp. Lc 14,26).

El premio a este «servicio» y «seguimiento» a Cristo es que el Padre le «honrará».

#### LA TURBACIÓN DE CRISTO ANTE SU MUERTE (v.27)

La proximidad de la muerte hace sentir a Cristo su amargura: sintió «turbación». En Cristo no fue una turbación al margen de su consentimiento. Es un caso análogo a Getsemaní<sup>3</sup>. Por eso, ante esta turbación, se pregunta qué ha de hacer. Los versículos con su respuesta presentan una interpretación diversa:

- a) «Padre, líbrame de esta hora».
- b) «Mas para esto he venido yo a esta hora».

¿Cuál es la interpretación de estos versículos? Para unos, en el versículo a, Cristo, al estilo de Getsemaní, pediría, permitiendo expresar a la naturaleza en un primer momento el dolor, que le librarse de esta hora de muerte. Pero, al punto, como en el huerto, se sometería a la voluntad del Padre.

Otros interpretan el versículo a en forma interrogativa. Sabido es que la puntuación en los códices no se hizo hasta el siglo IV-V. El sentido sería: Cristo, ante la «turbación», se pregunta: «¿Qué diré?» Y la respuesta sería interrogativa y dubitativamente: «¡Padre, líbrame de esta hora!» Dos formas interrogativas seguidas son frecuentes en el Nuevo Testamento (Jn 11,56).

En todo caso, la respuesta plena de Cristo es clara. No pide esto, porque precisamente para morir por los hombres vino El a esta «hora». La segunda interpretación es más lógica.

<sup>3</sup> Comentario a Mt 26,37ss.

#### CRISTO PIDE LA GLORIFICACIÓN DEL PADRE (v.28-33)

Sometiéndose así al plan del Padre, pide abiertamente que «glorifique su nombre» [el del Padre]. Nombre es el conocido semitismo que está por la persona. La «glorificación» del Padre es el fin de toda la obra de Cristo. Es, abiertamente, todo el tema que recoge Jn en su evangelio. Y el mismo Cristo, poco después, en la «Oración sacerdotal», será lo que pide al Padre, como término de su obra: que glorifique en su muerte al Hijo, acreditándole y rubricando así su mesianismo y filiación divina, pero precisamente «para que el Hijo te glorifique» (Jn 17,4.5).

A esta oración de Cristo, resonó una «voz del cielo» que anunció que su oración fue oída: «Le glorifiqué [el nombre del Padre] y le glorificaré de nuevo». Le «glorificó» por la obra de Cristo (Jn 17,4), y lo «glorificará» por la muerte triunfal de Cristo (v.23), con su resurrección (Jn 17,1.5) y con el cumplimiento de la «promesa» que Cristo les hizo de enviar al Espíritu Santo; todo lo cual era la «glorificación» del Padre en el Hijo.

Esta oración y «elevación» de Cristo está enmarcada por una «muchedumbre de gentes», las cuales, al oír esta voz venida del cielo, la interpretan a su modo. Venida del cielo y como respuesta a la oración de Cristo, no podría ser sino una ratificación a la misma. Unos interpretaron aquel sonido diciendo que había «tronado», pero en el sentido de aquel ambiente en el que el trueno, como se leía en el Antiguo Testamento, era la voz de Dios (Sal 29,3-9; Job 37,4.5; 1 Sam 12,18; Ex 19,16). En el Exodo se dice que Moisés hablaba a Dios en el Sinaí, y «Yahvé le respondía mediante el trueno» (Ex 19c). Para otros, le «habló un ángel». La historia de Israel les había familiarizado con apariciones de ángeles, como manifestadores de la voluntad de Dios. Exponiendo San Pablo su fe ante el sanedrín, lo defienden algunos diciendo: «¿Y qué si le habló un espíritu o un ángel?» (Act 23,9).

Ante aquella expectación, Cristo les destaca el valor apologético de aquella voz (Jn 11,42). No fue por El. El no la necesitaba. El estaba siempre en plena comunicación con el Padre, no haciendo más que lo que el Padre quería. El signo de esta voz fue por causa de ellos, para que viesen cómo el Padre respondía a sus ruegos, y cómo ya así, de antemano, prometía rubricar la obra de Cristo.

La muerte de Cristo es la glorificación del Padre, porque en ella van a suceder tres cosas entonces.

1) «El juicio de este mundo». El juicio es aquí un semitismo bien conocido, cuyo sentido es la «condenación» (Jn 3,19; 5,29). El «mundo» es aquí en Jn los hombres malos, hostiles a Cristo y a la Luz (Jn 7,7; 8,23, etc.). El «mundo» se condena automáticamente por su postura ante la obra de Cristo, acreditada en su resurrección (Jn 3,19).

2) «El príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Jn 14,30; 16,11). Es el mismo título con que le designan los rabinos. Y es el

título con que estos rabinos designan ciertos principados angélicos. La misma representación de Satán como moderador del mundo está en consonancia con la tradición talmúdica<sup>4</sup>. Este principio es Satanás. San Pablo le llama «el dios de este mundo» (2 Cor 4,4). Naturalmente, no es que Satanás tenga verdadero dominio sobre este mundo (Lc 4,6; par.); pero él influye en los hombres para apartarlos del reino de Cristo (Ef 2,2; 6,11.12). Y, conforme al concepto semita de «causalidad», se le aplica a El sin más lo que es sólo un influjo y sugerencia sobre los hombres.

Pero la muerte de Cristo es la victoria sobre el pecado y sobre sus consecuencias en los hombres, entre los que está el imperio tiránico de Satanás (Col 1,13).

3) Cuando Cristo sea «levantado (*hypsothó*) de la tierra, atraeré a todos a mí». Varias palabras de Cristo, en sus momentos históricos, debieron de ser, en varios casos, enigma para los discípulos. Pero, a la hora de la composición del evangelio, Jn matiza que lo dijo indicando la muerte de cruz que le aguardaba (Jn 2,22; 20).

Si Cristo, como Jn simbolista destaca aquí, es «elevado» en la cruz, es elevación triunfal, posiblemente sugerida simbólicamente por Jn de su ascensión, como parece indicarlo la misma construcción de la frase: cuando «sea levantado de la tierra», lo mismo que su semejanza con las alusiones que se hace en otros pasajes (Jn 3,14; 8,28; 6,62; 13,1; 17,1.4.24). Al «subir» Cristo así a su trono, es cuando comienza su obra de conquista en plenitud. Es la «hora» en la que atraerá a todos a sí. Es la hora de su reinado, porque «todos»—en la forma semita rotunda de expresión—podrán reconocerle por el Mesías Hijo de Dios. En su muerte verán el plan del Padre, y en su resurrección verán el sello divino. Abiertamente lo recalca Jn en otro pasaje. Dice Cristo: «Cuando levantéis al Hijo del hombre, entonces conoceréis que soy yo, y no hago nada de mí mismo, sino que, según me enseñó el Padre, así hablo» (Jn 8,28). Y así, la cruz no será signo de infamia (Gál 3,13), sino trono triunfal de la realeza espiritual de Cristo en el mundo.

Si Cristo es elevado para cumplir el plan del Padre y transformar la cruz en trono de su reino espiritual, en su redacción literaria, máxime en la estructura de este evangelio, pudiera pensarse que lo es también para ser visto. Y así vendría a ser la respuesta al deseo de los griegos que deseaban «verle».

#### DESCONCIERTO EN LA MUCHEDUMBRE ANTE ESTAS PALABRAS (v.34-36)

Ante la enigmática enseñanza de Cristo sobre su elevación de la tierra, la «multitud» se siente desconcertada. Sin estar en antecedentes, esta «elevación de la tierra» no podía pensarse que fuese, fundamentalmente, la elevación de Cristo en la cruz. El evangelista tiene buen cuidado en precisarlo a la hora de escribir su evangelio. La «multitud» que le oye sólo puede interpretarlo de una marcha

<sup>4</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.552.

o desaparición suya «de la tierra». Pero, en este caso, ¿cómo se compagina esto, dicen, con la Ley? Esta es aquí toda la Escritura (Jn 1,17; 10,34; 15,25). La Escritura habla del reinado eterno del Mesías (Is 9,6; Sal 110,4; Dan 7,13; Lc 1,33; 2 Sam 7,16). Esta es la creencia que tiene esta «multitud»<sup>5</sup>. Si el reinado del Mesías es «para siempre», ¿cómo dices tú que el Hijo del hombre ha de ser levantado, es decir, desaparecido?; acaso piensan en una desaparición o ascensión suya al modo de lo que se decía de Elías. Pero en esta objeción se ve un eco de la aclamación que se hizo a Cristo como Rey Mesías. La turba comprende de sobra que El se da por Mesías, y por eso se plantean esta dificultad. «¿Quién es ese Hijo del hombre», el Mesías, que así desaparece y no cumple lo que la Escritura dice de El? El título de «Hijo del hombre», como título mesiánico, parece que fue usado sólo en círculos rabínicos<sup>6</sup>.

La turba no sabe que esa desaparición efímera a la muerte por la cruz es condición del plan del Padre. La respuesta de Cristo evita estas cuestiones. Si se declara abiertamente Mesías, podría provocar excitaciones mesiánicas inoportunas.

En cambio, les advierte que se aprovechen del poco tiempo que aún está la «Luz en medio de vosotros» (Jn 8,14; 9,5). Que caminen a la luz de sus enseñanzas. Era el modo de aceptarlo por Mesías y lograr la luz de vida.

Dicho lo cual, se retiró, y se «ocultó» de ellos. Es fórmula literaria para indicar el fin de aquella enseñanza. No que se hubiese «ocultado» definitivamente hasta su muerte. Por eso, no tiene el menor compromiso con las enseñanzas de Cristo en Jerusalén en este corto período antes de su muerte, que narran los sinópticos.

#### d) *La incredulidad judía ante la obra de Cristo.* 12,37-43

<sup>37</sup> Aunque había hecho tan grandes milagros en medio de ellos, no creían en El, <sup>38</sup> para que se cumpliese la palabra del profeta Isaías, que dice: «Señor, ¿quién prestó fe a nuestro mensaje?; y el brazo del Señor, ¿a quién ha sido revelado?» <sup>39</sup> Por esto no pudieron creer, porque también había dicho Isaías: <sup>40</sup> «El ha cegado sus ojos y ha endurecido su corazón, no sea que con sus ojos vean, con su corazón entiendan y se conviertan y los sanen». <sup>41</sup> Esto dijo Isaías, porque vio su gloria y habló de El. <sup>42</sup> Sin embargo, aun muchos de los jefes creyeron en El; pero por causa de los fariseos no le confesaban, temiendo ser excluidos de la sinagoga, <sup>43</sup> porque amaban más la gloria de los hombres que la gloria de Dios.

Al terminar de narrar la obra de Cristo, el evangelista se plantea un problema, que también lo acusaron los sinópticos: la reacción de Israel ante la obra de Cristo. ¿Por qué Israel no creyó ante la

<sup>5</sup> Sobre la duración del reino mesiánico según los rabinos, cf. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les Juifs* (1909) p.92ss.108ss.150.205ss.

<sup>6</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de J.-Ch.* (1934) I p.168: cf. p.360-369.

obra de Cristo? Jn planteará el problema en toda su crudeza: a pesar de que El había hecho «tan grandes milagros» y en tan gran número (Jn 20,30; 21,25) entre ellos, no creyeron en El. En realidad, el evangelista habla del pueblo en general, de la actitud de Israel como tal, puesto que grupos minoritarios de judíos creyeron, tales los apóstoles y los «muchos jefes» que aquí mismo se reconoce (v.42), lo mismo que en otros pasajes se relata la fe de otros muchos en Cristo (Jn 2,23; 3,2; 7,31; 11,47).

Jn ve la razón honda de esto, aunque ya estaba indicado en la Escritura. En realidad no porque esté consignado en la Escritura se *causa*, sino que se va a realizar, sí, infaliblemente, por el hecho de estar consignado en ella; pero es porque está *proféticamente* consignado. Así, el evangelista ve este hecho, increíble, ya anunciado en Isaías, en su *Poema del Siervo de Yahvé*, el Mesías doliente, diciendo:

«¿Quién creerá lo que hemos oído?  
¿A quién fue revelado el brazo de Yahvé?» (Is 53,1).

La introducción de Isaías, ante la descripción que va a hacer del Mesías doliente, iba a resultar increíble. Y, sin embargo, ese «Siervo» doliente era el Mesías de Yahvé<sup>7</sup>. En El y en su obra estaba «el brazo de Yahvé», es decir, el poder (Lc 1,51) y las maravillas de Dios.

Por eso, el evangelista ve el resultado de la obra de Cristo ante Israel a la luz de esta profecía. Y así, ellos, con su resistencia, están cumpliendo la profecía de su incredulidad sobre el Mesías; y, sin saberlo, lo están así confesando por tal.

El evangelista insistirá, pleonásticamente, en que no podían creer, porque Dios los había cegado. Entra aquí en juego la formulación del concepto de «causalidad» entre los semitas. Lo que Dios permite, o una consecuencia que ha de seguirse de algo, se lo aplican sin más a la causa primera. Así, Dios envió a Isaías a una misión profética de iluminación. Pero los judíos no le hicieron caso. Y se lo formula como una ceguera positiva que Dios causase<sup>8</sup>. Pero el evangelista aún añade más para garantizar esta actitud de Israel ante Cristo-Dios. Es la visión que Isaías tiene de Dios sobre el templo (Is 6,1-3). Al decir Jn que Isaías vio «su gloria y habló de El», esto no se refiere a Yahvé, sino a Cristo. Esto es evidente. Pero de aquí se sigue que Jn está proclamando la divinidad de Cristo al identificarlo con la teofanía de Yahvé en el templo.

Y si Isaías «vio» de esta manera implícita la gloria de Cristo en la teofanía citada, y su predicación al Israel de entonces en nombre de Dios resultaba infructuosa, la analogía de situaciones cobra una mayor realidad, ya que Dios es el mismo, e Israel, salvadas las generaciones, igualmente es el mismo: tiene la misma psicología,

<sup>7</sup> CEUPPENS, *De prophetiis messianicis in A. T.* (1935) p.274-339.

<sup>8</sup> Los géneros literarios en la Sagrada Escritura: Actas del Congreso de Ciencias Eclesiásticas de Salamanca (1957) p.45-46; cf. *Comentario a Mt 13,14-15*.

la misma actitud... y aún mayor culpa, por los «grandes milagros» (v.37) que Cristo había hecho entre ellos<sup>9</sup>.

No obstante esta actitud general de Israel, cegado por sus dirigentes fariseos, «muchos de sus jefes creyeron en El». Estos «jefes» son, sin duda, miembros del sanedrín, como se ve por otros pasajes de Jn (7,26.48). Entre éstos debieron de estar Nicodemo (Jn 3,1; 7,50; 19,39) y José de Arimatea (Jn 19,38). Pero eran creyentes privados. Externamente no lo manifestaban. La causa era por los fariseos. Estos eran los más hostiles enemigos de Cristo. Su influjo podía actuar sobre los mismos «jefes» del sanedrín, provocando el que fuesen «excluidos de la sinagoga»<sup>10</sup>. Les faltaba valor para afrontar esto. «Amaban más la gloria de los hombres», que no los considerasen proscriptos, que «la gloria de Dios».

### e) Necesidad de creer en Cristo. 12,44-50

Esta última sección del capítulo presenta un carácter especial. Ya en el versículo 36 Cristo terminó su discurso y se «ocultó» de los oyentes. Luego Jn hace una reflexión por su cuenta sobre el hecho de la incredulidad judía ante la obra y misión de Cristo. Y, terminada ésta, antes de comenzar el relato de la pasión, se introduce de nuevo a Cristo «clamando», es decir, hablando en forma solemne y al modo de los profetas una serie de enseñanzas sin vinculación cronológica ni geográfica, y cuyas sentencias, conceptualmente, se encuentran diseminadas en diversos pasajes del mismo evangelio de Jn. Por esto «se puede ver en ellas, o una recapitulación de las declaraciones esenciales de Jesús, o más bien puede ser un fragmento yoánnico insertado, en el momento de la edición, en la trama del evangelio primitivo»<sup>11</sup>.

<sup>44</sup> Jesús, clamando, dijo: El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado; <sup>45</sup> y el que me ve, ve al que me ha enviado. <sup>46</sup> Yo he venido como luz al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas. <sup>47</sup> Y si alguno escucha mis palabras y no las guarda, yo no le juzgo, porque no he venido a juzgar al mundo, sino a salvar al mundo. <sup>48</sup> El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien le juzgue; la palabra que yo he hablado, ésa le juzgará en el último día, <sup>49</sup> porque yo no he hablado de mí mismo; el Padre mismo, que me ha enviado, es quien me mandó lo que he de decir y hablar, <sup>50</sup> y yo sé que su precepto es la vida eterna. Así, pues, las cosas que yo hablo, las hablo según el Padre me ha dicho.

<sup>1)</sup> V.44-45. El que «cree» y «ve» a Cristo, cree en el que le ha enviado, ya que El se presenta como Enviado del Padre (Jn 1,18;

<sup>9</sup> Sobre la posibilidad del valor adventicio de los versículos 40-43, cf. BOISMARD, *Le caractère adventif de Jean 12,40-43: Actas del Primer Congreso Internacional Católico de Ciencias Bíblicas* (Bruselas-Lovaina 25-30 de agosto de 1958).

<sup>10</sup> Sobre los efectos de esta «excomunión» de la sinagoga, cf. *Comentario a Jn 9,22; STRACK-B., Kommentar... IV p.292-333.*

<sup>11</sup> MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.148 nota 2.

13,20). Y, además, porque Cristo «está» en el Padre (Jn 10,38; 14,10ss-17,21). Por eso, el que «ve» a Cristo ve en El al Padre (Jn 14,7.9), ya que, donde está el Hijo, está el Padre, que le comunica su naturaleza y le «envía» al mundo. Ver a Cristo con fe es «ver» al Padre en el Hijo.

2) V.46. Cristo vino al mundo como «luz» para que se pueda ver la verdad, y el que cree en El—Luz—no perezca (Jn 1,4; 3,19; 8,12; 9,5; 12,34; cf. Jn 3,16b); es la luz que llena y da la vida moral.

3) V.47-48. Se expone cómo la «palabra» de Cristo, el Evangelio, va a «juzgar», condenar (Dt 31,26) al que no la reciba, pues «hay que hacer la verdad»—su verdad—(Jn 3,21). En el «último día», escatología final, al que rechazó el mensaje de Cristo, su «palabra», que es su verdad, «la Buena Nueva» será la que le «juzgue» y «condene». La razón por qué lo hará la «palabra» y no El, es porque El «no ha venido a condonar el mundo, sino a salvar al mundo» (Jn 3,17). En contraposición a lo que decían algunos apocalipsis judíos, que no veían en el Mesías más que un juez que, tomando al mundo tal como lo encontraba, sin hacerle intervenir en su salvación, lo juzgaba y condenaba, Jn destaca en Cristo Mesías su misión salvadora.

Esta enseñanza judicial de la «palabra» no va contra otras enseñanzas en el evangelio de Jn, en donde se dice que el que juzga es Cristo, puesto que el Padre le entregó a El todo el poder judicial sobre los hombres (Jn 5,22). Cristo no «condena» sin más, pues vino a salvar. Pero es verdadero Juez del mundo. Si aquí se destaca la «condenación» por hacerse el juicio ante la «palabra», es porque se quiere destacar el valor de ésta y lo que ésta significa para Cristo. Y es lo que expone el evangelista en el último grupo de ideas.

4) V.49-50. La razón última de todo esto es que Cristo «no ha hablado de sí mismo», sino lo que el Padre le ordenó. Así, El no condena por sí mismo, sino por la «palabra» y ante su código, que es la voluntad del Padre. De aquí le viene este gran poder a la «palabra» (Jn 7,17; 14,10).

Se destaca, por último, el valor del testimonio del Padre: El «sabe—prescencia de Cristo—que su precepto—la «palabra»—es vida eterna» (Jn 3,15.16.36; 5,24.40; 10,10.28).

Así, este discurso de Cristo, lo mismo puede ser un discurso o abreviatura de algún discurso suyo que una síntesis yoánnica de las enseñanzas fundamentales de Cristo, ya que a continuación el evangelista comienza el relato de la pasión. Y este «discurso» es un programa esquemático, por qué El será condenado<sup>12</sup>. Es la lucha entre la Luz y la ceguera voluntaria de los dirigentes de Israel.

<sup>12</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.344.

## CAPITULO 13

El capítulo 13 de Jn narra las palabras de Cristo en el Cenáculo. Aunque Jn omite el relato de la institución eucarística, probablemente porque a la hora de la composición de su evangelio ya era de todos conocida, por vivida en la *fractio panis*, pone, en cambio, una serie de discursos de Cristo, que ocupan los capítulos 13-17, de gran importancia dogmática.

a) Pequeño prólogo teológico introductorio a la pasión (v.1-3); b) el lavatorio de los pies (v.4-20); c) anuncio de la traición de Judas (v.21-30); d) comienzo de los discursos de despedida (v.31-35); e) anuncio de la triple negación de San Pedro (v.36-38); f) grave divergencia en la cronología de la pasión.

### a) «Prólogo teológico introductorio a la pasión. 13,1-3

Jn, antes de narrar la humillación de Cristo en su pasión y muerte, antepone un pequeño prólogo en el que destaca la grandeza de Cristo; cómo El es el único consciente de todos los pasos que da; cómo va libremente a la muerte; cómo tiene el dominio sobre todas las cosas y cómo, por amor a Dios y a los hombres, «salió» de Dios y «vuelve» así, triunfalmente por su muerte redentora, a Dios.

Es característico de Jn el anteponer estos prólogos a determinados acontecimientos de Cristo para dar el profundo significado de ellos (Godet)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Antes de la fiesta de la Pascua, viendo Jesús que llegaba su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos, que estaban en el mundo, al fin extremadamente los amó. <sup>2</sup> Y comenzada la cena, como el diablo hubiese ya puesto en el corazón de Judas Iscariote, hijo de Simón, el propósito de entregarle; <sup>3</sup> con saber que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas y que había salido de Dios y a El se volvía...

Probablemente evocada por la Pascua y basada en un juego de palabras, está construida la frase introductoria: «Viendo Jesús que llegaba su hora de *pasar* de este mundo al Padre» (Jn 5,24; 7,3.14), precisamente «pascua» (*pesah*) significa tránsito o paso (Ex 12,11). Como, indudablemente, esta cena es la pascual, esta situación del cuarto evangelio crea una de las dificultades clásicas de la cronología de los evangelios, ya que resulta que Cristo celebraría la cena pascual con sus discípulos, no en la tarde del 15 de Nisán, la Pascua, sino el 14 de dicho mes: el día «antes» (v.1). Pero el estudio de esta dificultad se hará al final de este capítulo.

<sup>1</sup> LEBRETON, *La vie et... de N. S. J.-Ch.*, ver. esp. (1942) II p.182 n.12.

Judas asiste a esta «cena» (*deipnon*). El término griego usado indica la comida principal, hecha preferentemente hacia la noche<sup>2</sup>. Precisamente la cena pascual comenzaba después de ponerse el sol el 14 del mes de Nisán, según el cómputo del día judío (Mt 26,20; paral.). Por eso, cuando poco después Judas sale de allí, «era de noche» (v.20).

Judas tiene ya tramada la entrega y está comprometido en la pasión de Cristo. Con el cinismo del disimulo, para mejor lograr su objetivo, asiste a esta cena pascual. Jn dirá que el «diablo había puesto ya en el corazón de Judas... el propósito de entregártelo». Al vincular esta obra al «diablo» no pretende el evangelista hacer una exclusiva referencia literaria personificada en Satán. Para Jn, la pasión es un terrible drama entre el reino de Satán, las fuerzas del mal, y Cristo, con su reino de luz. Los hombres son los instrumentos de ese mundo satánico (6,71; 8,44; 12,31; 13,27; 16,11; Apoc 12,4,17; 13,2; cf. Lc 22,3; 1 Cor 2,8). Pero toda esta triple conjura, satánica, sanedrítica y de Judas, contra Cristo no era oculta para El. Es lo que el evangelista se complace en destacar y anteponer a esta tremenda tragedia.

Y «sabe que el Padre había puesto en sus manos todas las cosas», que es el poder conferido a su humanidad sobre todo lo creado, por razón de su unión hipostática, ya que la frase no puede entenderse de la divinidad: poner en sus manos todas las cosas no es darle el «poder» de la divinidad, sino «poder» sobre todas las cosas (Jn 3,35; 17,2). Si todas las cosas están en sus manos, también lo está Judas. Y si él no lo permitiese, ni el traidor podría entregártelo<sup>3</sup>. El, libremente (Jn 10,18), permite que el traidor le entregue, para así cumplir los planes del Padre. Porque «sabe» que precisamente llegó «su hora», la hora que tanto deseó y a la que amoldó sus planes (Jn 7,6; 12,23).

«Sabe» también, como se complace en destacarlo el evangelista, que «salió de Dios y a El se volvió». Esta expresión alude, no a la generación eterna, sino a que salió del Padre por la encarnación y volvió, por la muerte y resurrección, al Padre, para ser glorificado con la «gloria que tuve cerca de ti antes de que el mundo existiese» (Jn 17,5-24).

Además, la obra que va a realizar en esta «hora» es una manifestación también de amor insospechado a los hombres. Su obra de «encarnación» y de enseñanza fue obra de amor. Pero ahora dice el evangelista que, «como hubiese amado a los suyos, que estaban en el mundo, al fin los amó hasta el *summum*» (v.1b).

Los «suyos», contrapuestos al mundo en este contexto, no pueden ser los judíos (Jn 1,10,11), ni acaso sean solamente todos los cristianos de entonces (Jn 6,37-39).

Valorados en este contexto literario del Cenáculo se debe referir a los apóstoles (Jn 17,6-9). En todo caso, el evangelista no quiere decir que la obra redentora de Cristo afecte sólo a los apóstoles:

<sup>2</sup> ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.276.

<sup>3</sup> SAN AGUSTÍN, *Tract. in Io. tr.55.*

los que ahora se consideran en su prólogo. Poco antes transcribió las palabras de Cristo en las que habla de su muerte redentora (Jn 10,15), que abarca también a todos los que no son del redil de Israel, es decir, los gentiles (Jn 10,16).

El evangelista hace ver cómo la muerte de Cristo es una prueba de su amor desbordado por los hombres. «Los amó hasta el *summum* (*eis télos*). La palabra griega usada lo mismo puede tener un sentido temporal, v.gr., hasta el fin de algo (Mt 10,22), que un valor cualitativo de perfección (1 Tes 2,16)<sup>4</sup>. Con ambos sentidos aparece la palabra hebrea *lanetsah*, que también con ambos sentidos se encuentra en las traducciones griegas. Si preferentemente aquí tiene el segundo, también puede decirse que «aquí contiene los dos sentidos a la vez»<sup>5</sup>, ya que la prueba suprema de este amor extremado la da precisamente con la realización de su pasión y su muerte.

### b) *El lavatorio de los pies. 13,4-20*

<sup>4</sup> Se levantó de la mesa, se quitó los vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó; <sup>5</sup> luego echó agua en la jofaina y comenzó a lavar los pies de los discípulos y a enjugárselos con la toalla que tenía ceñida. <sup>6</sup> Llegó, pues, a Simón Pedro, que le dijo: Señor, ¿tú lavarme a mí los pies? <sup>7</sup> Respondió Jesús y le dijo: Lo que yo hago, tú no lo sabes ahora; lo sabrás después. <sup>8</sup> Dijo Pedro: Jamás me lavarás tú los pies. Le contestó Jesús: Si no te los lavare, no tendrás parte conmigo. <sup>9</sup> Simón Pedro le dijo: Señor, entonces no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza. <sup>10</sup> Jesús le dijo: El que se ha bañado no necesita lavarse, está todo limpio; y vosotros estáis limpios, pero no todos. <sup>11</sup> Porque sabía quién había de entregártelo, y por eso dijo: No todos estáis limpios. <sup>12</sup> Cuando les hubo lavado los pies, y tomado sus vestidos, y puestóse de nuevo a la mesa, les dijo: ¿Entendéis lo que he hecho con vosotros? <sup>13</sup> Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque de verdad lo soy. <sup>14</sup> Si yo, pues, os he lavado los pies, siendo vuestro Señor y Maestro, también habéis de lavaros vosotros los pies unos a otros. <sup>15</sup> Porque yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como yo he hecho. <sup>16</sup> En verdad, en verdad os digo: No es el siervo mayor que su señor, ni el enviado mayor que quien le envía. <sup>17</sup> Si esto aprendéis, seréis dichosos si lo practicáis. <sup>18</sup> No lo digo de todos vosotros; yo sé a quiénes escogí, mas lo digo para que se cumpla la Escritura: «El que come mi pan, levantó contra mí su calcañar». <sup>19</sup> Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que yo soy. <sup>20</sup> En verdad, en verdad os digo que quien recibe al que yo enviare, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe a quien me ha enviado.

Sólo Jn relata esta escena. Y la introduce de una manera súbita. Dice que tiene lugar «mientras cenaban, según la lectura mejor sostenida»<sup>5\*</sup>.

<sup>4</sup> ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1311-1313.

<sup>5</sup> BRAUN, *Étang. s. St. Jean* (1946) p.418.

<sup>5\*</sup> NESTLÉ, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crit. a Jn 13,2.

Cristo, para ello, se levantó del triclinio en que estaba «reclinado» (v.12), y se quitó las «vestiduras» (*tá himátia*). Esta palabra significa, en general, vestido, y preferentemente manto. Pero no deja de extrañar la forma plural en que aquí está puesta. Acaso sea un modismo<sup>6</sup>. También «parece designar vagamente los vestidos de calle, en oposición al vestido de los servidores, reducido a lo estrictamente necesario»<sup>7</sup>. Luego toma una toalla de «lino», lo suficientemente larga que permitía «ceñirse» (*diézosen*) con ella. Suetonio cuenta de Calígula que se hizo asistir en la cena «ceñidos con un lienzo»<sup>8</sup>. Después «echó agua en una jofaina» y comenzó a lavar los pies a los apóstoles y a secárselos con el lienzo con que se había ceñido. Esta jofaina citada (*níptér*) era la denominación ordinaria para usos domésticos, si no es que el evangelista quiere denominar con ella la jofaina propia (*podaníptér*) para lavar los pies a los huéspedes. La toalla con que se los seca era del ajuar que allí había para el servicio.

Cristo aparece así con vestidos y en función de esclavo (Gén 18, 4; 1 Sam 25,41)<sup>9</sup>. Nunca como aquí Cristo, en expresión de San Pablo, «tomó la forma de esclavo» (Fil 2,7). Los apóstoles, «reclinados» en los lechos del triclinio, tenían los pies, vueltos hacia atrás, muy cerca del suelo. La ronda de humildad de Cristo va a comenzar. Acaso ellos, presa de espanto, se sentaron en los lechos, en dirección de sus pies, por donde Cristo iba.

El evangelista esquematiza el relato y lo centra en la figura de Pedro, aparte del prestigio de éste a la hora de la composición de su evangelio, porque la escena con él fue la más destacada y la que prestaba una oportunidad anecdótica para hacer la enseñanza que se proponía.

«¡Tú... a mí!» Estos dos pronombres acusan bien la actitud de Pedro. El, que había visto tantas veces la grandeza de Cristo (Mt 16, 16; Lc 5,8, etc.), no resistía ahora verle a sus pies para lavarle la podre y sudor de los mismos. Se negó rotundamente. Pero en aquella actitud de Pedro, aunque de vehemente amor, había algo humano censurable. Y hacía falta que Cristo le «lavase», le enseñase algo...

Esto que Cristo exige—lavar los pies—era algo misterioso, pues su fondo sentido sólo lo comprendería «después». Como del Señor no se registra una explicación precisa en el Cenáculo, se refiere a la gran iluminación de Pentecostés, en que el Espíritu les llevaría «hacia la verdad completa», y con esas luces relatan varias veces haber reconocido, comprendido hechos y enseñanzas de Cristo después de Pentecostés.

Pero aquella terquedad de Pedro lleva una seria amenaza. Si Cristo no le lava, «no tendrás (éjeis)<sup>10</sup> parte conmigo»: era la «exco-

<sup>6</sup> NESTLE, *N.T. graece et latine* (1928) ap. crít. a Mt 24,18, variante; otros lugares, cf. ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.611-612.

<sup>7</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.351.

<sup>8</sup> SUET., *Calígula* 26.

<sup>9</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1560.147.210.2521.

<sup>10</sup> Presente con valor de futuro, cf. JOËON, *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des Évangiles: le présent de «Eimi» et de «Éjo» pour la sphère du futur:* Rech. Scienc. Relig. (1927) 214ss.

munión». La frase significa o «no ser de su partido» o no «compartir una misma suerte»<sup>11</sup>. Mas «para quien ama a Cristo, esta frase es irresistible»<sup>12</sup>, y Pedro, con la vehemencia y extremismos de su carácter, se ofreció a que le lavase no sólo los «pies», sino también «las manos y la cabeza». Pero no hacía falta esto. Aquello era un rito misterioso y no necesitaban una «purificación» fundamental, pues todos estaban limpios (*katharós*), juego de palabras que expresa a un tiempo la limpieza física y moral. Pero Cristo destaca ya la primera denuncia velada de Judas; éste no estaba puro.

Después que Cristo terminó su ronda de limpieza, más de almas que de pies, pues aquello era una enseñanza, dejó su aspecto de esclavo y, tomando sus vestidos, se reclinó en el triclinio entre ellos.

Veladamente les va a hablar de lo que hizo, pues sólo lo podrán comprender «después» de Pentecostés. Les dice que ellos le llaman «el Maestro» y «el Señor», y lo es. Si el artículo lo contrapone a *ellos*, el intento del evangelista debe de ir más lejos. Cristo es el Maestro y el Señor de todos. Así su lección es universal.

«El siervo no es mayor que su señor, ni el enviado mayor que el que le envía». Así ellos ante El.

Por tanto, que copien la lección. ¡Cuál? «Yo os he dado ejemplo, para que vosotros hagáis también lo que yo he hecho» (v.15): «habéis de lavaros los pies unos a otros» (v.14b). Pero, como comentario, añade unas palabras que orientan ya, filológicamente, al verdadero intento de Cristo. Si comprendéis *estas cosas* (*tauta*), seréis dichosos si las *practicáis* (*poiéte autá*). Más abajo se expone el sentido de este «rito».

Con el v.16 se entraña otra sentencia del v.20. El que recibe al enviado de Cristo, le recibe a él y al Padre, que lo envió a El. Esta sentencia la traen Mt (10,40) y Mc (9,37), el primero en un contexto lógico, y el segundo, en otra circunstancia distinta. En Jn no entraña realmente ni con lo anterior ni con lo que sigue. Por eso se han propuesto soluciones muy diversas, v.gr., el principio de un nuevo tema que Cristo comienza y la emoción interrumpe<sup>13</sup>. Lo más lógico parece relacionarlo con el v.16, donde se dice que «el enviado no es mayor que quien le envía». Pues, además, los versículos 17-19 son un paréntesis. La enseñanza es que, ante el anunciado fracaso humano de la traición, deben saber que no fracasa ni El ni ellos, pues no son más que una cadena de «enviados» para cumplir la obra del Padre.

Lo cual hace que quien los reciba a ellos en su misión de «apóstoles» de Cristo, a pesar del fracaso, recibe a Cristo y al Padre. La sentencia es probable que haya tenido otro contexto histórico, pero, en la situación literaria que aquí se le da, parece que éste sea el intento del evangelista.

La denuncia velada que hizo de Judas antes, se amplifica ahora,

<sup>11</sup> Jos 22,25.27; 1 Re 12,16; Sal 4,18; 2 Cor 6,15; Mt 24,51; Lc 12,46; Act 8,21; Ap 20,6.

<sup>12</sup> LEBRETON, *La vida y... ver. del franc.* (1942) II p.183.

<sup>13</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.358; Huby, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.27.

con un valor apologético (v.19) para los apóstoles: para la hora del gran «escándalo» de la pasión. El sabe a quiénes escogió y la secuencia a seguirse de aquella elección. Y se da la cita de la Escritura, con una plasticidad impresionante. «El que come mi pan alzó contra mí su calcañar» (Sal 41,10). Se suelen interpretar estas palabras de Ajitofel, traidor familiar de David (1 Sam 15,12). La analogía de situaciones puede establecer un sentido «típico»<sup>14</sup> u otro de los muchos (sentidos) escriturarios con que argumentaban los judíos, sobre todo basado en la «analogía de situaciones»<sup>15</sup>. La cita del salmo no sólo llega a hacer ver la traición hecha por uno que vivía en intimidad de la familia apostólica, lo que en Oriente se acusa por el comer juntos, sino que llega a evocarse el pasaje en su misma realidad material, pues Judas está a la mesa con Cristo y muy pronto recibirá de él un «bocado».

El intento de este pasaje no está en demostrarse tanto la «presencia» de Cristo sobre la traición, lo que incluso Cristo podía saberlo naturalmente, por el rumor popular y, más aún, por algunos de sus partidarios, v.gr., Nicodemo o José de Arimatea, cuanto hacer ver que la traición había de cumplirse, pues estaba profetizada para el Mesías en la Escritura. No que, por estar escrita en ella, ésta fuese la causa de su realización, sino que, porque iba a realizarse, anticipadamente había sido profetizada en la Escritura y su cumplimiento era infalible.

Por eso, con carácter apologético, les dice que «yo soy», para que, cuando suceda, sepan que El sabía a dónde iba. La expresión que «yo soy» puede significar que El es, a pesar de todo lo que sucede, el que les dijo, el Mesías. Pero algunos autores piensan que con esta frase tan cortada y en consonancia con otras expresiones proféticas, en las que se habla de Yahvé, se quiere evocar sobre Cristo su trascendencia divina<sup>16</sup>. Así se lee: «Vosotros sois mis testigos, dice Yahvé..., para que conozcáis y creáis en mí, y comprendáis que Yo soy» (5,43,10, LXX). Probablemente en la redacción, al menos de Jn, quiera decir que él es el que les dijo: el Hijo de Dios.

#### SENTIDO DE ESTE RITO DEL LAVATORIO DE LOS PIES EN EL INTENTO DE CRISTO

No tiene valor de sacramento.—Parecería, sin más, el que pudiera serlo, pues reúne las características sacramentales: es instituido por Cristo; es rito sensible; tiene carácter de perpetuidad (v.14); y parecería conferir gracia, ya que sin él «no tendrás parte conmigo», se le dijo a Pedro; para recibirlo hace falta «pureza» (v.10); y al mismo tiempo entraña un sentido arcano: su sentido lo sabrán «después». Pero la razón definitiva en contra es que la Iglesia sólo reconoce siete sacramentos. Sólo en algunas iglesias de las Ga-

<sup>14</sup> J. CALÈS, *Le livre des Psaumes* (1936) I p.444; ZORELL, *Psalterium ex hebreao latinum* (1930) p.41.

<sup>15</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien...* (1934) I p.296.

<sup>16</sup> J. Huby, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.27.

lias y Milán se practicó, como un rito complementario postbautismal.

No tiene valor de sacramental.—Ni tampoco tuvo nunca este valor. Sólo se ha conservado como una acción paralitúrgica del Jueves Santo, que recuerde, al realizarlo plásticamente, el ejemplo del Señor. Así lo mandaba ya en 694 el concilio de Toledo<sup>17</sup>. Y se buscaba además, al imitar este ejemplo de Cristo, hacer ver que el que tiene autoridad y mando debe comportarse como un servidor.

Sentido de este «rito de Cristo».—Descartados los aspectos negativos de su interpretación, su sentido es el siguiente:

1) En la narración hay ya un indicio de que no se trata de repetir el rito en su *materia*lidad. Se dice: «Si comprendéis estas cosas (tauta), seréis bienaventurados si las hacéis» (*poiéte autá*).

La forma *plural* en que se alude a lo que acaba de hacer parece referirse a posibles realizaciones distintas que habrán de practicar. Si sólo se refiriiese al «ejemplo» que acababa de darles, se imponía la forma *singular*. «Es un índice significativo de que lo que Jesús ha hecho no es más que un ejemplo entre muchos»<sup>18</sup>.

2) El ejemplo de Cristo. Serán bienaventurados si aprenden esto: que «no es el siervo mayor que su señor». Y lo que hizo Cristo fue darles un ejemplo de *humildad* por *caridad*. Esto es lo que ellos han de practicar: la humildad por caridad. Es lo que les dirá muy pronto como un precepto nuevo: «que os améis los unos a los otros». Lo que se dice así en enseñanza «sapiencial» es lo que, con el lavatorio de pies, les enseñó con una «parábola en acción». Los apóstoles retendrán el *espíritu* de esta acción concreta, practicándolo con otras obras cuando la necesidad lo reclame.

3) Esto mismo confirma el pasaje que Lc (22,24-27) inserta en el relato de la cena. Hubo rivalidad por los primeros puestos en el reino entre los apóstoles. Y Cristo les da allí una enseñanza «sapiencial» de contenido equivalente a ésta: «el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda, como el que sirve. Porque ¿quién es mayor, el que está sentado a la mesa o el que sirve? ¿No es el que está sentado? Pues yo estoy en medio de vosotros como quien sirve».

A esta enseñanza «sapiencial» responde Cristo con la «parábola en acción» del lavatorio de los pies, para enseñarles la necesidad de la humildad por caridad<sup>19</sup>.

#### c) Anuncio de la traición de Judas. 13,21-30

Cf. Comentario a Mt 26,26-25.

21 Dicho esto, se turbó Jesús en su espíritu y, demostrándolo, dijo: En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me entregará.<sup>22</sup> Se miraban los discípulos unos a otros, sin saber

<sup>17</sup> MANSI, *Concilium t.12 col.13-14.*

<sup>18</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.336.

<sup>19</sup> A. MALOY, *Lavement des pieds: Dict. Theol. Cath.* (1926) t.9,1 col.16-36; BRAUN, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre: Rev. Bibl.* (1935) 22-23; VOSTÉ, *Studia iohannea* (1930) p.208-230.

de quién hablaba.<sup>23</sup> Uno de ellos, el amado de Jesús, estaba recostado ante el pecho de Jesús.<sup>24</sup> Simón Pedro le hizo señal, diciéndole: Pregúntale de quién habla.<sup>25</sup> El que estaba recostado ante el pecho de Jesús le dijo: Señor, ¿quién es?<sup>26</sup> Jesús le contestó: Aquel a quien yo mojare y diere un bocado. Y, mojando un bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote.<sup>27</sup> Después del bocado, en el mismo instante, entró en él Satanás. Jesús le dijo: Lo que has de hacer, hazlo pronto.<sup>28</sup> Ninguno de los que estaban a la mesa conoció a qué propósito decía aquello.<sup>29</sup> Algunos pensaron que, como Judas tenía la bolsa, le decía Jesús: Compra lo que necesitamos para la fiesta o que diese algo a los pobres.<sup>30</sup> El, tomando el bocado, se salió luego; era de noche.

Jn, como no trae el relato de la institución eucarística, no permite situar con exactitud el momento de la denuncia de Judas. Pero se sabe que fue «mientras cenaban» (Mt-Mc). Cristo abiertamente les dice que uno de ellos le va a «entregar». Por los sinópticos se ve que este «entregar» es a la muerte. Después del triple anuncio que les había hecho, camino de Jerusalén, sobre su ida a la muerte, la palabra cobraba un sentido preciso.

Pero es Jn el que dice que Cristo antes de hacer esta denuncia se «turbó» en su espíritu. Es el alma de Cristo que experimenta, aunque no incontroladamente, los sentimientos lícitos humanos; como en Getsemaní y la cruz. La palabra «en su espíritu» probablemente no expresa otra cosa que un movimiento interno, íntimo (Jn 11,33-35 comparado con Jn 11,38). Era la inmensa gravedad de la culpa de Judas.

La impresión del anuncio fue tan súbita, que los apóstoles, desconcertados, se «miraban unos a otros». ¿Querían saber algún indicio? ¿Temían de sí mismos? Los sinópticos completan este cuadro de incertidumbre y reacciones psicológicas de los apóstoles. Hacían ver que cada uno de ellos preguntó a Cristo si él era. Pero Jn destaca y centra la atención en el amor y vehemencia de Pedro.

La cena se celebraba en «triclinio». En el lecho central (*lectus medius*) ocupaba su puesto Cristo. Se recostaban, apoyando el busto sobre el brazo izquierdo. Pero por un dato del evangelista se sabe que San Juan, «el discípulo al que amaba el Señor» predilectamente, estaba reclinado delante del Señor. Pues él dice que «estaba recostado ante (*epi*) el pecho del Señor». La frase puede tener dos significados. Uno *local*, que Jn en la cena ocupaba este puesto. Pero como él dice en forma exclusiva que «descansó en el pecho del Señor», esta expresión no puede tener este sentido. Ya que no siendo los puestos fijos para los apóstoles, ni en las varias cenas pascuales que tuvieron ni en sus comidas ordinarias, Jn no podría decir esto en forma exclusiva, cuando había sido un puesto que él y los otros habían ocupado otras muchas veces. Pero puede tener un sentido *real*, que es el lógico. Pedro debe de estar sentado en uno de los puestos del lecho de la derecha (*lectus imus*), perpendicular a éste, pues va a hacer «señas» a Jn que le pregunte a Cristo quién es el traidor. Si Pedro hubiese estado a la espalda de Cristo, él mismo

se lo hubiese preguntado por lo bajo. Por eso, cuando Pedro hace estas «señas» a Jn, éste, para interrogar a Cristo, giró el torso por la derecha hacia atrás, y así su cabeza vino, fortuita o deliberadamente, a descansar sobre el pecho del Señor<sup>20</sup>.

Cristo le da como contraseña que es aquel a quien él diese un «bocado» (*psomion*) mojado en una de las salsas, probablemente en la ácida (*haroseth*). La palabra griega empleada (*psomion*) lo mismo puede indicar un trozo de «pan» que de «carne». El hecho de dárselo el mismo Cristo, aparte del valor de contraseña, era, dentro de las costumbres de Oriente, una prueba de máxima deferencia. Por eso, se pensaría, mejor que en un trozo de pan, en un trozo de carne, de las «carnes festivas» (*hagigah*), que se tomaban también en la cena pascual, o acaso del mismo cordero pascual. En este caso el simbolismo era máximo. Pero aunque hubiera sido un trozo de «pan», el hecho de mojarlo en salsa excluye el que hubiese sido, como algunos pensaron, la Eucaristía. El mismo hecho de haber sido una contraseña para Pedro y Juan excluye la Eucaristía, en cuyo rito Cristo repartió el «pan» a todos. Y dando Cristo la orden —«tomad»—de recibir la Eucaristía, ¿no forzaría así a Judas, traidor, al sacrilegio? Pues, si así fuese, Judas, por la orden de Cristo y por este capítulo, «se comía su propia condenación» (1 Cor 11,29).

Jn dirá que después de recibir el «bocado» entró en Judas Satán. Ya había entrado, no por posesión diabólica, sino por sugestión, en esta lucha entre los poderes demoníacos y el Mesías, para «entregarlo» (Jn 13,2); pero ahora tiene una nueva sugerencia para que lleve a cabo su obra.

Y Cristo entonces le dice con irónica amargura: «lo que haces, hazlo pronto». La forma griega «lo que haces» tiene un matiz de *deber*, con bastante frecuencia no tenido en cuenta en semítico<sup>21</sup>. Era el *deber* que Judas tenía de llevar a cabo su maldad.

El evangelista advierte que ninguno comprendió aquello. Aunque Pedro y Juan sabían que era el traidor, ignorando cuándo habría de ser eso, acaso pensaron en un futuro muy lejano y hasta con una vaga esperanza de que aquello no se cumpliese. Por eso, todos pensaron dos cosas:

Unos, que, como Judas era el económico de los apóstoles, acaso le ordenaba comprar algo para los restantes días de fiesta; o que se apalabrase para comprarlo. Ni hay inconveniente filológico en poner «la fiesta» (*eis ten heortén*) con artículo, pues en Jn, con artículo, lo mismo significa un día determinado (Jn 7,2.8.10.37) que el conjunto de una semana entera (Jn 7,14).

Otros apóstoles pensaron que mandaba «dar algo a los pobres». En las fiestas, la práctica de la limosna era práctica usual. Las escuelas rabínicas de Schammaí y Hillel legislaban que no ha de darse menos de tres piezas de plata<sup>22</sup>. Pero este detalle incidental hace

<sup>20</sup> PRAT, *Les places d'honneur chez les Juifs contemporains du Christ*: Rech. Sc. Relig. (1925) 512-522.

<sup>21</sup> JOÖN, *Quelques aramaïsmes sous-jacents au grec des Evangiles*: Rech. Scienc. Relig. (1927).

<sup>22</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.310.

ver la caridad de Cristo. Nacido pobre, todavía de la pequeña caja del pobre Colegio Apostólico dispone se dé dinero a los pobres, de modo tan usual, que los apóstoles, en este caso, piensan, como cosa corriente, en su socorro a los mismos.

Jn termina esta denuncia con un rasgo simbolista típico. Cuando Judas salió «era de noche». Lo era al entrar a la cena pascual, pues ésta comenzaba algún tiempo después de puesto el sol y el crepúsculo en Jerusalén es mínimo. Luego, la cena se prolongaba bastante. No había por qué anotar esto. Pero es que en este evangelio de la luz había que contrastar las tinieblas adonde iba Judas. Al separarse de Cristo, que es la Luz, se entraba en el reino de las tinieblas, que iban, por medio de Judas, a luchar contra la Luz.

#### d) Comienzo de los discursos de despedida. 13,31-35

<sup>31</sup> Así que salió, dijo Jesús: Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios ha sido glorificado en El. <sup>32</sup> Si Dios ha sido glorificado en El, Dios también le glorificará a El y le glorificará en seguida. <sup>33</sup> Hijitos míos, un poco estaré todavía con vosotros: me buscaréis, y como dije a los judíos: A donde yo voy vosotros no podéis venir, también os lo digo a vosotros ahora. <sup>34</sup> Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado, que os améis mutuamente. <sup>35</sup> En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tenéis caridad unos para con otros.

Con estas palabras, sólo interrumpidas por la situación en que Jn pone la predicción de Pedro, comienza el gran discurso de despedida. Como Jn no relata la institución de la Eucaristía, no se puede saber el momento histórico a que corresponden estas palabras.

La salida de Judas significa la «glorificación» de Cristo y del Padre.

Glorificación del Hijo, porque va a dar comienzo en seguida su prisión y muerte, lo que es paso para su resurrección triunfal. Así decía a los de Emaús: «¿No era necesario que el Mesías padeciese tales cosas y así entrase en su gloria?» (Lc 24,26). Frente a «glorificaciones» parciales que tuvo en vida con sus milagros (Jn 2,11; 1,14, etc.), con esta obra entra en su glorificación definitiva (Fil 2,8-11). El ponerse la glorificación como un hecho pasado en aoristo (*edoxásthe*) es que, al estilo de usarse un presente por un futuro inminente, se considera tan inminente esta glorificación—«en seguida» (v.33e)—, que se da ya por hecha. Si no es debido a la redacción de Jn, que lo ve a la hora de los sucesos ya pasados.

Esta «glorificación» del Hijo aquí va a ser «en seguida», por lo que es el gran milagro de su resurrección. Va a ser obra que el Padre hace «en él»<sup>23</sup>. ¿Cómo? Caben dos interpretaciones: 1) la gloria de su resurrección descorrerá el velo de lo que él es, oculto en la humanidad; con lo que aparecerá «glorificado» ante todos. Así

San Cirilo de Alejandría<sup>24</sup>; «en sí» mismo se referiría al Padre. Sería, pues, la glorificación al Hijo por su exaltación a la diestra del Padre, la que se acusaría en los milagros. Es lo que él pide en la «oración sacerdotal» (Jn 17,5-24).

2) Pero, si el Padre glorifica al Hijo, el Padre, a su vez, es glorificado en el Hijo. Pues El enseñó a los hombres el «mensaje» del Padre (Jn 17,4-6), y le dio la suprema gloria con el homenaje de su muerte; que era también el mérito para que todos los hombres conociesen y amasen al Padre.

Y con ello les anuncia, algún tanto veladamente, tan del gusto oriental, su muerte. Les vuelca el cariño con la forma con que se dirige a ellos: «Hijitos» (*teknia*). En arameo no existe este diminutivo en una sola palabra. Pero Cristo debió de poner tal afecto en ella, que se lo vierte por esta forma griega diminutiva.

El va a la muerte. Por eso estará un «poco» aún con ellos. Pero ellos no pueden «ir» ahora. Las apariciones de Cristo resucitado a los apóstoles fueron transitorias y excepcionales. Si la forma literaria en que él se refiere a lo mismo que dijo a los judíos es literariamente igual, conceptualmente es distinta. Ya que aquéllos lo buscaban para matarle, por lo que morirán en sus pecados (Jn 8,21), mientras que a los apóstoles va a «prepararles» un lugar en la casa de su Padre (Jn 14,2).

Y Cristo les deja no un consejo, sino un «mandamiento» y «nuevo»: el amor al prójimo.

Acaso surge aquí evocado por las ambiciones de los apóstoles por los primeros puestos en el reino, lo que hizo que, con la «parábola en acción» del lavatorio de los pies, les enseñase la caridad.

Y este mandato de Cristo es «nuevo», porque no es el amor al simple y exclusivo prójimo judío, como era el amor en Israel, sino que es amor *universal* y basado en Dios: amor a los hombres «como yo (Cristo) os he amado». Y será al mismo tiempo una señal para que todos conozcan que «sois mis discípulos». ¡Los discípulos del Hijo de Dios! Pues, siendo tan arraigado el egoísmo humano, la caridad al prójimo hace ver que viene del cielo: que es don de Cristo. Y así la caridad cobra, en este intento de Cristo, un valor *apologético*. Tal sucedía entre los primeros cristianos jerosolimitanos, que «tenían un solo corazón y una sola alma» (Act 4,32). Tertuliano refiere que los paganos, maravillados ante esta caridad, decían: «¡Ved cómo se aman entre sí y cómo están dispuestos a morir unos por otros!»<sup>25</sup> Y Minucio Félix dice en su «Octavios», reflejando este ambiente que la caridad causaba en los gentiles: «Se aman aun antes de conocerse»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> MG 74,153.

<sup>25</sup> ML 1,534.

<sup>26</sup> ML 3,289.

**e) Anuncio de la triple negación de San Pedro.**  
**13,36-38 (Mt 26,31-35; Mc 14,29-31; Lc 22,31-34)**

<sup>36</sup> Dijole Simón Pedro: Señor, ¿adónde vas? Respondió Jesús: A donde yo voy, no puedes tú seguirme ahora; me seguirás más tarde. <sup>37</sup> Pedro le dijo: Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré por tí mi vida. <sup>38</sup> Respondió Jesús: ¿Darás por mí tu vida? En verdad, en verdad te digo que no cantará el gallo antes que tres veces me niegues.

Los cuatro evangelistas traen la predicción de la triple negación de Pedro. Prueba esto la fuerte impresión que causó en la catequesis primitiva, por lo que significaba Pedro.

¿Por qué destacan los cuatro evangelistas la figura de Pedro, cuando todos los apóstoles protestaban la misma fidelidad a Cristo, ante el vaticinio de su defeción? (Mt-Mc).

Además que en la perspectiva del evangelio de Jn no debe de ser ajeno a la contrapartida de las tres demostraciones de amor junto al lago, después de resucitado (Jn 21,15ss).

La situación en que ponen este vaticinio Mt-Mc y Lc es abrupta; aparece introducida, sin más, durante la última cena. Jn, en cambio, la trae vinculada a las últimas palabras de Cristo, en las que les dice que adonde va él ahora ellos no pueden seguirle. Ante esto, la vehemencia de Pedro surge. Cristo le promete que le «seguirá más tarde»; veladamente le anuncia que le seguirá, no sólo a la muerte, hora que llegaría alguna vez para todos, sino precisamente que lo «seguirá» por el martirio, y de cruz: lo «seguirá» como él va ahora (Jn 21,18.19). ¿Sospechó algo Pedro, que le prometió seguirle con la vida? Probablemente la frase sólo es un modo de decirle que estaba, por él, dispuesto a todo. Pero hubo en ello, como en el lavatorio de los pies, un fondo humano, en el que, inconscientemente, se fiaba y que le iba a llevar a la negación. Y Cristo le vaticina que antes del canto del gallo <sup>28</sup>, sobre las tres de la mañana (Mc 13,35), ya le habría negado «tres veces». Pedro debió de negar a Cristo más veces aquella noche, pero la tradición recogió el número de tres, de entre las varias veces, para hacer ver así el cumplimiento del triple vaticinio del Señor <sup>29</sup>.

**f) Grave divergencia en la cronología de la pasión**

EL PROBLEMA.—Sobre la cronología de la pasión hay un grave problema de divergencia entre Jn y los sinópticos.

Para los sinópticos, Cristo celebra la última cena un viernes, según el cómputo judío, que hace comenzar el día a la puesta misma del sol. Como Cristo muere la víspera de la Pascua, que aquel año era sábado (Mt 27,62; Mc 15,42; Lc 23,54), y la última cena

<sup>27</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.385.

<sup>28</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* n.884.2285.

<sup>29</sup> Cf. Comentario a Mt 26,79-75.

fue en esa misma noche anterior, era, según el cómputo judío, viernes. Y la celebró cuando la celebraban los judíos, como lo explicará bien a sus lectores Mc (Mc 14,12; par.).

Pero según el evangelio de San Juan, aunque no narra la institución de la Eucaristía, narra la cena (Jn 13,2), que, confrontando toda la trama de su relato con los sinópticos, se ve que era la última cena. Pero Jn dice que esto tiene lugar «antes de la fiesta de la Pascua» (Jn 13,1); y cuando llevan a Cristo a Pilato no quieren entrar en el pretorio, para «no contaminarse y poder comer la Pascua» (Jn 18,28).

Por tanto, según los sinópticos, Cristo muere después de haber celebrado la Pascua, cuyo acto principal era la cena pascual, que se celebraba el 15 del mes de Nisán. Pero, según San Juan, Cristo, cuando celebró la cena y cuando fue condenado por Pilato, aún no se había celebrado la cena pascual: aún no se había celebrado la Pascua (Jn 19,31).

Este mismo problema de divergencia se nota en los relatos sinópticos comparados consigo mismos. Así se ven en ellos cosas chocantes:

1) «Al otro día, que era el siguiente a la Parasceve (=la Pascua)» los sanedritas van a Pilato a pedir la guardia para el sepulcro (Mt 27,62).

2) Cuando se sepulta a Cristo «era el día de la Parasceve (víspera de la Pascua) y estaba para comenzar el sábado» (=la Pascua) (Lc 23,54).

Luego Cristo, según Mt y Lc, celebró la Pascua *antes* del día de la Pascua. Pero él celebró la cena pascual *cuando se celebraba la Pascua* (Mc 14,12; par.).

3) A Cristo lo prenden en el día de la Pascua, pues lo prenden en el huerto, después de celebrarse la cena pascual. Pero regía el gran reposo sabático. Y era organizada esta prisión por el sanedrín, la autoridad religiosa de Israel.

4) Cristo es juzgado y condenado por el sanedrín y por Pilato y crucificado el mismo día de la Pascua, que había comenzado a la puesta del sol la tarde anterior. Pero todo esto estaba prohibido: sería la más grave violación de la Pascua.

Todo esto hace ver dos planos en estas narraciones, que no sólo establecen una seria divergencia entre el evangelio de Jn y los sinópticos, sino también de los sinópticos entre sí.

SOLUCIONES PROPUESTAS.—Se van a exponer sintéticamente las principales.

1) Teoría de la «anticipación» por Cristo.—Se trataría de relatos que refieren aspectos distintos: Jn, la cena judía, que se celebraría en el día correspondiente, mientras los sinópticos relatan la Cena pascual, pero «anticipada» por Cristo (Schanz, Le Camus, Fouard, Godet, Rengstorff, etc.).

Se basan en que, en casos especiales, se podía hacer alteraciones de la Ley. Así el rey Ezequías, por no haber podido celebrar la Pascua el primer mes, la celebró el segundo (2 Par 30,1ss). La

expresión de los sinópticos «el primer (próte) día de los ácimos», lo traducen por «antes de». Así Cristo habría celebrado la cena no el día de los ácimos» (Mt-Mc), a la puesta del sol, sino el día «antes». Se ha propuesto una fórmula aramaica que lo mismo podría significar «primero» que «antes que...»<sup>30</sup> y como razón definitiva se alega la suprema autoridad de Cristo para ello.

Pero todas estas razones tienen en contra los sinópticos, en los que esa cena se celebra cuando los judíos «habían de sacrificar la Pascua» (Mt 24,17; Mc 14,12; Lc 22,7.8). No hay, pues, «anticipación» de la misma<sup>31</sup>.

2) *Teoría de la «traslación» por los judíos.*—Otros autores proponen que Cristo celebró la cena pascual el día correspondiente al calendario judío, y esto es lo que reflejan los sinópticos, pero los dirigentes judíos, para hacer compatible la prisión, condena y ejecución de Cristo, «trasladaron» el día de la celebración de la Pascua al día siguiente; y esto es lo que refleja Jn. Sobre todo si la Pascua caía en un viernes, como en este caso, para evitar dos reposos sábáticos seguidos<sup>32</sup> (Eusebio de C., Cornely, Knabenbauer, Cellini).

Esta teoría tiene en contra los argumentos de la anterior: Cristo celebró la Pascua, según los evangelios, el día que la celebraban los judíos.

Pero, además, ¿cómo suponer que los dirigentes judíos iban a traspasar el precepto más sagrado de la Ley, con la nación allí congregada para la Pascua, cuya fecha sabían? «¿Cómo admitir semejante enormidad?»<sup>33</sup>

3) *Teoría de Klausner.*—El autor judío Klausner propone otra vía de solución. Desde la época del célebre rabino Hillel (25 a. C.) había una valoración diversa entre fariseos y saduceos sobre el sacrificio del cordero pascual.

Los fariseos consideraban la inmolación del mismo como un sacrificio público, por lo que su cumplimiento era superior al precepto del reposo sabático. Los saduceos, en cambio, lo consideraban como sacrificio privado, por lo que estaba sobre él el cumplimiento del reposo sabático.

Así cuando el 15 de Nisán (la Pascua) caía en «sábado», como refleja el evangelio de Jn, los fariseos inmolaban el cordero pascual la tarde del 14 y lo comían en la noche del 15 según el cómputo judío, que, según nuestro cómputo, era la tarde y noche de un mismo día natural.

Pero, en este caso, los saduceos lo inmolaban el 13 de Nisán y lo comían el 14, al día siguiente, es decir, celebraban la Pascua el 14 de Nisán. Así respetaban el reposo sabático. Y esto es, según Klausner, la divergencia que reflejan los sinópticos y Jn<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> CHWOLSON, *Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes* (1908) p.180.

<sup>31</sup> Para una exposición amplia de las hipótesis propuestas sobre este tema, remitimos a nuestra obra *Del Cenáculo al Calvario* (1962) en el c.13 titulado «Un grave problema en la cronología de la Pasión», p.609-640.

<sup>32</sup> HOLZMEISTER, *Chronologia vitae Christi* (1933) p.220ss; cf. p.219.186.

<sup>33</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1929) p.330.

<sup>34</sup> KLAUSNER, *Ieshu ha-Notzri*, en su ver. franc. *Jésus de Nazareth* (1933) p.474-477.

Mas esta hipótesis tiene un fallo fundamental. En ella los fariseos celebraron ese año la Pascua cuando le correspondía; es lo que reflejan los sinópticos. Pero no explica por qué el pueblo falta con todos estos quehaceres al reposo sabático. Ni explica que los dirigentes saduceos tuviesen escrúpulos de entrar en el pretorio, para poder celebrar la Pascua, cuando, según sus principios, antes expuestos, ya tenían que haber celebrado la Pascua el día 13-14 de Nisán.

4) *Teoría de Strack-Billerbeck.*—Los estudios de estos autores sobre el *Talmud* y el *Midrash* arrojaron gran luz sobre esta cuestión. Aunque en realidad, como hipótesis, ya había sido hecha por M. A. Power en 1902 y por el judío I. Lichtenstein en 1913. También Lagrange había sospechado una «duda de hecho» en el pueblo y que venía a producir esta divergencia<sup>35</sup>.

En esta época existía un problema de interpretación del Levítico (23,15-17) que preocupaba y dividía gravísimo a fariseos y saduceos, y, entre éstos, a la poderosa familia sacerdotal de los Boetos.

En el templo habían de presentarse dos oblaciones de los frutos del campo: una, las «primicias», en Pascua, y luego, a los cincuenta días (Pentecostés) otra ofrenda de los frutos de la cosecha.

Los fariseos interpretaban esto diciendo que esta ofrenda había de ser presentada en el templo «al siguiente día al sábado», como se leía en el texto, pero entendiendo por «sábado» el día de Pascua, 15 de Nisán. Por tanto, la ofrenda debería ser hecha siempre el 16 de Nisán, fuese o no fuese sábado.

En cambio, los saduceos y la familia de los Boetos interpretaban que la segunda ofrenda, en Pentecostés, tenía siempre que ser hecha al día siguiente al «sábado» en que caía la semana pascual. En términos de nuestro calendario, esta ofrenda siempre tenía que ser hecha en domingo.

Para ello, si los cincuenta días que habían de contarse desde Pascua a Pentecostés no lograban que éste cayese en domingo, alteraban la fijación del calendario. Esto no era extraño, ya que la Pascua se fijaba de antemano por métodos experimentales primitivos y bajo testigos. Precisamente en la *Mishna*, en el tratado *Rosh hashana*, se trata ampliamente de los testigos que garantizan la luna nueva. Con los métodos rudimentarios usados y por razones atmosféricas podía prestarse la visión de la nueva luna a una percepción de retraso o adelanto, y hasta para lograr esto se apelaba a testificaciones falsas.

Así, v.gr., si el día de Pascua caía en un viernes, como a partir del día siguiente, sábado, deberían comenzar a contarse los cincuenta días de Pentecostés, resultaba que las siete semanas—cuarenta y nueve días—comenzadas por sábado hacían que los cincuenta días, que cumplían Pentecostés, coincidiesen también en sábado.

<sup>35</sup> M. A. POWER, *The Anglo-Jewish for every day in the Gospels*; y en *American Journal of Theology* (1920) 252-276; I. LICHTENSTEIN, en su obra escrita en hebreo sobre San Mateo (1913) p.122ss; LAGRANGE, *Évang. s. St. Marc* (1910) p.339-340; STRACK-B., *Kommentar...* II, «Der Todestag Jesu» p.812-852; esta teoría fue enriquecida con nuevos datos por J. B. SCHAUERBERGER, *Der 14 Nisan als Kreuzigungstag und die Sinoptiker*: *Biblica* (1928) 57-77.

En cuyo caso, los saduceos alteraban las fechas del cómputo, aunque dejando los mismos nombres de los días de la semana.

Pero esto es precisamente lo que sucedió el año de la muerte de Cristo.

Aquel año la Pascua caía en *viernes*, como se ve por los sinópticos. En este día Cristo y el *pueblo*—«cuando se sacrificaba la Pascua»—celebraron la cena pascual. Pero, si lo hubiesen hecho también los saduceos, como al día siguiente era sábado (Jn 19,31; Lc 23,54), no podían celebrarla, porque, a partir del sábado, debían contar los días para presentar la ofrenda de Pentecostés en el templo, y les resultaba también sábado, debiendo hacerlo ellos en *domingo*. Esto es lo que están reflejando los evangelios. Esta doble divergencia ambiental es lo que acusan, con una gran fidelidad histórica.

Los fariseos, a los que seguía el pueblo y representaban la interpretación ortodoxa, celebraron la Pascua antes que los saduceos. Por eso, los evangelios pueden decir que Cristo la celebra cuando era «preciso» sacrificar la Pascua.

Esto explica cómo podían funcionar en ese día los tribunales del sanedrín, que en su mayor parte eran saduceos.

Ni extraña el que José de Arimatea y los demás embalsamen y sepulten el cuerpo de Cristo el día en que ellos no celebraban la Pascua, ya que todo esto, según los rabinos, suspendía el reposo sabático.

Sólo quedan algunas pequeñas incógnitas. Tales son: ¿Por qué Jn usa para la Pascua en su evangelio el calendario saduceo-sacerdotal en lugar del popular?

¿Por qué los sinópticos usan también este calendario, después de decir que Jesús había ya celebrado la Pascua? Acaso se deba a fuentes distintas, ensambladas aquí, conforme al modo usual semita de referir documentos históricos (Lc 23,54; 22,7).

Pero son pequeñas incógnitas que no pueden prevalecer contra toda una solución científica seriamente establecida.

*Una reciente teoría sobre la cronología de la cena y la pasión.*—Recientemente se ha propuesto una nueva teoría sobre la fecha de la cena y el proceso y condena de Cristo.

Según esta teoría, la última cena se celebraría el martes-miércoles y la muerte tendría lugar el viernes (A. Jaubert, Vogt, etc.).

Los argumentos en que principalmente se basan son los siguientes:

1) La existencia de un antiguo calendario judío-sacerdotal que fijaba la fecha de la cena pascual el miércoles. Era un calendario solar. Citan el *Libro de Henoc* y el *Libro de los Jubileos*.

2) La existencia de una tradición cristiana antigua que asegura que Cristo celebró la cena en miércoles. Citan la *Didascalía Apostolorum* (siglo III) Vitorino de Pettau († 304), Epifanio, obispo de Salamina († 403).

3) Se dice que en los evangelios no hay una afirmación explícita que diga que la cena de Cristo fue en jueves (viernes judío).

En cambio, hay la gran ventaja de descongestionar de tantos episodios el espacio de unas doce horas, desde el prendimiento de Cristo hasta su muerte.

Estas razones no son convincentes.

1) La existencia de un calendario solar en Israel está probado. Pero es muy oscuro su funcionamiento. Además para que se mantuviese su fijeza y equilibrio, al cabo de algún tiempo exigía un «reajuste», y de este necesario reajuste periódico «ningún texto habla»<sup>36</sup>. Ni se puede explicar que el judaísmo «oficial»—saduceos—ni el «tradicional»—fariseos—utilizasen para fijar sus fiestas, máxime la Pascua, un calendario solar.

2) Con relación a tres representantes de los siglos III, IV y V y acaso alguno del II, tiene en contra la unanimidad de la tradición. Ya desde el siglo II aparece por vía de *tradición* la cena en jueves (viernes judío). Si hubiese sido primitivamente la cena en martes-miércoles, ¿por qué no la recoge más tradición que esos exiguos representantes? Y si lo primitivo fue en martes-miércoles, ¿por qué la unanimidad de la tradición la fijó en jueves-viernes?

Pero, además, esos tres documentos parecen fijar forzadamente ese día para justificar el ayuno cristiano en miércoles y viernes, frente al ayuno farisaico de los martes y jueves. No se pueden considerar como verdadero argumento<sup>37</sup>.

3) Además, en los sinópticos no parece que se hable de dos calendarios distintos, sino de *uno mismo*, aunque alterado en sus fechas. Así, v.gr., la fiesta de la Pascua que va a celebrar Cristo es anunciada así: «Sabéis que dentro de dos días es la Pascua...» «Faltaban dos días para la Pascua y los ácimos...» (Mc 14,1). «Estaba cerca la fiesta de los ácimos, que se llama Pascua...» (Lc 22,1).

Y precisan que los judíos no querían prenderle «durante la fiesta para que no se alborotase el pueblo» (Mt 26,5; Mc 14,2).

Manifestamente esta fiesta así descrita, en forma impersonal, es la ambiental, la del pueblo judío, la de todos. Y tan conocida es, que les dice: «Sabéis que...» No habla de celebrar una Pascua suya peculiar. Y en esta perspectiva de la Pascua judía, Cristo ordena prepararlo todo para celebrar *esa* Pascua.

4) Esto es confirmado con otro argumento de gran fuerza.

Cristo, según Jn, en las otras fiestas judías (se prescinde hipotéticamente de ésta), se amoldaba siempre al calendario usual del pueblo y en los días señalados en el mismo. Así, v.gr., se lee:

«Estaba próxima la Pascua de los judíos y subió Jesús a Jerusalén» (Jn 2,13). Y ésta es la primera Pascua de su ministerio público (cf. Jn 2,23; 5,1; 7,2.10.14; 7,37; 10,22).

Por tanto, si Cristo en las demás fiestas judías de su vida se amoldaba al calendario judío, es que no se atenía a uno propio. No hay, pues, base para suponer seriamente que sólo en la última la adelantó.

<sup>36</sup> R. DE VAUX, *Les institutions de l'A.T.* I p.286-281-287.

<sup>37</sup> Para la valoración de éstas y otras razones menores propuestas, cf. M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.628-629.635-640.

Lo que es además del todo improbable por las razones alegadas para rechazar el que la «adelantase». Si hay divergencia, todo ello, dentro de los mismos datos evangélicos, se explica mejor en función de un mismo calendario, pero alterado por alguna facción o sector judío. Y esto lleva a la explicación plausible, antes expuesta, de Strack-Billerbeck.

### C A P I T U L O 14

El capítulo 14 es una continuación del discurso de despedida, comenzado en el capítulo 13 (v.31-35) e interrumpido, literariamente al menos, por la predicción de las negaciones de Pedro. A las palabras de tristeza por la despedida, añade ahora palabras de consuelo y optimismo, al saber lo que significa su «ausencia» de ellos, que va a ser ventaja y misteriosa presencia en los mismos. El capítulo tiene una unidad clara. Su redacción se ve bastante elaborada conforme a la «inclusión semita». Se notan tres grupos de ideas: 1) significado de la «ausencia» de Cristo (v.1-6.27-31); 2) el conocimiento recíproco del Padre y del Hijo, y «manifestación» de los mismos (v.7-11.18-29); 3) diversos frutos de la fe en Cristo «ausente» (v.12-19). No obstante, en la exposición se seguirá otra división.

#### a) *Lo que significa para los apóstoles la «ausencia» de Cristo. 14,1-6*

<sup>1</sup> No se turbe vuestro corazón; creéis en Dios, creed también en mí. <sup>2</sup> En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así os lo diría, porque voy a prepararos el lugar. <sup>3</sup> Cuando yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros. <sup>4</sup> Pues para donde yo voy, vosotros conocéis el camino. <sup>5</sup> Dijole Tomás: No sabemos adónde vas: ¿cómo, pues, podemos saber el camino? <sup>6</sup> Jesús le dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí.

Cristo les levanta, ante su partida, el optimismo: que no haya «turbación». Pues «creéis en Dios, creed también en mí». Puesto que ya «creen» en Dios, que «crean» también en El; que esa fe en El se mantenga y aumente en su ausencia, a pesar de que van a presenciar su muerte de cruz; que «crean» en él como en el Hijo de Dios, tema del evangelio de Jn <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Creéis» (*pisteuēte*) lo mismo puede ser presente de indicativo que imperativo. Pero en Dios ya creían como piadosos israelitas. No parece que sea forma imperativa que afecte a «Dios». También podría mantenerse el presente para el segundo verbo—la misma forma—afectando a «en mí» (Cristo), pues también creían en El. Pero parece acentuarse más la necesidad de fe en El, máxime en su partida, después de lo que van a presenciar en su pasión y muerte. Por eso parece que el primer verbo se torna en presente, y el segundo en imperativo.

Con esa fe vendrán a saber lo que es optimismo. Por otra parte, «el mandato simultáneo de la creencia en Dios y en Cristo, bajo igual condición, implica la divinidad de Cristo» <sup>2</sup>.

Asentado este tema, les hace ver que su partida, que va a ser por la muerte de cruz, no es una catástrofe. El se va a la «casa de su Padre», el cielo, «donde hay muchas moradas». Desde San Ireneo <sup>3</sup> se quiso ver en estas «muchas moradas» los diversos grados de gloria. Pero no es esto lo que dice el texto. La enseñanza no es que el cielo sea para unos pocos; tiene una inmensa capacidad; allí caben todos. La imagen probablemente tiene por base el plano del templo, con sus múltiples estancias y compartimentos, y al que Cristo un día llamó también «la casa de mi Padre» (Jn 2,16). Precisamente El va al cielo como Hijo a la casa de su Padre.

Esto les hace ver ya la solicitud por ellos, pues va a «prepararles el lugar». San Agustín pensaba que esto lo hacía preparando aquí a los futuros moradores <sup>4</sup>. Pero esta interpretación «modifica» sustancialmente la metáfora <sup>5</sup>. La razón de esta «preparación» es que nadie podía ingresar en el cielo hasta que lo hiciese la humanidad de Cristo resucitado <sup>6</sup>, ya que él es la «primicia» de toda la humanidad.

Pero Cristo no sólo va a «prepararles» el lugar—aunque directamente se dirige a ellos, la doctrina es universal—, sino que, después de dejar «preparado» el cielo a los hombres con su ingreso en el mismo, anuncia su «retorno» para venir a llevarlos con El a su morada. Es lo que pedía al Padre en su «oración sacerdotal» (Jn 17,24). ¿A qué momento se refiere esta venida? Se ha propuesto al momento de la muerte, a la parusía, o, sin precisar el momento, se afirmaría sólo el hecho.

No parece referirse al momento de la muerte. Es un tema no relatado con esta exclusiva y específica precisión en los evangelios.

Generalmente se admite la parusía. Es el tema frecuente y esperanzado de la primera generación cristiana. Son muchas las alusiones que a ello hacen los escritos neotestamentarios. Especialmente San Pablo habla de la parusía de Cristo, en la que los justos salen al «encuentro» del Señor, que viene a buscarles, «y así estaremos siempre en el Señor. Consolaos con estas palabras» (1 Tes 4,17.18).

#### b) *Cristo, «camino» . 14,4-6*

<sup>4</sup> Pues para donde yo voy, vosotros conocéis el camino. <sup>5</sup> Dijole Tomás: No sabemos adónde vas: ¿cómo, pues, podemos saber el camino? <sup>6</sup> Jesús le dijo: Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie viene al Padre sino por mí.

Como Cristo, para consolar en su partida a sus apóstoles, les dice adónde va, por contigüidad lógica, les dice cuál es el *camino* para ir a donde El se dirige.

<sup>2</sup> WESTCOTT, *The Gospel according to st. John* (1901) h.l.

<sup>3</sup> *Adv. haereses* V,36,2.

<sup>4</sup> In evang. Io. tract. tr.68: ML 35,1814.

<sup>5</sup> BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.37.

<sup>6</sup> ST. THOM., *Summa Theol.* 2-2 q.52 a.1 y 2.

Los apóstoles aparecen con una rusticidad grande, no comprendiendo, como en otras ocasiones, las enseñanzas de Cristo. Anunciándoles que va al Padre, al cielo, debían comprender lo que ya les había dicho, en otras formas, tantas veces: que había que aceptar su «mensaje».

Pero Tomás, en nombre de todos, le dice que lo ignoran. Jn gusta recoger las escenas dialogadas. Y Cristo le hace la gran declaración: El es el «camino, la verdad y la vida».

«Verdad» y «vida» no tanto en cuanto El las tiene en sí mismo (Jn 1,4), sino en el sentido que tienen en el evangelio otras frases sapienciales semejantes: en cuanto El *comunica* la «verdad» y la «vida» (Jn 6,48-58; 8,12; 11,23ss).

Es «camino» para el Padre, porque nadie puede «venir» al Padre sino por mí; es decir, recibiendo su «mensaje», que en Jn es fe y obras (Jn 3,21, etc.), y en cuanto se depende *vitalmente* de El, como el sarmiento de la vid (Jn 15,1ss).

Verdad y vida aparecen como dos expresiones sapienciales correlativas. Ya en el A.T. la «sabiduría» es la que conducía por y a las vías de la «vida». Cristo aquí se identifica con la sabiduría, que en algunos pasajes del A.T. parecen revestir ya o preparar la trascendencia divina de la misma.

El hecho de que Cristo sólo comente en el segundo hemistiquio el concepto de «camino», ya que nadie puede ir al Padre sino por El, parece indicar que los conceptos de «la verdad y la vida» son aquí pleonasmico y complemento, como en la estructura de otra frase de Jn (11,25), al simple concepto de «camino»: por este «camino» se dispensa la «verdad» y la «vida».

### c) *El conocimiento reciproco del Padre y del Hijo.* 14,7-11

<sup>7</sup> Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y le habéis visto. <sup>8</sup> Felipe le dijo: Señor, muéstranos al Padre y nos basta. <sup>9</sup> Jesús le dijo: Felipe, ¿tanto tiempo ha que estoy con vosotros y no me habéis conocido? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿cómo dices tú: Muéstranos al Padre? <sup>10</sup> ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí? Las palabras que yo os digo, no las hablo de mí mismo; el Padre, que mora en mí, hace sus obras. <sup>11</sup> Creedme, que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; a lo menos creedlo por las obras.

Esta sección se entronca con el v.1, en el que les habló de la fe en el Padre y en El. Si va al Padre, lógicamente surge el hablar de quién sea: que conozcan el término adonde va. A lo que se une un cierto «encadenamiento semita» por el final de la frase, ya que nadie puede venir al Padre sino por Cristo.

Cristo les promete para el futuro—«conoceréis»—un conocimiento especial del Padre. Es para cuando estén en las «mansiones» que va a prepararles. Pero «ya desde ahora le conocéis», es decir,

desde el tiempo en que El, durante su ministerio público, les hizo la gran revelación de Dios Padre, que envió a los hombres a su Hijo verdadero. Por eso, al conocer al Hijo, se «conoce» al Padre, en el sentido de que lo engendra eternamente, comunicándole su misma naturaleza divina.

La pregunta de Felipe que pide les muestre al Padre, pensando que Cristo, que hizo tantos milagros, se lo manifestase ahora con una maravillosa teofanía, al estilo de lo que se pensaba de Moisés o Isaías, que habían visto a Dios, hace ver, una vez más, la rudeza e incomprendición de los apóstoles hasta la gran iluminación de Pentecostés.

De ese «conocer» al Padre y al Hijo se sigue que también han de saber que «están» el uno en el otro. ¿Cómo? Podría pensarse que por la unión vital e inmanencia del uno en el otro, por razón de la persona divina de Cristo; lo que la teología llama *perijóresis o circuminsatio*. Pero probablemente se refiera al Verbo encarnado, como Jn lo considera en el evangelio. Y así, el Padre está presente en El, aparte de otras presencias, por las «obras que le da a hacer». Dice en un texto, que es la mejor interpretación de éste: «Si no me creéis a mí, creed a las obras (milagros), para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10,38; cf. Jn 14,20). El Padre está por la comunicación que le hace, y El está en el Padre por la dependencia que su humanidad tiene de El para realizar los milagros y el «mensaje».

Por último, a las «obras» que el Padre hace en El remite para la garantía de esta mutua presencia y de la verdad de que el que lo ve a El ve al Padre.

### d) *Frutos de la fe en Cristo «ausente».* 14,12-26

La sección que sigue muestra, agrupados, una serie de frutos que los apóstoles obtendrán por la fe en Cristo «ausente». El «en verdad, en verdad», que repetido es característico de Jn, no introduce un tema fundamental distinto, sino una variación en el tema general.

<sup>12</sup> En verdad, en verdad os digo que el que cree en mí, ése hará también las obras que yo hago, y las hará mayores que éstas, porque yo voy al Padre; <sup>13</sup> y lo que pidierais en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; <sup>14</sup> si mi pidierais alguna cosa en mi nombre, yo la haré. <sup>15</sup> Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; <sup>16</sup> y yo rogaré al Padre y os dará otro abogado, que estará con vosotros para siempre, <sup>17</sup> el Espíritu de verdad, que el mundo no puede recibir, porque no le ve ni le conoce; vosotros le conocéis, porque permanece con vosotros y está en vosotros. <sup>18</sup> No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros. <sup>19</sup> Todavía un poco y el mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis, porque yo vivo y vosotros viviréis. <sup>20</sup> En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros. <sup>21</sup> El que recibe mis preceptos y los guarda, ése es el que me ama; el que me ama

a mí será amado de mi Padre y yo le amaré y me manifestaré a El.

<sup>22</sup> Dijole Judas, no el Iscariote: Señor, ¿qué ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros y no al mundo? <sup>23</sup> Respondió Jesús y le dijo: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a El y en El haremos morada. <sup>24</sup> El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado. <sup>25</sup> Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros; <sup>26</sup> pero el Abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ése os lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que yo os he dicho.

Toda la portada de estas enseñanzas caen bajo la supuesta fe viva en Cristo.

#### GRANDEZA DE OBRAS (v.12b)

La primera promesa que les hace es que no sólo harán «las obras que yo hago», sino que aún «las hará mayores». Y la razón es porque El «va al Padre».

El «encadenamiento semita» condiciona el desarrollo por la palabra «obras», a las que Cristo acaba de remitir en el versículo anterior, como garantía de su verdad.

Ya el anuncio que Cristo hace a los suyos es optimismo: su «ausencia» no los dejará en el fracaso, porque harán aun «obras mayores» que las que El hizo. ¿Qué obras serán éstas?

Aunque el «encadenamiento semita» del v.11 habla de «obras», que son milagros, sin embargo, la relación verbal no exige un idéntico encadenamiento conceptual.

Cristo dice en otro pasaje: «Las obras que el Padre me dio a hacer, esas obras dan testimonio en favor mío de que el Padre me ha enviado» (Jn 5,36). Es toda su obra mesiánica: su obra, su enseñanza; de las cuales los milagros son signos.

En esta misma línea mesiánica están estas obras que les promete hacer. Son la «obra mayor» de la expansión mesiánica, que Cristo tenía circunscrita a Palestina y que ellos llevarán «hasta los confines de la tierra» (Act 1,8). Harán las obras que El hizo—enseñar el «mensaje» y confirmarlo con milagros—, y los harán «mayores», por la extensión de ese mensaje y milagros por todo el Imperio. Es la interpretación que ya daba San Agustín: «Con la predicación de los discípulos creyeron no unos pocos, como eran ellos, sino pueblos enteros. Y éstas son, sin duda, obras mayores»<sup>7</sup>.

Y esta obra que van a hacer se debe a que «El va al Padre». Es El quien, por ellos, va a realizar y confirmar su obra de expansión mesiánica.

<sup>7</sup> In evang. Io. tract. tr.71,3: ML 35,1822.

EFEKTU DE SU ORACIÓN DIRIGIDA A CRISTO Y AL PADRE (v.13,14)

- V.13a. «Y lo que pidierais (al Padre) en mi nombre,
- b. eso haré (yo)...
- V.14. «Si me pidierais alguna cosa en mi nombre,  
yo lo haré».

Lo que pidan al Padre en «nombre» de Cristo, eso lo hará Cristo. Podría pensarse que Cristo lo haría como un instrumento del Padre. Pero parece acusarse deliberadamente la divinidad del Verbo encarnado, al ponerse en una misma línea. Así dijo: «Yo y el Padre somos una misma cosa» (Jn 10,30), y, aunque cabría interpretarlo de una unión íntima de voluntades, los judíos consideran que con ello se hacia Dios (Jn 10,33).

A esto mismo lleva el que lo que le pidan a él en su «nombre», por él mismo, «yo lo haré». Se pone en una esfera trascendente, en paralelismo con el Padre. Se acusa en ello la divinidad del Verbo encarnado 8.

¿Qué significa pedir en «mi nombre»? Puede tener varios sentidos, ya que, conforme al uso semita, *nombre* está por la misma persona. Así podría significar: alegar al Padre que es *su Hijo* (Jn 16, 23-24); ponerlo por *intercesor* (Jn 11,12); alegar su poder o *autoridad* (Act 3,6-12); pedir *unidos vitalmente* a El (Jn 15,5); o como representantes tuyos y *encargados de continuar su obra* (Jn 15,16).

El contexto inmediato (v.12) se refiere a las «obras mayores», que es su obra de enviados de Cristo a continuarla. Por eso, el sentido preferente aquí de «en mi nombre» se refiere a los apóstoles, que, unidos a El (Jn 14,12; 15,5), le piden a El todo lo que necesitan, como continuadores de su «obra».

Esta interpretación apostólica explica bien la formulación totalitaria de peticiones y concesiones que se anuncian aquí: «Todo lo que pidierais... yo lo haré». Si pudiera considerarse como una hipérbole oriental, así interpretada, cobra un sentido de mayor exactitud, a no ser que se suponga implícitamente que se pedirá conforme al plan misionero de Cristo (1 Jn 5,14; 3,22). Es en esta perspectiva en la que será oída, por el Padre y por Cristo, la oración de su apóstol.

Y toda esta obra que Cristo hará es su «obra»: para que el Padre sea «glorificado» en el Hijo. Siempre es Cristo continuando su obra, a través de sus apóstoles, para cumplir su misión: «glorificar» al Padre.

<sup>8</sup> En el v.13, la Vulgata-Clementina añade que el término de la oración es el Padre. Falta en el texto griego; pero es su sentido. En el v.14, algunos códices importantes, A, D, etcétera, omiten el «a mí» después del verbo «pedir». Acaso por la extrañeza de pedir algo a uno mismo en su nombre. Pero tiene paralelos en el A. T. (Sal 79,9; 25,11; 31,4). Ommitida la frase, sería una repetición del versículo anterior. Aparte que el enfático «yo lo haré», respondiendo al «a mí», corrobora la genuinidad de esta lectura. Cf. NESTLE, N.T. *graece et latine*, ap. crit. a Jn 14,14; MERK, N.T. *graece et latine* ap. crit.

## PROMESA DE UNA TRIPLE «VENIDA» (v.15-26)

Esta sección última de promesas está estructurada a tipo, un poco amplio, de la «inclusión semita». Por eso, la exposición se hará por agrupación de ideas, en lugar de seguir un comentario paralelístico al desarrollo literario.

Todo el pasaje v.15-26 se desenvuelve bajo el tema del «amor». A los que le aman les aguarda una triple «venida».

Esta condición del «amor» para las promesas siguientes va hecha directamente a los apóstoles presentes, pero la proyección doctrinal tiene, seguramente, una portada universal.

## PROMESA DE LA «VENIDA» DEL PARÁCLITO (v.16.17.26)

Cristo rogará al Padre por los que le aman, amor garantizado con cumplir «*mis mandamientos*», que son los mandamientos de Dios—Cristo se pone en la línea divina—para que les dé «otro Paráclito»<sup>9</sup>. El sentido de esta última palabra puede ser múltiple, conforme a su etimología<sup>10</sup>. En el N.T. sólo sale en Jn, y en su primera epístola tiene el sentido específico de «abogado», que es el sentido más ordinario, junto con el de intercesor, con cuyos sentidos aparece en la literatura rabínica. Pero puede tener otros sentidos distintos. Para valorar su sentido en este contexto hay dos elementos.

Uno es que Cristo pide al Padre que les dé «otro Paráclito» en su ausencia. Cristo es, pues, un Paráclito. De aquí se deduce una enseñanza dogmática de gran importancia; al ser el Paráclito *otro* Cristo, se sigue que es una *persona y divina* y, además, va a sustituir a Cristo en su oficio: continuar, en forma misteriosa, la misión de Cristo en los hombres.

Pero el contexto permite matizarlo más. Y es el «paralelo» v.26. Según él, esta misión es «docente». El Espíritu Santo «os enseñará todas las cosas y os traerá a la memoria todas las cosas que os dije». Se trata, pues, de una acción del Paráclito en ellos por una sugerencia interna, preferentemente al menos, si no exclusiva (Jn 16,13.14), de la enseñanza de Cristo. Por esta obra «docente» es por lo que el Paráclito es llamado aquí «Espíritu de verdad»; lo mismo que por ser el Espíritu de Cristo (Jn 16,13.14), que es «la Verdad» (Jn 16,4).

En cambio, el «mundo», que en Jn suele tener sentido peyorativo, no lo puede «recibir», porque, sumido en tinieblas y mentira (Jn 3,19; 8,44ss), no le «ve ni le conoce».

Pero a ellos, por la oración de Cristo, el Padre «se lo dará», para que esté con ellos para siempre.

Esta recepción del Espíritu Santo por los apóstoles en un *futuro*, ¿a qué se refiere? ¿A Pentecostés?

<sup>9</sup> Jn 14,16.26; 10,26; 16,7; 1 Jn 2,1; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* n.29.1804.179.1021.

<sup>10</sup> BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch...* zu N.T. (1937) col.1030-1031.

Sin embargo, el segundo hemistiquio de este mismo v.17 tiene una doble lectura refiriéndose al Paráclito:

«Vosotros conocéis (o conoceréis)  
porque permanece (o permanecerá) en vosotros  
y está (o estará) en vosotros».

Si se admite la lectura en *presente*, resulta que el Espíritu Santo, que se prometía para un *futuro*, ya lo «conocen», «está» en ellos, y «permanece» en ellos. Pero otros muchos códices de importancia lo leen en *futuro*<sup>11</sup>.

Como no puede suponerse una divergencia conceptual entre estos hemistiquios, se trata de un «futuro inminente o próximo», que se formula frecuentemente por un presente<sup>12</sup>.

Es el tema de la donación del Espíritu Santo, tan marcado en Jn, hasta decir que «el Espíritu aún no había sido dado, porque Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39); lo mismo que por la misión *doctrinal* con que aquí aparece, y por su paralelo con otros pasajes de este mismo discurso de la cena (Jn 15,26; 16,5-15), esta promesa futura se refiere a la donación *oficial* del Espíritu Santo en Pentecostés, pero prolongada indefinidamente en la Iglesia y en las almas de los que lo reciben<sup>13</sup>.

Esta acción del Paráclito en ellos

«les enseñará todas las cosas  
y os traerá a la memoria todas las cosas  
que yo os dije».

El segundo hemistiquio es un caso de «paralelismo sinónimo» semita. En el mismo Jn se leen casos de hechos que los apóstoles, cuando Cristo los realizó, no los comprendieron; los comprendieron después de su resurrección y Pentecostés (Jn 2,22; 12,16).

¿A qué se refiere esta acción del Espíritu sobre «todas las cosas que os dije»? Cabrían dos precisiones:

O referirse a la enseñanza que Cristo hizo a los apóstoles en su período terreno (Jn 15,15; 4,25), incluso con las complementarias «revelaciones» que les hizo después de resucitado hasta la Ascensión (Act 1,3), o admitir nuevas revelaciones hechas directamente por el Espíritu a los apóstoles para completar el tesoro objetivo de la revelación. Pero el primer sentido, en su aspecto bimembre, es el que directamente está en situación y encuentra su complemento en el lugar «paralelo» del capítulo 16, en el que se dice que, al «venir» el Espíritu, en Pentecostés, comenzará su obra de «llevarlos» (*hodegēsei*), conducirlos, encaminarlos, «hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que... tomará de lo mio y os lo dará a conocer» (Jn 16,13.14). Es la función del Espíritu haciendo comprender a los apóstoles—a la Iglesia—el «sentido pleno» de la enseñanza y obra de Cristo.

<sup>11</sup> MERK, *N.T. grecce et latine* (1938) ap. crit. a Jn 14,17.

<sup>12</sup> BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.58.

<sup>13</sup> M. DE TUYA, *Del Cendulo al Calvario* (1962) p.166-167.

Aunque literariamente estas palabras se dirigían a los apóstoles, hay datos que hacen ver que, como *promesa-doctrinal*, se refieren a la Iglesia.

En primer lugar, no se probaría esto por el solo hecho de decirles que permanecería con ellos (apóstoles) «para siempre». Pues éste es un término muy relativo. Así se lee frecuentemente: ‘*ebed ‘olam*, «siervo eterno», y cuya eternidad sólo se refiere al período de su vida de siervo.

La primera razón es que, en varios de estos pasajes de Jn, las promesas aparecen entremezcladas literariamente, pues unas veces se dirigen a los apóstoles (v.15-17.26) y otras están en forma impersonal: «Si alguno me ama...» (v.21.23.24). Y a este sujeto indefinido es al que se le promete el amor suyo y el del Padre, lo mismo que el «manifestarse» a El, y el que en El «moren».

Encuadradas, pues, estas promesas, en las que antes y después se habla del Paráclito (*inclusión semítica*), parece que, aunque literariamente se dirijan a los apóstoles, la *promesa-doctrinal* tiene la perspectiva universal de la Iglesia. Al menos en la comprensión e intención del evangelista al situarlas aquí, en esta perspectiva literaria, si es que ellas pudieran pertenecer a otro contexto histórico<sup>14</sup>.

Esto encuentra una corroboración en las palabras que cita Lc después de la consagración eucarística: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25). Directamente se refieren a los apóstoles, y, sin embargo, el concilio de Trento definió de fe que con esas palabras Cristo no sólo ordenó sacerdotes a los apóstoles, sino que con ellas «preceptuó» que ellos y sus sucesores ofreciesen el sacrificio eucarístico<sup>15</sup>.

A esto lleva la contraposición que establece entre ellos y el «mundo» para que éste no pueda «recibir» el Espíritu: la incompatibilidad con él. Por lo que parece seguirse que los que no tengan esa incompatibilidad—la Iglesia—, lo reciben; y se confirma con la acción del Espíritu, acreditada incluso con carismas (Gál 3,2.5) sobre tantas personas de la primitiva Iglesia, que no eran los apóstoles. Esto les hacía ver que el Espíritu «estaba con ellos» y les hacia «penetrar» los misterios de las enseñanzas de Cristo con sus carismas de revelación, profecías, etc. (1 Cor 12 y 14)<sup>16</sup>.

#### PROMESA DE LA «VENIDA» DEL MISMO CRISTO (v.18-21)

Cristo promete también su «venida» a los apóstoles y a todo aquel «que recibe mis preceptos y los guarda». Como antes, la perspectiva rebasa el solo círculo apostólico. Va «a todo aquel» (v.21ab) que «recibe» los preceptos de Cristo—«mis preceptos»; otra vez legisla los mismos preceptos de Dios como suyos—y los «guarda». La fe con obras es tema insistido en el evangelio de San Juan (Jn 3,8), lo mismo que en su primera epístola.

¿A qué se refiere esta «venida» de Cristo después de resucitado? A la parusía no. Ya que todos lo verán y será el momento de la definitiva reunión con él.

Se refiere o a las apariciones que hizo a los apóstoles y a otras personas—Magdalena, Santiago, a más de quinientos hermanos juntos (1 Cor 15,6.7)—o exclusivamente a una «manifestación» espiritual.

Sin embargo, la solución puede ser la conjunción de ambas hipótesis.

Pues el v.21c, que habla en una forma impersonalizada y sapiencial—«el que...»—, supone una «venida» indefinida y espiritual. Pero el v.19, en que dice que dentro de poco el mundo no le verá, porque El va a la muerte, pero que ellos le verán, hace suponer que se refiere a las apariciones que les hizo resucitado.

Es verdad que el modo como los apóstoles y creyentes verán y tendrán esta presencia de Cristo es normal y fundamentalmente íntimo y espiritual. Pero tampoco se puede olvidar que la presencia sensible de Cristo resucitado es esporádica y de Cristo espiritualizado. Como no va contra esa presencia espiritual e íntima de Cristo en el creyente una manifestación de tipo carismático.

Los efectos o frutos de esta venida se los presenta en dos aspectos.

Uno es que «me veréis», porque yo vivo y vosotros viviréis. Siendo Cristo la Vida y no pudiendo hacerse nada «sin El», no obstante, después de la resurrección será el momento de la plenitud torrencial de todo tipo de gracias—toda vida espiritual y divina—, que se inaugurará cuando El «envíe» el Espíritu Santo. El vive después de la tragedia de la muerte, y porque El derrama, normal y totalmente, esa vida, es por lo que ellos vivirán henchidamente su vida.

Otro fruto es que «en aquel día»—frase usada en los profetas, con que se expresan las grandes intervenciones de Dios, y que, como aquí, puede indicar todo un período—vosotros «conoceréis» que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros» (v.20).

Por efecto de estas gracias que van a recibirse en abundancia después de Pentecostés—bien lo experimentaron en su plena transformación ese día los apóstoles—, van a comprender por efecto de gracias de todo tipo, iluminaciones intelectuales y experimentaciones sobrenaturales, aunque en grados diversos, lo que tanto les costaba comprender en vida de Cristo: que «él está con el Padre», que es el verdadero Hijo de Dios; que «el está con ellos» como Dios y como «Vid», que les dispensa toda gracia, sin cuya unión a El nada pueden sobrenaturalmente, y que «ellos están en El», por la necesidad de su unión vital de «sarmientos», y como «miembros» del Cuerpo místico. Y todo, aunque en grados diversos, sabido con certeza y experimentado de un modo íntimo y maravilloso.

<sup>14</sup> Del Cénáculo... p.170.

<sup>15</sup> DENZINGER, Ench. symb. n.949.

<sup>16</sup> BRAUN, Évang. s. St. Jean (1946) p.431.

## PROMESA DE LA «VENIDA» DEL PADRE (v.22-23)

La enseñanza de Cristo sobre su «manifestación» a ellos y no al mundo, interpretada de un modo erróneo por el apóstol Judas, no Iscariote, posiblemente de un modo sensible y maravilloso, es lo que hace a Cristo exponer la doctrina de las epifanías trinitarias. También «vendrá» el Padre. Porque el amor a Cristo, garantizado con obras, trae como premio el ser amado por el Padre. Lo que tiene como efecto el que «vendremos a él y haremos en él nuestra morada».

Esta «venida», pues, del Padre y de Cristo—el Hijo—no es transitoria, sino permanente, pues en el que le ama establece su «morada»; y es presencia distinta de la que tiene Dios como Creador, pues es sólo para los que le «aman» en este orden sobrenatural: de amor al Padre y al Hijo; ni es presencia carismática, pues es condición normal para todo el que así los ame. Esta «venida» del Padre es también espiritual e íntima. Va entrañado en su mismo concepto de morar Dios en el alma.

Aunque aquí explícitamente no se dice que también «venga» con ellos el Espíritu Santo, es lo que está suponiendo el capítulo, ya que se dice que en el que ama a Cristo, el Espíritu Santo «está» y «permanece» él (v.17). Es lo que la teología llamó «inhabitación de la Trinidad en el alma»<sup>17</sup>.

e) **Palabras finales de despedida y aliento. 14,27-31**

El discurso de despedida vuelve, por «inclusión semita», a recoger las palabras del principio.

<sup>27</sup> La paz os dejo, mi paz os doy; no corro el mundo la da os la doy yo. No se turbe vuestro corazón ni se intimide. <sup>28</sup> Habéis oído que os dije: Me voy y vengo a vosotros. Si me amarais, os alegraríais, pues voy al Padre, porque el Padre es mayor que yo.

<sup>29</sup> Os lo he dicho ahora antes que suceda, para que cuando suceda creáis. <sup>30</sup> Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque viene el principio de este mundo, que en mí no tiene nada; <sup>31</sup> pero conviene que el mundo conozca que yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dio el Padre, así hago. Levantaos, vámonos de aquí.

Cristo no quiere que se «turben» con su partida, pues les deja «su» paz. La paz, entre los judíos, abarca todos los bienes y es sinónimo de felicidad<sup>18</sup>. La paz verdadera era una promesa mesiánica (Ez 37,26; Is 9,6). No es la paz que Cristo les anuncia y da como la del mundo. Esta es paz externa, alejada de molestias. La de Cristo es paz íntima, inconturbable en el fondo del alma, pero compatible con persecuciones por El. Ni sería improbable que esta paz a que

<sup>17</sup> Sobre el valor de la redacción literaria del v.23, cf. *Del Cenáculo al Calvario* p.170.  
<sup>18</sup> VARGHA, en *Verb. Dom.* (1928) 371.

alude se refiera a la triple «venida» de que acaba de hablarles: el gran don trinitario en ellos. Concretamente alude a su «vuelta», que es a esa «venida» de que les habló.

Además, si de verdad le aman, no deben entristecerse, pues han de desechar lo mejor. Y El «va al Padre, que es mayor que yo». ¿En qué sentido el Padre es «mayor» que Cristo? Se han propuesto diversas soluciones:

1) En cuanto *hombre*. Es la interpretación seguida entre los latinos desde el siglo IV. No parece que sea éste el sentido. Era demasiado evidente que el *hombre* es inferior a Dios. Además, Jn no disocia en Cristo el Hombre-Dios.

2) En cuanto Hijo de Dios, recibe de él, al «engendrarlo», la naturaleza divina. Por eso el Padre, como *principio*, es superior. Antes del siglo IV se defendió esto, sin matizar bien el sentido, dando lugar a imprecisiones, que podían llevar al «subordinacionismo». Posteriormente al siglo IV lo sostienen varios Padres griegos.

Pero Jn habla del Verbo *encarnado*. Y en el evangelio, Cristo, Verbo encarnado, confiesa que es *igual* al Padre (Jn 10,30). Tampoco esta solución responde al contexto. Cristo les deja como razón para que se «alegren» que el Padre es «mayor» que El. Pero los apóstoles, en aquel estudio cultural-religioso, no podían comprender esta altísima razón para alegrarles.

3) La interpretación que parece estar más en consonancia con el contexto total del evangelio de Jn es la que valora esta frase dicha por el Verbo *encarnado*, ya que Jn no disocia estas dos realidades. Por eso, el sentido de la frase es que el Padre es «mayor» que El, no en cuanto el Verbo recibe por eterna generación la naturaleza divina, sino que, en cuanto es el Verbo *encarnado*, por la «communicatio idiomatum», se proclama, por razón de su *naturaleza humana*, inferior al Padre. Es el sentido en que se habla abiertamente en otros pasajes de Jn (6,62; 16,28; 17,5.24). San Agustín lo comentaba así: «En cuanto aquello por lo cual el Hijo no es igual al Padre se iba al Padre»<sup>19</sup>.

Pero el aviso tiene valor apologético: no lo van a coger de sorpresa, es él el que se somete libremente a los planes—obediencia—del Padre. Y tan inminente es, que pone la venida del «príncipe de este mundo», Satanás, en presente. Es la lucha entre la luz y las tinieblas, el fondo satánico que mueve hombres y pasiones contra Cristo. En las «tentaciones» de Cristo, Satanás «se retiró hasta el tiempo» determinado (Lc 4,13).

Satanás viene ahora a través de sus instrumentos, especialmente de Judas Iscariote, en cuyo «corazón» había puesto Satanás el «propósito» de entregarle (Jn 13,2), y luego «entró» en él para consumar su obra de muerte (Jn 13,27). Pero, aunque parece su muerte una derrota, no es que Satanás «tenga en mí nada», como si viniese para castigarle conforme a la creencia judía. Cristo es la misma

<sup>19</sup> In evang. Io. tract. tr.78,1; cf. SAN CIRILO DE A., MG 74,312. Sobre estas diversas posiciones, cf. WESTCOTT, *The Gospel according to St. John* (1909) h.l.; Huby, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.62-65.

santidad. Y Cristo no va a un reto, va a ejercer un acto supremo de amor al Padre, al cumplir el «mandato» de su muerte. Va así a demostrar al «mundo» malo y al Padre que lo ama cumpliendo su «mandato».

Y puesto que el «mandato» estaba dado y la «hora» llegada, Cristo da la orden de partida. «Levantaos», de los lechos o esteras sobre los que estaban «recostados» en la cena; «vamos de aquí». La orden es terminante. Estas palabras cierran el desarrollo histórico de la narración. El capítulo 17, la «oración sacerdotal», aparece como el epílogo, ya en pie, de aquél acto. Por eso, este final y esta orden se entroncan, históricamente, con el principio del capítulo 18, en que ya salen para Getsemaní.

## CAPITULO 15

### **Problema literario de los capítulos 15 y 16**

Los capítulos 15 y 16 están en una situación violenta con relación al capítulo 14. En éste se terminaba el discurso de Cristo con la orden terminante de partida a Getsemaní, por lo que se entronca con el capítulo 18. Además, los capítulos 15 y 16 tienen muchos temas de contenido equivalente a los que se desarrollan en el 14. De aquí varias soluciones para explicar esto.

1) Cristo, una vez dada la orden de partida, habría continuado en el mismo Cenáculo estos discursos. Pero es increíble que, dada la orden terminante de partida, continúe estos discursos, de tema semejante y en un espacio de tiempo muy largo, ya que aquí están representados, esquemáticamente, por 86 versículos.

2) Cristo, dada la orden de partida, continuaría por el camino estos discursos. Aparte de las razones anteriores, explica aún menos que la anterior hipótesis, ya que no es creíble que, en aquella noche de peligros y asechanzas, Cristo se exponga a esto, prolongando su camino a Getsemaní; ni la sublimidad continuada de los temas hace factible esta posición.

3) Se propone cambiar el orden de algunos capítulos, dándoles a estos capítulos una hipotética situación primitiva, correspondiente a otra época. Pero esto no tiene apoyo ninguno en la tradición manuscrita. Ni explica el porqué de una temática tan afín. Explicando menos, pues, al situarlos cronológicamente antes, no se ve el porqué repetirlos en el Cenáculo.

4) Otros lo explican, y parece más verosímil, por un procedimiento redaccional de *adición*, hecho una vez terminado el evangelio. Sea porque, pronunciado en la cena—repetición semita—, fueron recordados después por el autor; sea porque, pronunciados en otras ocasiones, se los incluye aquí por razón de un contexto lógico<sup>1</sup>; sea porque se ven en este evangelio retoques, adiciones, re-

tractaciones de un tema elaborado en diversas ocasiones, con enfoques posiblemente distintos, acaso en orden a problemas de la catequesis. Lo que se haría aún más factible, si se supone que el autor no dio la última mano y fueron incluidos aquí por sus discípulos estos discursos por El preparados<sup>2</sup>. Si no hubieran sido más que una creación del evangelista, se hubiese presentado todo en una sola redacción<sup>3</sup>.

a) Alegoría de la vid (v.1-11); b) el precepto de la caridad (v.12-17); c) el odio del mundo a los discípulos (v.18-21); d) la testificación que Cristo ofrece de su verdad (v.22-27).

### **a) Alegoría de la vid. 15,1-11**

<sup>1</sup> Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador. <sup>2</sup> Todo sarmiento que en mí no lleve fruto, lo cortará; y todo el que dé fruto, lo podará, para que dé más fruto. <sup>3</sup> Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado; <sup>4</sup> permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciere en la vid, tampoco vosotros si no permanecierais en mí. <sup>5</sup> Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada. <sup>6</sup> El que no permanece en mí, es echado fuera, como el sarmiento, y se seca, y los amontonan y los arrojan al fuego para que ardan. <sup>7</sup> Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisierais y se os dará. <sup>8</sup> En esto será glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto, y así seréis discípulos míos. <sup>9</sup> Como el Padre me amó, yo también os he amado; permaneced en mi amor. <sup>10</sup> Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor. <sup>11</sup> Esto os lo digo para que yo me goce en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido.

Discuten los autores sobre el género literario de este pasaje, sobre si es alegoría o parábola. Se ve en la simple lectura que hay elementos de ambas; se trata, pues, de un género mixto; y como en él prevalece el elemento alegórico, pues comienza por elementos alegóricos y toda la trama fundamental de la misma es alegórica, se la ha de tener por una alegoría-parabolizante<sup>4</sup>.

Cristo comienza la alegoría presentándose como «la vid verdadera» (*he alethiné*). «Verdadera» puede significar auténtico, genuino, contrapuesto a degenerado, falso; o también significar superior, excelente, contrapuesto a vulgar, ordinario. La segunda significación es la que parece más lógica. Es «vid verdadera» en cuanto se trasladan a él, en el orden espiritual, las propiedades de la vid. En el apócrifo *Apocalipsis de Baruc*, la viña aparece como símbolo del Mesías<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> MOLLAT, *L'Évangile... de St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.26-27.

<sup>3</sup> DURAND, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.410.

<sup>4</sup> VOSTE, *Parabolae selectae D. N. J.-Ch.* (1933) II p.820-821.

<sup>5</sup> KAUTZSCH, *Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.* II p.424ss.

<sup>1</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1937) p.434.

Al Padre se lo representa como el que trabaja esta viña: el «ladrador» (*georgós*).

Lo que aquí se quiere expresar es que Cristo, Dios-hombre, influye directamente, por la gracia, en los sarmientos. El Padre, en cambio, es el que tiene el gobierno y providencia exterior de la viña.

El tema central es la necesidad de estar unidos a Cristo (v.5). Pero hay dos modos de estar unidos a Cristo. Se habla de los fieles en general, tal como está redactado.

Uno es por la fe-bautismo, pero sin obras. Al que así se comporta, el Padre lo «cortará» de la Vid-Cristo. El Padre, que ejerce el gobierno y providencia exterior, consumará la separación que, culpablemente, tenga ese sarmiento. Es efecto de la «fe sin obras», que es «fe muerta» (Sant 2,17). La fe que no «opera por la caridad» (Gál 5,6). Así se anuncia el peligro trascendental en que están estos sarmientos. ¿Cuándo serán separados de Cristo? No se dice. En la muerte, por la pérdida de la fe, por una excomunión. Sin embargo, por la comparación literaria de textos de este mismo pasaje, en que se habla de los «sarmientos cortados y echados al fuego» (v.6), acaso se refiera especialmente al juicio final, como se ve en los sinópticos (Mt 13,40-42; 25,41). También se hace ver la libertad del hombre y la culpabilidad de su no cooperación a la gracia (v.5b-8). La forma «sapiencial» en que es enunciado y el hablarse según la naturaleza de las cosas, no considera el caso en que el sarmiento desgajado pueda ser nuevamente injertado; lo que sería aquí el arrepentimiento y penitencia.

Pero hay otra forma de estar unido a Cristo: por la fe, el bautismo y la fructificación en obras. Al que así está, el Padre lo «podará» para que dé más fruto». Cuando en las vides los sarmientos son excesivos, hay que podarlos para que la demasiada proliferación noreste vigor a la savia. A su semejanza se hará en el fiel-«sarmiento» esta poda: se le quitarán los obstáculos que le impiden a la savia de la gracia fructificar y expansionarse. Pero aquí esta comparación es parabólica, pues la savia de la gracia no se agota en Cristo ni la proliferación de los cristianos es obstáculo al vigor de la savia. Se enseña aquí la gran doctrina de las «purificaciones» que, «in genere», será el «negarse a sí mismo» o todo lo que es apego egoísta e impedimento a la fructificación de la gracia. Esta enseñanza de Cristo es el mejor comentario al libro de Job: por qué sufre el justo.

La doctrina general—sapiencial—encuentra en el v.3 una aplicación directa a los apóstoles. La obra de «purificación» a que aludió, evoca la «limpieza» en que ellos estaban a la hora del lavatorio de los pies (Jn 13,10). Tienen fundamentalmente esa pureza a causa de «la palabra que os he hablado», es decir, el Evangelio: toda la enseñanza que Cristo les hizo, ya que sus palabras «son espíritu y vida».

Estando ya unidos a la Vid, sólo necesitan, pues, tener toda esa vitalidad, «permanecer» en ella, en El. Es permanencia mutua: El en ellos y ellos en El.

El verbo que usa, «permanecer» (*méno*), es término propio y técnico de Jn. Lo usa 40 veces en su evangelio y 23 en su primera epístola. Y formula aquí con él la íntima, permanente y vital unión de los fieles con Cristo. Es la palabra que usa para expresar el efecto eucarístico de *unión* (Jn 6,56.57)<sup>6</sup>. La dicción puede tener sentido preceptivo o condicional: «permaneced» o «permanecer para...» Fundamentalmente el sentido no cambia. Lo esencial es estar unido a Cristo. Este pensamiento va a ser desarrollado en los apartados siguientes:

1) «Sin mí no podéis hacer nada» (v.52). Esta es la sentencia fundamental de todo el pasaje. Es uno de los textos más terminantes que enseña la absoluta necesidad de la dependencia sobrenatural de Cristo. El concilio II Milevitano, de 416, y Cartaginense XVI, de 418, después de definir la necesidad de la gracia para toda obra sobrenatural, invocan en el mismo canon definitorio estas palabras de Cristo, con las cuales «no dice que: Sin mí más difícilmente lo podéis hacer, sino que dice: Sin mí no podéis hacer nada»<sup>7</sup>. Invocan este texto para lo mismo el concilio Arausiano II, de 529, confirmado luego por Bonifacio II, y el concilio de Trento<sup>8</sup>.

2) «El que permanece en mí..., ése da mucho fruto» (v.5ab). El pensamiento progresá. No solamente sin la unión a Cristo no se puede nada—aspecto semita *negativo*—, sino que, «permaneciendo» en El—aspecto *positivo*—, se «da mucho fruto». La acción de la savia-gracia tiende a expandirse. Cuando el cristiano responde a las mociones de la misma, «da fruto» y el Padre le «poda» para que se expandiere más la gracia: «dé mucho fruto».

Aunque no se dice, está latiendo en todo este pasaje el aspecto del mérito en esta obra hecha en unión con Cristo. El concilio de Trento invoca este pasaje para hacer ver el mérito de la obra hecha en gracia<sup>9</sup>.

3) «Si permanecéis en mí..., pedid lo que quisierais y se os dará» (v.7). Este versículo es como un paréntesis entre los 6 y 8. Si el v.7 está en su propio contexto histórico, se explica esta promesa, o porque Cristo les da la clave normal para «permanecer» unidos a El, o porque asombrados ellos ante la posible perspectiva de la separación, lo que es imposible después de decirles que les iba a preparar las «mansiones», les da la solución para esta unión: el recurso a la oración.

La formulación con que se hace es universal: se les dará cualquier cosa que pidan. La forma rotunda «sapiencial» podría tener excepciones o ser interpretada conforme a Jn (1 Jn 5,14), en la hipótesis que, «si le pedimos algo, conforme a su voluntad, El nos oye».

<sup>6</sup> ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.434-435 nota; C. PECORARA, *De verbo «mánero» apud S. Ioannem*: Div. Thom. (1937) 159-171; para la comparación de este concepto entre San Pablo y San Juan, cf. PRAT, *La Théologie de S. Paul* (1925) II p.477.

<sup>7</sup> DENZINGER, *Enchiridion symb.* n.105.

<sup>8</sup> DENZINGER, o.c., n.180.197.809.836; cf. LEAL, *Sine me nihil potestis facere* (Jn 15,5). Contenido teológico pleno del texto: XII Semana Bíblica Española (1951) 485-498.

<sup>9</sup> DENZINGER, *Ench. symb.* n.809.

Pues es oración que se hace «permaneciendo» unidos a Cristo y movidos por su savia, nada se pediría que no convenga.

Pero, si el versículo está fuera de su propio contexto, acaso sea paralelo a Jn 14,13,14, en que se refiere sólo a lo que se pide para la obra de apostolado. Así dirá que el fruto que les desea los acreditará como «discípulos míos» (v.8), y más adelante habla de la elección que hizo de ellos para el *apostolado* (v.16), añadiéndoles, en esa perspectiva apostólica, que el Padre les dará cuanto pidan (v.16c).

4) «En esto será glorificado mi Padre: en que deis mucho fruto» (v.8). La misión de Cristo es «glorificar» al Padre. Pero ¿cuál es el deseo del Padre en orden a la fructificación de estos «sarmientos» unidos a Cristo-Vid? No tienen tasa ni módulo. La enseñanza ya está dada antes (v.2), al decirse que al que dé fruto se lo podará para que dé «más fruto». La «glorificación», pues, del Padre está en que «deis mucho fruto». Es la vocación a la santidad, sea general, sea, en concreto, a la del apostolado.

Con ello «seréis discípulos míos». Este futuro sugiere que esta fórmula expresa algo sobre el porvenir y se entendería mejor de un discurso pronunciado después de la elección de los apóstoles<sup>10</sup>.

5) «El que no permanece en mí..., lo arrojan al fuego para que arda» (v.6). Es el aspecto semita *negativo* de la no «permanencia» en Cristo-Vid. La imagen está tomada de los sarmientos secos. Con ella sólo se anuncia el *hecho* del castigo de estos «sarmientos» unidos a Cristo sin fructificación. Pero, si se tiene en cuenta su afinidad literaria con la descripción de Mt del juicio final (Mt 13, 40,42), acaso esta descripción de Jn sea una alusión a la separación oficial de Cristo en el juicio último, del que habla el cuarto evangelio (Jn 5,29; 11,23,24)<sup>11</sup>.

Los versículos 9-11 pueden ser considerados como un complemento conceptual de la alegoría expuesta y que tienen cabida aquí por una cierta analogía.

Cristo les indica a sus apóstoles el ansia de su amor hacia ellos para que fructifiquen unidos a El, pues los ama al modo sobrenatural, como el Padre le ama a El. Unidos a El y amados por El no necesitan, para dar «mucho fruto», más que «permanecer en El».

Y la prueba de esta permanencia son las obras: «mis preceptos». No todo el que diga «Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad del Padre» (Mt 7,21). Ha de ser copiado su ejemplo: «guardo los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor».

Y les dice esto para que «yo me goce en vosotros». Porque cumplen el mensaje del Padre, que El trajo como el Enviado.

Y «vuestro gozo sea cumplido». Pues al saber ellos que están unidos a Cristo-Vid, que «permanecen» unidos a El y que guardan

<sup>10</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.405.

<sup>11</sup> POWER, *Ego sum vitis vera: Verb. Dom.* (1921) 147-152; BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.436.

sus «mandatos», saben entonces la meta suprema de sus aspiraciones: son amados por el Padre.

### b) *El precepto de la caridad. 15,12-17*

<sup>12</sup> Este es mi precepto: que os améis unos a otros como yo os he amado. <sup>13</sup> Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos. <sup>14</sup> Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que os mando. <sup>15</sup> Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor; pero os digo amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer. <sup>16</sup> No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros, y os he destinado para que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca, para que cuanto pidierais al Padre en mi nombre os lo dé. <sup>17</sup> Esto os mando, que os améis unos a otros.

La situación histórica de esta sección en la última cena queda sugerida por el lugar paralelo del amor al prójimo (Jn 13,34-35).

El amor mutuo que han de tenerse no es filantropía, ha de estar calcado en el ejemplo de El: que se amen como El los ha amado. Precisamente por este modo es por lo que antes llamó también a este precepto «mandato nuevo» (Jn 13,34-35).

Como ejemplo que clarifique este amor suyo, pone lo que es prueba suprema humana: dar la vida por los amigos. No es que Cristo restrinja la universalidad de su muerte, sino que utiliza la comparación usual humana. Con El habla de su muerte.

Al hablar de «amigos», el «encadenamiento semita» le lleva a llamar a sus apóstoles amigos. Los siervos no saben lo que hacen sus señores. El A.T. tenía más aspecto de servidumbre. Los amigos conocen sus intimidades. Y El les «reveló» el gran secreto y mensaje del Padre: el Evangelio, las intimidades de Dios. Pero la verdadera amistad exige obras. Así aquí, «sois mis amigos si hacéis lo que os mando» (v.14).

Como «amigos» de Cristo son predilectos. Y esto evoca la «elección» que El hizo de ellos para el *apostolado*, como lo indica el término filológico (Jn 6,70; 13,18; Lc 6,13, etc.) y el contexto.

Directamente se refiere no a la predestinación, sino a la elección, «vocación» que les hizo al llamarlos a cada uno en su día (Jn 6,34). No piensen que este privilegio fue algo que salió de ellos.

La finalidad de esta elección es para que «vayáis». El sentido es: ir a sus asuntos, a sus negocios, seguir su camino (Mt 9,6; 19-21); es la misión de «apóstoles»; «deis mucho fruto» de apostolado, como lo pide el contexto. Es la vocación a la santidad antes dicha. Y es a lo que lleva la sección siguiente, en que habla de las persecuciones que tendrán por causa de él.

«Y vuestro fruto permanezca», es decir, el fruto de su apostolado que sea de una eficacia permanente<sup>12</sup> allá donde ellos arrojen la semilla.

<sup>12</sup> BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.103-104; BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.437; HUBY, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.83.

Y otra vez se pone la oración como medio eficaz de apostolado. El apóstol tiene en la oración un *recurso* de éxito, pero tiene la *obligación* de usarla como medio normal del fruto de su apostolado. La forma rotunda con que está expresada la concesión de todo lo que pidan tiene una explicación semejante a lo anteriormente expuesto<sup>13</sup>.

La sección termina con una exposición chocante: «Estas cosas (*taúta*) os mando: que os améis mutuamente». Pero sólo hay un precepto: el amor. Puede ser debido a que «estas cosas» quedan encerradas, en un sentido amplio, en el precepto de la caridad (Jn 15,9.10; Gál 5,14; 1 Jn 3,13ss.4,7ss), formando así el cierre de la «inclusión semítica» con el v.12.

### c) *El odio del mundo a los discípulos. 15,18-21*

<sup>18</sup> Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros.<sup>19</sup> Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por esto el mundo os aborrece.<sup>20</sup> Acordaos de la palabra que yo os dije: No es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán; si guardaren mi palabra, también guardarán la vuestra.<sup>21</sup> Pero todas estas cosas harán las con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado.

El odio del «mundo» malo a Cristo se va a continuar en sus discípulos, precisamente porque son los continuadores de su obra. La lucha escatológica entre la luz y las tinieblas se continúa contra los portadores de la «luz».

Cristo les recuerda a este propósito la palabra «que os dije: No es el siervo mayor que su señor». Esta frase fue dicha por Cristo en varias ocasiones (Mt 10,24; Lc 6,40; Jn 13,6). En Mt es a propósito de las persecuciones que sufrirán. Pero en Jn aparece dicha a propósito del lavatorio de los pies, mas para que imiten éste; no a propósito de persecuciones. De suyo podría aludir al uso que con ella (Mt) anunció las persecuciones. Pero en este contexto de Jn parece referirse a la escena antes citada, trayéndola ahora a propósito distinto. Que recordasen aquella frase, que también tenía virtualidad para aplicarla al caso presente.

Todas estas persecuciones se las harán «por causa de mi nombre». No el personal. En los semitas nombre está por la persona. Será, pues, a causa de ser el Hijo de Dios: «porque no conocen al que me ha enviado», al Padre, en lo que tiene de específicamente divino como Padre. Algo increíble en aquel monoteísmo cerrado del judaísmo del A. T.

<sup>13</sup> Cf. Comentario a Jn 15,7.

### d) *La testificación que Cristo ofrece de su verdad. 15,22-27*

<sup>22</sup> Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado.<sup>23</sup> El que a mí me aborrece, también aborrece a mi Padre.<sup>24</sup> Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí ya a mi Padre.<sup>25</sup> Pero es para que se cumpla la palabra que en la Ley de ellos está escrita: «Me aborrecieron sin motivo».<sup>26</sup> Cuando venga el Abogado, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí,<sup>27</sup> y vosotros dareis también testimonio, porque desde el principio estás conmigo.

Esta sección está íntimamente entroncada con la anterior. El «mundo» malo persigue a Cristo y a sus discípulos porque no conoció a Cristo. Pero Cristo alega contra ese «mundo»—los judíos—tres testificaciones de su verdad.

*Cristo mismo* (v.22-25).—Cristo alega contra el «mundo» su propio testimonio. No sólo *habló* exponiendo el mensaje del Padre, sino que lo rubricó con milagros «que ninguno otro hizo». La superioridad de Cristo sobre otro taumaturgo no está en que uno hizo tal o cuál milagro, sino en el complejo de los milagros de Cristo, que lo sitúan en una esfera totalmente excepcional: divina (Jn 3,2,7; 31; 8,54).

Y como todos estos milagros se los «daba a hacer el Padre» (Jn 5,36), el «pecado» era contra Cristo y contra el Padre. Es el pecado contra la luz (v.24).

Esta conducta de odio del «mundo» contra Cristo la ve prefigurada en la Escritura. Es una cita de dos salmos (Sal 35,19; 69,5) en los que se habla del «justo» perseguido. La cita está hecha libremente. Pero como la Escritura era el argumento definitivo para el judío, sea que se argumentase con un sentido «típico», sea conforme a alguno de los procedimientos usuales en las escuelas y en el ambiente<sup>14</sup>, era aportar un argumento decisivo a su causa. Esto corroboraba su testimonio.

*Testificación del Paráclito* (v.26).—También se cita aquí la testificación que dará el Paráclito. Se conserva así su nombre, por el rico contenido etimológico que puede tener según los contextos.

No es aquí una simple fuerza o acción divina «ad extra», como el *ruah Elohim* del A. T. De la confrontación de textos en Jn se ve que lo está presentando como una persona divina.

Además, Cristo dice que él lo enviará. Pero esto, por el método de «alusión», tiene un valor especial. En el A. T. sólo Yahvé podía

<sup>14</sup> BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien* (1934) I p.296ss.

enviar este espíritu. Cristo se está, pues, poniendo, al «enviarlo», en la misma esfera divina.

«Cuando venga el Paráclito,  
que yo os enviaré de junto al Padre,  
el Espíritu de verdad,  
que procede [ekporeüetai] del Padre,  
él dará testimonio de mí» (v.26).

Al Paráclito, por la función que va a desempeñar de testimoniar a Cristo, se lo llama, como en el capítulo anterior, «Espíritu de verdad».

Va a testificar que el «mensaje» que Cristo traía del Padre—el Evangelio, centrado en la temática de Jn en que Cristo es el verdadero Hijo de Dios—era verdadero. Y lo va a testimoniar con las maravillas que realizará a favor de Cristo y su obra. Fundamentalmente, en Pentecostés, con el cumplimiento de la promesa que hizo Cristo de enviarlo desde el cielo (Jn 16,7ss; Act c.2), acusando así al mundo del gran «pecado» contra Cristo (Jn 16,9ss). También los «carismas» en la primitiva Iglesia (Act 10,44ss.19,5.6; 1 Cor c.12; Gál 3,5) y, en general, los milagros de todo tipo que, hechos por el Espíritu Santo, testifican la verdad del mensaje de Cristo.

En este pasaje hay un versículo que es valorado diversamente por los exegetas. Es el Espíritu Santo, que «procede (ekporeüetai) del Padre».

1) Para unos, se trata de la eterna «procesión» o *spiratio* del Espíritu Santo del Padre en el seno de la Trinidad. Las razones que alegan son:

El contraste entre el *futuro*, en que Cristo «enviará», y el *presente*, en que dice que «procede» del Padre (Lagrange).

«El verbo *proceder*, distinto de ser *enviado* o *venir*, usados todas las otras veces para significar la misión temporal, debe de significar algo diferente, que aquí no puede ser sino la procesión eterna» (Bover).

Los verbos *ser enviado* o *venir* expresan, implícitamente al menos, el término «ad quem»; *proceder* sólo expresa el término «a quo» (Bover).

A esto puede añadirse que esta interpretación es la de «la inmensa mayoría de los católicos» (Lagrange).

2) Para otros, se trata sólo de la «misión» temporal del Espíritu Santo de parte del Padre.

Los defensores de esta posición sostienen que las razones alejadas por los contrarios no son ni evidentes ni decisivas.

La contraposición entre *futuro* y *presente* se explica bien. Cristo usa el *futuro* porque «enviará» al Espíritu Santo; pero usa el *presente* para indicar la garantía máxima, al decir que viene de parte del Padre: «misión» temporal.

Tampoco el argumento entre «ser enviado» o «venir» y «proceder» es decisivo.

«Proceder», de suyo, sólo significa origen. Y «proceder» puede ser, como en el caso anterior, simple indicación que garantiza el origen del Espíritu Santo, de la parte del Padre, pero en su «misión» temporal.

Sobre esto se añaden otras razones:

El «paralelo» de este pasaje con el esquema pneumático de estos capítulos de Jn. En ellos, «proceder» está en la línea «de ser enviado» temporalmente por el Padre.

Si les habla a los apóstoles, anunciándoles que el Paráclito «dará testimonio» de El y, como garantía, alega su referencia y «misión» por el Padre, ¿qué interés podría tener entonces para los apóstoles hablarles de la eterna «procesión» del Paráclito, del Padre, cuando entonces los apóstoles no podían comprender nada de esto?

Y si los autores, en mayoría, opinaron antes de la «procesión» eterna, hoy otra corriente defiende la «misión» temporal. Así Mollat, en su anotación al evangelio de Jn, en la *Sainte Bible de Jérusalem*, comenta: «El contexto parece indicar que se trata de la «misión» del Espíritu en el mundo, mejor que de su «procesión» del Padre en el seno de la Trinidad»<sup>15</sup>.

*Testificación de los apóstoles* (v.27).—También los apóstoles van a ser testigos de la verdad de Cristo: que él es el Mesías-Hijo de Dios, tema del evangelio de Jn. Y ellos lo darán—profecía que les hace—porque ellos están capacitados como ninguno para ello. Estuvieron con El «desde el principio» de su elección, casi al comienzo de la vida pública de Cristo, y fueron «testigos» de su doctrina y de sus milagros—el mensaje rubricado con «signos»—y serán testigos en el «mundo», y contra el «mundo», de la verdad de lo que vieron. Pues «nosotros hemos visto su gloria como de Unigénito del Padre» (Jn 1,14)<sup>16</sup>.

## C A P I T U L O 16

El capítulo 16, en continuación de problemática literaria, como se expuso al comienzo del capítulo 15, se entronca conceptualmente con 15,18-21, en que se anuncian las persecuciones a los discípulos.

a) Anuncio de la persecución a los discípulos (v.1-4); b) significado de la venida del Paráclito (v.5-15); c) tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo (v.16-22); d) anuncia nuevas promesas (v.23-33).

### a) Anuncio de la persecución a los discípulos. 16,1-4

<sup>1</sup> Esto os he dicho para que no os scandalicéis. <sup>2</sup> Os echarán de la sinagoga; pues llega la hora en que todo el que os quite la vida pensará prestar un servicio a Dios. <sup>3</sup> Y esto lo harán

<sup>15</sup> O.c. (1953) p.167 nota g.

<sup>16</sup> M. DE TUZA, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.185-212.

porque no conocieron al Padre ni a mí.<sup>4</sup> Pero yo os he dicho estas cosas para que, cuando llegue la hora, os acordéis de ellas y de que yo os las he dicho, pero esto no os lo dije desde el principio porque estaba con vosotros.

Cristo les anuncia la persecución por causa suya. El horizonte de estas persecuciones es judío: «os echarán de la sinagoga», no en sentido local, sino de la Congregación de Israel<sup>1</sup>. Y como la «hora» de Dios para la expansión mesiánica llega, llegará también la persecución al máximo: la muerte. Directamente las palabras son dirigidas a los apóstoles para la hora de su «ausencia», pero el contenido doctrinal tiene mayor amplitud. La «excomunión» de la comunidad judía era practicada desde la vuelta de la cautividad (Esd 10,8). Tenía diversos grados; el último llevaba anejo la interdicción de todo para el «excomulgado». Son las persecuciones que por falso celo hizo Saúl de Tarso. Es el motivo de falso celo por el que se mata a San Esteban (Act 6,8ss) y sobre el 44 a Santiago el Mayor (Act 12,1ss).

Y con este falso celo creerán prestar «un servicio a Dios». El término usado (*latreian prospéherein tó theό*) significa ofrecer un acto de culto litúrgico. En la literatura rabínica se lee: «Al que derrama la sangre de los criminales se le ha de considerar como si hubiese ofrecido un sacrificio»<sup>2</sup>. Tal es la paradoja del fanatismo de Israel contra los seguidores del Hijo de Dios.

El motivo de hacer esto es la ceguera culpable, tantas veces expuesta o aludida en Jn, por no haber conocido ni al Hijo ni al Padre, que le envió.

La advertencia—profética—que les hace, tiene para ellos un sentido apologético: que no se «escandalicen» a la hora de su cumplimiento. Cuando los poderes de la tierra los persigan, que sepan que Cristo se lo anunció; no es fracaso en su doctrina, es la permisión del plan del Padre. Así les anuncia la persecución y el triunfo, o mejor, el triunfo por la persecución.

Antes, «desde el principio» no les anunció esto porque estaba El con ellos, y este vaticinio es sobre la suerte de ellos en la hora de su «ausencia». Si aparecen vaticinios de persecuciones en el sermón de la Montaña (Mt 5,11; Lc 6,22), en la instrucción a los Doce (Mt 10,16-19) y a los discípulos (Lc 12,4) y en el apocalipsis sinóptico (Mt 24,9; par.), no son obstáculo a esta afirmación de ahora; porque varios de estos anuncios están agrupados artificiosamente y otros no están lejanos, en su anuncio, de los días de la pasión. De ahí que el término «desde el principio» no tenga una interpretación estricta desde su «vocación» al apostolado; ni el momento de decir esto en este discurso, en la última cena, excluye el que no se les hubiese dicho, más o menos claramente, en otras ocasiones. Pero su presencia no exigía decírselo o recordárselo con el apremio apolégico de su inminente partida.

<sup>1</sup> Comentario a Jn<sup>9,22</sup>.

<sup>2</sup> LAGRANGE, *Le Messianisme...* (1909) p.294; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) p.2 n.5.

### b) Significado de la venida del Paráclito. 16,5-15

También en este capítulo se habla del Paráclito, aunque más ampliamente que en los capítulos 14 y 15; y precisamente de su acción «testificadora» y «docente». Pero más extensa y más matizada.

<sup>5</sup> Mas ahora voy al que me ha enviado, y nadie de vosotros me pregunta: ¿Adónde vas? <sup>6</sup> Antes, porque os hablé estas cosas, vuestro corazón se llenó de tristeza. <sup>7</sup> Pero os digo la verdad, os conviene que yo me vaya. Porque si no me fuere, el abogado no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviaré. <sup>8</sup> Y en vieniendo, éste argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio. <sup>9</sup> De pecado, porque no creyeron en mí; <sup>10</sup> de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más; <sup>11</sup> de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado. <sup>12</sup> Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora; <sup>13</sup> pero cuando viniere aquél, el Espíritu de verdad, os guiará hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que hablará lo que oyere y os comunicará las cosas venideras. <sup>14</sup> El me glorificará porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío; <sup>15</sup> por esto os he dicho que tomará de lo mío y os lo dará a conocer.

Necesidad de la ausencia de Cristo para que se envíe el Espíritu Santo (v.5-7).—Antes les habló de su ida al Padre y se entristecieron, como se vio anteriormente. En los capítulos 13 y 14 les anunció su partida; y en el 14 hay un diálogo con algunos apóstoles sobre el sentido de su partida. Y ahora que habla de nuevo sobre lo mismo, no se extrañan. ¿Es que se convencieron y resignaron? ¿Son procedimientos redaccionales, en que se omiten o trasladan cosas de su propio contexto ante una perspectiva determinada? La expresión «ninguno de vosotros me pregunta...» equivale a «ahora vosotros no me preguntáis más» (Lagrange). En griego neotestamentario, la partícula más es frecuentemente omitida en la locución: «no... más»<sup>3</sup>.

Ni sería improbable una alteración aquí del orden cronológico de estas secciones, como parecería al compararse los versículos 5-6 con 16-18.

En el plan del Padre, la «ausencia» de Cristo es condición no sólo para la «venida» del Espíritu Santo, sino para que el mismo Cristo lo «envíe».

«Este primer rasgo basta para señalar la divinidad del que es objeto de esta promesa; sólo Dios puede ser aquel cuya venida es tan preciosa, que es uno dichoso comprándola al precio mismo de la ausencia (corporal) de Cristo»<sup>4</sup>.

También, por otro concepto, Cristo se presenta como Dios: al «enviar El» al Espíritu Santo, atributo exclusivo de Dios en el A. T. Es el método de «traslación» por el que Cristo posee los atributos divinos de Yahvé.

<sup>3</sup> JOÜON, en Recher. Scien. Relig. (1928) 500ss.

<sup>4</sup> LEBRETON, *La vie et l'enseignement...* ver. esp. (1942) II p.220.

*La acción «acusadora» del Espíritu contra el «mundo» (v.8-11).*— La venida del Espíritu trae primeramente una misión fiscalizadora y condenatoria. Esta ofensiva del Espíritu contra el «mundo» va a ser triple. El pensamiento se expresa con una serie de matizaciones de un tema fundamental, que casi viene a ser un pequeño clímax conceptual.

«De pecado, porque no creen en mí». Este fue el gran pecado de Israel: cerrar culpablemente los ojos a la Luz (Jn 3,2.19; 8,46; 15,22.24; 9,41).

«De justicia, porque voy al Padre y no me veréis». La venida del Paráclito va a ser la venida del gran defensor de la verdad de Cristo. Todo su «mensaje» quedaba garantizado con la gran efusión de la venida del Paráclito, que El prometía. Pentecostés fue la prueba de la verdad del «mensaje» del Hijo, rubricado con la promesa que hizo de enviar el Espíritu Santo. Y como una secuencia de esta misma garantía es que ya no «verían en adelante» de una manera normal a Cristo. Su ausencia era precio del envío que hacía<sup>5</sup>.

«De juicio (*kriseos*), porque el príncipe de este mundo ya está condenado» (*kékrítai*). El «príncipe de este mundo» es Satanás. El es el que establece la lucha escatológica de las tinieblas contra la Luz, moviendo a los hombres a ser hostiles al imperio del Mesías. Pero al venir el Espíritu, viene la prueba de que el «mensaje» redentor de Cristo estaba hecho, y, por tanto, el imperio satánico vencido, «juzgado», en el sentido de «condenado». La hora escatólica final no será más que la expulsión definitiva de Satanás de su imperio temporal en el «mundo» (Jn 12,31.38; 16,33).

Esta «venida» del Espíritu, que trae esta misión tan definida, ¿se refiere sólo a Pentecostés o tiene una proyección indefinida?

La promesa de esta venida se refiere, como auditorio inmediato, a los apóstoles (v.10c), y con relación a un momento determinado, la actitud del mundo judío, al cual expuso Cristo directamente su «mensaje», y a su reacción ante El: «porque no creen en mí» (v.9). Pero el *contenido doctrinal* de la misma lleva una proyección más universal. Se ve ya esto en el mismo Pentecostés, en el prodigo de la glosolalia, en que la acción del Espíritu *testifica* la verdad de Cristo ante gentes de la Diáspora que estabañ en Jerusalén (Act 2,5-12). Esta amplitud se continuará luego en la Iglesia en toda la acción del Espíritu: no hace ella siempre otra cosa que *testificar* la verdad de Cristo. Y los «carismas» del Espíritu fueron uno de los medios que contribuyeron a la expansión, a los comienzos del cristianismo, y establecimiento de la «verdad» de Cristo.

*La acción docente-«reveladora» del Espíritu a los apóstoles (v.12-15).*— La acción del Espíritu Santo sobre los apóstoles continúa explicitándose ahora en una función «reveladora».

Cristo quería completar su enseñanza sobre sus apóstoles, pero no puede «ahora», porque no podrían comprender ni recibir úlitlamente estas enseñanzas sublimes. A pesar de tener el mejor Maestro,

<sup>5</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.419.

su rudeza, su estado de gentes sencillas e imbuidas en el ambiente judío, y, sobre todo, la sublimidad de las enseñanzas, no les permitía recibirlas entonces. Necesitaban una transformación radical, que estaba reservada, en el plan del Padre, a Pentecostés, como momento inicial de la acción del Espíritu en ellos.

Por eso, cuando venga el Paráclito, los «conducirá a la verdad toda entera» (*eis tēn alétheiam pasan*)<sup>6</sup>.

El término usado aquí para llevarlos o hacerlos comprender es «guiar en el camino» (*hodegēsei*): los *llevará* «a la verdad toda entera».

La razón de esto es que les hacía falta la acción del Espíritu para comprender la plenitud de la enseñanza de Cristo; pues el Espíritu Santo «no hablará» de sí mismo, sino que hablará lo que oyere», «porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer».

El Paráclito «recordará» todo lo que yo os he dicho (Jn 14,26), es decir, «tomará» las enseñanzas de Cristo y se las hará comprender en la plenitud conveniente, llevándoles así «a la verdad completa» de su enseñanza.

Como una garantía trinitaria, final, dirá Cristo que toda su doctrina es del Padre. «Todo cuanto tiene el Padre es mío» (v.14), parece restringirse aquí al orden doctrinal; es toda la doctrina que el Padre le entregó para comunicarla en su «mensaje». Por eso es una posesión mutua. Y, siendo su doctrina del Padre y llevándola a plenitud el Espíritu, la doctrina de Cristo es, en realidad, la «verdad toda entera».

El contexto del evangelio de Jn sugiere que, mejor que a una revelación absolutamente *nueva* de verdades, hecha por el Espíritu, se refiere a una mayor *penetración* de las verdades reveladas por Cristo a los apóstoles (Jn 15,15; 17,8.14; cf. Mt 28,19.20).

En esta acción iluminadora del Espíritu se destaca concretamente que «os anunciará las cosas venideras» (v.13). Encuadrado esto en las enseñanzas de Cristo, probablemente se refiere este sentido profético a que el Espíritu Santo «les revelará el nuevo orden de cosas, que tiene su origen en la muerte y resurrección de Cristo»<sup>7</sup>. Era el nuevo «lumen», a través del cual verían la verdad de «toda la verdad» enseñada por Cristo.

Una última cuestión es saber si este llevar «a la verdad toda entera» se refiere sólo a los apóstoles o es promesa hecha aquí, en este pasaje, a la Iglesia. El paralelo con Jn 14,26 hace ver que esta frase forma parte de un contexto más amplio, que conduce, allí como aquí, a la valoración de un contenido más universal<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Sobre las variantes críticas, en ac. o dat.: «a la verdad toda entera» o «en la verdad toda entera», cuya lectura en ac. es la lógica y la diplomáticamente mejor sostenida, cf. NESTLE, *N.T. græce et latine*, ap. crit. a Jn 16,13.

<sup>7</sup> MOLLAT, *L'Évang. s. St. Jean*, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.170.

<sup>8</sup> Huby, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.98; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.424-425; cf. Comentario a Jn 14,26.

**c) Tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo. 16,16-33**

<sup>16</sup> Todavía un poco y ya no me veréis, y todavía otro poco y me veréis. <sup>17</sup> Dijeron entonces algunos de los discípulos: ¿Qué es esto que nos dice: Todavía un poco y no me veréis, y todavía otro poco y me veréis? Y: ¿Porque voy al Padre? <sup>18</sup> Decían, pues: ¿Qué es esto que dice un poco? No sabemos lo que dice. <sup>19</sup> Conoció Jesús que querían preguntarle, y les dijo: ¿De esto inquirís entre vosotros, porque os he dicho: Todavía un poco y no me veréis, y todavía otro poco y me veréis? <sup>20</sup> En verdad, en verdad os digo que lloraréis y os lamentaréis, y el mundo se alegrará; vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se volverá en gozo. <sup>21</sup> La mujer, cuando pare, siente tristeza, porque llega su hora; pero, cuando ha dado a luz un hijo, ya no se acuerda de la tribulación, por el gozo que tiene de haber venido al mundo un hombre. <sup>22</sup> Vosotros, pues, ahora tenéis tristeza; pero de nuevo os veré, y se alegrará vuestro corazón, y nadie será capaz de quitaros vuestra alegría.

En forma algún tanto velada les habla de su muerte y resurrección. Después de las enseñanzas que sobre esto les hizo en su vida pública, los apóstoles deberían haberlo comprendido, pero aparecen con la incomprendión con que se muestran en otras ocasiones, sobre todo, ante el anuncio de grandes misterios. Alegan también como incomprendión el que anuncia su ida al Padre. Parecería que Jn inserta aquí escenas *análogas* pero pertenecientes a una época muy anterior al discurso de la cena (c.13 y 14). Puesto que en los capítulos 14 y 15 se habla con claridad de esto.

Les ilustra la tristeza y gozo que van a tener en su muerte y resurrección, con la comparación, tan usual en el Antiguo Testamento (Is 66,7-14; Jer 13,21, etc.), sobre el dolor en el alumbramiento y el olvido del mismo ante el gozo del hijo nacido. Ahora tienen —acaso se barajan contextos distintos o redacciones algún tanto acopladas—dolor, por el anuncio de su muerte; pero a la hora de la resurrección, pues se verán mutuamente en las apariciones siguientes a la resurrección, el gozo por efecto de la certeza de su resurrección será insospechado, en lo que significaba de afectivo y apolégético. Precisamente Lc, describiendo la aparición de Cristo resucitado a los Once, dirá que casi no creían «en fuerza del gozo» (Lc 24,41; Mt 28,8), y será tan hondo y definitivo, que «nadie será capaz de quitaros vuestra alegría». Este gozo fue el culmen apolégético para su apostolado (1 Cor 15,14) <sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Huby, *Le discours de Jésus après la Cène* (1942) p.101.

**d) Anuncia nuevas promesas. 16,23-33**

En esta sección se agrupan promesas que les hace para los días de su «ausencia»; promesas de optimismo, salvo el anuncio de su defeción en Getsemani. Para facilitar su valoración, ya que se encuentran entreveradas, se dan en forma sistematizada, por lo que se repite parte del texto.

<sup>23</sup> En aquel día no me preguntaréis nada; en verdad, en verdad os digo: Cuanto pidierais al Padre os lo dará en mi nombre. <sup>24</sup> Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo. <sup>25</sup> Esto os lo he dicho en parábolas; llega la hora en que ya no os hablaré más en parábolas, antes os hablaré claramente del Padre. <sup>26</sup> Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, <sup>27</sup> pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que yo he salido de Dios. <sup>28</sup> Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre. <sup>29</sup> Dijeronle los discípulos: Ahora hablas claramente y no dices parábola alguna. <sup>30</sup> Ahora sabemos que conoces todas las cosas y que no necesitas que nadie te pregunte; en esto creéis que has salido de Dios. <sup>31</sup> Respondióles Jesús: ¿Ahora creéis? <sup>32</sup> He aquí que llega la hora, y ya es llegada, en que os dispersaréis cada uno por su lado y a mí me dejaréis solo; pero no estoy solo, porque el Padre está conmigo. <sup>33</sup> Esto os lo he dicho para que tengáis paz en mí; en el mundo habéis de tener tribulación; pero confiad, yo he vencido al mundo.

*La revelación más clara (v.23-25).*—La primera promesa que les hace Cristo a los apóstoles es que será «en aquel día». La frase es de tipo profético, y se refiere a un período (Act 2,17, etc.). Este se inaugura en Pentecostés. No se refiere a los cuarenta días en que, después de resucitado, les habló del reino (Act c.3; Jn 21,12). Es todo el período que comienza en Pentecostés, para continuarse indefinidamente.

Muchas veces tuvo que hablar en forma figurada, en «parábo-  
las»; traducción del hebreo *mashal*, que es todo tipo de lenguaje figurado o sapiencial. La grandeza del tema y la rudeza de ellos, hizo a Cristo utilizar este sistema pedagógico. Pero «en aquel día» ya les hablará claramente del Padre. El Espíritu Santo, que les enviará, les iluminará de tal manera que no necesitarán preguntarle nada, porque estarán suficientemente ilustrados, por las luces del Espíritu, para conocer óptimamente al Padre. Se cumple así lo del profeta: «Vienen días... en que no tendrán que enseñarse unos a otros, diciendo: «Conoced a Yahvé», sino que todos me conocerán, desde los pequeños hasta los grandes» (Jer 31,31-34) <sup>10</sup>.

*El poder de su oración en «aquel día» (v.23b.24.26).*—Cristo les invita también, en «aquel día» (v.26), el período antes citado, a que pidan al Padre en «su nombre». Este está en los semitas por persona.

<sup>10</sup> Huby, *Le discours... après la Cène* (1942) p.101.

Han de rogar al Padre por la fe en Cristo, el Hijo de Dios encarnado. Hasta ahora ellos sabían el gran poder intercesor de Cristo (Jn 11, 22). Pero no lo habían puesto a El como intercesor, no habían pedido en su «nombre» de Hijo de Dios encarnado.

Pero El les garantiza el éxito de su oración así hecha al Padre de lo «que pidiereis». Como en otros pasajes (Jn 14,13,14), por el «paralelismo» de estos contextos, es una enunciación de tipo «sapiencial», que supone restricciones o condiciones con las que ha de entenderse. Tal es también su formulación «sapiencial» en los sinópticos (Mt 7,7-11; par.). La misma conclusión de esta enseñanza: que pidan en su nombre «para que vuestro gozo sea cumplido», hace ver que esta oración será escuchada dentro de la finalidad que aquí se establece: «para que su gozo sea cumplido» ¿Cuál es éste? Esta frase aparece con perspectivas distintas en Jn (Jn 15,11; 17,13). Pero si, «en aquel día», ya iluminados por el nuevo estado de cosas, tendrán el gozo cumplido al ser escuchados por pedir en «nombre» de Cristo, supone esto que lo que piden los apóstoles está en consonancia con este nuevo estado de cosas y con el Espíritu que entonces los moverá en su actuación.

Y como nueva garantía, les dice que ni necesitarán que El «ruegue» por ellos ante el Padre. No es que niegue la necesidad de su intercesión (Jn 15,5; Hebr 7,25), sino que lo que les quiere destacar es la confianza y seguridad, siempre «servatis servandis», con que deben hacer esta oración en su «nombre»; pues deben saber que ya el Padre los «amó», porque han creído en que El «ha salido (*exēthon*) de Dios».

No es esto la eterna generación en el seno de la Trinidad, sino la divinidad de Cristo que, como Hijo de Dios, viene a la tierra encarnado, como se ve por el contexto en que retorna al Padre (Jn 1,18; 6,22; 17,5.8.24).

Esto fue la enseñanza de Cristo y el intento del evangelista. Pero ¿cuál fue la comprensión entonces de los apóstoles? «Ahora» dicen que habla claramente y no en «parábolas». Aunque este pasaje, con su enfático «ahora», pudiera pertenecer a otra situación cronológica, el problema de la comprensión en nada cambia. ¿Habrían podido comprender entonces la altura de este misterio? Es verdad que hay grados en ello. Pero algo les impresionó, hasta el punto de creer que habían penetrado el misterio. Mas esta plenitud de inteligencia estaba prometida para más tarde, para la gran iluminación que comenzaría en Pentecostés. Así dice San Agustín: «¿Por qué dicen ellos: «Ahora hablas con claridad y no dices parábolas» (que se les volvían a ellos enigmas), sino porque sus palabras son parábolas para quienes no las entienden, hasta el extremo de no entender que no las entienden?»<sup>11</sup>

*Anuncio de la defeción de los apóstoles (v.31-33).—La claridad de la afirmación de Cristo en contraposición a la forma velada en que les anunció su partida (v.17.18), hace a los apóstoles prorrump-*

<sup>11</sup> SAN AGUSTÍN, *In evang. Io. tract. tr.103* (BAC, 1957) p.583; LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.432.

pir, gozosamente, en la creencia de la plena comprensión de lo que dice. Hubo en ello alegría, pero posiblemente confianza humana, presunción (Mt 26,35b.31-34; Mc 14,27-31).

Ante esta actitud, Cristo les dice: «¿Ahora creéis?» ¿Cuál es el significado de esta frase? Algun autor pensó que una exclamación de júbilo. Se encontraría ante una profesión de fe en su filiación divina; se daría por satisfecho con esta profesión de los Once. Esto le bastaba por ahora; el Espíritu Santo acabaría de glorificarle en ellos<sup>12</sup>. Sin embargo, no parece esto lo más probable. La contraposición que inmediatamente se hace, anunciándoles la defeción que harán de El, no parece orientar la interpretación de la frase en este sentido.

Ante la creencia de haber comprendido la enseñanza, debieron de tener, con aquel gozo, un fondo y presunción humanos, como en otras ocasiones. Así la frase de Cristo está «matizada de blanda ironía e impregnada de compasiva tristeza»<sup>13</sup>. Y les anuncia la defeción de El, que se cumple en Getsemaní.

Pero, si ellos le abandonaban, cuando los poderes de la tierra le prendan, El está en la verdad, El no queda solo: se queda garantizándole el Padre, que «está conmigo». En boca de Cristo, estas palabras llevan toda la trascendencia de la filiación divina.

El v.33 se refiere a todo lo anteriormente dicho, entroncándose, sobre todo, con los pasajes anteriores en que se habla de persecuciones.

El horizonte se amplía: en el «mundo» malo, no sólo en su ambiente judío, tendrán «persecuciones» por causa de El. Pero que no se conturben ni teman haber perdido la partida. Se lo avisa para que se gocen con su verdad y en la esperanza que les abrió. Se lo avisa «para que tengáis paz en mí». La paz que ya antes les prometió: «mi paz», que no es como la del mundo (Jn 14,27). La paz para los hebreos incluye todo tipo de venturas, es sinónimo de la más amplia felicidad<sup>14</sup>. Que aquí es que se separan unidos a El; con los «tres» morando en ellos, y sabiendo que El y el Padre los aman. Y que tengan, en su derrota, la certeza de su victoria: «porque yo he vencido al mundo» malo<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> GODET, *The Gospel of St. John h.l.*

<sup>13</sup> BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.172.

<sup>14</sup> VARGHA, en *Verb. Dom.* (1928) 371.

<sup>15</sup> M. DE TUYA, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.212-239.

## CAPITULO 17

Este capítulo de Jn se suele llamar la «oración sacerdotal» de Cristo a su Padre. Ya venían a darle implícitamente este nombre San Cirilo de Alejandría<sup>1</sup> y más Ruperto de Deutz<sup>2</sup>. Pero quien vino a denominarlo así fue el luterano Chytraeus (Kochhafé, muerto en 1600), que había titulado este capítulo 17 con el nombre de «Oración del Sumo Sacerdote» (*Praecatio Summi Sacerdotis*).

Sin embargo, no responde con exactitud al contenido, si para ello se exige que el sacerdote ofrezca explícitamente su sacrificio. Ya que el concepto de sacrificio sólo se toca aquí incidentalmente y de una manera velada (v.19). Por eso, son varios los autores que la titulan: «Oración de Cristo por la unidad de la Iglesia».

En todo caso, si en Getsemaní se acusa preferentemente la *victima*, al estar de rodillas tocando con su rostro en tierra, oprimido y agobiado, aquí es por excelencia oración de sacerdote, ya que para esto no es necesario el que acuse su valor sacrificial.

¿Dónde fue pronunciada esta oración? ¿En la misma sala del Cenáculo? ¿En qué momento? No se dice. Ya se sabe que el capítulo 18 entraña inmediatamente con el 14,31. En esta oración se distinguen claramente tres partes y un pequeño epílogo: a) Cristo ora al Padre por sí mismo (v.1-5); b) ora por los apóstoles (v.6-19); c) ruega por la Iglesia apostólica futura (v.20-24); d) epílogo (v.25-26).

### a) *Cristo ora al Padre por sí mismo. 17,1-5*

<sup>1</sup> Esto dijo Jesús y, levantando sus ojos al cielo, añadió: Padre, llegó la hora; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique, <sup>2</sup> según el poder que le diste sobre toda carne, para que a todos los que tú le diste, les dé él la vida eterna. <sup>3</sup> Esta es la vida eterna, que te conoczan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo. <sup>4</sup> Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. <sup>5</sup> Ahora tú, Padre, gloríficame cerca de ti mismo con la gloria que tuve, cerca de ti, antes que el mundo existiese.

Este pasaje está estructurado con una acentuada «inclusión semita». Y se corresponden las ideas así: v.1.5-v.1b.2.4-v.3. Se exponen, pues, agrupadas estas tres ideas.

«Después que habló estas cosas». Este comienzo de Jn es, a un tiempo, una expresión de transición literaria e histórica. Pero todo esto está en función de la relación en que se halle esta oración con los capítulos anteriores 13-16, con el problema literario que se indicó a propósito del capítulo 15. En todo caso, viene evocada la

<sup>1</sup> MG 74,505-508; cf. DURAND, *Prière sacerdotal du Christ: Recher. Sc. Relig.* (1911) 521-545.  
<sup>2</sup> ML 169,764.

oración por los temas de las persecuciones, por la obra que tienen encomendada los apóstoles.

Cristo ora dirigiéndose directamente a su Padre. Ninguna invocación mejor en labios de Cristo, en esta oración, que invocar a su Padre, por cuya revelación de su «mensaje» El vino al mundo y va ahora a la muerte. Y Cristo, como hombre, pudo llamar a Dios, en sentido propio, su Padre<sup>3</sup>.

El motivo de dirigir esta oración es que llegó «la hora». Varias veces en su vida alegó para obrar de determinada manera que aún «no había llegado su hora» (Jn 7,30-8,20). Esta es la «hora» de su muerte, como se ve por el contexto, la hora que él había deseado tanto (Lc 12,50)<sup>4</sup>.

Cristo va a orar como hombre. En este sentido El podía pedir al Padre que le concediese lo que era donación divina<sup>5</sup>. La oración de Cristo en esta primera parte es la siguiente:

*Que el Padre glorifique al Hijo para que así el Hijo glorifique al Padre* (v.1c.5). — ¿Qué «glorificación» pide aquí Cristo?<sup>6</sup> La palabra «gloria» (*dóxa*) es susceptible de múltiples significaciones. Pero aquí queda bien definida por su «paralelo» v.5: es la «gloria» que tuvo junto a su Padre antes de que el mundo existiese. ¿Qué «gloria» es esta que Cristo tuvo junto a su Padre en la eternidad?

Para San Agustín es la «predestinación», que hizo el Padre en la eternidad, de glorificar un día la *humanidad* de Cristo<sup>7</sup>. San Agustín dio esta interpretación *forzadamente*, como se ve por el contexto, para combatir a los que sostienen que aquí se trataba de un «cambio» de la naturaleza humana de Cristo en la divina<sup>8</sup>.

Otra interpretación, la más común, es la que sostiene que aquí se trata de la *divinidad* de Cristo, y de la que El habla así por la «communicatio idiomatum».

Precisamente Jn en su evangelio no disocia en Cristo el Verbo del hombre: es para él el Verbo encarnado, que es base de la «communicatio idiomatum». Además, en Jn (6,62) cita expresamente un caso de esta «communicatio» al hablar de Cristo.

Si se interpreta esta «glorificación» de la «predestinación», Cristo pide al Padre que le conceda a su *humanidad* el irradiar ahora la divinidad a través de la humanidad.

Si se interpretan estos versículos de la *divinidad*, no pudiendo ser «glorificación» de la divinidad en sí misma, pide la glorificación de su *humanidad*. Esta glorificación de la *humanidad* ha de ser glorificada «con la gloria que tuve junto a ti antes que el mundo existiese». La divinidad quedó como *oculta*, sin irradiarse a través de la *humanidad* que asumió. Pero ahora, en su fase triunfal, pide que se irradie la divinidad a través de la *humanidad*. El mejor co-

<sup>3</sup> S. THOM., *Summa Theol.* 3 q.35 a.5.

<sup>4</sup> A. GEORGE, *L'heure de Jean XVII*: Rev. Bib. (1954) 392-397.

<sup>5</sup> S. THOM., *Summa Theol.* 3 q.21 a.1 y 3.

<sup>6</sup> A. FEUILLET, en *Nouv. Rev. Théol.* (1949) 701-722.806-826.

<sup>7</sup> In evang. Io. tract. tr.105; ML 35,1907.

<sup>8</sup> A. LAURENTIN, *Jean 17,5 et la prédestination du Christ à la gloire chez saint Augustin et ses prédecesseurs*, en *L'évangile de Jean. Études et problèmes* (1958) p.225-248.

mentario a esta oración de Cristo por su glorificación son las palabras de San Pablo, al hacer el panegírico de la *kénosis* de Cristo (Fil 2,5-11).

Cristo pide esta «glorificación» suya para así glorificar El al Padre. Esta «gloria» que Cristo pide ahora e inminentemente es su resurrección—cuerpo glorioso irradiando la divinidad—, ya que ésta era como la piedra de toque de su misión y la señal que, tomada de Jonás, había dado de estar sólo tres días en el sepulcro. Y que esta «glorificación» que pide aquí es principalmente la resurrección, aunque con lo que ésta llevaba anejo, es lo que El mismo dice al salir Judas del Cenáculo: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre y Dios ha sido glorificado en El. Si Dios ha sido glorificado en El, Dios también le glorificará a El, y le glorificará *en seguida*» (Jn 13, 31-32). El Padre es glorificado en el homanaje de la muerte de Cristo, y le glorificó «en seguida» con su resurrección. Pues con ella verán que el «mensaje» de Cristo era verdad. Así lo comentaba San Agustín: «Resucitarme, para que seas manifestado a todo el mundo por mí»<sup>9</sup>.

*El Hijo glorifica al Padre dando la vida eterna* (v.26.4).—Cristo invoca el poder que el Padre le dio sobre todos los hombres, expresado con la forma hebrea *kol basar*.

Cristo, por razón de su unión hipostática y su misión redentora, tiene este poder, dado por el Padre, sobre todo el género humano. Y es lo que ahora invoca para poder cumplir su misión: que el Padre le «glorifique», para que, acreditado ante los hombres en su resurrección, pueda El cumplir su finalidad redentora: para que «les dé la vida eterna».

Y ésta va a darla a «los que tú le diste». Literariamente pone «todo lo que», lo cual responde al arameo *kol be*, que traduce invariablymente todo género y número<sup>10</sup>. Sin embargo, no es una frase restrictiva, como si sólo se refiriese esa donación del Padre a El de los eternamente «predestinados» a la gloria, y fuesen sólo a los que El les iba a dar la «vida eterna». El paralelismo con el v.4 hace ver que se refiere a todos los hombres. En este versículo se dice que Cristo llevó a cabo la obra que el Padre le encomendó: anunciar el Evangelio. Unos lo aceptaron y otros no. Pero él no se limitó a exponerse sólo a los *judíos predestinados*. A esto mismo lleva la invocación que hace Cristo del poder que el Padre le dio «sobre toda carne». Sería incongruente hacer esta invocación de un poder *universal* para luego limitarse sólo a darlo—con voluntad antecedente—a solos los «predestinados». Le hace falta su «glorificación» en la resurrección, para dar a todos «la vida eterna».

¿Qué se entiende por «vida eterna» en el evangelio de Jn y en este pasaje? (v.3).—Los sinópticos presentan el «reino de los cielos» o «reino de Dios» como el reino instituido por Cristo, pero destacando preferentemente el aspecto externo y de organización social del mismo. En cambio, en Jn, tanto en su evangelio como en su primera

<sup>9</sup> In evang. Io. tract. tr.105.

<sup>10</sup> BURNET, *The aramaic origin of the fourth Gospel* (1922) p.103.

epístola, el reino se presenta bajo el concepto de «vida eterna», con lo que se acusa preferentemente el aspecto interno y vital del mismo en el alma, vinculado a la fe, junto con sus repercusiones religiosas sobre el mismo cuerpo (Jn 6,40). Concepto que aquí se expresa bajo un doble acto de fe en el Padre y en Cristo.

«Esta es la vida eterna,  
que te conozcan a ti, solo Dios verdadero,  
y al que envióte, Jesucristo».

Este «conocimiento» que aquí se dice constituir la «vida eterna» es, en la enseñanza de Jn, un conocimiento vital, íntimo y amoroso, no abstracto; es un conocimiento que es vida (Jn 3,14-21; 8,55; 10,15; 16,3)<sup>11</sup>.

Los arrianos querían basarse en este texto para negar la divinidad de Cristo. Pero ya, en primer lugar, no se puede poner a un autor en contradicción consigo mismo. Y la divinidad de Cristo es el tema de su evangelio. Además, la forma «solo Dios verdadero» no excluye la diversidad de personas en la divinidad. Confiesa la divinidad del Padre, pero no puede excluir la del Hijo, que se está proclamando, desde el prólogo. Ya los Padres y autores griegos notaron la finalidad de esta redacción: hace falta creer en el Padre, el «solo Dios verdadero», frente al politeísmo, y en Cristo, su Enviado. San Pablo, que confiesa también claramente la divinidad de Cristo, tiene una frase con una redacción literaria sumamente afín a ésta (1 Tes 1,9.10)<sup>12</sup>. Por último, se pone en la misma línea la creencia en el Padre y en el Enviado. Esta fe, valorada en este mismo contexto, hace ver que no puede ser el intento de este pasaje excluir en su confesión la divinidad de Cristo<sup>13</sup>.

Jesucristo nunca se llama con este nombre en los evangelios. En cambio, aparece usado este nombre por Jn tanto en sus epístolas como en el prólogo por él elaborado. Es probable que esté aquí por un influjo ambiental: sea yoánnico, litúrgico o eclesiástico.

### b) *Cristo ora al Padre por los apóstoles. 17,6-19*

Cristo, en esta sección, pide al Padre por los apóstoles (v.9-12; cf. v.20), y los temas que preferentemente se acusan son éstos: que el Padre los «guardé» (v.11-16) y los «santifique» (v.17-19).

6 He manifestado tu nombre a los hombres que de este mundo me has dado. Tuyos eran y tú me los diste, y han guardado tu palabra. 7 Ahora saben que todo cuanto me diste viene de ti; 8 porque yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos las recibieron y conocieron verdaderamente que yo salí de ti, y creyeron que tú me has enviado. 9 Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo, sino por los que tú me diste; porque son tuyos, 10 y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo mío, y yo he sido glorificado en ellos. 11 Yo ya no estoy en el mundo, mientras

<sup>11</sup> 1 Jn 5,20; LEBRETON, *Hist. du dogme de la Trin.* (1927) p.520.

<sup>12</sup> B. RIGAUT, *Les épîtres aux Thessaloniciens* (1956) p.387-397.

<sup>13</sup> VOSTÉ, *Studia iوانea* (1930) p.283.

**yo voy a ti. Padre santo, guarda en tu nombre a estos que me has dado, para que sean uno como nosotros.** <sup>12</sup> Mientras yo estaba con ellos, yo conservaba en tu nombre a estos que me has dado, y los guardé, y ninguno de ellos pereció, si no es el hijo de la perdición, para que la Escritura se cumpliese. <sup>13</sup> Pero ahora yo vengo a ti y hablo estas cosas en el mundo, para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos. <sup>14</sup> Yo les he dado tu palabra y el mundo los aborreció, porque no eran del mundo, como yo no soy del mundo. <sup>15</sup> No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal. <sup>16</sup> Ellos no son del mundo, como no soy del mundo yo. <sup>17</sup> Santícalos en la verdad, pues tu palabra es verdad. <sup>18</sup> Como tú me enviaste al mundo, así yo los envié a ellos al mundo, <sup>19</sup> y yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados de verdad.

Cristo comienza su oración presentando a los apóstoles que, aun siendo de este «mundo»—no exige el contexto el sentido peyorativo que tiene otras veces esta palabra en Jn—, el Padre, por una «elección», se los dio. Y El les manifestó su «nombre»—que está por persona—, es decir, les enseñó el misterio de que, en aquel monoteísmo cerrado del Antiguo Testamento, había un Padre verdadero, del cual El es su Hijo.

Esta presentación tiene por objeto destacar los motivos que los recomiendan a la benevolencia del Padre en la oración que Cristo le va a dirigir por ellos.

*Eran tuyos.*—Como criaturas y como piadosos israelitas que esperaban el Mesías. Y también lo eran por una «elección» que el Padre hizo de ellos para su misión apostólica (Jn 6,37.44.65).

*Tú me los diste.*—Estos hombres que así pertenecían privilegiadamente al Padre, se los dio a Cristo para que recibiesen de El su «mensaje» y fuesen sus «apóstoles»: los continuadores de su obra.

*Guardaron tu palabra...*—El «mensaje» de Cristo. Por eso saben que «todo lo que me diste viene de ti». La frase no puede ser una tautología; quiere decir, que todo lo que el Padre le dio: su filiación, su misión, sólo puede venir de El. Así conocieron verdaderamente que «yo salí (*exélthon*) de ti», y «creyeron que tú me enviaste». Este «salí» de ti, no es ni la «procesión» eterna ni el simple venir como Mesías, sino, en el contexto de Jn y en el de este mismo capítulo, es el «salir» del Padre por la encarnación (v.5).

El decirse enfáticamente que «ahora» conocieron verdaderamente esto, no se refiere a este momento, en contraposición, v.gr., al conocimiento que de El tuvieron al comienzo de su apostolado, sino a este tiempo como término y culminación de toda la obra reveladora (Jn 14,7).

Las expresiones «recibieron», «comprendieron», «creyeron» del v.8, que parecerían tener un deliberado valor de clímax, no es más que un modo de decir esto en forma de *hendiadys* <sup>14</sup>, pues en otro pasaje de Jn, que supondría su construcción un proceso lógico, tie-

ne alterado el orden (Jn 6,69). Aparte que vienen a ser sinónimos, pues esa «comprensión» es equivalente al «creyeron».

Terminados los motivos que recomiendan al Padre a los apóstoles, por los que Cristo va a orar, comienza la oración propiamente dicha: «Yo ruego por ellos», pero se añade que no ruega por el «mundo». No es que lo excluya de su oración, pues por él muere, sino que va a tener una oración exclusiva por sus apóstoles. Y alegra también los motivos por los que ha de ser escuchada su oración. Es un motivo triple:

*Porque son tuyos* (del Padre).—Es el celo de Cristo en mirar con la solicitud máxima por todo lo que es del Padre. Y añade una frase que tiene una gran portada y un nuevo motivo para rogar por ellos: «todas las cosas (*pánta*) son tuyas, y las tuyas, mías».

Esta afirmación tan rotunda llevó a muchos autores a ver en ello la divinidad común al Padre y al Hijo <sup>15</sup>. Sin embargo, probablemente es otro el sentido. Al comienzo del sermón de la cena, escribe Jn: Y sabiendo Cristo «que el Padre había puesto en sus manos *todas las cosas* (*pánta*)...» (Jn 13,3). Pero esta expresión no puede interpretarse de la divinidad. Por eso, esta frase «todas las cosas», tan semejante conceptual y literariamente a «todas las cosas mías» y situada en un contexto común—discursos de la última cena—, probablemente ha de ser interpretada en el sentido de todas las cosas que el Padre concedió y donó a Cristo en cuanto hombre, por razón de la unión hipostática y de su misión redentivo-mesiánica.

*Y yo he sido glorificado en ellos.*—El maestro es glorificado en los discípulos, al reflejar éstos las enseñanzas recibidas. Tales son los apóstoles, máxime frente a la indiferencia u hostilidad del «mundo» y la deserción de sus enseñanzas de «muchos discípulos» (Jn 6,66).

*Yo ya no estoy en el mundo; pero ellos están en el mundo.*—El va a la cruz; tan inminente será que ya se considera fuera del mundo. Muy poco después será preso en Getsemani. Pero jéllos se quedan huérfanos de su Pastor!

Expuestos los motivos de su plegaria al Padre, la comienza por esta invocación: «Padre santo». La palabra «padre», en labios de Cristo, lleva, aun en cuanto hombre, el sentido ontológico de Dios-Padre, ya que El, por su persona, es su Hijo. El calificarle aquí de «santo» probablemente se debe a la «santificación» que va a pedir para los suyos.

Y su oración tiene dos temas fundamentales: a) que los «guarden» para que sean «uno» (v.11-16); b) que los «santifiquen» en la verdad (v.17-19).

*a) Que los «guarden».*—Esta primera parte de la plegaria es como el aspecto negativo de la misma. En su ausencia, Cristo pide al Padre que los «guarde» de todo mal. Les hace falta esta protección contra el «mundo» hostil. Mientras Cristo estaba, El los «guardaba».

<sup>14</sup> SAN AGUSTÍN, In evang. Io. tract. tr.107; VOSTÉ, *Studia iohannea* (1930) p.288-289; BOVER, *Comentario al sermón de la Cena* (1951) p.192.

Y no pereció, por lo mismo, ninguno, sino Judas. Pero esto estaba en la Escritura. No fue falta de celo en Cristo por El.

*En tu nombre* (v.11c.12b).—Dos veces se usa aquí esta expresión. ¿Cuál es su sentido?

La Vulgata no vierte bien. Pues pone: «Padre santo, guarda a éstos (*eos*) en tu nombre (*in nomine tuo*) los cuales (*quos*) me diste».

Sin embargo, el texto griego no pone esto. Según el texto griego, lo que le dio el Padre no fueron los apóstoles, sino el «nombre». «Guarda a éstos en *tu nombre*, el cual (nombre) me diste».

El texto griego paralelo del v.12, criticamente, es más discutido si la donación que en El se dice se refiere al «nombre» o a los apóstoles, aunque se suele admitir la primera lectura<sup>16</sup>.

En semita el «nombre» está por la persona. Que el Padre los «guarda» en su nombre es que los guarde y mantenga en esta adhesión y fe de amor al Padre. Es el «mensaje» de Cristo, especialmente destacado en Jn: Cristo Hijo del Padre. Esto es lo que pide en su ausencia: que los mantenga en la fe de su «mensaje».

*«Para que sean uno como nosotros».*—El tema fundamental de esta oración de Cristo por sus apóstoles está enunciado arriba. Como este pensamiento lo desarrolla más ampliamente en los versículos 22-24, allí se estudia.

*La pérdida de Judas.*—Mientras estaba con ellos, el Buen Pastor miraba celosamente por Judas. Pero éste fue «traidor». De los guardados por Cristo sólo pereció el «hijo de perdición», semitismo que está calificando a una persona, que aquí es Judas. Ya Cristo le había avisado de los malos pasos en que andaba (Jn 6,70) al que deseaba salvar. Por eso, como justificación de la solicitud de Cristo, se alega que esta perdición estaba predicha en la Escritura. No es que ella lo *causase*, sino que *proféticamente* lo anunciaba. Era un problema de libertad, al que afectaba la «predestinación» y «dación» del Padre (Jn 6,37-44): de misterio. Pero la Escritura tenía que cumplirse. En la última cena también se cita un salmo (Sal 41,10) como prueba profética de esta traición de Judas (Jn 13,18).

*Para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos* (v.13).—¿Qué «gozo» es este que Cristo desea que los apóstoles lo tengan pleno o «cumplido» (*pepleroménen*) en sí mismos? Esta frase, «para que vuestro gozo sea cumplido», es usada varias veces por Cristo (Jn 15, 11; 16,24) y parece tener un cierto valor proverbial o estereotipado.

En este contexto se establece relación entre las cosas que Cristo *habló*, les acaba de hablar, *para que tengan este gozo*. Luego este «gozo» debe provenirles de «estas cosas» que Cristo ora en voz alta para que le oigan.

Y en el contexto inmediato de esta frase se ruega por ellos para que el Padre los «guarda» en su ausencia, para que tengan esa «unión» entre sí, con el Padre y Cristo, y al modo de éstos. Esta

<sup>16</sup> NESTLE, N.T. *graece et latine* (1928) en el ap. crit. a Jn 17,12.

«unión» es la *adhesión al Padre y al Hijo*, garantizada por la «guarda» que les hará el Padre; es lo que les hará tener este supremo gozo: fe y caridad firmes con la esperanza abierta a su ida a las «mansiones» del cielo.

... *Que los guardes del mal* (*ek tou ponerou*).—Los autores discuten si Cristo ruega aquí que los libre del mal o del *maligno*, Satanás, ya que esta expresión puede tener ambos sentidos. Parece preferible el primer sentido—el mal—, pues, en estos contextos del sermón de la cena, se está diciendo que el mundo es malo y que los odia y perseguirá. Por lo que parece que este concepto ha de prevalecer aquí (Jn 17,14-16). Además, cuando en el evangelio de Jn se habla del demonio, nunca se lo nombra por el *maligno* (*ponerou*), sino por el diablo o Satanás, o el principio de este mundo. El *maligno* lo usa en las epístolas, pero «ninguno de estos textos es la explicación auténtica del nuestro»<sup>17</sup>.

b) *Que los santifique*.—Si en la primera parte de esta oración predominaba el aspecto negativo—preservativo—, en ésta predomina el positivo de santificación.

Cristo dice que se «santifica» (*hagiázo*) a sí mismo para que los apóstoles sean «santificados» (*hagiasménoi*) en la verdad (*en aletheia*). Y pedirá que los santifique «verdaderamente» (*en tē aletheia*).

El verbo aquí usado por «santificar» (*hagiázo*) significa santificación, que puede ser interna, pero que también puede ser *externa* y equivalente a *consagración*. Muy especialmente se dice de las víctimas dedicadas al sacrificio<sup>18</sup>.

El sentido, pues, de esta «santificación» de Cristo no es otra cosa—es exigencia teológica—que su «consagración», que es su dedicación, su entrega al sacrificio de la cruz: su «consagración» victimal; y, como se ve por el contexto, se destaca especialmente el sentido *meritorio* de la misma. Pues Cristo la hace «en provecho» (*hypér*) de los apóstoles y, precisamente, «para que sean consagrados verdaderamente». Esta expresión en dativo, sin artículo, y comparada con otros pasajes de Jn (2 Jn 1; 3 Jn 1) tiene el sentido adverbial de «verdaderamente», mejor que el valor y sentido de dativo instrumental: «que sean consagrados *por la verdad*». Fundamentalmente el sentido sería el mismo. El pensamiento es: Cristo se «consagra» victimalmente al Padre para merecer el que sus apóstoles sean «consagrados», dedicados *verdaderamente* a lo que pide para ellos.

¿Cuál es la «consagración» que Cristo pide para ellos? «Consáralos en la verdad» (*en tē aletheia*). Y ¿cuál es ésta? El texto lo dice abiertamente: «Tu palabra es verdad».

La «palabra» de Cristo es el «mensaje» del Padre: el Evangelio. Precisamente El dirá: «Yo soy la Verdad». Lo que Cristo ruega al Padre es que los «consagre» verdaderamente en la Verdad.

<sup>17</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.447.

<sup>18</sup> BAUER, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N.T.* (1937) col.13-14; ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.12-13.

En su sacrificio *mereció* esta incompromisible permanencia y comprensión de los apóstoles de la verdad y en la verdad, y ahora pide que les *aplique* esos méritos que se lograrán en la cruz.

Hasta dónde se extiende y abarca esta «santificación», no se dice. Pero en ella se incluyen todas las gracias y asistencias, externas e internas, que son necesarias para estar consagrados verdaderamente en la verdad.

### c) Cristo ruega por la Iglesia apostólica futura. 17,20-24

<sup>20</sup> Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra, <sup>21</sup> para que todos sean uno, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, para que también ellos sean en nosotros, y el mundo crea que tú me has enviado. <sup>22</sup> Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno como nosotros somos uno. <sup>23</sup> Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad, y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a éstos como me amaste a mí. <sup>24</sup> Padre, lo que tú me has dado, quiero que donde estén ellos también conmigo, para que vean mi gloria, que tú me has dado, porque me amaste antes de la creación del mundo.

El tercer aspecto de esta oración de Cristo es por la Iglesia apostólica: «por cuantos creen (*pisteyúntον*) en mí por su palabra» (de los apóstoles). Esta predicción seguramente ha de tomarse aquí con un sentido indefinido: aun los que procedan mediáticamente de ellos (v.24a). El participio griego aquí usado tiene sentido de futuro, como lo pide el contexto. Reproduce probablemente un principio arameo que tiene sentido de presente-futuro<sup>19</sup>.

Son varias las cosas que Cristo pide en esta oración para esos creyentes futuros. Se van a exponer clasificadamente, ya que es la parte donde el ritmo del pensamiento se entrelaza y repite más.

*Que todos sean uno* (v.21,23b).—Es unión doble: de los fieles entre sí y en unión con el Padre y el Hijo. Unión que ha de estar calcada (v.22b) en la «unión» del Padre y el Hijo *encarnado*.

Con ello se busca la caridad—unión—necesaria para que «ellos (esos fieles) estén en nosotros» (v.21c).

*Yo les di la gloria que tú me diste* (v.22).—Cristo ha hecho donación de la «gloria» que le dio el Padre a esos fieles, pero con esa donación busca la *finalidad* de la unión.

Los autores no están de acuerdo en precisar aquí esta «gloria» (*dóxa*). Se ha propuesto que sea: la filiación divina; la gloria de los milagros; la gloria que Cristo comunicó al hombre dándose en la eucaristía y haciéndolo «uno» (1 Cor 10,17); basándose en el v.26, sería el amor con que el Padre ama al Hijo y éste a los hombres<sup>20</sup>.

Esta «gloria» aquí ha de interpretársela por otros textos parale-

<sup>19</sup> JOŪON: Recher. de Science Relig. (1927) 229.

<sup>20</sup> BOVER, Comentario al sermón de la Cena (1951) p.219.

los. Unas veces en Jn esta «gloria» son los *milagros* (Jn 1,14; 2,11). Pero en esta misma «oración sacerdotal» hay pasajes en los que su «gloria» es la *divinidad* (v.5,22,24).

Mas, si esta «gloria» es la divinidad que el Padre le dio en la unión hipostática, ¿cómo Cristo puede dar a sus fieles su divinidad?

La explicación debe de ser lo que se lee en el mismo Jn: que a los que creen en el Hijo los hace «hijos de Dios» (Jn 1,12,13).

Por la unión hipostática, el Padre le hizo a Cristo el ser verdaderamente su Hijo. Los hombres—«hijos de Dios»—participan «de la plenitud» de la gracia de Cristo al ser «hijos de Dios», es decir, *participan la naturaleza divina*.

Ni se ve inconveniente en que la palabra «gloria» no pueda expresar la filiación divina *natural* de Cristo y la *participada* de los fieles.

Jn dice que Cristo es el Hijo de Dios, pero los fieles son *hijos* de Dios. Es la misma palabra para expresar conceptos analógicos.

Y en el mismo evangelio de Jn se llama con una misma palabra —Dios, dioses— a Dios y a los «jueces», por *participar* éstos el poder judicial de Dios. Y dice así: «Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios..., ¿a aquél a quien el Padre santificó y envió al mundo, decis vosotros: Blasfemias, porque dije: Soy Hijo de Dios?» (Jn 10,34-36).

De aquí que, conforme al espíritu literario de Jn, se puede utilizar un mismo término para hablar del Hijo de Dios y de la *participación* de esa filiación divina en los hombres.

Supuesto esto, se explica bien cómo esa «gloria» produzca la «unión» de los creyentes. Ya que la gracia—participación de la naturaleza divina, de esa «gloria»—lleva consigo la caridad, que es unión del hombre con Dios y con los demás hombres<sup>21</sup>.

*Para que crea el mundo que tú me enviaste* (v.21d,23c).—Cristo busca con esto también el provecho *apologético* de esta unión. Dado el egoísmo humano, la superación del mismo hace ver que es don de Dios dispensado por Cristo, que dejó este «mandamiento» como necesario y «nuevo». Ante ello, el mundo tiene objetivamente que reconocer que el Padre le envió, pues tal obra realiza.

*Para que conozca el mundo que tú... amaste a éstos, como me amaste a mí* (v.23d).—Esta enseñanza está en íntima relación con la afirmación anterior. Si ese amor entre ellos era una prueba *apologética* de que el Padre lo había enviado, pues El enseñaba y dispensaba esa gracia de la superación del egoísmo, esta gracia era don sobrenatural, originariamente del Padre, en ellos. Y, por tanto, prueba del amor del Padre a los mismos.

*Pide que los tuyos estén un día con él en el cielo y vean su gloria* (v.24).—La última petición es que los creyentes estén donde está El: en el cielo. Para que vean «mi gloria», la que el Padre le dio, porque «me amaste antes de la constitución del mundo». Esta «gloria» de Cristo se comprende aquí mejor de la «predestinación»

<sup>21</sup> S. THOM., Summa Theol. 2-2 q.25-27; cf. 1 Jn 3,13-23; 4,7-21; 1 Cor 10,17.

de la humanidad de Cristo a la unión hipostática; éste es ese «amor» con que dice Cristo aquí que el Padre le amó desde la eternidad, como lo expresa la frase bíblica «antes de la constitución del mundo».

Es de interés destacar la forma con que Cristo dice esto al Padre: «Quiero». Es más que simple deseo, es la abierta expresión de su voluntad. Es el Hijo que, conociendo claramente la voluntad definitiva del Padre, conforma su querer absoluto con ella.

También se ve aquí una «predestinación», pues se trata de los que el Padre le «donó». Mas no sería fácil saber si se trata de un deseo de Cristo por sus creyentes con voluntad «antecedente» o «consiguiente». En otros pasajes de Jn se habla de una «predestinación» del Padre, pero se expone en forma sapiencial y según la naturaleza de las cosas (Jn 6,36.39.44.65). Así, los que les da el Padre, vienen a El, y los resucitará en el último día. Pero parece que se habla sólo según una forma enunciativa y conforme a la naturaleza de las cosas. No se dice si, después de venir a El, no lo abandonarán, como pasó con «muchos discípulos» suyos (Jn 6,66). Aquí es probable que la redacción tenga un valor equivalente a lo anteriormente dicho.

#### d) *Epílogo. 17,25-26*

<sup>25</sup> Padre justo, si el mundo no te ha conocido, yo te conocí, y éstos conocieron que tú me has enviado,<sup>26</sup> y yo les di a conocer tu nombre, y se lo haré conocer para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos.

Estos dos versículos se los suele considerar como independientes de la triple petición que Cristo tuvo; por lo que más bien parecen un *epílogo* a la «oración sacerdotal». Es una complacencia de Cristo en la fe de sus apóstoles frente al mundo incrédulo. Si el «mundo» malo no «conoció»—amor y entrega—al Padre, Cristo y los suyos lo conocieron: conocieron que me has «enviado», al Hijo de Dios que se encarnó.

Cristo hizo esta obra en los apóstoles y «se lo hará conocer» aún. Es la obra de Cristo, apareciéndoseles cuarenta días después de resucitado (Act 1,3) y «hablándoles del reino de Dios», pero también lo hará con nuevas luces e ilustraciones. Es la acción del Espíritu Santo en ellos, llevándolos a «la verdad completa» de sus enseñanzas, mediante la obra mediadora de Cristo-Vid, sin el cual «nada se puede» (Jn 15,5).

Si aquí se llama al Padre «Padre justo», acaso no sea por una simple variación literaria. Pues lo mismo que al llamarle «Padre santo» (v.11) o simplemente Padre (v.16), siempre se ve relación entre el nombre y el contexto en que se emplea.

Siendo el Padre «justo» y presentándosele el contraste entre el mundo hostil y el «conocimiento» amoroso—de vida—que de El tienen Cristo y los suyos, quedaba establecido el motivo para que

el Padre «justo» viese con complacencia el deseo que el Hijo va a realizar con ellos.

Pues, con toda esta obra de revelación, Cristo busca también, como síntesis de todo—síntesis terrena y celestial—, que: «el amor con que tú me amaste, esté en ellos, y yo en ellos».

¿En qué sentido pide Cristo a su Padre que «el amor con que tú me amaste esté en ellos»? Caben tres formas:

1) Que así como el Padre amó al Hijo encarnado y de ese amor nació en Cristo el amor al Padre, así, de semejante manera, que ese amor al Padre por el Hijo estuviese eficazmente en los apóstoles, haciendo que ellos, al conocer por la fe al Padre y al Hijo, amasen al Hijo *al modo* como lo ama el Padre. Acaso se podría basar esta interpretación en este mismo contexto (Jn 17,25cd).

2) Conociendo los apóstoles por la fe al Padre y al Hijo, haría esto que el Padre *extendiese* a ellos, por su unión con Cristo, el amor predilecto con que amó a éste.

3) Por razón del Cuerpo místico. Estando unidos ellos vitalmente a Cristo, como sarmientos a la vid, así el amor del Padre a Cristo *cabeza* haría que lo extendiese a los *miembros*: al «Cristo total», según San Agustín<sup>22</sup>.

Si estas tres razones o *modos de consideración* se unen entre sí formando una razón, la visión y posibilidad de este amor del Padre todavía se potencializa<sup>23</sup>.

#### C A P I T U L O I 8

a) La prisión de Cristo en Getsemaní (v.1-12); b) Cristo es llevado a presencia de Anás (v.13-14); c) primera negación de Pedro (v.15-17); d) Cristo ante Caifás (v.19-24); e) segunda y tercera negación de Pedro (v.25-27); f) Cristo ante Pilato (v.28-40).

Después que Cristo terminó la llamada «oración sacerdotal», Jn relata el comienzo de la pasión de Cristo.

#### a) *La prisión de Cristo en Getsemaní. 18,1-12 (Mt 26,47-56; Mc 14,43-51; Lc 22,47-53)*

Cf. Comentario a Mt 26,47-56

<sup>1</sup> En diciendo esto, salió Jesús con sus discípulos al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el cual entró con sus discípulos. <sup>2</sup> Judas, el que había de traicionarle, conocía el sitio, porque muchas veces concurría allí Jesús con sus discípulos. <sup>3</sup> Judas, pues, tomando la cohorte y los alguaciles de los pontífices y fariseos, vino allí con linternas, y hachas, y armas. <sup>4</sup> Conociendo Jesús todo lo que iba a sucederle, salió y les dijo: «A quién buscáis? <sup>5</sup> Respondiéronle: A Jesús Nazareno. El les

<sup>22</sup> SAN AGUSTÍN, *In evang. Io. tract. tr.111.*

<sup>23</sup> M. DE TUZA, *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.241-274.

dijo: Yo soy. Judas, el traidor, estaba con ellos. <sup>6</sup> Así que les dijo: Yo soy, retrocedieron y cayeron en tierra. <sup>7</sup> Otra vez les preguntó: ¿A quién buscáis? Ellos dijeron: A Jesús Nazareno. <sup>8</sup> Respondió Jesús: Ya os dije que yo soy; si, pues, me buscáis a mí, dejad ir a éstos. <sup>9</sup> Para que se cumpliese la palabra que había dicho: De los que me diste no se perdió ninguno. <sup>10</sup> Simón Pedro, que tenía una espada, la sacó e hirió a un siervo del pontífice, cortándole la oreja derecha. Este siervo se llamaba Malco. <sup>11</sup> Pero Jesús dijo a Pedro: Mete la espada en la vaina; el cáliz que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo? <sup>12</sup> La cohorte, pues, y el tribuno, y los alguaciles de los judíos se apoderaron de Jesús y le ataron.

Los sinópticos expresan el final de la cena pascual diciendo que «terminado el himno», que eran la última recitación de los salmos del gran Hallel, Cristo «salío» para ir a Getsemaní. Esta «salida» marca no la salida de Sión a las afueras de la ciudad, sino la misma salida del Cenáculo. La hora en que esto sucedía, era ya avanzada la noche. La cena pascual comenzaba algún tiempo después de la puesta del sol, que, por esta época, en Jerusalén es casi de noche sobre las seis y media <sup>1</sup>; y cuando Judas salió del Cenáculo «era de noche» (Jn 13,30). Según la tradición rabínica, el cordero pascual no se podía comer después de la media noche <sup>2</sup>. Podría pensarse que esta «salida» del Cenáculo hubiese sido entre diez y once de la noche.

Le acompañan «sus discípulos», excepto Judas, que ya los había abandonado (Jn 13,30).

Jn omite que se dirigen a Getsemaní, lo que recogen Mt-Mc, pero precisa mejor que los sinópticos, que era un «huerto» (*képos*); y lo sitúa val otro lado del torrente Cedrón. El Cedrón era bien conocido; era un *wadi* siempre seco, excepto en los momentos de las grandes lluvias de invierno. Se le llama Cedrón, es decir, «el torrente turbio» <sup>3</sup> u oscuro.

Possiblemente Jn cita este torrente Cedrón por una evocación simbolista. Por él pasó David huyendo de la persecución de uno de los suyos, de Absalón, que quería prender y matar al rey (2 Sam 15,23; 17,1.2). Esta alusión «simbolista» se confirmaría, si, como sostienen muchos, el versículo que cita Jn sobre Judas (Jn 13,18) es de un salmo davidico (Sal 41,10), y se refiere a la traición que hizo a David su consejero Ajitofel, uniéndose a la rebelión de Absalón, para prender y perder a David (2 Sam 15,12). Jn, que va sintetizando la escena, coincide ya en su comienzo con los sinópticos, al decir que Judas lo conocía porque Cristo «concurría allí muchas veces con sus discípulos» (Lc 21,37). También, en esta noche, entró en él con sus discípulos.

Jn va a dar un giro especial a su consideración sobre Cristo en Getsemaní. Omite todo el relato de los sinópticos sobre la «agonía» de Cristo, pero alude a ella con una sola frase, cuando, dirigiéndose

<sup>1</sup> A. FERNÁNDEZ, *Vida de Jesucristo* (1954) p.696.

<sup>2</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.870-876.

<sup>3</sup> STRACK-B., *Kommentar...* II p.567.

a Pedro y prohibiéndole el uso de la espada, dice: «El cáliz que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo?» (v.11), que es la referencia, seguramente, a las palabras de Cristo en su «agonía» (Mt 26,39ss y par.).

La narración del prendimiento se estudia en el *Comentario a Mt 26,57-46*.

A propósito de describir Jn este pelotón de tropas que viene a prender a Cristo, que era una «cohorte» (*speira*) mandada por un «tribuno» (*jiliárjos*) (v.12), y los «ministros» (*hyperétai*) de los judíos (v.12), que eran los «ministros de los pontífices y fariseos» (v.3), se planteó el problema de saberse si en la prisión de Cristo intervinieron, además de tropas policiales judías, un pequeño destacamento de tropa romana de protección. Pero no es cierto que, por el uso de estos términos, se hable de una participación de tropa romana <sup>4</sup>.

En el A. T. griego, la palabra *speira* indica siempre tropas no romanas y nunca con el sentido específico de «cohorte», sino simplemente destacamento de tropas. La palabra *jiliárjos*, que sale 22 veces, unas significa autoridades civiles y otras militares, pero nunca un «tribuno» militar romano. Josefo emplea ambos términos para indicar órganos militares judíos <sup>5</sup>. En la lengua griega profana, esta palabra, que significa propiamente el jefe de un destacamento de mil hombres, es empleada por los autores clásicos para indicar todo tipo de jefe militar y también jefe no militar. No obstante, en algunos pasajes del Nuevo Testamento, *speira* designa «cohorte», y *jiliárjos* designa al jefe de esas tropas <sup>6</sup>.

Con esta amplitud permitida por el léxico no se puede, sin más, pensar en un destacamento suplementario romano <sup>7</sup>.

Se sabe que el sanedrín ejercía funciones normales de todo tipo, excepto la ejecución de la pena de muerte. Tenía a su servicio grupos de servidores policiales: unos eran los «levitas», que, aparte de otras funciones, ejercían el poder policial dentro del templo; pero había otros elementos que ejercían servicios de vigilancia y detenciones fuera. Así Judas, cuando va a tratar la traición de Cristo, tomó acuerdos también con los «policías» (*strategoi*) (Lc) sobre el modo de entregarle. Y, en época posterior al exilio, había un jefe superior de policía, que los Hechos de los Apóstoles y Josefo llaman *strategos* y el Talmud, *sagán* <sup>8</sup>.

El hecho de proceder así la autoridad judía es un hecho legal, puesto que Roma sabía respetar los poderes locales. Y se habla de prendimientos, sin que supongan la previa autorización de Roma <sup>9</sup>.

Por eso, no se ve necesidad ninguna de esta intervención romana en una obra hecha por sorpresa. Y está mucho más en consonancia con lo que se lee en el texto de Jn: Judas se hizo cargo de la

<sup>4</sup> CULLMAN, *Das Neue Testament und Staat* (1956) p.31.

<sup>5</sup> Antiq. XVIII 9,3; Bell. iud. II 1,3; cf. II 20,7.

<sup>6</sup> BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, ver. esp. (1959) p.82ss.

<sup>7</sup> BLINZLER o.c. p.75-77.

<sup>8</sup> FELTEN, *Storia dei tempi del N.T.*, ver. del al. (1932) II p.55.

<sup>9</sup> Act 4,1-3; 5,26; 6,12ss, etc.; JOSEFO, Bell. iud. II 14,1; cf. WEYL, *Die jüdischen Strafgesetze bei Josephus* (1900) p.13.

«cohorte», y, por tanto, del *jilidrjos* (v.12), que era la «policía» del templo, a la que acompañaron «ministros» o «servidores» (*hyperé-tai*), para hacer mayor número, «de los pontífices y fariseos».

La «cohorte» (*speira*) constaba, teóricamente, de 600 hombres, pero con esta misma palabra se designaba el «manípulo», que constaba de unos 200 y que, incluso retenido el nombre, podía ser un simple pelotón de tropas<sup>10</sup>.

En la naturaleza de las cosas está que esta «turba» (Mc) o «gran turba» (Mt), como la describen los sinópticos en forma hiperbólica, para indicar la desproporción entre los enemigos y Cristo, no podía ser excesiva. Acaso 50 hombres fueran más que suficientes para enfrentarse con un grupo de galileos desarmados.

Después de presentar Jn sintéticamente la escena de la tropa del prendimiento, va a destacar de una manera especialísima un aspecto de este episodio<sup>11</sup>. Los sinópticos, al hablar del prendimiento de Cristo, destacan su «conciencia» en toda aquella prisión que van a narrar (Mt 26,45.46; Mc 14,41.42), lo mismo que la «libertad» de su entrega (Mt 26,53-56; Mc 14,49; Lc 22,52.53). Pero es Jn el que destaca, junto con la plenitud de su «conciencia» en el desenvolvimiento de todo aquel trágico episodio, la más absoluta «libertad» e iniciativa en su entrega.

Jn, como en otros pasajes (Jn 13,1; 19,28), en el momento de la humillación de Cristo ante su prisión, proclama abiertamente que El «conocía» todo lo que iba a sucederle. Y así, ante esta «hora» que, si para los judíos era la hora de ellos y «del poder de las tinieblas» (Lc 22,53b) y para El era su «hora» de Redentor y la «hora» trazada por el Padre, toma, como en los sinópticos, la iniciativa.

Y, adelantándose al pelotón que había franqueado el huerto, les pregunta a quién buscan. Ellos le responden con el nombre con el que era, generalmente, conocido, como se ve en los sinópticos: «A Jesús Nazareno» (Mt 21,11; 26,71; Mc 1,24; 10,47; 14,67; 15,6; Lc 4,34; 18,37; 24,19; cf. Jn 19,15; Act 2,22, etc.).

Ante esta respuesta, Jn dice: «Así que les dije: 'Yo soy', retrocedieron y cayeron a tierra».

Seguramente, repuestos y ya en pie, les volvió a preguntar a quién buscaban, oyendo de ellos la misma respuesta.

Esta vez el evangelista no dice si retrocedieron y cayeron a tierra. Sólo destaca, junto con su nueva confesión de ser El a quien buscaban, que dejases ir libres a «éstos», los discípulos que estaban con El en el huerto. El evangelista, que omite el beso de Judas a Cristo, tuvo buen cuidado de advertir a los lectores de esta narración que Judas estaba con los que vinieron a prender a Cristo. Jn quiere destacar bien la plena libertad de Cristo y la iniciativa, en toda esta tragedia que comienza, en someterse a la «hora» señalada por el Padre.

<sup>10</sup> ZORELL, o.c., col.1221; cf. A. RICH, *Dict. des antiquités romaines et... ver. franc.* (1861) p.176.

<sup>11</sup> Para el resto de esta escena del «prendimiento» en Jn, cf. M. DE T., *Del Cendulo al Calvario* (1962) p.324-332, del que se utilizan algunos pasajes.

Por eso, comenta aquí que, con esta orden de Cristo para que dejases ir libres a los discípulos—lo que no es opuesto al temor natural de ellos que, según los sinópticos, se dieron entonces a la «fuga»—; y si no hubiera sido por esta orden y determinación de Cristo, ya profetizada en los sinópticos (Mt 26,31; par.), no hubiera sido nada difícil a aquel destacamento armado perseguirlos y detenerlos.

Pero con ello se cumplía «la palabra de Cristo que había dicho: De los que me diste no se perdió ninguno». Jn alude a lo que Cristo dijo en la «oración sacerdotal» (Jn 17,12), que es tema que Jn destaca en varias ocasiones en su evangelio (Jn 6,39; 10,28).

Sin embargo, esta cita, en la «oración sacerdotal», se refiere a la pérdida *moral* de los apóstoles, y aquí se refiere a la pérdida *temporal*. ¿Cómo armonizar esto? Si la frase hubiese sido insertada por Jn, no se habría creado este problema por él mismo. Se pensó que este daño podía ser ocasión de una caída moral<sup>12</sup>. Probablemente no haga falta recurrir a esto; hay otra explicación más lógica. No solamente una cierta *analogía* de situaciones es del modo semita para aplicar textos bíblicos, sino también lo es del modo de Jn (Jn 11,51).

Al ver Pedro que se disponen, con ímpetu y en tropel, a prenderlo, como a una lo suponen el odio sanedrita a Cristo y el fanatismo oriental de aquella hora, sacó su espada, ya que llevaban dos al salir del Cenáculo (Lc 22,38), y atacó «al siervo» del pontífice, «cortándole la oreja derecha. Este siervo se llamaba Malco».

Possiblemente este siervo fuese el jefe que mandaba al grupo de ministros sanedritas; parece suponerlo al destacarse que era siervo del pontífice, el precisar Jn su nombre, como hombre conocido y, sobre todo, el ser atacado por Pedro; señal de que debía de ser, acaso, el primero que, como jefe, se abalanzó a prender a Cristo.

Aunque los sinópticos destacan el hecho de que Pedro le cortó una oreja, sólo Jn matiza el detalle de ser la «derecha». No quiere decir que se la separó de la cabeza, sino que el tajo le alcanzó, causándole una herida o corte de consideración. Precisamente Lc dice que se la curó sólo «tocándola» (Lc 22,52). El ímpetu de Pedro refleja el temperamento impetuoso que acusan los evangelios: primero se tira al ataque y luego, a la... fuga. El corte que da a este siervo se explica bien: sea porque resbalase la espada en el casco, sea porque, sin él, el turbante de protección a la cabeza dejaba esta parte libre.

Pero, ante esta legítima defensa, Cristo, que tenía la iniciativa de aquella «hora», prohibió allí el uso de su defensa. Jn, atento a destacar esta iniciativa de Cristo y sumisión al Padre, omite la sentencia «sapiencial» que citan los sinópticos: que la espada trae espada, porque trae venganzas, máxime donde regía la «ley del talón» y del «goel», para destacar tan sólo, con una frase evidentemente alusiva a la «agonía» de Getsemani, que traen los sinópticos, la necesidad de someterse al Padre «bebiendo el cáliz de pasión».

<sup>12</sup> SCHANZ, *Komm. über das Evangelium des heiligen Johannes* (1884) h.l.

Este pasaje del prendimiento de Cristo en el huerto, relatado por Jn, presenta un especial interés para su interpretación. ¿A qué se debe el que estas gentes que van a prenderlo caen a tierra? ¿Qué pretende Cristo con esta confesión, que así se les impone? Se han dado de ello dos interpretaciones.

*Efecto de la majestad de Cristo.*—Se interpreta esto, en analogía con otros pasajes evangélicos, como un efecto de la majestad de Cristo. Cristo quiere demostrar con ello su libertad, su conocimiento de todo lo que va a pasar, y quiere así, por un acto de su majestad, demostrarles que nada podrían si El no lo autorizase. Se apela para ello a pasajes evangélicos en los que se acusa esta grandeza de Cristo y en los cuales las gentes quedan profundamente impresionadas (Jn 7,46; Lc 4,28-30), o al estilo de la expulsión de los mercaderes del templo.

Este acto de majestad de Cristo, para unos sería efecto de un «milagro»<sup>13</sup> o efecto de una victoria milagrosa moral<sup>14</sup>; así recientemente Leonard, en el comentario católico inglés a la Biblia<sup>15</sup>.

Para otros sería por dejar irradiar, como en la transfiguración, algo de su divinidad, la que se acusó en una especial majestad que se impuso a todos. Esta posición tiene puntos de contacto con la anterior.

Otros lo interpretan, por analogías humanas, por efecto de una actitud psíquica, con lo que demostró su grandeza. Así, v.gr., el caso de Mario<sup>16</sup> y Marco Antonio<sup>17</sup>, cuyo aspecto aterró a sus asesinos<sup>18</sup>.

Sin matizar estas interpretaciones, se puede decir que esta interpretación es la tradicional. Así, entre otros, San Juan Crisóstomo<sup>19</sup>, San León<sup>20</sup> y San Agustín<sup>21</sup>. Es tesis ordinaria en la tradición<sup>22</sup>.

*Actitud reverencial litúrgico-legal.*—A la anterior interpretación tradicional se le oponen serios reparos, tanto del contenido evangélico cuanto filológicos, aparte de la gran divergencia de traducciones que los autores hacen de este pasaje, lo mismo que el no dar explicación a muchas preguntas que espontáneamente surgen: ¿Quiénes—cuántos—cayeron en tierra?, ¿cómo cayeron?, ¿por qué cayeron?, ¿cómo y por qué se levantaron?, ¿cayeron dos veces? A todo esto no se ha dado una explicación plenamente satisfactoria.

Contra la explicación ordinaria se alegaron dos dificultades<sup>23</sup>.

*Del contexto evangélico.*—De los pasajes evangélicos se ve que Cristo no trata en vida de aterrizar a los enemigos ni manifestar su

<sup>13</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.456.

<sup>14</sup> FILLION, *Les miracles de N. S.* (1909) t.2 p.330-337.

<sup>15</sup> W. LEONARD, en *Catholic Commentary on Holy Scripture* (1953) p.1011 n.807c; cf. ver, esp. *Verbum Dei* (1957) III p.763.

<sup>16</sup> VELLEIUS PATERCULUS, II 19,3.

<sup>17</sup> VALER. MAX., VIII 9,2.

<sup>18</sup> FARRAR, *The Life of Christ* ed.3.<sup>a</sup> II p.319.

<sup>19</sup> Hom. 83 in Io.

<sup>20</sup> Serm. II de Passione.

<sup>21</sup> Tract. in Io. tr.112.

<sup>22</sup> LANGEN, *Die letzten Lebenstage Jesu* p.220-221.

<sup>23</sup> Remitimos al artículo de S. BARTINA. «Yo soy Yahweh». Nota exegética a Io 18,4-8: Estudios Eclesiásticos (1958) 403-426, del que se da aquí un resumen.

potente gloria; incluso no es éste el sentido de la expulsión de los mercaderes del templo. Si no lo hizo en vida, parece menos probable que lo haga en el momento en que se va a dejar prender por sus enemigos.

*Razones filológicas.*—El verbo usado aquí «retrocedieron» (*apéllthon*) no tiene el sentido que le atribuyen algunos autores: rebotar, resbalar, chocar, sino sólo irse, apartarse, separarse.

La otra locución (*eis tá opiso*) no significa, como a veces suele traducirse, por «de espaldas», sino sólo ir «hacia la dirección del dorso», aunque se vaya caminando de cara.

Por eso, toda la frase griega aquí usada (*apeltheín eis tá opiso*) sólo significa «apartarse o separarse, dirigiéndose hacia la dirección que se tenía a la espalda», aunque sea volviéndose el rostro hacia atrás. Por tanto, según la hipótesis de Bartina, su traducción debe ser: «Se apartaron yendo hacia el sitio que estaba a sus espaldas».

La última locución que entra en juego (*épesan jamai*) puede significar varias cosas: caer, postrarse o prosternarse. Los LXX traducen por esta palabra el verbo hebreo «napal», tan usual para indicar el «prosternarse». Podría preguntarse: ¿por qué en esta escena estas tropas iban a «prosternarse»?

En tiempo de Cristo, el sacrificio cotidiano terminaba pronunciándose por los sacerdotes el nombre divino, el inefable tetragrámmaton, aunque no se percibía distintamente, porque lo velaba el sonido estridente de las trompetas. Entonces, el pueblo allí presente, y por esta causa, se «postraba» en actitud de adoración al nombre de Yahvé.

Por eso se propone en esta escena que, al preguntar a Cristo si era Jesús de Nazaret y responder él «Yo soy» (*egó eimi*), a la vez que pronunciaba la palabra de respuesta, con ella se pronunciaba el nombre divino: «Yo soy» (Yahvé).

Una de las formas de responder, en tiempo de Cristo, era en hebreo: 'ani huah = Yo-él; y en arameo, 'anah hu'a. Si, lo que era frecuente, se explicitaba el verbo, daría esta forma: 'ani Yahú'ah = yo soy él, que era la transcripción de Yahvé.

Entonces, al oír pronunciar el nombre inefable, los oyentes, sobre todo los sanedritas, retroceden, sorprendidos algún tanto, y se postran rostro en tierra en señal de adoración al nombre de Dios.

Sin embargo, el mismo autor reconoce que «nos movemos en un terreno algún tanto inseguro», sobre todo por falta de un conocimiento positivo de las lenguas semitas que se hablaban en tiempo de Cristo.

En efecto, hay razones serias en contra de esta sugestiva hipótesis.

Si comprendieron que pronunciaba el nombre de Yahvé, ¿por qué no lo intentaron, v.gr., «lapidar», pues lo creían blasfemo?

¿Por qué, al responderles la segunda vez «Yo soy», no se consigna que volvieron a caer en tierra?

A la pregunta que se hace en hebreo a una persona, v.gr.,

«¿Eres tú realmente Asael?», se responde sólo «Yo», sobrentendiendo «soy» (2 Sam 2,20).

La respuesta normal es repetir el pronombre personal de primera persona. Pero, sobre todo si se responde con énfasis, se pone el pronombre personal de tercera persona: él (5,48,12, etc.). Así, a la pregunta anterior, se podría responder: «Yo-él». Así lo vierte F. Delitzsch en su traducción hebrea del N. T. ('ani hu').

Por eso, en el caso de Cristo: o no se pronunció toda la palabra, en cuyo caso no hay problema; o si, por sólo pronunciarse el pronombre personal de primera persona—«yo»—se sobrentiende el «soy», con lo que se lo hace equivalente al nombre divino, ¿por qué, en los casos ordinarios de la conversación, no se hacía la respuesta equivalente a la pronunciación del nombre divino? Y si por pronunciarse enfáticamente se añadió explícitamente el verbo «ser» y vino a producir esta equivalencia fonética con el tetragrámmaton, ¿por qué en los otros casos de conversación judía, en que se daba enfáticamente la respuesta, no se creaban estos problemas de «prosternación» litúrgica?

Y, sobre todo, ¿por qué no apareció esta *acusación* ante el sanedrín muy poco después de pronunciadas estas palabras, cuando andaban buscando testigos falsos y tenían allí todo un pelotón testigo de esta hipotética blasfemia?

En cambio, otra cosa sería que Jn redactase así en su evangelio esta respuesta de Cristo, para evocar, como en otros pasajes, su divinidad.

### b) *Cristo es llamado a presencia de Anás. 18,13-14*

<sup>13</sup> Y le condujeron primero a Anás, porque era suegro de Caifás, pontífice aquel año. <sup>14</sup> Era Caifás el que había aconsejado a los judíos: «Conviene que un hombre muera por el pueblo».

Jn es el único evangelista que recoge este llevar a Cristo prisionero «primeramente» a casa de Anás. ¿Cuál es el motivo y finalidad de esto?

Anás, hijo de Set, fue nombrado sumo sacerdote por Sulpicio Quirino, legado de Siria, permaneciendo en este puesto unos diez años, hasta que fue depuesto el 15 (d. C.) por Valerio Grato. Pero Caifás, su yerno <sup>24</sup>.

Esto hace ver la gran influencia que Anás tuvo sobre la política judía y sus hábiles relaciones con los legados y procuradores romanos. Ni sería improbable que su extraordinario prestigio en influjo social, haya sido uno de los iniciadores de la persecución contra Cristo (Act 4,6ss).

<sup>24</sup> JOSEFO, *Antiq.* XX 9,1.

<sup>25</sup> JOSEFO, *Antiq.* XX 9,1.

Jn da la razón de haberlo llevado a Anás: «porque era suegro de Caifás». Esta razón parece orientar el pensamiento en el sentido dicho.

El hecho de haberlo remitido «primeramente» a él es, por lo menos, una deferencia, que supone un deseo insano o malvado contra Cristo, y acaso, para obtener de su astucia sugerencias, conocido «de visu», para el acto de la condena oficial. Ni Caifás hubiese hecho seguramente nada contrario a los sentimientos de aquél hombre omnipotente. La vanidad de Anás debió de quedar satisfecha con aquel gesto. Aquella sesión no debió de ser larga—acaso un pequeño interrogatorio de curiosidad astuta—, ni tener especial importancia.

No obstante, se ha propuesto que esta sesión en casa de Anás corresponde a la sesión nocturna del sanedrín, que relata Mt (26,57-60) y Mc (14,53-64) (Bultmann, J. Jeremías). El proceso estricto judío sólo se habría tenido en casa de Caifás, en la mañana, y sería el de Lc (22,66-71). Pero el evangelista presenta esto como un episodio de tipo incidental, a pesar de que Jn no expone con amplitud el proceso ante el sanedrín.

Como ya antes en Jn, se dice aquí de Caifás que era pontífice «de aquel año». El puesto estaba a disposición de los procuradores de Roma, y un judío que escribe esto no puede ignorarlo. El sentido es que era el pontífice «de aquel año» insigne y trascendental <sup>26</sup>. Y Jn vio en Caifás, que era sumo sacerdote, una como indicación profética en las palabras con que coaccionó una reunión previa y oficiosa del sanedrín, con motivo de la muerte de Lázaro: que «convenía que uno muriese por el pueblo», no fuese a suceder que, con aquel movimiento mesiánico de Cristo, Roma les acabase de quitar la libertad para evitar revoluciones de independencia nacionalista.

### c) *Primera negación de Pedro. 18,15-17* (Mt 26,58-70; Mc 14,54-68; Lc 22,55-57)

Cf. Comentario a Mt 26,58-70.

<sup>15</sup> Seguían a Jesús Simón Pedro y otro discípulo. Este discípulo era conocido del pontífice y entró al tiempo que Jesús en el atrio del pontífice, <sup>16</sup> mientras que Pedro se quedó fuera a la puerta. Salió, pues, el otro discípulo, conocido del pontífice, y habló a la portera e introdujo a Pedro. <sup>17</sup> La portera dijo a Pedro: ¿Eres tú acaso de los discípulos de este hombre? El dijo: No soy.

Los tres sinópticos hacen ver que la primera negación que recogen de Pedro fue con motivo de una «criada». Pero Jn dice que la misma u otra, era la «portera» (*te thyroró*). La puerta guardada por ella (*tyra*), a diferencia de otra que se cita (*pylón*), no era la de la calle, sino la del «vestíbulo» ante el patio (*proaulion*), que es adon-

<sup>26</sup> Este tema ya se expuso anteriormente, cf. Comentario a Jn 11,49.

de se dirige Pedro después de la primera negación (Mc 14,68). No era raro en la antigüedad, tanto en Judea como en otras partes, encomendar este oficio a mujeres.

Después del prendimiento de Cristo, Pedro y Juan siguieron de lejos al pelotón de tropa, y se acercaron a casa del pontífice. Entraron ambos hasta el vestíbulo, pero Pedro «se quedó» fuera en la «puerta» (*thyra*) del vestíbulo<sup>27</sup>. El otro discípulo, que era conocido del pontífice y, por tanto, de sus criados, pasó, habló con la «portería», y se le franqueó el paso a Pedro. Y allí se iba a cumplir la profecía del Señor. El que estaba más cerca del mismo, allí lo negaba a la pregunta de aquella mujer. Jn deja preparado el escenario de la segunda negación de Pedro, al decir que Pedro, para desentenderse de la importunidad de aquella mujer, pasó al patio, donde los soldados estaban calentándose ante el frío de aquella noche. Era un buen pretexto de Pedro para poder saber algo del proceso de Cristo. Las noches de Jerusalén a comienzos de abril son, a veces, muy frescas, sobre todo si ha llovido<sup>28</sup>.

#### d) *Cristo ante Caifás. 18,19-24*

<sup>19</sup> El pontífice preguntó a Jesús sobre sus discípulos y sobre su doctrina. <sup>20</sup> Respondióle Jesús: Yo públicamente he hablado al mundo; siempre enseñé en las sinagogas y en el templo, adonde concurren todos los judíos; nada hablé en secreto. <sup>21</sup> ¿Qué me preguntas? Pregunta a los que me han oído qué es lo que yo les he hablado; ellos deben saber lo que les he dicho. <sup>22</sup> Habiendo dicho esto Jesús, uno de los ministros, que estaba a su lado, le dio una bofetada, diciendo: ¿Así respondes al pontífice? <sup>23</sup> Jesús le contestó: Si hablé mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me pegas? <sup>24</sup> Anás le envió atado a Caifás, el pontífice.

El pontífice de «aquel año» era Caifás y ante él tiene lugar este interrogatorio. Este episodio sólo es transmitido por Jn.

Caifás interrogó directamente a Cristo sobre «sus discípulos» y sobre «su doctrina».

Este episodio debe de ser parte del proceso «nocturno» contra Cristo, que relatan ampliamente Mt-Mc, en casa de Caifás. A la pregunta de Caifás sobre sus «discípulos» y sobre su «doctrina», Cristo responde diciendo que pregunte a los que le han oído, pues El no habló en secreto; no tuvo confabulaciones, no hay emboscadas ni políticas ni religiosas. El expuso siempre su doctrina en «reuniones públicas» (*en synagogé*) (Jn 6,59) y en el atrio de Israel, del templo, adonde concurren «todos los judíos». El habló siempre «públicamente al mundo», a las gentes.

Este mismo modo de hablar es el que Isaías pone en boca de Dios (Is 45,19; 48,16). Podría ser un intento deliberado con que

<sup>27</sup> JOSEFO, *Antig.* VII 2,1; Act 12,13.

<sup>28</sup> LAGRANGE, *Évang. s. St. Jean* (1927) p.465.

Jn quiere resaltar en la respuesta histórica de Cristo la divinidad del mismo.

Con esta respuesta, Cristo contestaba sobre su «doctrina» y también, indirectamente, sobre sus «discípulos»; nada tenían que temer de ellos, puesto que nada tenían que temer, temporal ni políticamente, de su doctrina. Pero su nombre no iba a darlo. Es lo que haría cualquier hombre de honor, si los veía expuestos a alguna persecución, como iba a ser en este caso, en que habían ya anunciado penas—la «excomunión», el *herem* de Israel—contra el que lo confesase por Mesías (Jn 9,23).

La previa determinación de la muerte de Cristo (Jn 11,47-53) es lo que hace a Cristo no contestar al pontífice. Primero, porque ellos declaraban sin valor el testimonio de uno mismo<sup>29</sup>; y además porque no les interesaba saber la verdad, sino condenarla a muerte. A este fin, estaban atestando «muchos falsos testigos» (Mt-Mc).

Al oír esta respuesta de Cristo, uno de los «ministros», satélite judío, le «abofeteó», diciéndole: «¿Así respondes al pontífice?» El término usado (*édoken rápisma*) lo mismo puede significar que le dio una «bofetada» con la mano abierta, que lo golpeó con una vara<sup>30</sup>. Ni se puede olvidar aquí que los ministros presentes son de los judíos que fueron a prender a Cristo al huerto e iban armados con «espadas y palos» (Mt 26,47; par.).

Se pensó si este detalle de golpear o abofetear a Cristo un «ministro» supone no un acto de comparición oficial, sino privada<sup>31</sup>. Sin embargo, la razón no es terminante. En los Hechos de los Apóstoles, estando San Pablo compareciendo oficialmente ante el sacerdote, el mismo pontífice Ananías, ante una respuesta suya, manda herirle en la boca (Act 22,30; 23,1-4). Estas libertades no eran ajenas a estos actos, aun siendo contra la misma Ley (Act 23,3).

Pero Cristo respondió a este «servidor» del pontífice, manifestándole lo injusto de aquella ofensa servilista, puesto que sus palabras—su respuesta—eran justas. El que calló ante acusaciones falsas y sufrió pasión sale aquí por los fueros de la justicia ante el atropello servil a un reo. El dilema que Cristo le presentó era irrefutable. Si Cristo estaba allí como acusado, tenía derecho a defenderse. Y fue lo que hizo, apelando para ello al procedimiento único entonces, ante toda aquella sesión ya predeterminada a condenarle. Su respuesta era su defensa. La actuación de aquel «siervo» era una intromisión, una injusticia y una coacción a la libertad de defensa de un reo: «Si hablé mal, muéstrame en qué, y si no, ¿por qué me hieres?»

Lo que no deja de extrañar es por qué, si esta escena es parte del proceso «nocturno» del sacerdote contra Cristo, Jn no recoge éste más extensamente en su evangelio del Hijo de Dios, y donde se le condena precisamente por haber «blasfemado» al decir que era el Hijo de Dios.

<sup>29</sup> Talmud: *Ketuboth* M. 2,9; BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.1237; cf. Jn 5,31; 8,13.

<sup>30</sup> ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col.1175.

<sup>31</sup> SCHANZ, *Kommentar über das Evangelium heil. Johannes* (1884) h.l.

Pero, en primer lugar, el proceso «oficial» de Cristo fue el «matutino» (Lc), y en el cual proclamó su divinidad. Por eso, si Jn relata esta escena, acaso exploratoria, en el proceso «nocturno», no lo desencaja de su marco histórico, como Mt-Mc, que sintetizan en el proceso «nocturno» la preparación y primer sondeo de Cristo y el proceso jurídico y condena del «matutino». En este sentido es Jn el que deja en su marco histórico esta escena. Pero siempre queda el porqué de la omisión del proceso-condena en que se le condena por ser el Hijo de Dios.

Possiblemente se deba esto a que a los lectores asiáticos de Jn les interesa menos el procedimiento judicial judío. Pero condena—tema de la acusación—que Jn trata ampliamente, como acusación hecha por los mismos judíos ante el tribunal de Pilato.

El «tema» es, pues, tratado aquí; en cambio, le interesaba destacar la inocencia de Cristo, ante el ambiente de iniciaciones «gnósticas», de hacer ver que su doctrina la expuso siempre «públicamente a todo el mundo».

V.24: «Anás lo envió (*apésteilen*) atado a Caifás, al pontífice». Extraña la situación de este versículo aquí. Por eso algunos lo traducen por un pluscuamperfecto: «Anás lo *había enviado...*». Otros piensan en una *corrección* o precisión, para que no hubiese posibles confusiones con quién fuese el pontífice: si Anás o Caifás (v.13). Lo lógico es que se trata de un *desplazamiento* de su lugar original.

De hecho, el v.24 está colocado después del v.13, su lugar propio, en la Syrsin., en San Cirilo de Alejandría y en el manuscrito 225. Ultimamente aún se ha defendido esta opinión, y hasta se puede ver un «índice de su desplazamiento», en las cuatro variantes que hay del mismo, y precisamente en las partículas de su unión con lo anterior<sup>31\*</sup>.

### e) Segunda y tercera negación de Pedro. 18,25-27 (Mt 26,71-75; Mc 14,69-72; Lc 22,58-62)

Cf. Comentario a Mt 26,71-75.

<sup>25</sup> Entretanto, Simón Pedro estaba de pie, calentándose, y le dijeron: «No eres tú también de sus discípulos? Negó él, y dijo: No soy. <sup>26</sup> Dijole uno de los siervos del pontífice, pariente de aquel a quien Pedro había cortado la oreja: «No te he visto yo en el huerto con El? <sup>27</sup> Pedro negó de nuevo, y al instante cantó el gallo.

Los cuatro evangelistas recogen el cumplimiento que Cristo hizo a Pedro, en la última cena, sobre sus «tres negaciones». Fue grande la impresión causada en la catequesis primitiva sobre este hecho. Probablemente el impacto y su consignación se deban al significado de Pedro en el colegio apostólico, máxime a la hora de la composición de los evangelios.

<sup>31\*</sup> SCHEIDER, *Zur Komposition von Joh 18,12-27: Zeit. für neut. Wissenschaft* (1954) 111-119.

Los cuatro evangelistas quieren hacer ver el *hecho* del cumplimiento. De ahí que seleccionen diversas escenas, que son las que provocan las aparentes divergencias. El tema de las negaciones de Pedro, en su concepto de divergencias y solución propuesta, se expone al comentar las «negaciones» de Pedro en Mt (26,69-75).

### f) Cristo ante Pilato. 18,28-40 (Mt 27,1.11-21; Mc 15,1-11; Lc 23,1-7.13-20)

Es el cuarto evangelio el que relata con mayor amplitud el proceso de Cristo ante Pilato. No solamente relata con mayor explicitud el croquis fundamental de este proceso en los sinópticos, sino que tiene secciones propias. Dado que en Jn el relato es amplio, se da el mismo con división de estas secciones evangélicas.

### 1) Primer tanteo judío de acusación ante Pilato. 18,28-32

<sup>28</sup> Llevaron a Jesús de casa de Caifás al pretorio. Era muy de mañana. Ellos no entraron en el pretorio por no contaminarse, para poder comer la Pascua. <sup>29</sup> Salió, pues, Pilato fuera y dijo: «¿Qué acusación traéis contra este hombre? <sup>30</sup> Ellos respondieron, diciéndole: Si no fuera malhechor, no te lo traeríamos. <sup>31</sup> Dijoles Pilato: Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley. Le dijeron entonces los judíos: Es que a nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie. <sup>32</sup> Para que se cumpliese la palabra que Jesús había dicho, significando de qué muerte había de morir.

Jn, que recoge sólo del proceso de Cristo ante el sanedrín la escena ante Caifás, interrogándole sobre su «doctrina» y «discípulos», supone esta condena sanedrita, como se ve en las primeras manifestaciones que hacen a Pilato.

Cuando llevan a Cristo de Caifás a Pilato era «muy de mañana». Los tribunales romanos se abrían muy pronto. Séneca dirá, en general, de ellos que se abrían «prima luce» <sup>32</sup>. Podría suponerse aquí que entre seis y siete de la mañana.

Los judíos, que aquí son, como es frecuente en Jn, los dirigentes sanedritas, aparte de los «ministros» que conducen prisionero a Cristo, no quisieron entrar en el «pretorio» para no «contaminarse», ya que, al ponerse el sol de ese día, era el 15 de Nisán y tenían que comer la Pascua <sup>33</sup>.

El pretorio es el lugar donde residía en Jerusalén el procurador romano. Estos tenían su residencia oficial en Cesarea del mar, pero, en sus idas a la Ciudad Santa, habitaban unas veces en el palacio

<sup>32</sup> De ira II 7; Hor., Epist. II 1,103.

<sup>33</sup> El problema de la divergencia cronológica entre Juan y los sinópticos sobre la celebración de la Pascua se estudió en el *Comentario a Jn* c.13, al final.

de Herodes y otras en la fortaleza Antonia. No se sabe con certeza dónde tuvo instalado Pilato el «pretorium» en esta ocasión<sup>34</sup>.

Los judíos, para comer ritualmente la Pascua, tenían que estar en estado de «pureza legal». No era prescripción de la Ley, sino de la tradición. En la Mishna se dice que contrae impureza legal por siete días el que entra en casa de un pagano, pues «las habitaciones de los gentiles son inmundas»<sup>35</sup>.

En vista de esta actitud, Pilato salió «fuera» del pretorio, a algún rellano o plataforma, como se ve por «sentarse» él allí «en su tribunal» (Jn 19,13), lo mismo que por la escena de sacar allí al *Ecce Homo*. Así el procurador de Judea Gesio Floro (60 d. C.) habitó en el palacio de Herodes, constituido pretorio por su presencia, y celebró juicios «delante» de él<sup>36</sup>.

Se explica muy bien el que Pilato «salga» y acceda a todo este proceso, a petición judía, y a pesar del odio bien demostrado que contra los judíos tenía Pilato. La razón es que se estaba en los días pascuales y, bien movido el fanatismo religioso, podía el pueblo terminar en una revuelta y en un peligro para el prestigio político de Pilato. La política más elemental le aconsejaba acceder a esto; lo que no quiere decir que estuviese obligado, por estatuto, a ceder a sus exigencias, si eran injustas.

En Mt-Mc comienza el proceso preguntando, sin más, Pilato a Cristo si él es el rey de los judíos. Esta misma pregunta la trae Jn, pero en un segundo momento, dando lugar a un amplio y propio interrogatorio sobre la realeza de Cristo.

Jn tiene aquí como propio un primer contacto de los judíos con Pilato:

«¿Qué acusación traéis contra este hombre?  
Si no fuera malhechor, no lo traeríamos.  
Tomadle vosotros y juzgadle según vuestra ley.  
A nosotros no nos es permitido dar muerte a nadie».

Este esquemático y tenso contacto entre Pilato y los dirigentes judíos suele presentársele como una insolencia judía al procurador, para intimarlo con los días de la Pascua y hacerle así ceder, sin más, a sus deseos. Esto no es creíble.

Conocido el carácter de Pilato, presentar así el problema era llevar de antemano el fracaso por respuesta. Además, Pilato, antes de que llegasen ellos con Cristo, tenía que estar al corriente por su policía y por sus «servicios de inteligencia» de todos los movimientos de la ciudad, máxime con el peligro de los días pascuales. Más aún, «seguramente no se entregó al acusado sin una notificación escrita u oral, que debía de decir: «Este hombre se presenta como rey de los judíos»<sup>37</sup>. Lo que es cierto es que, antes de llegar con Cristo pri-

<sup>34</sup> Cf. *Del Cendulo...* p.419-422.

<sup>35</sup> Ohaloth VIII 7; cf. STRACK-B., *Kommentar...* II 838.

<sup>36</sup> JOSEFO, *Bell. iud.* II 14,8; cf. II 15,1ss.

<sup>37</sup> WEISS, *Das älteste Evang.* (1903) p.317.

sionero, se había pedido a Pilato la audiencia, se le había informado sumariamente del motivo y éste había accedido a ello.

Por eso, la pregunta de Pilato es la ritual para iniciar un proceso, ya que él, juez, no iba a estar al simple dictado de los judíos, ni la pregunta supone un desconocimiento absoluto de la causa que abre. Y, por lo mismo, su pregunta lleva un contenido más hondo y más específico. Debe de ser el aludirles qué tiene que ver él en este asunto de un mesianismo judío, sin repercusiones políticas, como él tenía que saber por sus informaciones policiales. Y cosas suyas internas no le incumbían a él, siempre que no pasasen al campo social o político (Act 18,12-16).

De aquí que la respuesta de los dirigentes judíos no sea de premeditada insolencia, sino de una justificación «a fortiori»: si, siendo ellos judíos, le traen espontánea y celosamente a su tribunal un judío, es que éste es un evidente «malhechor».

Por la respuesta de Pilato, que oficialmente no fue informado en el tribunal sobre qué causa sea, les responde con ironía a este argumento «a fortiori»: si es un «malhechor judío», que le juzguen los judíos según su ley. La tremenda ironía de Pilato se ve. El no puede dar, sin más, un «exequatur» al proceso judío; tiene que hacerlo en su tribunal, máxime tratándose de pena capital.

De hecho, la respuesta de los judíos es que ellos no pueden ejercer el derecho de muerte: el *ius gladii*<sup>38</sup>. Indirectamente le piden que la causa de este «malhechor» que le traen exige la pena de muerte. Si los dirigentes judíos le habían pedido audiencia previamente a Pilato e informado en su comunicación, aun sumariamente, sobre el tipo de causa que le llevaban, lo que es completamente lógico, se aprecia a un tiempo la fina ironía sarcástica de Pilato y, en ella, su odio y desprecio a los judíos, junto con la habilidad política para no exacerbarlos de momento.

Jn comenta a este propósito cómo, por esta falta en los judíos del *ius gladii*, se iba a cumplir la palabra de Cristo, repetida en diversas ocasiones, diciendo que moriría en la cruz, como se dice veladamente en Jn—«ser elevado»—(Jn 3,14; 8,28; 12,32ss). Ya que, de haber sido condenado a muerte por los judíos, sería «lapidado», puesto que lo condenaban por blasfemia.

## 2) Pilato interroga a Cristo sobre su realeza. 18,33-38 (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,2-3)

<sup>33</sup> Entró Pilato de nuevo en el pretorio, y llamando a Jesús le dijo: «Eres tú el rey de los judíos?»<sup>34</sup> Respondió Jesús: «Por tu cuenta dices eso o te lo han dicho otros de mí?»<sup>35</sup> Pilato contestó: «Soy yo judío, por ventura? Tu nación y los pontífices te han entregado a mí; ¿qué has hecho?»<sup>36</sup> Jesús respondió: Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino,

<sup>38</sup> Sobre cómo los judíos no tenían el *ius gladii*, cf. *Del Cendulo...* p.395-396.

mis ministros habrían luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí.<sup>37</sup> Le dijo entonces Pilato: «Luego tú eres rey?» Respondió Jesús: «Tú dices que soy rey. Yo para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad; todo el que es de la verdad oye mi voz.<sup>38</sup> Pilato le dijo: «¿Y qué es la verdad?» Y dicho esto, de nuevo salió a los judíos y les dijo: «Yo no hallo en éste ningún crimen.

Pilato comienza este interrogatorio de Cristo preguntándole, sin que los sanedritas le hayan acusado de nada en concreto, lo mismo que en Mt (27,11) y Mc (15,2) sobre si él es «el rey de los judíos». Es ello una prueba que supone el informe y acusación previa.

Le pone, en cambio, al principio del proceso, la acusación terminante que le hacen. Le presentan, malintencionadamente y desnaturalizando los hechos, una versión política de su mesianismo; a) «pervierte a nuestro pueblo»; b) «prohibe pagar tributo al César»; c) «dice ser El el Mesías-Rey» (Lc 23,1-2). Las dos primeras eran, ciertamente, falsas y la tercera estaba desnaturalizada, al dar de ella, en el contexto de lo anterior, una versión política. Y con esta presentación, los dirigentes le acusaban de muchas cosas insistiendo en esto. Pero Cristo nada respondió, maravillándose Pilato (Mt 27,12ss; par.).

Debe de ser después de estas acusaciones que dicen los sinópticos, cuando, maravillado Pilato de que aquél reo es distinto de todos, «entró de nuevo en el pretorio» y, mandando venir a Cristo, le hace un interrogatorio privado, lo que no excluye la presencia de otras personas—«asesores-tabellarii, etc.—, sobre su realeza.

La pregunta fue sobre si era en verdad El «el rey de los judíos». Pero Cristo tenía que precisarle bien el sentido de aquella expresión, que podía ser gravemente equivocada.

Si lo decía Pilato por su cuenta, El no era rey en ese sentido; no era un rey político; no era un competidor del César; El no venía a aprovecharse de Palestina para dársela a los judíos, quitándosela al César.

Si se lo habían dicho los dirigentes judíos, en parte era verdad: El era el Mesías, pero no el Mesías político que ellos esperaban, el rey político que ellos allí le presentaban.

La pregunta de Cristo incomodó a Pilato, que corta por lo sano, preguntándole que responda «qué ha hecho».

Pilato puede estar tranquilo. Porque el reino de Cristo no es de este mundo. La prueba la tiene él: no tiene soldados, está prisionero, sin que nadie le defienda ni luche por El.

«¿Luego tú eres rey?» Hasta aquí la respuesta de Cristo había sido negativa. Y no podía ser ajeno a la información de Pilato la entrada «mesiánica» de Cristo el día de Ramos, sus disputas y enseñanzas con los fariseos en los últimos días jerosolimitanos y su confesión en la noche anterior ante el sanedrín. De ahí la pregunta que le hace con ironía y medio piedad y desprecio. A este momento deben de corresponder las frases de los sinópticos sobre su rea-

leza (Mt 27,11ss). Cristo lo afirma: «Tú lo dices». Esta frase es de muy raro uso y supone una cierta solemnidad.<sup>39</sup>

Cristo expresa cómo su reinado es espiritual, por someter los hombres a la verdad. Esta es la finalidad de su venida a este mundo. Los autores subrayan, salvando el contenido histórico fundamental, cómo el estilo de estas palabras está fuertemente sumido en términos yoánicos (Jn 3,11.32; 8,14ss; 1,7.8; Apoc 1,5).

Al llegar a este punto y oír hablar de la «verdad», Pilato pregunta qué cosa sea la «verdad». Acaso piensa en los filósofos ambulantes que en Roma andaban exponiendo sus sistemas y sus sabidurías. El gesto de Pilato refleja una perfecta situación histórica. ¿La verdad? ¿Quién la iba a discernir entre tantos sistemas? Se acusa bien en él el escepticismo especulativo de un romano y de un político, a quien sólo le interesaba lo práctico. Y, acaso encogiéndose de hombros, pensó que Cristo fuese uno de estos iluminados orientales y no dio más importancia a aquel asunto. Y terminó así el interrogatorio. «Salió» de la parte interior del pretorio al exterior del mismo, para decir a los dirigentes judíos que no encontraba ningún crimen en este hombre para condenarlo a muerte. Fue para él un soñador, un filósofo o un oriental iluminado. En todo caso, no había lugar a más proceso.

### 3) Expediente para librarse. 18,39-40; c.19,1-6 (Mt 27,15-18.20; Mc 14,6-11; Lc 23,13-19)

Jn va a relatar a continuación la maniobra de Pilato para evitar la muerte de Cristo. Comienza aquí y se extiende por parte del capítulo siguiente.

<sup>39</sup> Hay entre vosotros costumbre de que os suelte a uno en la Pascua: ¿Queréis, pues, que os suelte al rey de los judíos?

<sup>40</sup> Entonces de nuevo gritaron, diciendo: ¡No a éste, sino a Barrabás! Era Barrabás un bandolero.

Al llegar a este punto, que los sinópticos han relatado sólo de las acusaciones que los judíos hicieron delante de El, Pilato comienza su maniobra política para evitar la condena a muerte de Cristo. No ve motivos de condena y tiene motivo de odio y desprecio a los judíos, como se sabe por su historia. Pero, no pudiendo hacerles frente en aquel momento de posible fanatismo religioso pascual y con la sentencia oficial del sanedrín y la presión del mismo para su condena, junto con el temor a posibles delaciones en Roma, como ya le habían hecho los dirigentes judíos en otra ocasión<sup>40</sup>, en las que no iba a ser ajeno Herodes Antipas, busca una salida que cree efectiva. El dilema entre Barrabás y Cristo. Pero este tema se expone en el *Comentario a Mt 27,15-18.20*.

<sup>39</sup> JOTON, *L'Évang.... compte tenu du substrat sémitique* (1930) p.162; DALMAN, *Die Worte Jesu I* p.254; BUZY, *Évang. s. St. Matth.* (1946) p.346; STRACK-B., *Kommentar...* I p.990.

<sup>40</sup> FILÓN, *Leg. ad Cai.* 38,299-305.

## CAPITULO 19

a) Expediente de Pilato para liberar a Cristo (continuación): flagelación, coronación de espinas, el *Ecce Homo* (v.1-7); b) nuevo interrogatorio de Pilato sobre el Hijo de Dios (v.8-12a); c) condenación de Cristo por Pilato (v.12b-16); d) la crucifixión de Cristo (v.17-24); e) «Mujer, he ahí a tu hijo» (v.25-27); f) la muerte de Cristo (v.28-37); g) la sepultura de Cristo (v.38-42).

**a) Expediente de Pilato para liberar a Cristo. 19,1-7  
(Mt 27,26-31; Mc 15,15-20; Lc 23,22)**

Cf. Comentario a Mt 27,25-31.

El principio del capítulo 19 de Jn continúa narrando el expediente que Pilato utiliza para liberar a Cristo.

<sup>1</sup> Tomó entonces Pilato a Jesús y mandó azotarle. <sup>2</sup> Y los soldados, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza, le vistieron un manto de púrpura, <sup>3</sup> y acercándose a El le decían: Salve, rey de los judíos, y le daban de bofetadas. <sup>4</sup> Otra vez salió fuera Pilato y les dijo: Aquí os lo traigo, para que veáis que no hallo en El ningún crimen. <sup>5</sup> Salió, pues, Jesús fuera con la corona de espinas y el manto de púrpura, y Pilato les dijo: Ahí tenéis al hombre. <sup>6</sup> Cuando le vieron los príncipes de los sacerdotes y sus satélites, gritaron, diciendo: ¡Crucifícale, crucifícale! Dijoles Pilato: Tomadle vosotros y crucifícadle, pues yo no hallo crimen en El. <sup>7</sup> Respondieron los judíos: Nosotros tenemos una ley y, según la ley, debe morir, porque se ha hecho Hijo de Dios.

El segundo expediente que utiliza Pilato para liberar a Cristo —y a él—es la «flagelación». Buscaba con ello calmar momentáneamente las exigencias judías, para liberar a Cristo—y ¡liberarse él!—de sus insidias. Es la misma finalidad que se propondrá al utilizar la escena burlesca a la que pertenece la coronación de espinas <sup>1</sup>.

El tercer expediente que va a utilizar Pilato es la coronación de espinas, con la escena injuriosa a la que pertenece. El relato lo traen matizadamente Mt-Mc, y Jn alude a ella <sup>2</sup>. Esta escena burlesca no fue ordenada por él, sino improvisada por la soldadesca y aprovechada por Pilato para lograr su finalidad.

El expediente final que Pilato va a poner en juego es la tremenda escena del *Ecce Homo*. Sólo Jn es el que narra esta escena. Salió, pues, Jesús fuera con la corona de espinas y el manto de púrpura, y Pilato les dijo: «¡Aquí tenéis al hombre!» El evangelio de Jn, que comenzó presentando a Cristo con el «he aquí el Cordero de Dios...» (Jn 1,29,36), va a terminar—«inclusión semita»—destacando esta

<sup>1</sup> BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, ver. esp. (1959) p.290-291.

<sup>2</sup> La exposición de la «flagelación» y la escena burlesca a la que pertenece la coronación de espinas se hace en Comentario a Mt 27,26-31.

coincidencia histórica de presentar a Cristo, al final de su vida, como el *Ecce Homo*. ¿Qué buscaba directamente Pilato con esto? Se pensaría que provocar en los dirigentes y, sobre todo, en la turba un sentimiento de compasión y, con él, de indulto. Pero acaso sea más probable la interpretación de una enseñanza burlesca dramatizada. «¡Aquí tenéis al hombre!» Estas palabras no son principalmente una apelación a la humanidad. Ciertamente el aspecto lastimero del preso, cuya figura llevaba las señales recientes del tormento que acababa de sufrir, debería impresionar y aplacar a la muchedumbre. Pero a Pilato le importaba sobre todo demostrar la falta de peligrosidad del supuesto pretendiente al trono. Esperaba que la muchedumbre, tras ver esta caricatura de rey, tomaría a risa lo mismo la pretensión real de Jesús que la acusación en ella fundada <sup>3</sup>.

Pero la reacción de «los príncipes de los sacerdotes y de sus ministros» fue, embriavidamente, pedir para El la crucifixión. Al pedir al procurador romano la pena de muerte, le explicitaban bien que querían para El la cruz. Jn cita sólo a los «príncipes de los sacerdotes» y sus «ministros» como los que piden para El la cruz. ¿Acaso el pueblo se habría impresionado parcialmente? (Blinzler). Ellos ven en esto el propósito de no condenarle a muerte y de burlarse de ellos. «Pilato demostró de nuevo ser un mal psicólogo. Existe un grado de crueldad al que es ajeno todo sentido del humor o todo movimiento de compasión» <sup>4</sup>.

Esta reacción provoca, a su vez, en Pilato una sensación de su expediente boicoteado y de asco y sarcasmo. Esta actitud de Pilato responde perfectamente a lo que dice de él Filón <sup>5</sup>. «Tomadle vosotros y crucificadle, pues yo no hallo crimen en El». Naturalmente, no es que Pilato les autorice a ellos a crucificarle desentendiéndose del asunto, lo cual no podía, menos aún cuando él reconoce la inocencia de Cristo. Es un sarcasmo de repulsión, ante la inocencia de Cristo, el odio y envidia que ve en ellos en esta causa (Mt 27,18; par.), y de boicot a sus planes.

Ante este sarcasmo, los «judíos» plantean la acusación desde otro punto de vista: de su ley. Le traen la acusación por lo que le condena el sanedrín. Se ha hecho Hijo verdadero de Dios y, según su ley, debe morir (Lev 24,16).

Los dirigentes judíos le plantean un nuevo problema y una insinuación de acusación a Roma. La religión judía era considerada *religio licita*. El procurador debía respetarla. Es verdad que él no se metía a juzgar sus cuestiones y hasta es posible que los dejase a ellos con los temas y problemas de su ley, como hizo después Galión, procónsul de Acaya (Act 18,12-16) en ocasión semejante. Pero un magistrado romano debía respetar y hacer cumplir las leyes nacionales de los pueblos sometidos, siempre que no estuviesen en oposición con los intereses de Roma, aunque siempre podía

<sup>3</sup> BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, ver. esp. (1959) p.290-291; así también TH. ZAHN, *Das Evangelium nach Joh.* (1908) p.629; WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Joh.* (1948) p.270; STRATHMANN, *Das Evangelium nach Joh.* (1955) p.245.

<sup>4</sup> BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, ver. esp. (1959) p.291.

<sup>5</sup> Legatio ad Caïum 38,299-305.

quedar un margen de interpretación y apreciación. Que debe de ser en lo que se basa, después de esta acusación velada de delación. Y los mismos judíos no harán en ello demasiado hincapié, ya que presentarán otra queja política fundamental, traduciendo de otra manera—«inclusión semítica»—la primera acusación política de hacerse Cristo el Mesías-Rey.

### b) Nuevo interrogatorio de Pilato sobre el Hijo de Dios (v.8-12a)

<sup>8</sup> Cuando Pilato oyó estas palabras, temió más, <sup>9</sup> y, entrando otra vez en el pretorio, dijo a Jesús: «De dónde eres tú? Jesús no le dio respuesta ninguna. <sup>10</sup> Dijole entonces Pilato: «A mí no me respondes? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte? <sup>11</sup> Respondióle Jesús: No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto; por esto el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado. <sup>12</sup> Desde entonces Pilato buscaba librarse; pero los judíos gritaron diciéndole: Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey va contra el César.

Ante esta acusación que se hace de Cristo, de hacerse Hijo de Dios, Pilato «temió aún más». No era temor a delación, pues después de este interrogatorio buscaba «soltarle», sino que al temor, que implícitamente se ha de suponer, a revueltas y fanatismos políticos, con sus posibles consecuencias delatorias para él, se unía ahora una nueva preocupación: el oír decir de Cristo que se hacía Hijo de Dios.

Para valorar mejor esto, «entró» otra vez al pretorio. Y mando traer a Cristo a su presencia. Allí, más reservadamente, podría interrogarle a su gusto, con más serenidad y más capciosamente.

«¿De dónde eres tú?», le preguntó. Como pagano, Pilato sabía que había leyendas de hijos de dioses. Más aún, se decía que éstos aparecían incluso súbitamente. La actitud de Cristo, el dominio ante el embravecimiento de las acusaciones, le hicieron ver que aquel caso era distinto de los otros reos llevados a su tribunal. Como pagano era supersticioso. Por eso, esta pregunta: «¿De dónde eres tú?», no se refiere, en realidad, al país originario de Cristo o familia, pues él ya sabía que era «galileo» (Lc 23,6), aparte de lo que tenía que saber de El por los informes secretos de su «servicio de inteligencia». La pregunta, como suena, es capciosa. Pretende deducir de la respuesta si está en presencia de uno de esos seres míticos o semidioses. De ahí el «temor» que se le acentuó ante esto. De ser verdad, ¿no podría él experimentar las iras de un ser sobrehumano al que había «flagelado»?

Pero Cristo no le respondió nada. ¿Para qué responder a un hombre que no había querido oír lo que era la «verdad»? Como tampoco respondió a las acusaciones de los judíos en el sanedrín.

Este silencio exasperó el despotismo romano de Pilato, y le advirtió que estaba en sus manos su vida o muerte. La respuesta de

Pilato responde a la fórmula del derecho romano: «Todo el que puede condenar puede absolver»<sup>6</sup>.

La respuesta de Cristo ofrece especial interés: «No tendrías ningún poder sobre mí si no te hubiera sido dado de lo alto». Frecuentemente se lo interpreta del poder recibido de Dios, como San Pablo enseña a otro propósito (Rom 13,1ss). Pero manifestamente no es éste el sentido. «Esta sentencia no es una máxima sobre el origen del poder político»<sup>7</sup>. Pilato no tenía *poder moral* de Dios para crucificar al Hijo de Dios. Las palabras de Cristo quieren corregir este despotismo con el que se presenta Pilato ante El. Sólo quiere valorarle el caso presente. Si El, Cristo, está ahora como un reo ante Pilato, esto se debe a que «le fue dado de lo alto», es decir, por Dios. Es que la providencia de Dios había dispuesto este plan (Jn 3,27; 10,18). Cristo se encontraría ante el procurador romano de Judea y utilizaría la iniquidad de aquel juicio para la salvación del mundo. No es propiamente el poder de autoridad el que se le reconoce, cuanto la situación de hecho en que El, por permisión divina, se encuentra.

Y si Pilato se creía investido de un poder omnímodo de vida o muerte, Cristo le advierte también que él es un juguete de pasiones en este caso: otros son los que le mueven y le van a arrastrar a lo que él no quiere. «Por eso el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado». ¿Quién es este a quien directamente se refiere, que le entregó?

Podría ser Judas, que aparece siempre como «el que le entregó» (Jn 6,71; 13,2, etc.). Pero quien le entregó directamente a Pilato es Caifás, que determinó ya de atrás su muerte (Jn 11,49ss; 18,14), y luego provocó, en la noche, su condena. En realidad fue él quien le entregó en nombre de todo el sanedrín. Acaso sea un nombre singular que está por un colectivo; acaso Judas, en el que se engloban, causal y «típicamente», a todos los verdaderos responsables (Jn 8,21). Es la culpabilidad de los que cerraron los ojos a la luz y presionaron ante Pilato para llevar a Cristo a la muerte.

El resultado de esto fue que Pilato «buscaba librarse». A la inocencia de Cristo, reconocida por Pilato, se unía ahora, seguramente, un cierto temor supersticioso sobre la filiación de Cristo. Y todo esto llevó a Pilato a buscar el medio de librarse de Cristo.

### c) La condenación de Cristo. 14,12b-16a (Mt 27,26c; Mc 15,15c; Lc 23,24-25)

Cf. Comentario a Mt 27,26ss.

Es Jn, de los cuatro evangelistas, el que dedica más extensión a situar, con toda solemnidad, el momento y trascendencia de la condenación de Cristo por Pilato.

<sup>6</sup> «Nemo qui condemnare potest, absolvere non potest». Cf. ULPIANUS, Digest. L, XVII, 37.

<sup>7</sup> MOLLAT, L'Évang. s. St. Jean, en *La Sainte Bible de Jérusalem* (1953) p.285 nota d.

**12 b** Pero los judíos gritaron, diciéndole: Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey va contra el César.<sup>13</sup> Cuando oyó Pilato estas palabras, sacó a Jesús fuera y se sentó en el tribunal, en el sitio llamado «lithóstrotos», en hebreo «gabbatha». <sup>14</sup> Era el día de la Parasceve, preparación de la Pascua, alrededor de la hora sexta. Dijo a los judíos: Ahí tenéis a vuestro rey.<sup>15</sup> Pero ellos gritaron: ¡Quita, quita! ¡Crucifícale! Dijoles Pilato: ¿A vuestro rey voy a crucificar? Contestaron los príncipes de los sacerdotes: Nosotros no tenemos más rey que el César.<sup>16</sup> Entonces se lo entregó para que le crucificasen.

Al ver los dirigentes judíos que Pilato persistía en su determinación de soltar a Cristo, le alegaron, veladamente, la acusación que harían de él ante Tiberio de no impedir un «amigo del César» el que se levantase en su jurisdicción un rey competidor del César. La acusación de hacerse rey fue el comienzo del proceso, incluso en los sinópticos; pero ahora, al replantear la acusación política, la refuerzan con la alusión a la acusación que harán ante Tiberio. La escena está encuadrada en todo el ambiente histórico más riguroso.

Filón, citando una carta del rey Agripa a su amigo Calígula, dice de Pilato que ante una protesta de los judíos, que diputaron para ello a los cuatro hijos del rey, Pilato les «opuso a estos ruegos una repulsa llena de rencor, porque era de un carácter duro y terco. Entonces gritaron: No nos dirigiremos más a ti, sino que enviaremos diputados para que lleven la súplica al señor» (Tiberio).<sup>8</sup> Y esta acusación velada de delación de no mirar por un «competidor» que se le levantaba al César, aparte de los informes que ya estaban en Roma de arbitrariedades del gobierno de Pilato, junto con la rebelión que tenía ante sí, movida por los dirigentes de Israel, fue lo que le hizo capitular. La acusación de Israel no iba ahora contra Cristo, sino contra Pilato.

El título de «amigo del César» venía, además, a ser considerado casi como un título oficial<sup>9</sup>, máxime para un magistrado romano. Y también es sabido cómo Tiberio castigaba al máximo—«atrocissime» dice Suetonio<sup>10</sup>—los delitos de «esa majestad». Por sospechas de traición, hizo azotar a Agripina, nieta de Augusto, y la desterró luego a la isla Pandataria, donde murió de hambre<sup>11</sup>.

Ante este temor de delación y de castigo por parte de Tiberio, Pilato capituló. Expresamente lo dice Jn: «Cuando Pilato oyó estas palabras» (v.13), determinó dar la sentencia de muerte contra Cristo. Estos cambios en Pilato, después de una tercera voluntad en contrario, son descritos por Josefo<sup>12</sup>.

Jn presenta con gran precisión y solemnidad este momento trascendental de la condena de Cristo.

<sup>8</sup> FILÓN, *Leg. ad Caïum* 38,299-305.

<sup>9</sup> INSCRIPCIONES DE TIATIRA, EN *Corpus insc. graec.* n. 3499,4; 3500,4; *Epict.* III 4,2; JOSEFO, *Antiq.* XIV 8,1.

<sup>10</sup> SUET., *Tiber.* LVIII; TÁCITO, *Ann.* III 38.

<sup>11</sup> SUET., *Tiber.* LIII; TÁCITO, *Ann.* V 35s; VI 25; XIV 63.

<sup>12</sup> JOSEFO, *De bello iud.* II 9,2-3.

Pilato mandó «sacar fuera» del pretorio a Cristo. Y se colocó allí el «bema», que era el alto estrado sobre el que se ponía la «silla curul» y desde donde se había de dar la sentencia jurídica romana. Así mandó ponerlo, delante del pretorio, en la plaza, poco después de Pilato, Gesio Floro, procurador de Judea, y a él vinieron «los pontífices» con las gentes principales, para un juicio público<sup>13</sup>. Pilato se «sentó en su tribunal». Esta forma era ya casi técnica (Mt 27,19; Act 12,21; 25,6-15)<sup>14</sup>, para expresar la sentencia.

El sitio en que estaba Pilato era llamado *lithóstrotos* en griego, «lugar pavimentado de grandes piedras», y en arameo *gabbatha* o «lugar alto». «De este patio, anónimo en Mc (15,16), Jn ha recogido las designaciones populares: pavimentado de grandes losas para los helenistas, pero *gabbatha* para los tradicionalistas judíos... Para no usar los vocablos greco-romanos: *Antonia*, *Lithóstrotos*, que les ofuscaban, los judíos afectaban conservar aquí el viejo nombre del término: «la altura, la colina»<sup>15</sup>.

Jn precisará más: que esta condena fue dada en el «día de la parasceve (o preparación) de la Pascua». Era el día 14 del mes de Nisán. Jn ha ido presentando a Cristo vinculado a las pascuas. Quiere destacar que va a ser inmolado como el verdadero *cordero pascual* (Jn 19,36). Al destacar aquí que era la *preparación* de la Pascua, debe de tener un intento especial, que se ve mejor al precisar la hora en que Pilato va a dar la sentencia de muerte de Cristo.

«Era como (hos) la hora sexta», es decir, sobre el mediodía. Pero esta afirmación de Jn crea una dificultad ya célebre. Y es que los sinópticos suponen que Cristo está en la cruz ya en la «hora sexta» (Mt 27,45; Mc 15,33); y Mc dice expresamente que «era la hora de tercia cuando le crucificaron» (Mc 15,25). La solución es que los judíos, si dividían el día en contraposición a la noche, en doce horas, en el uso vulgar, por lo difíciloso que esto resultaba de precisar, se utilizaba la división de *prima* (que comenzaba a la salida del sol), *tertia* (sobre las nueve), *sexta* (mediodía) y *nona* (tres de la tarde)<sup>16</sup>. Y estas horas populares eran valoradas con el margen de imprecisión a que estaban sujetas. Así, la «hora cuasi sexta» de Jn está de acuerdo con la «hora tecia» en que suponen que fue la condena de Cristo, ya que la crucifixión la suponen desde la hora de sexta a la de nona (Mt 27,45; Mc 15,33). La de «tercia» era el período que iba aproximadamente de nueve de la mañana a mediodía. Y aunque aparecen también en el evangelio de Jn incidentalmente citadas algunas de las doce horas en que se dividía el día, resultaría que la hora de *sexta*, aun en esta hipótesis, era sobre el mediodía.

Al indicar Jn esta hora, junto con la «parasceve de la Pascua», es posible que quiera, además de la precisión cronológica, destacar un sentido simbolista. Según la legislación rabínica, sobre el mediodía

<sup>13</sup> JOSEFO, *De bello iud.* II 14,8.

<sup>14</sup> JOSEFO, *Antiq.* XX 6,2.

<sup>15</sup> VINCENT, *L'Antonia et le Prétoire*: Rev. Bib. (1933) 111-112.

<sup>16</sup> SIMÓN-DORADO, *Prael. bibl. N.T.* (1947) p.971-972, y *Appendix I* p.1027.

había de hacerse desaparecer de la casa el pan fermentado, para dar lugar a los ázimos de la Pascua<sup>17</sup>. Es la preparación de la sustitución pascual. Acaso es lo que Jn quiera decir aquí: la condena de Cristo, en la «preparación» de la Pascua, es la *preparación del verdadero cordero pascual*, que pronto va a ser inmolado.

Pilato, «sentado» oficialmente en su tribunal para condenar a Cristo, resuelto ya a situarse él en los puestos del estrado, no perdona el sarcasmo de presentarles a Cristo como a rey de los judíos y, haciéndoles ver, cínicamente, que él no quisiera crucificar a su rey. Pero los dirigentes de Israel piden brutalmente la crucifixión de Cristo, azuzados aún más por el sarcasmo de Pilato. En otra ocasión, Pilato, dice Filón, obró en un acto «menos por honrar a Tiberio que por disgustar al pueblo...» Y cuando le amenazaron con enviar acusaciones, estaba dudoso y «aun no quería dar gusto a estos hombres»<sup>18</sup>.

Pero el sarcasmo de Pilato fue cortado por un envilecimiento aún mayor de «los príncipes de los sacerdotes», al decirle que no tenían por rey más que al César. El pueblo teocrático que odiaba a Roma, porque les impedía el ejercicio pleno de la soberanía teocrática de Yahvé, por odio a Cristo y a la burla de Pilato, proclaman —el sacerdocio!— que «no tienen por rey más que al César»: a Tiberio.

Se ha propuesto también que la frase de Jn: «Y sentó en el tribunal» (*ekáthisen*) no se refiere a Pilato, sino que éste sentó en el «tribunal» (*epi bématos*) a Cristo. La posibilidad gramatical y filológica de esta hipótesis se ha hecho ver. El verbo usado puede tener sentido transitivo (Act 2,30; 1 Cor 6,4; Ef 1,20). Pero sería increíble que Pilato sentase a Cristo, por burla a los judíos, en su mismo tribunal, en su «silla curul». Es increíble una mascarada en el tribunal oficial, por el sentido mismo del honor de Roma y por temor a una nueva delación. Ni pondría en ella a una víctima ensangrentada, donde inmediatamente él mismo tendría que sentarse para dar sentencia. Pero los que defienden esto hacen ver que el «bématos», en general, era no sólo la «silla curul», sino también el estrado en que aquélla se ponía. Pilato habría hecho colocar a Cristo en su estrado, para burlarse de los judíos con su rey en su estrado. Cristo aparecería así como rey entronizado. Jn quería destacar este importante contenido teológico, pues el proceso de Cristo por Pilato juega casi todo él en el terreno de la realeza de Cristo. Cristo sería así proclamado y entronizado rey de los judíos. Y, en el estrado del procurador, El era también juez de ellos. Al destacar esta escena, Jn quería evocar el tremendo contenido teológico, ya tratado en su evangelio, de Cristo «juez» y del «juicio» que, automáticamente, se hace al rechazar a Cristo (Jn 5,22.24.27; 9,39; 3,19; 12,48). Sería el gran cuadro de Cristo Rey-Juez.

Para ello se insiste en que la estructura de este pasaje lleva a ello—se le acusa de rey, coronación, *Ecce-Homo*—; hasta el nombre

<sup>17</sup> BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.816.871.

<sup>18</sup> FILÓN, *Legat. ad Caïum* 38,299-305.

de *gabbatha*, elevación, llevaría al simbolismo teológico de Jn, para hacer ver esta «elevación» de Cristo Rey-Juez, que terminará, triunfalmente, en la «elevación» de la cruz, con el título de rey sobre ella.

Incluso se insiste que los versículos de «sentarse en el tribunal» no están trazados para indicar la condenación, que vendrá después, o mejor, que se supone (v.16), sino para burlarse Pilato, para realizar sin saberlo este «entronizamiento» real<sup>19</sup> de Cristo<sup>20</sup>.

#### d) *La crucifixión de Cristo. 19,17-24 (Mt 27,32-50; Mc 15,20b-36; Lc 23,26-45)*

Cf. Comentario a Mt 27,32-50.

Tomaron, pues, a Jesús;<sup>17</sup> que, llevando su cruz, salió al sitio llamado Calvario, que en hebreo se dice «Gólgota»,<sup>18</sup> donde le crucificaron, y con El a otros dos, uno a cada lado y Jesús en medio.<sup>19</sup> Escribió Pilato un título y lo puso sobre la cruz; estaba escrito: Jesús nazareno, rey de los judíos.<sup>20</sup> Muchos de los judíos leyeron este título, porque estaba cerca de la ciudad el sitio donde fue crucificado Jesús, y estaba escrito en hebreo, en latín y en griego.

<sup>21</sup> Dijeron, pues, a Pilato los príncipes de los sacerdotes de los judíos: No escribas rey de los judíos, sino que El ha dicho: Soy rey de los judíos.<sup>22</sup> Respondió Pilato: Lo escrito, escrito está.<sup>23</sup> Los soldados, una vez que hubieron crucificado a Jesús, tomaron sus vestidos, haciendo cuatro partes, una para cada soldado, y la túnica. La túnica era sin costura, tejida toda desde arriba.<sup>24</sup> Dijeronse, pues, unos a otros: No la rasguemos, sino echemos suertes sobre ella para ver a quién le toca, a fin de que se cumpliese la Escritura: «Dividiéronse mis vestidos y sobre mi túnica echaron suertes». Es lo que hicieron los soldados.

La narración de Jn sobre la vía dolorosa de Cristo tiene algunas peculiaridades. Para el estudio de conjunto se remite a la exposición de este tema en Mt 21.

*El título de la cruz.*—Los tres sinópticos traen el título de la cruz casi de un modo uniforme. Jn le añade el título de nazareno a Jesús. Posiblemente destaca esto un nuevo motivo de desprecio a los judíos, a los que, en Cristo, crucificaba sarcásticamente Pilato, ya que todo lo galileo era motivo de desprecio para los judíos puros de Judea. Tanto Galilea (Jn 7,52) como Nazaret (Jn 1,46) tienen en el evangelio de Jn, en la apreciación de los judíos, un sentido despectivo.

El contenido del «titulus» era breve. En el reinado de Marco Aurelio, un cristiano llamado Atalo fue paseado por el anfiteatro

<sup>19</sup> B. CORSEN, *Zeit. N.T. Wissensch.* (1914) p.338-340; B. OTTE, *Sendit pro tribunali: Rev. Bib.* (1953) 53-55; y, sobre todo, I DE LA POTTERIE, *Jésus, roi et juge d'après Jn 19,13: Biblica* (1960) 217-247.

<sup>20</sup> Para la valoración jurídica del proceso romano de Cristo, cf. *Del Cenáculo al Calvario* (1962) p.476-478.

<sup>21</sup> Comentario a Mt 27,32-50.

de Lyon con una «tablilla» en la que estaba escrito: «Hic est Attalus christianus»<sup>22</sup>.

Jn destaca también lo que omiten Mt-Mc, que este título estaba escrito en tres lenguas: en «hebreo», que era el arameo de entonces y la lengua de los nativos; en «romano» (*romanisti* = latín), la lengua oficial del Imperio, y en «griego», la lengua universal de la región mediterránea y de las gentes cultivadas. Es un dato que refleja el medio histórico. En el templo había las «estelas de la castidad», escritas unas en griego, y otras, con el mismo texto, en latín, que prohibían a los no judíos penetrar en el interior del templo<sup>23</sup>. Y en los límites de Persia se lee, a propósito de Gordiano III, que habían escrito en su sepulcro, «para que todos lo leyesen, el «titulus» escrito en lengua «griega, latina, persa, judía y egipcia»<sup>24</sup>. En los alrededores de Roma quedan piedras sepulcrales redactadas en hebreo, griego y latín<sup>25</sup>.

Este «titulus» de la cruz lo «escribió Pilato» (v.19). En efecto, este «titulus» de los reos, según las reglas de la época imperial, debía ser redactado por escrito y, fundamentalmente, dictado por el juez y luego leído ante el reo y asistentes, en voz alta. Eran considerados nulos los juicios simplemente pronunciados sin ser escritos. Lo que con esto se buscaba era que la sentencia no pudiese ser arbitrariamente modificada.

Probablemente, cuando los «príncipes de los sacerdotes» le piden a Pilato que no lo redacte como lo hizo, sino diciendo que era Cristo el que se decía que era rey de los judíos, a causa de las burlas que esto iba a despertar en los lectores de las lenguas griega y romana, acaso al leerse este «titulus», en voz alta, para la condena y que lo llevase el reo; como la respuesta de Pilato: «Lo que escribí, escrito está», responde a la exigencia de la jurisprudencia romana. «La tablilla del procónsul es la sentencia, la cual, una vez leída, ni se le puede aumentar ni disminuir una letra, sino que, una vez pronunciada, se remita por instrumento a la provincia»<sup>26</sup>.

*Los soldados sortean las vestiduras.*—Los tres sinópticos narran el hecho del sorteo, globalmente dicho, de las vestiduras de Cristo, una vez crucificado, las cuales, según la ley, pertenecían a los encargados de la ejecución<sup>27</sup>. Pero Jn destaca dos aspectos especiales en este hecho.

Que «la túnica era sin costura, tejida toda desde arriba». Según Isidoro de Pelusio, este tipo de vestidos eran una especialidad de Galilea<sup>28</sup>. Pero no será improbable que el destacar este dato aquí tenga también otra finalidad: el sugerir con ello el sacerdocio de Cristo. Según Josefo, así era la túnica del sumo sacerdote<sup>29</sup>. Por

<sup>22</sup> EUSEBIO, *Hist. eccl.* V, 1,44.

<sup>23</sup> JOSEFO, *De bello iud.* V, 5,2.

<sup>24</sup> JUL. CAPIT., *Script. hist. Aug.* XX 34.

<sup>25</sup> HOPFNER, *Die Judenfrage bei Griechen und Römern* (1943) p.30.

<sup>26</sup> MOMMSEN, *Le droit pénal romain*, ver. franc. (1931) II p.129-130.

<sup>27</sup> LECIERQ, art. Bourreau, en Dict. Archéol. Chrét. et Liturg. II p.1114ss; cf. Digest.

<sup>40,20,6</sup> (De bonis damnatorum).

<sup>28</sup> Epist. I 74.

<sup>29</sup> JOSEFO, *Antiq.* III 7,4; sobre las vestiduras de los sacerdotes, tejidas a este estilo, Zebahim B. 88a; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.2073.

eso, algunos exégetas piensan en esta posible sugerencia (Jn 17,19; Apoc 1,13).

Pero Jn hace ver, como los sinópticos, que con este reparto de los vestidos del Señor se cumplía un anuncio profético de la Escritura. Es el salmo 22,19. Un salmo mesiánico, cuyas primeras palabras Cristo comienza a recitar en la cruz poco antes de morir (Mt 27,46; par.). Jn destaca la providencia que hubo en todos los actos que se realizaron en aquella hora. Con el «reparto de las vestiduras» de Cristo, Jn ve el cumplimiento de un vaticinio Escrito en el salterio.

### e) «Mujer, he ahí a tu hijo». 19,25-27

<sup>25</sup> Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María la de Cleofás y María Magdalena.<sup>26</sup> Jesús, viendo a su madre y al discípulo a quien amaba, que estaban allí; dijo a la madre: Mujer, he ahí a tu hijo.<sup>27</sup> Luego dijo al discípulo: He ahí a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa.

Este pasaje es exclusivo de Jn: Están presentes, «de pie», junto a la cruz de Cristo, «su Madre, y la hermana de su Madre, María de Cleofás y María Magdalena». ¿Son tres o cuatro estas personas? La «hermana de su Madre», ¿es la misma María de Cleofás o es persona distinta? No es seguro. Para muchos, estas dos personas no son más que una sola: María de Cleofás. Una redacción «ternaria» de estas personas en el Calvario es citada por los sinópticos (Mt 27, 56; Mc 15,40). Sería un caso de aposición. Otros piensan en personas distintas: sería un número «cuaternario». La «hermana de su Madre», que, conforme al uso semita, no exige ser hermana en sentido propio, sino familiar o pariente, sería la madre de los hijos del Zebedeo, que en Mt-Mc figura expresamente entre las mujeres que están en el Calvario (Mt 27,55.56; Mc 15,40), junto con María Magdalena y María la madre de Santiago y José, la cual, según Eusebio de Cesarea, es la mujer de Cleofás<sup>30</sup>.

Esta escena debe de tener lugar poco antes de morir Cristo. Los soldados tenían que custodiar de cerca a los crucificados, para evitar que los desclavasen. Por eso estaban «sentados» allí (Mt 27,36). Al principio de la crucifixión, un grupo de piadosas mujeres, entre las que está Magdalena, estaban «mirando (todo esto) de lejos» (Mc 15, 40). Posteriormente, María, con este grupo de mujeres, entre las que está María Magdalena, está «de pie junto a la cruz» (Jn 19,25). Esto hace suponer que ya debe de llevar mucho tiempo en la cruz y que la muerte se acerca. Fue esto, seguramente, lo que hizo que el «centurión» (Mc 15,44.45) les permitiese acercarse a la cruz. Ni el pequeño grupo podía hacer nada en favor del moribundo, ante la guardia del centurión y *tetrádion*, máxime cuando, posiblemente, los primeros síntomas de la agonía comenzaban a acusarse.

<sup>30</sup> Hist. eccl. III 11,32.

Para la plena valoración de este pasaje de Jn se establecen dos proposiciones:

1) SENTIDO LITERAL «DIRECTO» DE ESTA EXPRESIÓN.—La palabra «mujer» que usa Jn en boca de un hijo a su madre, de suyo, no encierra ningún misterio. En momentos solemnes o especiales, el hijo podía llamar así a su madre, como se ha hecho ver en otro pasaje de Jn en el *Comentario a Jn 2,4*.

La expresión «desde aquella hora, el discípulo la recibió en su casa» (*eis tā idia*), ¿qué significa?

El verbo «recibir» (*lambáno*), aquí usado, puede tener dos significados: a) sentido de «tomar» algo = panes, lienzo, un perfume, etcétera (Jn 6,11; 12,4.13; 19,23.40; 18,3; 19,6; 18,31; 19,1); b) sentido de «recibir» o «acoger» algo, v.gr., el testimonio del don de Dios, la palabra evangélica, el ser hijos de Dios, etc. (Jn 3,11; 17,8; 14,17; 1,12; 1,16).

Pudiendo, pues, significar aquí este verbo ambas cosas, no se puede decidir, sin más, por un sentido. Depende del contexto.

La segunda parte de la frase (*eis tā idia*), ¿qué significa? Puede también tener dos significados: a) sentido de «en casa» (LXX = Est 6,12.13; 5,10; 3 Mac 5,21; 6,27; Act 21,2; 2 Jn 10; Jn 7,53; 1,11); b) sentido de lo propio de uno: de sus «bienes», los cuales pueden ser en sentido «material» (Act 4,32; Jn 10,3) o en sentido «espiritual» (Jn 8,44; 15,19).

Pudiendo tener estas expresiones esta amplitud de contenido, no se puede decidir sin más, por su sentido preciso; es el contexto u otras vías de investigación los que habrán de decidir.

Ciertas razones de conveniencia alegadas para probar un sentido espiritual, no podrían decidir la cuestión; v.gr.: Aquel momento era demasiado solemne y apremiante, no era el momento oportuno para decir a Jn que se encargase del cuidado «temporal» de su Madre. Pero Cristo podría haber ya de antes hablado de esto a Jn y recordárselo o urgírselo en aquel momento supremo, como un padre moribundo puede recomendar y urgir esto a un tutor, ya de antemano elegido.

El que Jn tenía madre y era un hombre, por lo que María no iba a mirar por él, o él no podía mirar por ella, ya que tenía que dedicarse al apostolado, no son razones de gran importancia. María siempre podría tener una mirada de predilección por aquel discípulo predilecto del Maestro. Ni el que Jn se dedicase al apostolado era obstáculo para que pudiera mirar temporalmente por ella, máxime a través de sus familiares.

Ni el que Jn destaque en su evangelio que Cristo, desde la cruz, esté realizando hechos y pronunciando palabras para que se cumplan las profecías (Jn 19,23.24.28-30), exige que todo sea para esto. No podría excluirse «a priori» que Cristo dirigiese su solicitud por su Madre, que se quedaba sola, para recomendarla al discípulo predilecto.

Y esto prueba que María no tenía más hijos y que José ya había

muerto, pues, de lo contrario, a él o a ellos correspondía este mirar por su esposa y madre.

A esto se añade que los tres Padres que son los mejores tratadistas de la patrística sobre el evangelio de Jn: San Crisóstomo<sup>31</sup>, San Cirilo Alejandrino<sup>32</sup> y San Agustín<sup>33</sup>, interpretan este pasaje de una solicitud *temporal* de Jn por María, y viceversa.

En consecuencia, por sola investigación exegética, en sentido literal *directo*, no se concluiría, y menos con certeza, otra cosa que una solicitud mutua temporal.

2) Sentido literal «pleno» de esta expresión.—La tradición cristiana no valora este texto en el sentido de la maternidad *espiritual* de María sobre los cristianos hasta una época tardía. Se cita el primero a Orígenes, pero el sentido en que lo interpreta es oscuro<sup>34</sup>; luego habla de él Jorge de Nicomedia en el siglo IX, pero tampoco parece que su interpretación sobrepase el sentido de una solicitud afectivo-temporal<sup>35</sup>. A partir del siglo XI ya es bastante conocida esta interpretación<sup>36</sup>. Pero el que hizo fortuna con esta sentencia fue Dionisio el Cartujano, siglo XV, en su *Vita Christi*<sup>37</sup>. Despues de él, el sentir cristiano y la literatura lo interpretan, ordinariamente, de la maternidad espiritual<sup>38</sup>.

El Magisterio pontificio, por lo menos desde Benedicto XIV, es abrumador a este propósito<sup>39</sup>. Como ejemplo se citan unas palabras de Pío XII: «Jesucristo mismo, desde lo alto de su cruz, quiso ratificar, por un don simbólico y eficaz, la maternidad espiritual de María con relación a los hombres, cuando pronunció aquellas memorables palabras: «Mujer, he ahí a tu hijo». En la persona del discípulo predilecto confiaba también toda la cristiandad a la Santísima Virgen»<sup>40</sup>.

Según el sentir de la tradición cristiana, a partir de un momento determinado, junto con el magisterio pontificio, se cree y enseña que, en estas palabras, Cristo proclama la maternidad espiritual de María sobre los hombres, lo mismo que en la persona de Jn proclamaba la filiación espiritual sobre éstos de María.

Para los que admiten que el evangelista, a la hora de la composición del evangelio, conocía claramente este intento de Cristo y lo trataba de expresar en estas palabras, esta maternidad y filiación espirituales están contenidas en esta expresión bíblicamente en sentido literal *directo*; para los que sostienen que, aunque el evangelista lo conociese a la hora de la composición del evangelio, él las transmite con el valor que tenían en el intento de Cristo—sentido literal—y con el desconocimiento que para el evangelista hubieron

<sup>31</sup> MG 59,462.

<sup>32</sup> MG 74,663.

<sup>33</sup> ML 35,1950-1951.

<sup>34</sup> MG 14,31.

<sup>35</sup> MG 100,1475.1478.

<sup>36</sup> Del Cenáculo... p.536-537.

<sup>37</sup> DION. CHARTUSIANUS, *Opera omnia* XII p.595.

<sup>38</sup> TERRIEN, *Mère de Dieu et Mère des hommes*, ver. esp. (1942) I p.150-164.

<sup>39</sup> Valor mariológico del texto evangélico: «Mulier, ecce filius tuus» (Jn 19,24-27): La Ciencia Tomista (1955) 204-210.

<sup>40</sup> Documentos marianos (BAC, 1954) n.884.

de tener entonces en su plenitud (v.27b), como no comprendió entonces otras cosas (Jn 14,9; 20,8.9), esta maternidad y filiación espirituales están incluidas bíblicamente en esta expresión en un sentido literal *pleno*<sup>41</sup>.

María, a la hora en que Cristo pronunció estas palabras, comprendió el sentido de lo que en ellas se proclamaba. Es una exigencia del estado actual de la teología mariana. Jn entonces no lo debió de comprender, sino más tarde: a la hora de la iluminación que se inicia en Pentecostés. Entonces comprende y realiza actos de piedad con la Virgen, que, aun valorados en su sentido afectivo-temporal, estaban, de hecho, incluidos en la plenitud del contenido directo que Cristo proclamaba, ya que la filiación espiritual de María importaba en Jn actos, no sólo de afecto, sino de asistencia temporal a ella, como exigencia de la práctica de la piedad. Por eso, «desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa».

Por otra parte, «en la persona del discípulo predilecto confiaba también (Cristo) toda la cristiandad a la Santísima Virgen» (Pío XII). ¿En qué sentido? Se piensa por algunos que en un sentido «típico». Cristo dirigiría a Jn estas palabras en un sentido literal *directo*, como se desprende de la interpretación de la tradición y del magisterio; pero Jn sería, a su vez, «tipo» de los hombres que se confiaban así, en él, a María. Pero parece mucho más probable que la humanidad esté contenida en esta expresión dirigida a Jn en un sentido también *literal*. Pues en Jn se encuentra la misma razón formal —naturaleza humana—por la que María será madre espiritual suya y de los hombres. Cristo, al proclamar esta filiación espiritual de los hombres con relación a María, puede proclamar a un tiempo lo que hay en Jn, como común a los hombres. Sería un caso de doble sentido literal, por parte de Cristo, pero no dispar, sino homogéneo: *inclusivo*. En un caso concreto—Jn—se proclama lo que hay de común con los hombres, y en lo que se basa la maternidad espiritual de María y la filiación de los hombres: ser hombres redimidos<sup>42</sup>.

#### f) La muerte de Cristo. 19,28-37 (Mt 27,45-50; Mc 15,33-37; Lc 23,44-46)

Cf. Comentario a Mt 27,45-50.

Jn, omitiendo la palabra del «abandono» (Mt-Mc), da una serie de detalles sobre la muerte de Cristo, que omiten todos los demás evangelistas, y destacándolos, dentro de la portada teológica y del cumplimiento profético, lo mismo que consigna la plena conciencia con que Cristo obra en todo.

<sup>41</sup> Valor mariológico del texto evangélico: «Mulier, ecce filius tuus...» (Jn 19,24-27): La Ciencia Tomista (1955) p.210-223; cf. LEAL, Sentido literal mariológico de Jn 19,24,27: Estudios Bíblicos (1952) 304-319.

<sup>42</sup> ¿Cómo están los hombres representados en la persona de Jn?, cf. a.c. en La Ciencia Tomista (1955) 220-223.

<sup>28</sup> Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba ya consumado, para que se cumpliera la Escritura dijo: Tengo sed;  
<sup>29</sup> Había allí un botijo lleno de vinagre. Fijaron en un venablo una esponja empapada en vinagre y se la acercaron a la boca.  
<sup>30</sup> Cuando hubo gustado el vinagre, dijo Jesús: Todo está acabado, e inclinando la cabeza entregó el espíritu. <sup>31</sup> Los judíos, como era el día de la Parásceve, para que no quedasen los cuerpos en la cruz el día de sábado, por ser día grande aquel sábado, rogaron a Pilato que les rompiesen las piernas y los quitasen.  
<sup>32</sup> Vinieron, pues, los soldados y rompieron las piernas al primero y al otro que estaba crucificado con El; <sup>33</sup> pero llegando a Jesús, como le vieron ya muerto, no le rompieron las piernas, <sup>34</sup> sino que uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado y, al instante, salió sangre y agua. <sup>35</sup> El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad, para que vosotros creáis; <sup>36</sup> porque esto sucedió para que se cumpliese la Escritura: «No romperéis ni uno de sus huesos». <sup>37</sup> Y otra Escritura dice también: «Mirarán al que traspasaron».

Jn omite el grito de «abandono» que relatan Mt y Mc. Posiblemente obedece ello a que Jn quiere destacar la grandiosa majestad de Cristo en su muerte.

Sabía que todo el plan del Padre estaba ya «cumplido» (Jn 4,34; 14,4); sólo faltaba algo que Jn lo ve vaticinado en la Escritura. Y manifestó su sed.

La sed era uno de los tormentos más ordinarios y atroces de los crucificados. En Cristo esta «sed» tenía que ser abrasadora. Desde la «agonía» de Getsemani, pasando por todos los «procesos», flagelación y vía dolorosa, en la que desfalleció, la deshidratación producida tenía que causarle una sed abrasadora. No sería cálculo nada improbable unir a estos tormentos una fiebre superior a los 39°.

El sentir cristiano ha visto en esta ardiente sed de Cristo más que la simple sed fisiológica; reconociendo ésta, ve en ella otra sed más trascendente: «Por esta sed que dice, muestra que su muerte era verdadera, no fantástica; pero también se muestra el ardiente deseo de la salud del género humano»<sup>43</sup>. Es algo implicado en esta sed fisiológica. Si Cristo libremente acepta y padece esta sed, lo es por la inmensa «sed» que tiene de honrar al Padre y de salvar a los hombres. Por eso, esta sed fisiológica es, a un tiempo, mérito y signo de su infinita «sed» redentora. Es lo que el sentir cristiano ve en ella. La sed física evoca, como en el pasaje de la Samaritana, la sed de almas. Es todo lo que le pedía a aquella samaritana al decirle: «Dame de beber» (Jn 4,7ss)<sup>44</sup>.

Con esto se «cumplía» la Escritura. En los salmos se había descrito este tormento. El salmo al que sin duda se refiere—«en mi sed me dieron a beber vinagre» (Sal 69,22)—, es mesiánico, sea en sentido «típico» o, como algunos quieren, en sentido «literal»<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> S. THOM., In evang. Io. comm. c.19 lect.5 h.l.

<sup>44</sup> DURAND, St. Jean p.494, en col. Verb. Sal.

<sup>45</sup> Liber Psalmorum... cura P. I. B. (1954) p.128.

Jn ve varios pasajes de la vida de Cristo a la luz de este salmo. Cristo aparece como centro de la Escritura.

Ante esta manifestación de «sed», los que allí estaban, que, aunque no se nombran, han de ser los soldados, le van a ofrecer agua refrescante. Había allí una «vasija» (*skeuós*) o botijo «lleno de vinagre» (*óxous*). En realidad no era vinagre solo, aunque ésta era la denominación usual (Rut 2,14)<sup>46</sup>. Las clases bajas romanas, especialmente los esclavos y los soldados en campaña, usaban frecuentemente un refresco de agua mezclada con vinagre y, a veces, también con huevos batidos, llamada «posca»<sup>47</sup>. A esta bebida alude, sin duda, el evangelista: la tenían allí los soldados para refresco durante el tiempo de la custodia.

Uno de los soldados tomó una «esponja» (*spóggon*) que tenían allí probablemente para limpiarse de la sangre y de la operación de las crucifixiones, y, mojándola totalmente (*mestón*) en la «posca», la puso en el extremo de una «jabalina» y la acercó a los labios ressecos de Cristo.

Este pasaje tiene una dificultad ya célebre. El texto dice que el soldado montó la esponja sobre un «hisopo». Pero ni es creíble que hubiese tal hisopo allí ni, por lo pequeño y endebil, podía prestarse a poner sobre él una esponja. Para obviar esta dificultad se propuso el hisopo gigante (*Origanum Maru L.*), cuyos tallos alcanzan la altura de un metro<sup>48</sup>. Pero todo esto es muy improbable. En Mt y Mc se dice que fue montada la esponja sobre una «caña» (*kalámo*). Horacio llama así a la «saeta».

Possiblemente es más lógica la explicación que hizo Camerarius († 1574). Supuso un caso de ditografía. La lección primitiva por «hisopo» (*hyssópos*) no sería ésta, sino otra (*hyssos*), «jabalina». El cambio de esta palabra se explicaría porque un antiguo copista habría modificado la lección primitiva: «Poniendo (la esponja) alrededor de una *jabalina*» (*hyssoperithéntes*), por desconocer el sentido de esta *hyssos* = jabalina, la cambió en esta otra: «Poniendo (la esponja) alrededor de un hisopo» (*hyssopoperithéntes*). Esta interpretación es confirmada por un manuscrito cursivo, el 476, del siglo XI<sup>49</sup>.

Esta «jabalina» (*hyssos*) corresponde a la pequeña lanza romana, llamada «pílum». Su medida osciló en algo más de un metro. El asta era de madera; la punta hiriente, de hierro. Era arma usadísima por la infantería romana y utilizada incluso como jabalina<sup>50</sup>. Esta asta de madera es lo que hace a Mt-Mc citarla, genéricamente, como una «caña».

El que los soldados ofrezcan este refresco a Cristo en su sed no lleva ningún mal propósito. Aunque acaso, más que ofrecerle

<sup>46</sup> Midrash sobre Ruth, cf. STRACK-B., Kommentar... II p.264.

<sup>47</sup> PLAUT., Miles glor. III 2,23; SÜET., Vit. 12; SPART., Had. 10; cf. RICH, Dict. des antiquités romaines et... ver. franc. (1861) p.503.

<sup>48</sup> FONCK, Streifzuge durch die biblische Flora (1900) p.105-109.

<sup>49</sup> FIELD, Notes on the translation of the N. T. p.106.

<sup>50</sup> RICH, Dict. des antiqu. romaines... ver. franc. (1861) p.486 pal. «pílum»; DAREMBERG-SAGLIO, Dict. des antiqu. grec. et rom. t.4,1 p.481-484.

un alivio, fuese debido a la relación en que lo ponen los sinópticos, con el error de suponer los soldados que pudiese venir Elías a librarle de la cruz<sup>51</sup>. Sería, en el intento del soldado, como un estimulante orgánico ante esta expectación. Sin embargo, la construcción estilística de los sinópticos permitiría también suponer una acción misericordiosa de un soldado, al ofrecerle la «posca», y una interpretación más o menos burlesca de «los otros», sobre la posibilidad de la venida del profeta Elías a librarle de la cruz.

Cristo no lo aceptó; cuando recibió aquella oferta refrescante, al gustarlo en sus labios, lo rechazó (Mt 27,33-34).

En cambio, pronunció el *Consummatum est*: «Todo está cumplido». El plan del Padre estaba cumplido y, con él, las Escrituras. Cristo había cumplido su misión. «E inclinando la cabeza, depuso (paradéoken) su espíritu».

De los cuatro evangelistas, es Jn el que más acusadamente expresa este morir de Cristo. Acaso quiere con ello indicar lo que Cristo dijo: que nadie le quitaba la vida. El era el que la daba de sí mismo (Jn 10,17-18). No sería improbable que los evangelistas, a la hora de la composición de los evangelios, bien penetrados de lo que era Cristo, hayan querido acusar esta libertad con los términos filológicos que usan. Pues en otros casos, para decir esto, usan la palabra «morir» (Mt 22,2-26; par.)<sup>52</sup>.

También se piensa en otro enfoque de Jn. «La expresión griega es singular... Esto no puede ser sin intento. Para el evangelista, el último suspiro de Jesús preludia la efusión del Espíritu (Jn 1,33; 3,34; 4,14; 7,37; 39; 20,22)»<sup>53</sup>.

Cristo murió en la Paraseve, el 14 de Nisán, víspera de la Pascua. Esta, conforme al cómputo judío de puesta a puesta de sol, iba a comenzar sobre tres horas después. Ya que, si Cristo muere en la hora de nona, que comienza a las tres de la tarde, la puesta de sol, «si aquel viernes cayó, como es muy probable, el 7 de abril, la puesta del sol fue a las 6,23»<sup>54</sup>.

Pero, según la ley judía, los cuerpos de los ajusticiados no podían quedar en el «palo» durante la noche; había que enterrarlos el mismo día, porque el reo así muerto es «maldición de Dios» (Dt 21, 22-24). Y los crucificados, según hacen saber los autores de la antigüedad, podían vivir en la cruz, entre terribles dolores, «toda la noche y aun, pasada ésta, todo el día»<sup>55</sup>; e incluso podían vivir tres o más días<sup>56</sup>. Máxime se había de exigir que esto se cumpliese en este día, ya que el siguiente, a la puesta del sol, comenzaba el día 15 del mes de Nisán, que era el día santísimo de la Pascua. Joséfo atestigua que era la costumbre que se hacía en su tiempo con los crucificados<sup>57</sup>. Por eso destacó aquí Jn: «por ser día grande aquél

<sup>51</sup> Comentario a Mt 27,48-49.

<sup>52</sup> M. DE T., Palabras en el Calvario (1961) p.85.

<sup>53</sup> MOLLAT, L'Évang. s. St. Jean, en La Sainte Bible de Jérusalem (1953) p.188 nota f.

<sup>54</sup> A. FERNÁNDEZ, Vida de Jesucristo (1954) p.696.

<sup>55</sup> ORÍGENES, In Math., ser.40: MG 13,1793B.

<sup>56</sup> SÉN., Epist. Cl.; ISID., V 5,2.

<sup>57</sup> JOSEFO, De bello iud. IV 5,2.

sábado». Sólo estaba prohibido el trabajo en el día de Pascua y en el séptimo, pero no en los otros, aunque en ellos había especiales festividades religiosas; y, aunque posteriormente se incluyó el 14 de Nísán en la denominación de los «ázimos», no tenía prohibido el trabajo, según la escuela de Hillel. En la práctica no tenía este día reposo sabático<sup>58</sup>.

Para ello, los «judíos», que, como es frecuente en Jn, son los dirigentes, los celosos observadores de la ley, rogaron a Pilato que abreviase aquel suplicio. Hicieron saber a Pilato, probablemente por subalternos del procurador (Jn 18,28c), que deseaban se respetase su ley en lo tocante a este punto. Pilato accedió a ello. Quiso no excitar rebeliones de fanatismo judío. Si la simple presencia de unos «estandartes» romanos estuvo a punto de provocar una revolución en Jerusalén en sus días<sup>59</sup>, la profanación abierta de la ley con unos crucificados, en el día santísimo de la Pascua, podría dar lugar a todo tipo de rebeldías contra el procurador. Si los judíos pidieron al procurador que les «rompiesen las piernas» y luego los quitases de las cruces, es que ya sabían que habían de lograrlo, según los procedimientos penales romanos. Y esta petición era que se aplicase el suplicio del «crurifragium».

Consistía éste en romper con una clava de madera o hierro las piernas de los crucificados, produciéndoles así la muerte casi instantáneamente<sup>60</sup>. El «crurifragium» no era para los romanos parte de la crucifixión, como lo era la «flagelación»<sup>61</sup>; pero era tan usual, que Cicerón dice de él que corría como un proverbio lo siguiente: «No se muere si no es partiendo las piernas a los condenados»<sup>62</sup>.

Acaso Pilato envió, con la autorización, soldados con estas clavas, para aplicar el «crurifragium». Pero lo aplicaron a los dos ladrones. No se sabe el porqué vinieron primero a ellos dos y dejaron a Cristo en medio. Acaso soldados distintos se apostaron uno a cada lado de los ladrones y les aplicaron el tormento por turno. Pero, como Cristo estaba muerto, no le aplicaron el tormento del «crurifragium». El respeto a la muerte pudo contener a aquellos enviados. Pero, en cambio, uno de los «soldados», probablemente el centurión responsable de la custodia, para asegurarle bien y no tener luego posibles responsabilidades, le dio el golpe de gracia con una «danza». Contrapuesta a la jabalina o «pilum» romana, ésta era una «danza» ordinaria. Con ella se le «atravesó el costado» (*pleyrán*). El soldado buscaba, sin duda, atravesar el corazón, para garantizar la muerte, y hasta él, sin duda, llegó<sup>63</sup>.

El efecto inmediato que se produce con esta lanzada es que «al instante salió sangre y agua». El concilio de Viena enseñó, condenando los errores de Pedro Juan Oliva, que esta sangre y agua salie-

<sup>58</sup> FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.*, ver. del alem. (1932) II p.244-245.

<sup>59</sup> JOSEFO, *De bello iud.* II 9,2.

<sup>60</sup> PLAUTO, *Astartia* 474; CIC., *Philipp.* XIII 12; SUET., Aug. 67.

<sup>61</sup> IUSTUS LIPSIUS, *De cruce* 1,2 c.14: «crurifragium».

<sup>62</sup> CIC., *Philipp.* XIII 12.

<sup>63</sup> Pío XII, encicl. *Haurietis aquas*.

ron del costado de Cristo ya muerto<sup>64</sup>. Seguramente que no se exige en la expresión «agua» el sentido estricto de la misma; también aquí vale la descripción de los fenómenos naturales «según las apariencias sensibles».

Como hipótesis médica de esto, se propone el aumento en gran proporción del líquido pleural y pericárdico por efecto de los sufrimientos y tremenda agonía de Cristo; y explicándose la salida de la «sangre» y del «agua», o líquido seroso, por una alteración del líquido pleuro-pericárdico, después de un cierto tiempo, saliendo primero un plasma predominante de hematies, y luego, por estar en la parte superior, el líquido seroso y brillante, lo que en lo humano, por la cantidad y el tipo, llamó fuertemente la atención del evangelista, allí presente.

Los Padres han interpretado místicamente este «agua» y «sangre» como símbolo del Espíritu (Jn 9,39) que se recibe en el bautismo (Jn 3,5); y la «sangre» no sólo testifica el sacrificio de Cristo, sino que en ella se ha visto una alusión a la Eucaristía (Jn 6,51.53ss). Jesucristo «es el que viene por el agua y por la sangre» (1 Jn 5,6-8)<sup>65</sup>. Y, en síntesis, han visto en ellos a la Iglesia, esposa de Cristo, saliendo de él como «dormido», como Eva salió del costado del primer hombre cuando dormía. Así le da una interpretación puramente simbólica el concilio de Viena<sup>66</sup>.

El sentido de haber dado esta lanzada al costado de Cristo y no romper sus huesos por el «crurifragium», es precisado por el evangelista, citando dos textos de la Escritura.

El primero, en sentido literal directo, se refiere al cordero pascual. En efecto, estaba legislado que al cordero pascual «no le quebrantareis ninguno de sus huesos» (Ex 12,46; Núm 9,12).

Jn ve en Cristo el cumplimiento «típico» de esta prescripción profética, con lo cual está presentando a Cristo como el verdadero Cordero pascual, inmolado por los pecados del mundo (Jn 1,29).

El segundo pasaje que cita sobre Cristo en su muerte es un texto del profeta Zacarias (Zac 13,10). El texto, tanto crítica como conceptualmente, en su sentido literal directo, es discutido. Se propone de él la siguiente lectura:

«Y derramaré (Dios) sobre la casa de David  
y sobre los moradores de Jerusalén  
un espíritu de gracia y de oración,  
y me mirarán (se volverán) a mí;  
(y) al que traspasaron,  
lo llorarán como se llora al unigénito,  
y se lamentarán por él como se lamentan  
por el primogénito»<sup>67</sup>.

Los autores radicales sostienen que se trata de un texto «escatológico». Suponen que se trata del crimen cometido por Israel con-

<sup>64</sup> DENZINGER, *Ench. symbolorum* n.480.

<sup>65</sup> CHAINE, *Les épîtres cathol.* (1939) p.213-215.

<sup>66</sup> DENZINGER, *Ench. symb.* n.480; VOSTÉ, *De passione et morte J.-Ch.* (1937) p.291-292.

<sup>67</sup> CEUPPENS, *De profeciis messianicis* (1953) p.473-477.

tra algún gran mártir desconocido y cuya muerte llorará el pueblo, cuando Yahvé les envie este espíritu de gracia. En la literatura rabínica, mientras para unos se trataba de llorar sobre un espíritu de maldad que el pueblo tendría, para otros se trata «del duelo que se tendrá sobre el Mesías»<sup>68</sup>. Se admite que se trata, en un sentido literal directo, de una profecía mesiánica<sup>69</sup>. Jn interpreta esta profecía de Cristo «traspasado» por la muerte: clavos, lanzada; pero lo interpreta también de un segundo momento: «lo mirarán», que en el vocabulario de Jn es para reconocerlo, de grado o por fuerza, en su exaltación triunfal de la cruz<sup>70</sup>. Cuándo se ha de cumplir esto, no se dice. Puede ser en el arrepentimiento que tuvieron muchos de los judíos allí mismo (Lc 23,48), sea en el cumplimiento de la «venida» de Cristo en su triunfo, con el castigo profético sobre la destrucción de Jerusalén (Mt c.24; par.) o en su sentido final escatológico. De Jesucristo-Cordero se lee en el Apocalipsis: «Ved que viene en las nubes del cielo, y todo ojo le verá, y cuantos le traspasaron; y se lamentarán todas las tribus de la tierra» (Apoc 1,7). En este sentido se llamó esta enseñanza una «escatología anticipada»<sup>71</sup>.

### g) La sepultura de Cristo. 19,38-42 (Mt 27,57-66; Mc 15,42-47; Lc 23,50-56)

Cf. Comentario a Mt 27,57-61.

<sup>38</sup> Después de esto, rogó a Pilato José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, aunque secreto por temor de los judíos, que le permitiese tomar el cuerpo de Jesús, y Pilato se lo permitió. Vino, pues, y tomó su cuerpo. <sup>39</sup> Llegó Nicodemo, el mismo que había venido a El de noche al principio, y trajo una mezcla de mirra y áloe, como unas cien libras. <sup>40</sup> Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo fajaron con bandas y aromas, según es costumbre sepultar entre los judíos. <sup>41</sup> Había cerca del sitio donde fue crucificado un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el cual nadie aún había sido depositado. <sup>42</sup> Allí, a causa de la Parásceve de los judíos, por estar cerca el monumento, pusieron a Jesús.

José de Arimatea tuvo el coraje de pedir el cuerpo de Cristo a Pilato, sea directamente o por intermediario. Pero esto le estaba facilitado, ya que era sanedrita. Es lo mismo que al día siguiente harán los «príncipes de los sacerdotes» y «fariseos» (Mt 27,62ss) al pedir a Pilato guardia para el sepulcro.

También se destaca en esta obra a Nicodemo, del que se dice que es el que había venido a Cristo «de noche» cuando le consultó sobre su doctrina en Jerusalén (Jn 3,1ss). Acaso, con esta evocación de su visita en la «noche», quiera aludir a la medrosidad de Nicodemo entonces y su decisión y valor para confesar a Cristo ahora. En

<sup>68</sup> Sukkah Y 55; B 51b; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.997.998.

<sup>69</sup> CEUPPENS, o.c., p.478.

<sup>70</sup> Jn 3,14ss; 8,28; 12,32; 17,1-5.

<sup>71</sup> CONDAMIN, *Le sens messianique de Zac. 12,10*; Rech. Sc. Relig. (1908) 52ss.

los usos romanos estaba el conceder los cuerpos de los ajusticiados a petición de sus familiares. Filón refiere que, «al llegar las fiestas», era costumbre entregar los cuerpos de los crucificados a sus parientes para darles sepultura<sup>72</sup>. No se sabe si se conformaban en este asunto, de hacer que los condenados pasasen a tumbas comunes del pueblo; pero Roma siempre tenía sus procedimientos y excepciones, caso que hubiese ordinariamente querido respetar entre los judíos sus costumbres. Máxime cuando el proceso condenatorio y crucifixión fueron procedimientos romanos.

Recibida por José de Arimatea la autorización de Pilato para bajar de la cruz y enterrar a Cristo, el relato dice que el mismo José de Arimatea «tomó su cuerpo», sin duda con otros. En textos judíos se lee: «Se esperará hasta el crepúsculo, y entonces se baja (el cadáver) y se le desfija (del palo o cruz)»<sup>73</sup>. Esto explica bien la premura con que se hace el embalsamamiento y preparación funeraria para enterrar a Cristo. El tiempo urgía. La lectura del texto da la impresión de disponerse de un espacio de tiempo muy pequeño para todo esto.

Nicodemo, que debía de ser hombre rico (Jn 3,1), trae para enterrar a Cristo una «mezcla de mirra y áloe, como unas 100 libras». La «mirra» es la exudación del árbol «bálsamo-dendron mirra»; era conocidísima de los judíos y usada, entre otros fines, para embalsamar. El «áloe» que aquí se cita, igualmente usado para embalsamamientos, se discute si era el áloe medicinal o el áloe agálico (*aloëylon agallochon*) aromático, y que parece ser el más pequeño<sup>74</sup>.

La cantidad que se va a emplear en el embalsamamiento es «como de unas cien libras». La «libra» griega venía a ser equivalente a 327 gramos. De aquí que unas cien libras viniesen a ser unos 32 kilogramos. La cantidad es extraordinaria. Es verdad que en los funerales de Gamaliel, el viejo, se habían quemado 80 libras de perfumes<sup>75</sup>. Pero en este caso, sin apelar a otros de tipo real, tal como el fabuloso de Herodes<sup>76</sup>, se trata de algo muy especial y realizado no al estilo de una preparación funeraria improvisada, como en este caso. Tanto, que se llegó a suponer si no estaría alterada, por error de algún copista, esta cifra. De ser original, expresaría el póstumo homenaje que le quería rendir Nicodemo. Y sería al tipo del riquísimo ungüento de nardo que, como homenaje, le había tributado María de Betania (Jn 12,3ss). El cuerpo de Cristo es enterrado «según la costumbre de sepultar entre los judíos». Probablemente fue previamente lavado (Act 9,37), a pesar de la premura del tiempo, pues tal era la costumbre; máxime el cuerpo de Cristo, todo él con la sangre reseca de los azotes, corona de espinas,

<sup>72</sup> QUINTIL., *Declam. mai.* 6,9; FILÓN, in Flacc. 10,79,299; Digest. XLVIII 24; sobre este personaje y lo referente a la arqueología y legislación sobre las sepulturas de los judíos, como ambiente de la sepultura de Cristo, cf. Comentario a Mt 27,57-60.

<sup>73</sup> Siph. Deut. 21,23,144b, texto que probablemente reproduce una tradición tanaista; cf. Sanh. 6,76.

<sup>74</sup> BRAUN, en Nouv. Rev. Théol. (1939) 1026.

<sup>75</sup> Talmud, *Aboda zara* X 1,1.

<sup>76</sup> JOSEFO, *Antiq.* XVII 8,3.

salivazos y crucifixión. En la *Mishna* se da tanta importancia al hecho de «lavar» un cadáver como al de «ungirlo»<sup>77</sup>.

Y lo amortajaron, «envolviéndolo», ligándolo (*édesan*) con lienzos (*othoniois*) y con «aromas». Era la costumbre judía.

La finalidad de los aromas—mirra y áloe—no era propiamente para embalsamar. Los judíos no usaban la técnica egipcia, con extracción de vísceras y uso de productos que lograba la incorrupción y momificación de los cadáveres. Los judíos, con estos aromas funerarios, buscaban alejar el hedor en la descomposición de los cadáveres y un cierto sentido de reverencia a los mismos.

Pero el pasaje de Jn, en el que aquí se dice con qué fue amortajado, «ligado» (*édesan*), plantea una dificultad. Los tres sinópticos dicen uniformemente que fue amortajado con un gran lienzo o «sábana» (*síndon*) (Mt 27,59; par.). Pero Jn, al describir la mortaja, usa otra palabra (*othónion*) que fue traducida, ordinariamente, por «fajas» o «vendas». La Vulgata, en cambio, lo traduce por *linteis*, «lienzos». Naturalmente, la primera traducción creaba un problema. ¿Cómo identificar una «sábana» (*síndon*) con «fajas» (*othónion*)? El recurso a que algunos autores apelaron para transformar la «sábana» en «fajas» no es científico.

Jn dice aquí que Cristo fue amortajado «según es costumbre sepultar entre los judíos». Y cuando describe la resurrección de Lázaro, éste sale del sepulcro «ligados pies y manos con fajas (*keirais*) y el rostro envuelto en un sudario» (Jn 11,44), término estricto, el primero, para significar «fajas». No ya por su divergencia con los sinópticos, sino por la misma divergencia consigo mismo, el término usado por Jn para indicar esta mortaja de Cristo, ha de suponer otro significado. Y ésta es la solución a que llevó el descubrimiento de un papiro del año 320 d. C. Fue hallado en Egipto, en la antigua Hermópolis, hoy Asmunein, en el Alto Egipto, y publicado por la John Rylands Library.

Un agente administrativo romano llamado Teófanes, realizando un viaje, además de ir registrando minuciosamente todos sus gastos, deja en este papiro anotado su itinerario. Y, al hacer esto, escribe: «Nota del bagaje». Y pone siete nombres de vestidos y el número de cada uno de éstos en cada clase. Y luego, en la línea nueva, escribe: «Nota de los *othónion*», y entre las prendas que comprende esta sección, pone «cuatro *síndonias*»<sup>78</sup>.

De aquí se deduce que el término usado por Jn (*othónion*) es un término genérico, «lienzo», del cual es una especie la «sábana» (*síndon*). Y no hay la menor contradicción entre los sinópticos y Jn. Mientras éste se limita a decir que el cuerpo muerto de Cristo fue amortajado con un «lienzo», sin precisar más, los sinópticos precisan que este lienzo era una «sábana».

La misma premura del tiempo que urgía, pues iba a comenzar muy pronto el día 15, la Pascua, al ponerse el sol, explica mejor que se lo hubiese envuelto en una sábana, que cubría el cuerpo

<sup>77</sup> *Shabbath* 23,5; cf. BONSIRVEN, *Textes rabbiniques...* (1955) n.700.

<sup>78</sup> A. VACCARI, en *Miscellanea Bíblica Ubach* (1953) p.375-386.

(Mc 14,51-52), que no el entretenerte en fajar delicadamente el cuerpo de Cristo, como lo fue el de Lázaro.

En la «sábana» sólo se puso el cuerpo de Cristo, mezclado con aromas; pero su cabeza fue «envuelta» aparte en un sudario (Jn 20,7; cf. 11,44).

Cristo fue sepultado en el sepulcro de José de Arimatea. Estaba «cerca» del Calvario, y facilitaba cumplir el rito con la urgencia del día que comenzaba (v.42). Las familias ricas solían poseer sus propios sepulcros y, a veces, en sus propiedades<sup>79</sup>. Este estaba en un «huerto» de la propiedad del mismo. Pero no ha de considerarse como un jardín cultivado, sino conforme al modo rústico oriental, con algunos árboles. Según las leyes judías rabínicas, los sepulcros debían estar, por lo menos, a 25 metros de la ciudad<sup>80</sup>.

Conforme a los datos evangélicos, se ve que el sepulcro de Cristo estaba excavado en la roca; tenía de entrada un vestíbulo, según otros sepulcros y según testimonio expreso de San Cirilo de Jerusalén, que dice se destruyó cuando se levantó la iglesia constantiniana<sup>81</sup>. En la cámara mortuoria había una especie de lecho en el que se ponía el cadáver. La entrada era muy baja; era un boquete abierto en la roca y se cerraba con una gran piedra giratoria (*golel*), empotrada en una ranura. Debió de tener unos cuatro metros de largo por unos dos de altura<sup>82</sup>.

Jn destaca también una nota *apologética* de este sepulcro: era tallado en la roca y «nuevo, en el que nadie había sido puesto». No podía, pues, ser robado ni haber confusión con otros cadáveres. De allí sólo podía salir Cristo y resucitado.

## CAPITULO 20

a) Magdalena va al sepulcro (v.1-2); b) Pedro y Juan van al sepulcro (v.3-10); c) aparición de Cristo resucitado a Magdalena (v.11-18); d) apariciones a los discípulos (v.19-29); e) conclusión (v.30-31); f) un problema de divergencia de Jn-Lc con Mt-Mc.

a) **Magdalena va al sepulcro. 20,1-2 (Mt 28,1; Mc 16,1-8; Lc 24,1-11)**

Cf. Comentario a Mt 28,1.

<sup>1</sup> El día primero de la semana, María Magdalena vino muy de madrugada, cuando aún era de noche, al monumento, y vio quitada la piedra del monumento. <sup>2</sup> Corrió y vino a Simón Pedro y al otro discípulo a quien Jesús amaba, y les dijo: Han tomado al Señor del monumento y no sabemos dónde lo han puesto.

<sup>79</sup> FELTEN, *Storia dei tempi del N. T.* (1932) II p.245 nota 18.

<sup>80</sup> BONSIRVEN, *Textes...* n.1825-1842.

<sup>81</sup> MG 33,354.

<sup>82</sup> Para una exposición más amplia, cf. M. DE T., *Del Cendculo al Calvario* (1962) p.597-602.

Los cuatro evangelistas recogen esta ida de Magdalena al sepulcro. Pero lo ponen con rasgos y perspectivas literarias distintas.

Jn sitúa esta ida con el término técnico judío: «el primer día de la semana». Es decir, al día siguiente del sábado, que, en ese mismo año, cayó la Pascua. Los judíos nombraban los días de la semana por el primero, segundo, etc., excepto el último, que, por el descanso, lo llamaban «sábado» (*shabbath* = descanso)<sup>1</sup>.

La hora en que viene al sepulcro es de «mañana» (*proi*), pero cuando aún hay «alguna oscuridad» (*skotías éti oúses*). Es en la hora crepuscular del amanecer, que en esta época sucede en Jerusalén sobre las seis de la mañana<sup>2</sup>.

Por los sinópticos se sabe que esta visita de María al sepulcro no la hace ella sola, sino que viene en compañía de otras mujeres, cuyos nombres se dan: María, la madre de Santiago, y Salomé, la madre de Juan y Santiago el Mayor (Mc 16,1) y otras más (Lc 24,10).

Al ver, desde cierta distancia, «quitada» la piedra rotatoria o *golel*, dejó a las otras mujeres, que llevaban aromas para acabar de preparar el embalsamamiento del cuerpo de Cristo, ya que su enterramiento había sido cosa precipitada a causa del sábado pasqual que iba a comenzar (Jn 19,42), y, «corriendo», vino a dar la noticia a Pedro y «al otro discípulo», que, por la confrontación de textos, es, con toda probabilidad, el mismo Jn.

Naturalmente, como ella no entró en el sepulcro, supuso la noticia que da a estos apóstoles: que el cuerpo del Señor fue «quitado» del sepulcro, y no «sabemos» dónde lo pusieron. El plural con que habla: no «sabemos», entronca fielmente la narración con lo que dicen los sinópticos, de la compañía de las otras mujeres que allí fueron.

Seguramente, al ver, a cierta distancia, removida la piedra de cierre, cuya preocupación de cómo la podían rodar para entrar tenían (Mc 16,3), cambiaron, alarmadas, sus impresiones, y Magdalena, más impetuosa, se dio prisa en volver, para poner al corriente a Pedro y al anónimo Jn.

La preeminencia de Pedro se acusa siempre, en formas distintas, en los evangelios, como en este caso.

Lo que no deja de extrañar, pero con valor apologético aquí, es cómo, después de haberse anunciado por Cristo su resurrección al tercer día, ni estas mujeres piensan, al punto, en el cumplimiento de la profecía de Cristo. La verdad se iba a imponer sobre toda antidisposición a ella.

### b) Pedro y Juan van al sepulcro. 20,3-10

<sup>3</sup> Salió, pues, Pedro y el otro discípulo y fueron al monumento. <sup>4</sup> Ambos corrían; pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó primero al monumento, <sup>5</sup> e inclinándose,

<sup>1</sup> STRACK-B., Kommentar... I p.1052.

<sup>2</sup> Sobre la armonización de la hora en que van las mujeres al sepulcro, cf. Comentario a Mt 28,1-10.

vio los lienzos; pero no entró. <sup>6</sup> Llegó Simón Pedro después de él, y entró en el monumento y vio los lienzos allí colocados, <sup>7</sup> y el sudario que había estado sobre su cabeza, no puesto con los lienzos, sino envuelto aparte. <sup>8</sup> Entonces entró también el otro discípulo que vino primero al monumento, y vio y creyó; <sup>9</sup> porque aún no se habían dado cuenta de la escritura, según la cual era preciso que El resucitase de entre los muertos. <sup>10</sup> Los discípulos se fueron de nuevo a casa.

Pedro y Juan debieron de salir en seguida de recibir esta noticia, pues ambos «corrían». Pero el evangelista dejará en un rasgo su huella literaria. Este «discípulo» corría más que Pedro. En efecto, Pedro debía de estar sobre la mitad de su edad, sobre los cincuenta años (Jn 21,18,19), Jn, en cambio, debía de ser aún muy joven. Llegaría a gran senectud (Jn 21,23), y, según San Ireneo, vivió hasta el tiempo de Trajano (98-117)<sup>3</sup>. Esto hace suponer que Jn pudiese tener entonces sobre veinticinco o treinta años.

Jn, por su juventud y su fuerte impetu de amor a Cristo, «corrió más aprisa» y llegó primero al sepulcro. Pero «no entró». Sólo se «inclinó» para ver el interior. Teniendo el sepulcro la entrada en lo bajo y, teniendo que agacharse para entrar, Jn, para poder echar una ojeada al interior, tenía que «inclinarse».

Jn no entró, esperando a Pedro. ¿Por qué esto? ¿Acaso un cierto temor a una cámara sepulcral, máxime en aquellas condiciones de «desaparición» del cadáver? No parece que sea ésta la razón. Parece reconocer con ello una especial autoridad en Pedro, para saber qué es lo que se había de hacer en esta situación. Esta prioridad de Pedro que se ve en los evangelios, se ve acusada también en este rasgo (Jn 21,15-17).

Pedro es el primero que entra en el sepulcro. El evangelista insiste en lo que vio: los «lienzos»<sup>4</sup> en que había sido envuelto estaban allí; y el «sudario», en que se había envuelto su cabeza, no estaba con los «lienzos», sino que estaba «enrollado» y puesto aparte. El evangelista, al recoger estos datos, pretende, manifiestamente, hacer ver que no se trata de un robo; de haber sido esto, los que lo hubiesen robado no se hubiesen entretenido en llevar un cuerpo muerto sin su mortaja, ni en haber cuidado de dejar «lienzos» y «sudario» puestos cuidadosamente en sus sitios respectivos (Lc 24,12). A este propósito, el caso de Lázaro al salir del sepulcro, «fajado» de pies y manos y envuelta su cabeza en el «sudario», antes descrito por el evangelista, era aleccionador (Jn 11,44).

Jn pone luego el testimonio de fe. También él entró y vio, y creyó. Vio el sepulcro vacío, sin que hubiese habido robo. Y «creyó». Esta fe evoca la otra en «conocer» al Señor resucitado, junto al lago, siendo ambas como una contraseña del evangelista (Jn 21,7). Creyó en lo que Cristo les había dicho de su resurrección.

Pero el evangelista destaca su fe en las enseñanzas proféticas sobre la resurrección. A la hora en que escribe el evangelio, ya con

<sup>3</sup> Adv. haer. 2,22,5: MG 7,785.

<sup>4</sup> Comentario a Jn 19,40.

la luz de Pentecostés, había penetrado los vaticinios proféticos sobre la resurrección de Cristo. Y ve en los hechos los cumplimientos proféticos (Sal 2,7; 16,8-11; cf. Act 2,24-31; 13,32-37; 1 Cor 15,4).

A la vuelta, seguramente se reunieron con los otros apóstoles. Pues si la frase usada en el texto puede significar que Pedro y Juan van al alojamiento propio<sup>5</sup>, de hecho, en la tarde del mismo día aparecen todos los apóstoles reunidos en el mismo lugar (Jn 21,19).

**c) Aparición de Cristo resucitado a Magdalena.  
20,11-18 (Mt 28,8-10; Mc 16,9-11; Lc 24,1-11)**

Cf. Comentario a Mt 28,8-10.

<sup>11</sup> María se quedó junto al monumento, fuera, llorando. Mientras lloraba, se inclinó hacia el monumento,<sup>12</sup> y vio a dos ángeles vestidos de blanco, uno a la cabecera y otro a los pies de donde había estado el cuerpo de Jesús.<sup>13</sup> Le dijeron: ¿Por qué lloras, mujer? Ella les dijo: Porque han tomado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto.<sup>14</sup> En diciendo esto, se volvió para atrás y vio a Jesús que estaba allí, pero no conoció que fuese Jesús.<sup>15</sup> Dijo Jesús: Mujer, ¿por qué lloras? ¿A quién buscas? Ella, creyendo que era el hortelano, le dijo: Señor, si lo has llevado tú, dime dónde lo has puesto, y yo lo tomaré.<sup>16</sup> Dijo Jesús: ¡María! Ella, volviéndose, le dijo en hebreo: «¡Rabboní!» que quiere decir Maestro.<sup>17</sup> Jesús le dijo: Deja ya de tocarme, porque aún no he subido al Padre; pero ve a mis hermanos y diles: Suba a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios.<sup>18</sup> María Magdalena fue a anunciar a los discípulos: «He visto al Señor», y las cosas que le había dicho.

La aparición de Cristo resucitado a Magdalena dejó una huella profunda en la primitiva catequesis. Sea englobada su narración en otras (Mt 28,9-10), sea narrada explícita (Mc 16,9-11) y detalladamente (Jn), los evangelistas recogen, privilegiadamente, esta aparición de Cristo resucitado, a pesar de haberse manifestado muchas veces a los apóstoles, durante cuarenta días (Act 1,3), aparte de las apariciones a las mujeres y a otras personas, cuyo testimonio invoca y recoge San Pablo (1 Cor 15,5-7).

A la partida de Pedro y Juan, Magdalena se quedó allí, junto al sepulcro, «llorando» no sólo la muerte de Cristo, sino la desaparición de su cuerpo (v.13). Hallándose en este estado, se «inclinó» para mirar por la abertura baja de entrada al sepulcro, como poco antes lo había hecho Jn (Jn 20,5), y vio «dos ángeles vestidos de blanco». La presencia de éstos en las escenas de la resurrección de Cristo es una «constante» histórico-didáctica, con muchas variantes de número, aparición y descripción; lo que supone una consciente reelaboración descriptiva<sup>6</sup>.

Estos ángeles aparecen aquí «sentados» a la cabecera y pies del túmulo funerario. A la pregunta que le hacen por su llanto, ella,

<sup>5</sup> JOSEFO, *Antiq.* VIII 4,6.

<sup>6</sup> DESCAMPS, S. I., *La structure des récits évangéliques de la resurrection*: Biblica (1959) 726-741; cf. Div. Thom. Pl. (1960) 243-245.

sin inmutarse y del modo más natural, según la narración literaria, responde que por no saber dónde han puesto el cuerpo de su Señor. Al llegar a esta parte del diálogo, Magdalena se vuelve y ve a Jesús, que estaba allí, como una persona cualquiera. Cristo resucitado se transforma y se presenta en la forma que quiere (Lc 24,16; Mc 16,12; Jn c.21). Aunque Cristo no se le muestra en forma de hortelano, ella pensó, al verle allí, que fuese el encargado de aquel huerto. Su obsesión y su llanto se dirigen a El al punto, para hacerle participante de su inquietud y de su solicitud por ir a buscarlo. No deja de ser extraña esta psicología, pero refleja el carácter, obsesivo e impetuoso, de su impresión y deducción al ver corrida la piedra del sepulcro (v.2).

Este es el momento de la gran aparición de Cristo. Sólo pronunció una palabra: «¡María!» Pero en ella iba el acento y ternura inconfundible de su voz. Y ella «dijo en hebreo», que es el arameo: *Rabboní!*, que quiere decir: ¡Maestro! Este detalle de la conservación aramaica de la expresión que se traduce (Jn 1,38) puede ser un buen índice histórico de la escena (Mc 14,36). Magdalena también volcó en él su amor con una palabra: «Rabboní». Normalmente se usaba «rabí», como lo hace en los otros pasajes el mismo Jn (1,49; 3,2; 4,31, etc.). «Más respetuoso que *rab* es *rabi*, y más que *rabi* es *rabboní*»<sup>7</sup>.

Al pronunciar esta palabra, Magdalena se postró, se abalanzó a tierra y abrazó los pies de Cristo. Pero es cuando El le dijo la célebre frase «Noli me tangere!», que dio lugar a tan diversas interpretaciones.

Gramaticalmente la respuesta de Cristo es clara. La partícula negativa empleada, *mé*, con un imperativo de presente sólo se dice de una obra ya comenzada, para impedir que se continúe; el imperativo aoristo, en cambio, prohíbe que se comience la acción<sup>8</sup>. La traducción es, pues, la siguiente: «No me retengas más».

Y la razón que le da para esto es «causativa»: «porque aún no he subido al Padre». ¿Qué relación hay entre este no «retener» a Cristo, de María abrazada y acaso besando sus pies, y el no haber «subido» aún al Padre? Esta subida de Cristo es ciertamente la ascensión (Jn 6,62). Pero, evidentemente, la ascensión de Cristo no va a ser el motivo para que no se lo pueda «retener». La frase es demasiado densa y apretada. Porque aún no ha «subido» Cristo al Padre; pero, teniendo ya una vida «gloriosa» y nueva, es por lo que ya no se pueden tener con El las relaciones del mismo modo que antes; la vida humana no puede tener con el cuerpo y vida «gloriosa» de Cristo un trato, aunque espiritual, igual al que anteriormente tenía (1 Cor 15,50ss).

En realidad, esta frase es un paréntesis explicativo, pues el «deja de retenerme» se relaciona adversativamente con el «vete» a llevar un mensaje a los apóstoles. Magdalena no debe «retener» a Cristo

<sup>7</sup> SCHÜRER, *Geschichte des Jud. Volkes...* 4.<sup>a</sup> ed. II p.376.

<sup>8</sup> JOURON, en Rech. Scienc. Relig. (1928) 501; SPICQ, *Noli me tangere*: Rev. Sc. Phil. Théol. (1948) 226-227.

así, porque ha de llevar un mensaje a los apóstoles. Por eso la estructura de este pasaje parece que debería ser:

- a) «Deja de retenerme,
- c) pero (*dè*) ve a mis hermanos y diles:
- d) Subo a mi Padre y a vuestro Padre,
- e) a mi Dios y a vuestro Dios,
- b) porque (*går*) aún no he subido al Padre».

Así estructurada la frase, se diría que es más lógico su desarrollo<sup>9</sup>. Y el motivo inmediato de abandonar Magdalena los pies de Cristo es el tener que llevar un mensaje a los apóstoles. Es lo mismo que se dice a este propósito en Mt (Mt 28,9-10). Y esto no consiste sólo en anunciarles la resurrección de Cristo, sino también en anunciarles su próxima «subida» al Padre. Tema tan del evangelio de Jn y tan insistido en el sermón de la cena. Con ello alentaba a los apóstoles, al hacerles ver que, aunque iba a dejar pronto la tierra, aún no los había dejado. Era el anuncio implícito de los cuarenta días en que se les manifestaría antes de la ascensión (Act 1,3). Pero su «subida» iba a ser pronto, como les dijo en el sermón de la cena, para la gran «misión» del Espíritu Santo, del Padre y de El mismo, en una forma tan real como mística (Jn 13,33.36; 14,2-4.16ss; 16,5ss).

Mas, teniendo, de hecho, el texto la otra redacción, ¿no indicará esto que el autor, en su publicación actual, intentó, con ese paréntesis, sugerir la explicación primeramente propuesta?

Con la frase «subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios», parece indicar Cristo que Dios no es ni Padre ni Dios de la misma manera que lo es para sus «hermanos». Pero posiblemente sea otra la explicación.

Ambas frases están en forma «paralelística» y exigen una interpretación paralela. Es verdad que el Padre no lo es de la misma manera para Cristo—su Hijo verdadero—que para los cristianos, sus hijos adoptivos (Jn 1,12; 3,3-7). Pero, en cambio, el Padre es Dios de Cristo hombre (Ef 1,3) en el mismo sentido que lo es de los hombres. Por eso, si se da una interpretación paralelística, homogénea, de este pensamiento binario, ésta orienta más a la predilección que Cristo quiere mostrarles al hacerles saber que uno mismo es el Dios y Padre de El y de ellos (Jn 14,22; 16,23.24.27, etc.). A esto mismo parece llevar la fórmula en la que Cristo da el encargo a Magdalena: «Ve y diles a mis hermanos» (Mt 28,10).

Magdalena fue a comunicar a los «discípulos» esta aparición y el mensaje que el Señor le dio para ellos.

Los sinópticos recogen una parte que Jn omite: los apóstoles no creyeron este mensaje que Magdalena y otras mujeres les transmitían, de haber visto al Señor resucitado, y la comunicación que para ellos tenían.

Esta aparición de Cristo a Magdalena, ¿es la misma que cuenta Mt (28,9.10) y Mc (16,9-11)? Se admite, generalmente, que es

<sup>9</sup> JOÜON, *L'Évangile... compte tenu du substrat sémitique* (1930) h. I.

la misma: en Jn descrita con amplitud y en Mt presentada sintéticamente, desdibujada y englobada en una «categoría» de mujeres, conforme al procedimiento usual de Mt. Dado este procedimiento, y el que la tradición no habla, en la confrontación de textos de Mc (16,1-8) y Lc (24,1-12), de esta aparición de Cristo a las mujeres; y como la tradición y Jn hablan explícitamente de esta resonante aparición del Señor a sólo Magdalena (Mc 16,9-11); y como los rasgos fundamentales, aunque la escena está desdibujada, de la aparición de Cristo en Mt sólo a «María Magdalena» y a «la otra María» (Mt 28,1.9-10), son los mismos—el saludo de Cristo, el acercarse-postrarse de ellas, el «retener» sus pies, el mensaje de Cristo a sus «hermanos»—, se deduce, con toda probabilidad, lo siguiente:

Cristo no se apareció resucitado a las mujeres en el camino: sólo se apareció junto al sepulcro a Magdalena. El relato, pues, de Mt (28,9-11) es sólo un «plural de categoría», tan usual en él como procedimiento literario, y en el que aplica a estas dos Marias lo que sólo acaeció a Magdalena. La forma desdibujada en que lo hace, parte es debida a su procedimiento usual de ir a la sustancia de los hechos y, acaso, parte también, para construir y acoplar mejor este «plural de categoría»<sup>10</sup>.

#### d) **Apariciones a los discípulos. 20,19-29 (Lc 24,36-42)**

<sup>19</sup> La tarde del primer día de la semana, estando cerradas las puertas del lugar donde se hallaban reunidos los discípulos por temor de los judíos, vino Jesús y, puesto en medio de ellos, les dijo: La paz sea con vosotros. <sup>20</sup> Y diciendo esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor.

<sup>21</sup> Dijoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío yo. <sup>22</sup> Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; <sup>23</sup> a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos. <sup>24</sup> Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Dijeronle, pues, los otros discípulos: Hemos visto al Señor. <sup>25</sup> El les dijo: Si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en el lugar de los clavos y mi mano en su costado, no creeré.

<sup>26</sup> Pasados ocho días, otra vez estaban dentro los discípulos y Tomás con ellos. Vino Jesús cerradas las puertas y, puesto en medio de ellos, dijo: La paz sea con vosotros. <sup>27</sup> Luego dijo a Tomás: Alarga acá tu dedo y mira mis manos, y tiende tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel.

<sup>28</sup> Respondió Tomás y dijo: ¡Señor mío y Dios mío! <sup>29</sup> Jesús le dijo: Porque me has visto has creído; dichosos los que sin ver creyeron.

Estas apariciones a los apóstoles son destacadas en Jn por su excepcional importancia.

La primera tiene lugar en la «tarde» del mismo día de la resu-

<sup>10</sup> Para la exposición de este tema, cf. *Comentario a Mt 28,9-10*.

rrección, cuyo nombre de la semana era llamado por los judíos como lo pone aquí Jn: «el primer día de la semana».

Los once apóstoles están juntos; acaso hubiese con ellos otras gentes que no se citan. No se dice el lugar; verosímilmente podría ser en el Cenáculo (Act 1,4,13). El temor a que la resurrección de Cristo, o su «desaparición» del sepulcro, hiciese tomar medidas de represalia a los dirigentes judíos, informados por los guardias de la custodia (Mt 28,11), les hacía cerrar bien las puertas y disimular su presencia allí. Pero la consignación de este detalle tiene también por objeto demostrar el estado «glorioso» en que se halla Cristo resucitado cuando se presenta ante ellos.

Inesperadamente, Cristo se apareció en medio de ellos. Lc, que narra esta escena, dice que quedaron «aterrados», pues creían ver un «espíritu» o un fantasma. Cristo les saludó deseándoles la «paz». Con ello les confirió lo que ésta llevaba anejo.

Jn omite lo que dice Lc: cómo les dice que no se turben ni duden de su presencia. Aquí, al punto, como garantía, les muestra «las manos», que con sus cicatrices les hacían ver que eran las manos días antes taladradas por los clavos, y «el costado», abierto por la lanza: en ambas heridas, mostradas como títulos e insignias de triunfo, Tomás podría poner sus dedos. En Lc se cita que les muestra «sus manos y pies», y se omite lo del costado, sin duda porque se omite la escena de Tomás. Ni quiere decir esto que Cristo tenga que conservar estas señales en su cuerpo. Como se mostró a Magdalena seguramente sin ellas, y a los peregrinos de Emaús en aspecto de un caminante, así aquí, por la finalidad apologética que busca, les muestra sus llagas. Todo depende de su voluntad.

Bien atestiguada su resurrección y su presencia sensible, Jn transmite esta escena de trascendental alcance teológico.

Les anuncia que ellos van a ser sus «enviados», como El lo es del Padre. Es un tema constante en los evangelios. Ellos son los «apóstoles» (Mt 28,19; Jn 17,18, etc.).

El, que tiene todo poder en cielos y tierra, les «envía» ahora con una misión concreta. Van a ser sus enviados, con el poder de perdonar los pecados. Esto era algo insólito. Sólo Dios en el A. T. perdonaba los pecados. Por eso de Cristo, al considerarle sólo hombre, decían los fariseos escandalizados: Este «blasfema. ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?» (Mc 2,7; par.).

Al decir esto, «sopló» sobre ellos. Es símbolo con el que se comunica la vida que Dios concede (Gén 2,7; Ez 37,9-14; Sab 15,11). Por la penitencia, Dios va a comunicar su perdón, que es el dar a los hombres el «ser hijos de Dios» (Jn 1,12): el poder de perdonar, que es dar vida divina. Por eso, con esta simbólica insuflación, explica su sentido, que es el que «recibán el Espíritu Santo». Dios les comunica su poder y su virtud para una finalidad<sup>11</sup> concreta: «A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos».

<sup>11</sup> Comentario a Mt 18,18.

Este poder que Cristo confiere personalmente a los apóstoles no es:

1) Pentecostés. Esta donación del Espíritu en Pentecostés es la que recoge Lc en la aparición de Cristo resucitado (Lc 24,49) preparando la exposición de su cumplimiento en los Hechos (Act 1, 4-8; c.2). Pero esta «promesa» es en Lc—Evangelio y Hechos—, junto con la transformación que los apóstoles experimentaron, la virtud de la fortaleza, en orden a su misión de «apóstoles»-«testigos».

2) La «promesa» del Espíritu Santo que les hace en el evangelio de Jn, en el sermón de la cena (Jn 14,16.17,26; 16,7-15), ya que en esos pasajes se le da al Espíritu Santo, que se les comunicará en Pentecostés, una finalidad «defensora» de ellos e «iluminadora» y «docente». Jn no puede estar en contradicción consigo mismo.

En cambio, aquí la donación del Espíritu Santo a los apóstoles tiene una misión de «perdón». Los apóstoles se encuentran en adelante investidos del poder de perdonar los pecados. Este poder exige para su ejercicio un juicio. Si han de perdonar o retener todos los pecados, necesitan saber si pueden perdonar o han de retener. Evidentemente es éste el poder sacramental de la confesión.

De este pasaje dio la Iglesia dos definiciones dogmáticas. La primera fue dada en el canon 12 del quinto concilio ecuménico, que es el Constantinopolitano II, de 552, y dice así, definiendo:

«Si alguno defiende al impío Teodoro de Mopsuestia, que dijo... que, después de la resurrección, cuando el Señor insufló a los discípulos y les dijo: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22), no les dio el Espíritu Santo, sino que tan sólo se lo dio figurativamente..., sea anatema»<sup>12</sup>.

La segunda definición dogmática la dio el concilio de Trento cuando, interpretando dogmáticamente este pasaje de Jn, dice en el canon 3, «De sacramento paenitentiae»:

«Si alguno dijese que aquellas palabras del Señor Salvador: Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos (Jn 20,22ss), no han de entenderse de la potestad de perdonar y retener los pecados en el sacramento de la penitencia, como la Iglesia católica, ya desde el principio, siempre lo entendió así, sino que lo retorciese, contra la institución de este sacramento, a la autoridad de predicar el Evangelio, sea anatema»<sup>13</sup>.

En este pasaje de Jn, es de fe: a) que Cristo les comunicó el Espíritu Santo—quinto concilio ecuménico—; b) y que se lo comunicó al concederles el sacramento de la penitencia—concilio de Trento—.

En esta aparición del Señor a los apóstoles no estaba el apóstol Tomás, de sobrenombre Dídimo (= gemelo, mellizo)<sup>14</sup>. Si aparece, por una parte, hombre de corazón y de arranque (Jn 11,16), en otros pasajes se le ve un tanto escéptico o que tiene un criterio un poco «positivista» (Jn 14,5). Se diría que es lo que va a reflejarse

<sup>12</sup> DENZINGER, Ench. symbol. n.224.

<sup>13</sup> DENZINGER, Ench. symb. n.913.894.902.2047.

<sup>14</sup> Sobre Tomás, cf. Comentario a Mt 10,3.

aquí. No solamente no creyó en la resurrección del Señor por el testimonio de los otros diez apóstoles, y no sólo exigió para ello el *verde él mismo*, sino el *comprobarlo «positivamente»*: necesitaba «ver» las llagas de los clavos en sus manos y «meter» su dedo en ellas, lo mismo que su «mano» en la llaga de su «costado», abierta por el golpe de lanza del centurión. Sólo a este precio «creerá».

Pero a los «ocho días» se realizó otra vez la visita del Señor. Estaban los diez apóstoles juntos, probablemente en el mismo lugar, y Tomás con ellos. Y vino el Señor otra vez «cerradas las puertas». Jn relata la escena con la máxima sobriedad. Y después de desecharles la paz—saludo y don—se dirigió a Tomás y le mandó que cumpliese en su cuerpo la experiencia que exigía. No dice el texto si Tomás llegó a ello. Más bien lo excluye al decirle Cristo que creyó porque «vio», no resaltándose, lo que se esperaría en este caso, el hecho de haber cumplido Tomás su propósito para cerciorarse. Probablemente no. La evidencia de la presencia de Cristo había de deshacer la pertinacia de Tomás. Creyó al punto. Su exclamación encierra una riqueza teológica grande. Dice: «¡Señor mío, y Dios mío!»

La frase no es una exclamación; se usaría para ello el vocativo (Apoc 11,17; 15,3). Es un reconocimiento de Cristo: de quién es El. Es, además, lo que pide el contexto (v.29). Esta formulación es uno de los pasajes del evangelio de Jn, junto con el prólogo, en donde más explícitamente se proclama la divinidad de Cristo (1 Jn 5,20).

Dado el lento proceso de los apóstoles en ir valorando en Cristo su divinidad, hasta la gran clarificación de Pentecostés, acaso la frase sea una explicitación de Jn a la hora de la composición de su evangelio.

La respuesta de Cristo a esta confesión de Tomás acusa el contraste, se diría un poco irónico, entre la fe de Tomás y la visión de Cristo resucitado, para proclamar «bienaventurados» a los que creen sin ver. No es censura a los motivos racionales de la fe y la credibilidad, como tampoco lo es a los otros diez apóstoles, que ocho días antes le vieron y creyeron, pero que no plantearon exigencias ni condiciones para su fe: no tuvieron la actitud de Tomás, que se negó a creer a los «testigos» para admitir la fe si él mismo no veía lo que no sería dable verlo a todos: ni por razón de la lejanía en el tiempo, ni por haber sido de los «elegidos» por Dios para ser «testigos» de su resurrección (Act 2,32; 10,40-42). Es la bienaventuranza de Cristo a los fieles futuros, que aceptan, por tradición ininterrumpida, la fe de los que fueron «elegidos» por Dios para ser «testigos» oficiales de su resurrección y para transmitirla a los demás. Es lo que Cristo pidió en la «oración sacerdotal»: «No ruego sólo por éstos (por los apóstoles), sino por cuantos crean en mí por su palabra» (Jn 17,20).

### e) *Conclusión. 20,30-31*

<sup>30</sup> Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos, que no están escritas en este libro; <sup>31</sup> y éstas fueron escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre.

Estos versículos tienen la característica de ser el final del evangelio de Jn. Pero el insertarse luego el c.21, con otra terminación (21,24,25), dio lugar a tres hipótesis: 1) el c.21 sería un suplemento añadido a la obra primitiva por un redactor muy antiguo (Schmiedel, Réville, Mollat); 2) habría sido añadido por el mismo evangelista después de la primera redacción (Harnack, Bernard, ordinariamente los comentadores católicos); 3) el c.21 se uniría al c.20, y los v.30 y 31 del c.20 habrían sido traspuestos después del c.20, a continuación de la adición de un segundo epílogo (21,24-25) por un grupo de cristianos, probablemente los ancianos de Efeso (Lagrange, Durand, Vaganay) <sup>15</sup>.

El evangelista confiesa que Cristo hizo «otras muchas señales», milagros (Jn 21,25), que son «señales» probativas de su misión. No sólo fueron hechos y recibidos como dichos, sino «presenciados» por sus «discípulos». Esta confesión hace ver que los milagros referidos por Jn en su evangelio son una selección deliberada de los mismos, en orden a su tesis y a la estructura, tan profunda y «espiritual», de su evangelio.

Están ordenados a probar que Jesús es el «Mesías», y el verdadera y ontológicamente «Hijo de Dios».

Esta es la confesión de la fe en El; pero esta fe es para que, «creyendo, tengáis vida en su nombre».

Para Jn la fe es fe con obras. Es la entrega—fe y obras—a Cristo, para así tener «vida», todo el tema del evangelio, especialmente destacado en el de Jn. Pero esta «vida» sólo se tiene en «su nombre». Para el semita, el nombre está por la persona. Aquí la fe es, por tanto, en la persona de Cristo, como el verdadero Hijo de Dios. Todo el tema del evangelio de Jn.

### f) *Un problema de divergencia de Jn-Lc con Mt-Mc*

En la narración de la aparición de Cristo resucitado a los apóstoles hay un problema clásico de divergencia: en Mt-Mc, Cristo se les aparece (Mt) o se les anuncia que le verán en Galilea (Mc), excepto en la parte deutero-canónica de Mc (16,12ss); en cambio, en Lc y Jn (excepto el «apéndice» del c.21) se les aparece en Jerusalén.

Más aún, no sólo en Mt-Mc se omiten las apariciones en Jerusalén, sino que parece que se excluirían, ya que el ángel en Mt-Mc les anuncia sólo que le verán en Galilea. Esto parecería sugerir que los apóstoles no le habrían visto resucitado en Jerusalén o, al menos, antes de las apariciones en Galilea.

<sup>15</sup> BRAUN, *Évang. s. St. Jean* (1946) p.477-478.

Lc-Jn narran, por el contrario, que se apareció a los apóstoles y «discípulos» de Emaús, en Jerusalén o contornos, y el mismo día de la resurrección, 16 de Nisán, o en la tarde comienzo del 17 de Nisán; y no sólo omiten la aparición en Galilea, sino que incluso se diría que la *excluyen*, al no recoger las palabras del ángel anunciando las apariciones en Galilea. Lc cambia, además, intencionalmente, el sentido de estas palabras (Lc 24,6).

¿Qué significa esta situación de «apariciones», de contenido y topografía tan distintos?

En efecto, existe una doble tradición sobre las apariciones de Cristo resucitado: en Jerusalén y Galilea. Pero esto no es falseamiento de la historia, ni irreductibilidad de las mismas, ni falta de historicidad en ellas. Es un procedimiento de la catequesis primitiva, que se refleja luego en la redacción de los evangelios.

Se ha buscado, como en otros casos, reducir las apariciones de Cristo resucitado a una o a algunas «apariciones-tipo».

Que ésta fuese la intención de las apariciones, se ve en algún caso concreto. Lc, al comienzo de los Hechos, habla de muchas apariciones de Cristo resucitado a los apóstoles (Act 1,3) a través de cuarenta días. Y, sin embargo de esto, Lc, en su evangelio, las reduce todas al espacio de un solo día (Lc 24,13-53) y solamente a la topografía de Jerusalén.

Se ve, pues, que Lc, si ha procedido así, no lo fue por desconocimiento de la historia de ellas, sino por seguir, por motivos especiales, un procedimiento puramente literario de narración, sin que ello signifique falseamiento de la historia.

Si esto lo ha hecho Lc con la tradición jerosolimitana, ¿por qué no se ha de poder decir lo mismo de Mt-Mc con relación a su tradición galilea?

Basta considerar a Mt (28,5-8) para ver en él un trozo abstracto, sin particularidades y muy esquemático. Esto es signo de que Mt, más que describir una aparición circunstanciada, ha intentado dar el «tipo» casi abstracto y esquemático de una aparición de Cristo. Y en la segunda parte de esos versículos (Mt 28,9.10) ha generalizado probablemente, aplicándolo también a «la otra María», lo que sólo fue aparición de Cristo resucitado a María Magdalena<sup>16</sup>.

Se ve, pues, que se han conservado, por motivos diversos y desconocidos, dos tradiciones distintas: jerosolimitana y galilea. Pero se han considerado en la narración como «tipo» de otras: sea eligiendo sólo algunas como «tipo» representativo de las apariciones; sea, en algún caso, esquematizando varias en una sola, para conservar esas narraciones «tipo»; sea admitiéndose, en algunos pequeños matices, un cierto margen de libertad de «reelaboración», como se ve, concretamente, en Lc 24,6.7 comparado con Mt 28,7 y Mc 16,7<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Cf. Comentario a Mt 28,9.10 y a Jn 20,11-18.

<sup>17</sup> Cf. Divus Thomas Pl. (1960) 243-245; A. DESCAMPS, *La structure des récits évangéliques de la résurrection*: Biblica (1959) 726-741.

## CAPITULO 21

- a) Aparición de Cristo junto al lago y pesca milagrosa (v.1-14);
- b) la colación a Pedro del poder pontificio (v.15-19); c) el discípulo amado (v.20-23); d) epílogo (v.24-25).

El capítulo 21 de Jn es admitido por la mayoría de los exégetas que es un «apéndice» a su evangelio. Este aparece concluido en el capítulo anterior (v.20-31). Sin embargo, a diferencia de la parte «deuterocanónica» de Mc (16,9-20), del evangelio de Jn no hay la menor huella o indicio, en la tradición manuscrita, de que haya sido publicado sin este «apéndice». La integridad, en su origen, se impone.

Sin embargo, ¿quién es el autor? Para unos, Jn mismo. Una vez terminado su evangelio, antes de su publicación, le habría añadido este «apéndice». Se fijaron para ello en la analogía del contenido del mismo con el resto del evangelio y en afinidades lingüísticas.

Para otros, un redactor anónimo, ciertamente discípulo de Jn, que se inspiró en los relatos de Jn y en su estilo. A esto llevarían el análisis filológico y gramatical del capítulo 1.

### a) *Aparición de Cristo junto al lago y pesca milagrosa. 21,1-14*

<sup>1</sup> Después de esto, se apareció Jesús a los discípulos junto al mar de Tiberíades, y se apareció así: <sup>2</sup> Estaban juntos Simón Pedro y Tomás, llamado Dídimo; Natanael, el de Caná de Galilea, y los del Zebedeo y otros dos discípulos. <sup>3</sup> Dijole Simón Pedro: Voy a pescar. Los otros le dijeron: Vamos también nosotros contigo. Salieron y entraron en la barca, y en aquella noche no cogieron nada. <sup>4</sup> Llegada la mañana, se hallaba Jesús en la playa; pero los discípulos no se dieron cuenta de que era Jesús.

<sup>5</sup> Dijole Jesús: Muchachos, ¿no tenéis a la mano nada que comer? Le respondieron: No. <sup>6</sup> El les dijo: Echad la red a la derecha de la barca y hallaréis. La echaron, pues, y ya no podían arrastrar la red por la muchedumbre de los peces. <sup>7</sup> Dijo entonces a Pedro aquel discípulo a quien amaba Jesús: Es el Señor. Así que oyó Simón Pedro que era el Señor, se ciñó el sobrevestido, pues estaba desnudo, y se arrojó al mar. <sup>8</sup> Los otros discípulos vinieron en la barca, pues no estaban lejos de tierra sino como unos doscientos codos, tirando de la red con los peces. <sup>9</sup> Así que bajaron a tierra, vieron unas brasas encendidas y un pez puesto sobre ellas y pan. <sup>10</sup> Dijole Jesús: Traed de los peces que habéis cogido ahora. <sup>11</sup> Subió Simón Pedro y arrastró la red a tierra, lleno de ciento cincuenta y tres peces grandes, y, con ser tanto, no rompió la red. <sup>12</sup> Jesús les dijo: Venid y comed. Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntar:

<sup>1</sup> BOISMARD, *Le chapitre XXI de Saint Jean. Essai de critique littéraire*: Rev. Bibl. (1947) 473-501; VAGANAY, *La finale du IVº évangile*: Rev. Bibl. (1936) 512-528; CASSIAN, *John XXI*: New Test. Studies (1956-1957) 132-136.

tarle: ¿Tú quién eres?, sabiendo que era el Señor.<sup>13</sup> Se acercó Jesús, tomó el pan y se lo dio, e igualmente el pez.<sup>14</sup> Esta fue la tercera vez que Jesús se apareció a los discípulos después de resucitar de entre los muertos.

La narración comienza con una simple unión literaria con lo anterior, usual en el cuarto evangelio (Jn 5,1; 6,1; 7,1). La escena pasa en Galilea y «junto al mar de Tiberíades», lo que antes se había precisado añadiendo que era «mar de Galilea» (Jn 6,1). Probable indicio de otra redacción.

El que los apóstoles estén en Galilea, sin decirse más, es un tácito entronque histórico de la narración de Jn con los sinópticos. En éstos, Cristo primero les había anunciado (Mt 26,32; Mc 14,28) y luego les había ordenado por el ángel (Mt 28,7-10; Mc 16,7) ir a Galilea, después de su resurrección, en donde le verían. Alejados de los peligros de Jerusalén, tendrían allí el reposo para recibir instrucciones sobre el reino por espacio de cuarenta días (Act 1,3).

Los apóstoles debieron de volver, de momento, a sus antiguas ocupaciones. Separado de ellos Cristo, quedaban desconcertados hasta recibir nuevas instrucciones. Es lo que se ve en esta escena. Pedro debió de volver a su casa de Cafarnaúm (Mt 8,5,14; par.). Estaban juntos Simón Pedro y Tomás el Dídimo; Natanael, el de Caná de Galilea; «los hijos del Zebedeo», Juan y Santiago el Mayor, y otros dos discípulos, probablemente también apóstoles, ya que allí estaban conforme a la orden del Señor de volver a Galilea<sup>2</sup>. Es extraño en este pasaje el que se diga de Natanael que era de Caná de Galilea, cuando ya antes lo expuso, con cierta amplitud, el evangelista (Jn 1,45ss). Su presencia entre el grupo de los apóstoles se explicaría mejor si se admite, como muchos lo hacen, su identificación con el apóstol Bartolomé<sup>3</sup>.

Más chocante es la cita expresa de «los hijos del Zebedeo», que son Juan y Santiago el Mayor. Nunca se citan así en el evangelio de Jn, cuyo silencio y anonimato confirma la tesis de ser él el autor del cuarto evangelio. Esta frase, así introducida, es muy chocante. Para unos es una redacción posterior de un copista, que quiso matizar acaso quiénes eran estos «otros dos discípulos» anónimos que se citan, y que luego se había introducido como glossa en el texto. Otros, en cambio, ven en ello una prueba más de que la redacción de este capítulo no es de Jn, sino de un redactor distinto.

Pedro aparece también con la iniciativa. Al anuncio de ir a pescar, se le suman también los otros. Habían vuelto al trabajo. Debía de ser ya el atardecer cuando salieron en la barca, pues «aquella noche» no pescaron nada. La noche era tiempo propicio para la pesca<sup>4</sup>. Al alba, Jesús estaba en la playa, pero ellos no lo conocieron, sea por la distancia, sea por su aspecto, como no lo conoció Magdalena ni los de Emaús. «En la orilla vieron un hombre. En Oriente hay siempre espectadores para todo. Jesús se expresa como quien

<sup>2</sup> Sobre estos apóstoles, cf. Comentario a Mt 10,2-4.

<sup>3</sup> Comentario a Mt 10,3.

<sup>4</sup> PLINIO, *Nat. Hist.* IX 23; TRISTRAM, *Natural history of the Bible* 5.<sup>a</sup> ed. p.281.

tiene gran interés por ellos y les habla en tono animado»<sup>5</sup>. Les pregunta si tienen algo de pesca, para comer. Acaso piensan en algún mercader que se interese por la marcha de la pesca, para comprarla. A su respuesta negativa, les da el consejo de tirar «la red a la derecha de la barca y hallaréis pesca. Ante el fracaso nocturno, se decidieron a seguir el consejo. Siempre había gentes experimentadas en las cosas del mar. En el Tiberíades hay verdaderos bancos de peces, no siendo raro que lleguen a ocupar 51 áreas<sup>6</sup>.

Echada la red, ya no podían arrastrarla por la multitud de la pesca obtenida. Esta sobreabundancia o plenitud es un rasgo en el que Jn insiste en su evangelio: tal en Caná (2,6), en el «agua viva» (4,14; 7,37ss); en la primera multiplicación de los panes (6,11); en la vida «abundante» que da el Buen Pastor (10,10); lo mismo que en destacar que el Espíritu había sido dado a Cristo en «plenitud» (3,34).

Ante este hecho y en aquel ambiente de la resurrección, Jn percibió algo, evocado acaso por la primera pesca milagrosa (Lc 5,1-11), y al punto comprendió que aquella persona de la orilla era el mismo Cristo. Esto fue también revelación para Pedro. El dolor del pasado y el ímpetu de su amor—la psicología de Pedro—lo hicieron arrojarse al mar para ir en seguida a Cristo. El peso de la pesca le hizo ver el retraso de la maniobra para atracar. Y se arrojó al mar...

Pero estaba en el traje de faena: «desnudo»—es la traducción material de la palabra—, por lo que «se ciñó» el «traje exterior» (*tὸν επεδύτην*), como la palabra indica. Debía de ser la amplia blusa de faena, el rabínico *golabiw*.

«Como ya hemos dicho, en el lago de Genesaret el agua y el aire se conservan calientes en aquella estación del año aun durante la noche. Los pescadores suelen quitarse los vestidos ordinarios y echarse encima una especie de túnica ligera de pescador, sin ceñírsela con el cíngulo; de ese modo, en caso de necesidad, están dispuestos a nadar.

Estos mismos orientales, que no tienen dificultad en dejar los vestidos ordinarios durante las faenas, evitan comparecer en traje de trabajo delante de los que no son iguales a ellos. Pedro estaba «desnudo», es decir, no completamente vestido, cuando Jn le dijo: «El Señor es». No sólo para nadar con más seguridad, sino también por cierto sentimiento de decencia, antes de echarse al agua se ciñó Pedro la túnica con el cíngulo<sup>7</sup>.

Los otros discípulos vinieron en la barca, arrastrando la red cargada de pesca, ya que no estaban lejos de la costa. Estaban «como a unos 200 codos», sobre unos 90 metros.

Cuando llegaron a tierra, vieron «unas brasas encendidas y, puesto sobre ellas, un pez y pan».

<sup>5</sup> WILLAM, *Das Leben Jesu...* ver. esp. (1940) p.543.

<sup>6</sup> TRISTRAM, o.c., p.285; Z. BIEVER, *Conférences de St. Etienne* (1910-1911) p.291; MASTERMAN, *Studies in Galilee* (1909) p.38.

<sup>7</sup> WILLAM, o.c., p.544; en este mismo sentido, cf. STRACK-B., *Kommentar...* II p.587; VIRGILIO, *Georg.* I 299.

Pero cuando ya están estos discípulos en tierra, Cristo les manda traer los peces que acaban de pescar.

Para esto, Pedro, espontáneamente, acaso por ser el dueño de la barca, subió a ella y «arrastró la red a tierra». Se hizo el recuento, y habían pescado 153 peces «grandes». Posiblemente se quiera decir con esto que, en el recuento global, éstas eran las mejores piezas. Sobre la interpretación de esta cifra se ha hecho una verdadera cabalística, sin consistencia. Solamente pudo haber tenido ciertos visos de probabilidad una sugerencia de San Jerónimo. Según éste, Oppiano de Cilicia (sobre 180) diría que eran «153 los géneros de los peces»<sup>8</sup>. Pero, en realidad, no es esto lo que dice Oppiano, sino que él cree que las especies de los peces no han de ser menos que las de los animales de la tierra. Si esta cita que hace, de paso, San Jerónimo se basase en una opinión corriente entonces entre los especialistas, y estuviese, además, verdaderamente extendida entre el vulgo, podría aceptarse como número expreso simbólico de lo que va a ser también genéricamente simbólico. Hecho el recuento, éste era el número de la pesca. Es lo que Jn quiere decir en otros lugares (Jn 6,9,13).

El evangelista destaca, sin duda con un valor «simbolista», el que, con «ser tantos los peces capturados, no se rompió la red».

Cristo les invita a comer. El mismo tomó «el pan al que acaba de aludir, e igualmente «el pez», y les dio ambas cosas para «comer». ¿Qué significan este «pez» y este «pan» sobre esas brasas, que Cristo —milagrosamente— les prepara, y que luego les da a comer? Se piensa en que tiene un triple sentido: 1) *afectivo*: Cristo muestra su caridad; 2) *apologético*: Cristo quiere demostrar con ello la realidad de su resurrección, como lo hizo en otras ocasiones (Lc 24,41-43; Act 1,4), en las que El mismo comió como garantía de la verdad de su cuerpo; aquí, sin embargo, el evangelista omitió que Cristo hubiese también comido, para destacar el aspecto «simbolista»; esa comida dada por su misma mano a ellos les hacía ver la realidad del cuerpo de Cristo. Era el mismo Cristo que había multiplicado, en otras ocasiones, los panes y los peces, como seguramente aquí también multiplicó *un* pez y *un* pan para alimentar a siete discípulos; como allí era realmente El quien les daba el pan y peces que multiplicó, aquí también era realmente El mismo; 3) *simbólico*: como se expondrá luego.

En todo esto destaca el autor que ninguno se atrevió a preguntarle quién era, pues sabían que era el Señor. Era un motivo de respeto hacia El, como ya lo había tenido, en forma igual, cuando hablaba con la Samaritana (Jn 4,27), máxime aquí, al encontrarse con El resucitado y en una atmósfera distinta.

Jn consigna que ésta fue la tercera vez que Cristo se apareció resucitado a sus discípulos, conforme al esquema literario del evangelio de Jn. Las otras dos veces fue en Jerusalén la tarde misma de la resurrección, y la segunda, en las mismas condiciones, a los

<sup>8</sup> ML 25,474.

ocho días (Jn 20,19-29). Ni sería improbable que quiera precisar que éstas son anteriores a las apariciones galileas relatadas en los sinópticos.

#### VALOR «SIMBOLISTA» DE ESTA NARRACIÓN

El «simbolismo» del evangelio de Jn llega en este capítulo, y sobre todo en este relato, a su máximo. La escena, rigurosamente histórica, está narrada en una forma tal, que se acusa en su estructura toda una honda evocación «simbolista», especialmente en torno a Pedro. Se puede sintetizar en los siguientes puntos:

1) Pedro se propone pescar. Suben a su barca otros discípulos. El número de los pescadores que van en la barca de Pedro es de siete, número de universalidad. Por sus solos esfuerzos nada logran en la noche de pesca.

2) Pero Cristo vigila desde lugar seguro por la barca de Pedro y de los que van en ella, lo mismo que por su obra. Por eso, les dice cómo deben pescar. El mandarles tirar la red a la *derecha* pudiera tener acaso un sentido de orientación a los elegidos.

3) La barca de Pedro sigue ahora las indicaciones de Cristo; Pedro es guiado por Cristo. Cristo orienta la barca de Pedro en su tarea, en su marcha. Y entonces la pesca es abundantísima. Pedro y la Iglesia son guiados por Cristo. La «red» es símbolo de la del reino (Mt 4,19; par.), de la Iglesia, como la «pesca» milagrosa fue ya símbolo de la predicación de Pedro (Lc 5,10). Y cuando, ya en tierra, manda Cristo traer los peces logrados—fieles—, es Pedro el que sube a la barca y arrastra la red hacia Cristo. La cabida es católica: la «red no se rompe». Se ve la misión apostólica dirigida por Pedro (Lc 5,1-10).

4) Terminadas sus faenas, en nombre de Cristo—faenas apostólicas—, todos vienen a Cristo: Pedro y los discípulos. Es a El a quien han de rendirse los frutos de esta labor de apostolado.

5) Cristo mira por los suyos, por sus tareas y fatigas. Pan y peces fue el alimento que El multiplicó dos veces. El les tiene preparado un alimento que los repara y los «apostoliza». El mismo se lo da. Evoca esto la sentencia de Cristo: «Venid a mí todos los que estéis cansados y cargados, que yo os aliviaré» (Mt 11,28). El que El lo «tomó y se lo dio» parecería orientar sólo simbólicamente a la eucaristía. El que éste un pez sobre brasas indica la solicitud de Cristo por ellos al asarles así la pesca, encuadrado también en el valor histórico-«simbolista» de la escena. Si les manda traer de los peces que han pescado y unirlos al suyo (v.10), hace ver que todo alimento apostólico se ha de unir al que Cristo dispensa.

6) Acaso también se pudiera ver un «simbolismo» en la frase de no preguntarle quién era, sabiendo todos que era el Señor. En la tarea apostólica, el apóstol sabe que Cristo está con él, lo siente y lo ve en toda su obra.

7) También se pensó si podría ser un rasgo simbolista el que no pesquen nada en la «noche», sino en la «mañana»... a la luz de Cristo.

## b) La colación a Pedro del poder pontificio. 21,15-19

El capítulo tiene por centro del mismo a Pedro. La pesca milagrosa era, al mismo tiempo que milagro, «símbolo» de la misión apostólica de la Iglesia, de la «barca» de Pedro. Así presentado el futuro, en contigüidad histórica, el evangelista va a recoger otra doble escena histórica de Pedro: el poder pontificio que se le confiere y la profecía de su muerte de cruz. A las promesas fáciles de Pedro de seguir a Cristo, le siguieron tres negaciones; ahora, ante tres humildes confesiones de amor reparador, Cristo le hace pontífice; y a la protesta en el Cenáculo de seguirle hasta la muerte, ahora, que no confía en sí, Cristo le anuncia la profecía de cómo lo seguirá hasta la muerte de cruz.

<sup>15</sup> Cuando hubieron comido, dijo Jesús a Simón Pedro: Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos? El le dijo: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Dijole: Apacienta mis corderos. <sup>16</sup> Por segunda vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro le respondió: Sí, Señor, tú sabes que te amo. Jesús le dijo: Apacienta mis ovejuelas. <sup>17</sup> Por tercera vez le dijo: Simón, hijo de Juan, ¿me amas? Pedro se entristeció de que por tercera vez le preguntase: ¿Me amas? Y le dijo: Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te amo. Dijole Jesús: Apacienta mis ovejuelas. <sup>18</sup> En verdad, en verdad te digo: Cuando eras joven, tú te ceñías e ibas donde querías; cuando envejezcas, extenderás tus manos, y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras. <sup>19</sup> Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios. Después añadió: Sígueme.

### PEDRO, PASTOR DEL REBAÑO DE CRISTO (v.15-17)

Se admite ordinariamente que esta triple confesión que Cristo exige a Pedro es una compensación a sus tres negaciones, lo mismo que es un rehabilitarle públicamente ante sus compañeros. Pedro debió de comprender esto, pues a la tercera vez que le pregunta si le ama, «se entristeció». No en vano él las había «llorado amargamente» (Mt 26,75). Despues de protestarle su amor dos veces, a la tercera, evocándose sus pasadas promesas, desconfió de sí, para presentar un amor más profundo, por ser más humilde. Por eso apeló al conocimiento de la omnisciencia de Cristo. No le alegó sus palabras; remitió su corazón a la mirada omnisciente de Cristo. Lo que es un modo de presentarle como Dios, ya que es en el A.T. atributo exclusivo de Dios (Act 1,24). Además, al preguntarle si le ama más que los discípulos presentes, hace ver que para apacientar el rebaño espiritual supone esto un gran amor a Cristo. «El buen pastor da la vida por sus ovejas» (Jn 10,11).

Fuera de la triple forma de preguntarle por su amor a El y de la triple respuesta de Pedro, dos son los elementos a valorarse: a) el sentido de las diversas expresiones de «apacentar»; y b) los diversos términos con que se expresan los fieles.

a) Cristo confiere a Pedro un *poder*. Este es expresado por dos verbos: en la primera y tercera palabra de Cristo se pone el verbo «nutrir», «dar el pasto» (*bósko*), y en la segunda, «conducir al pasto», «dirigir», «gobernar» (*poimaino*). Sin embargo, estos matices pueden ser sinónimos, y de hecho en muchas ocasiones se usan como tales <sup>9</sup>. Jn gusta el uso de sinónimos por simple variación literaria. Lo mismo sucede con los verbos *amar*, que usa dos distintos como simple variación literaria: *agapáo* y *phileó* <sup>10</sup>. Pedro, pues, recibe el poder de «nutrir» el rebaño que se le confía, de «gobernarlo». Este término genérico de «apacentar» por «gobernar» es ordinario en los profetas (Is 40,11; Jer 31,10). De ahí el llamarse a los reyes, en la antigüedad, «pastores de los pueblos» <sup>11</sup>. Así es presentado el Mesías en los profetas (Jer 31,10; Ez 34,23,24; Mq 5,3).

El mandato de Cristo a Pedro de «apacentar» supone en los súbditos obediencia a él y, por tanto, que a él, con exclusión de los demás apóstoles, como se ve por dirigirse a Simón, hijo de Juan (v.15,16,17), lo mismo que por contrastarlo con los demás discípulos presentes, se le confiere un *poder* por Cristo en orden a los fieles, y cuya naturaleza se deduce de la finalidad a que se ordena en los súbditos.

b) El poder de Pedro en los súbditos está expresado en la primera sentencia por la palabra «corderos», y en las otras dos, por la palabra «ovejas» <sup>12</sup>. Son, pues, «mis corderos» y «mis ovejas». Es el rebaño del Buen Pastor (Jn 10,11-16). Es imagen usada ya por Cristo, en otras ocasiones, para significar la Iglesia (Lc 12,32; Mt 10,6; 15,24; cf. Mt 18,10-14; Jn 10,1-16).

Algunos autores han interpretado en un sentido alegórico específico los corderos y ovejas que aquí se dicen. Así, v.gr., los «corderos» representarían los fieles, y las «ovejas» los otros apóstoles y, en general, la jerarquía de la Iglesia, de quienes procedían los «corderos»-fieles. No se ve base ninguna para sutilezas de este tipo. Si la redacción literaria reclama variedad para evitar la monotonía de la repetición, esta variedad literaria de «corderos» y «ovejas» presenta de hecho los dos miembros constitutivos de todo un rebaño; es el rebaño universal del Buen Pastor. Es conferir aquí a Pedro lo que antes, bajo otras imágenes, pero idénticos conceptos, le había prometido (Mt 16,17-19).

De esta enseñanza se deducen tres conclusiones:

a) Un poder de Pedro *universal* sobre todo el rebaño, y *directo*, pues afecta incluso a otros pastores secundarios al ser universal su poder.

b) Este poder incluye todo lo que requiere el buen gobierno de este rebaño espiritual: poder de enseñanza y de gobierno. Así «apacentará» este rebaño de Cristo.

<sup>9</sup> JENOFONTE, *Memorab.* II 7,9 y 12; ZORELL, *Lexicon graecum N.T.* (1931) col. 1095 y 232.

<sup>10</sup> RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (1951) p.146ss.

<sup>11</sup> FILÓN, *Deter. pot. insid.* 25.

<sup>12</sup> Sin embargo, hay variantes sobre el uso de corderos y ovejas, lo mismo que entre diminutivos de estas expresiones: NESTLE, *N.T. graecum et latine* (1928) ap. crit. a Jn v.15.

<sup>16</sup> y 17.

c) Este poder es potestad verdadera y exclusiva de Pedro. No lo dice Cristo de los otros, que están presentes, sino que, estando los otros presentes, lo dice exclusivamente y selectivamente de Pedro. Pedro no es el «primus inter pares», sino el «primus super omnes».

Por eso, el concilio Vaticano I, en su constitución dogmática «de Ecclesia», antes del canon definitorio de la colación por Cristo a Pedro del poder pontifical, dice: «Sólo a Simón Pedro confirió Jesús, después de su resurrección, la jurisdicción del sumo pastor y rector de todo su rebaño, al decir: «Apacienta mis corderos», «apacienta mis ovejas» (Jn 21,15ss) <sup>13</sup>.

#### PROFECÍA DE LA MUERTE DE PEDRO (v.18-19)

Sugerido por las «negaciones» de Pedro, que había prometido seguir a Cristo hasta la muerte y luego lo negó (Mt 26,31-35; par.), compensadas ahora con estas tres graves protestas de amor, Cristo le profetiza a Pedro que luego lo seguirá a la muerte. Ya en Jn, en el relato del anuncio de la negación de Pedro, Cristo, al vaticinarle la caída, se lo profetiza, al decir aquél que no duda «seguir ahora» a Cristo, que le «seguirá más tarde» a la muerte (Jn 13,36-38).

A esta sugerencia se une otra, que presta a Cristo hacerle la profecía de su muerte, y es que Pedro ha sido constituido «pastor» del rebaño espiritual de Cristo. Y «el Buen Pastor da su vida por sus ovejas» (Jn 10,11). La profecía está presentada, al gusto oriental, en forma de un enigma, pero lo suficientemente clara, y por otra parte, muy del estilo de Jn (2,19; 3,3; 7,34; 8,21-28; 32,51; 11,11-50, etcétera).

Pedro, de «joven», él mismo «se ceñía e iba a donde quería». La imagen está tomada del medio ambiente. Los orientales acostumbran a recoger sus amplias túnicas con un cíngulo para caminar o trabajar, que es lo que hizo Pedro al echarse al mar para ir al encuentro de Cristo (Jn 21,7).

Pero, a la hora de la vejez, «extenderás tus manos y otro te ceñirá, y te llevará a donde tú no quieras». Y el evangelista añade que esto lo dijo de la muerte de Pedro. A la hora de la composición de este evangelio, el evangelista había visto la profecía en el cumplimiento del martirio de Pedro, bajo Nerón (54-68), que murió crucificado, como ya lo afirmaba San Clemente Romano <sup>14</sup>. Según algunos autores, habría sido crucificado con la cabeza abajo <sup>15</sup>, pero este rasgo no afecta al vaticinio de la muerte de Pedro.

La imagen con que se vaticina esto es, en contraposición a la anterior, la de una persona anciana que, no pudiendo manejarse, necesita levantar los brazos para que otros le ciñan la túnica y le ayuden a moverse, llevándolo para que se mueva.

<sup>13</sup> DENZINGER, *Ench. symb.* n.1822. Sobre esta tema, cf. MÉDÉBIELLE, art. *Église*, en *Dict. Bib. Suppl.* II (1932) 590-596.

<sup>14</sup> Epist. I ad Cor. 5,4.

<sup>15</sup> EUSEBIO DE C., *Hist. eccl.* III 1,2.

Este gesto de «extender tus manos» es la alusión a la crucifixión de Pedro. Lo decía un autor de la antigüedad, caracterizando la crucifixión por «la extensión de las manos» <sup>16</sup>; y así la describen autores de la antigüedad <sup>17</sup>. Tertuliano aplica bien este ambiente al caso de Pedro, al escribir: «Fue entonces Pedro atado por otro cuando fue sujetado a la cruz» (*Etunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur*) <sup>18</sup>.

«Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios». Pedro, al participar de esta muerte de Cristo y a su modo, viene también a «glorificar» a Dios (Jn 13,1). Es un reflejo del valor triunfal con que Jn considera la muerte de Cristo <sup>19</sup> y su imitación en los mártires.

Después que Cristo hace este vaticinio a Pedro, añadió: «Sígueme». Esta frase era muy evocadora, máxime en este momento. Fue la llamada vocacional a Pedro y a otros apóstoles (Mt 4,19ss; 9,9). Era evocación de aquel «a donde yo voy (Cristo) tú no puedes seguirme ahora», que le dijo a Pedro, pero «me seguirás más tarde» (Jn 13,36); era evocar aquel «donde yo esté, allí estarás también mi servidor» (Jn 12,26), porque es trigo que ha de morir para fructificar (Jn 12,24ss); era evocar que «el buen pastor ha de dar la vida por sus ovejas» (Jn 10,11). Todo esto está sugerido en la perspectiva literaria de Jn.

Por eso, si esta frase tenía sentido de invitación para acompañar materialmente a Cristo, como se desprende del contexto (v.20), el sentido ha de prolongarse, al menos en un sentido «simbólico», hasta seguirle en la muerte. Todo el contexto lo ambienta así. La frase tenía, seguramente, un doble sentido, de perspectiva homogénea <sup>20</sup>.

#### c) El «discípulo amado». 21,20-23

Un rasgo histórico es causa de relatar a continuación un dato sobre el mismo Jn.

<sup>20</sup> Se volvió Pedro y vio que seguía detrás el discípulo a quien amaba Jesús, el que en la cena se había recostado en su pecho y le había preguntado: Señor, ¿quién es el que te ha de entregar?

<sup>21</sup> Viéndole, pues, Pedro, dijo a Jesús: Señor, ¿y éste qué?

<sup>22</sup> Jesús le dijo: Si yo quisiera que éste permaneciese hasta que yo venga, ¿a ti qué? Tú sigueme. <sup>23</sup> Se divulgó entre los hermanos la voz de que aquel discípulo no moriría; mas no dijo Jesús que no moriría, sino: Si yo quisiera que éste permaneciese hasta que venga, ¿a ti qué?

Por la confrontación de textos se ve que Jn es «el discípulo al que amaba Jesús», que es el mismo que en la cena descansó

<sup>16</sup> ARTEMIDORO, *Oneirocriton* I 76.

<sup>17</sup> ARRIANO, *Epict.* III 26; SÉNECA, *Consolat. ad Marc.* 20; TERTULIANO, *De praescr.* 35; SAN JUSTINO, *Dial.* XC; EUSEBIO DE C., *Hist. eccl.* II 25.

<sup>18</sup> TERTULIANO, *Scripiace* 15.

<sup>19</sup> HOLZMEISTER, *De vita S. Petri* (1936) p.52ss.

<sup>20</sup> LAGRANGE, *Evang. s. St. Jean* (1927) p.532.

«sobre el pecho» del Señor. Pedro y Juan aparecen frecuentemente en amistad (Act 3,1.3.4.11; 4,13; 8,14).

Por eso, Pedro, que había comprendido que Cristo aludía a su muerte, se interesó por la suerte de su amigo Juan. Pero Cristo le respondió: «Si yo quisiera que éste permaneciese hasta que yo venga, ¿a ti qué (te importa)? Tú sigueme».

Si la amistad llevaba a Pedro a querer saber esto, eran planes de Dios, en los que él no debía meterse.

Cristo sólo lo decía en forma condicional: «Si yo quisiera» (*eán... thélo*); no era, pues, una afirmación. Pero la frase era un poco enigmática y corrió deformada, hasta el punto de decirse que Cristo le había prometido que no moriría hasta que El «viniese» en la parusía. Pero esto había que precisarlo. Dos son las soluciones que se dan a este propósito sobre quién es el autor de esta «rectificación» y la finalidad que intenta.

Sería hecho por un discípulo de Jn. Este habría muerto. Y con esta «rectificación» se pretendía hacer ver que Cristo no se había equivocado, pues no había dicho esto (Mt 24,36), sino que había sido una mala inteligencia popular de lo que Cristo había dicho.

Para otros, es el mismo evangelista el que lo «rectifica». Quiere, sin más, poner las cosas en su punto. Si hubiese circulado este rumor entre los fieles y hubiese sido desmentido por la muerte de Jn, el autor de esta «rectificación» no les hubiese dado, probablemente, el nombre de «hermanos» al círculo por el que corrió este falso rumor<sup>21</sup>. Sería, pues, Jn mismo, ya muy viejo, que quisiese también evitar un posible culto supersticioso en torno a él o posibles cábalas en torno a la parusía.

En todo caso, parece indicarse aquí que Jn había llegado a una gran vejez. La tradición dice que murió bajo Trajano (98-117)<sup>22</sup>, y suele admitirse que en el séptimo año de Trajano, que es el 104.

#### d) Epílogo. 21,24-25

<sup>24</sup> Este es el discípulo que da testimonio de esto, que lo escribió, y sabemos que su testimonio es verdadero.

<sup>25</sup> Muchas otras cosas hizo Jesús, que, si se escribiesen una por una, creo no podrían contener los libros.

Manifestamente estos versículos son otro epílogo. Pero la redacción del mismo hace ver que no es del mismo evangelista. «Este es el discípulo» que da testimonio, y «el que escribió estas cosas», no es el modo de introducirse Jn (Jn 19,35). Pero el contraste entre lo que sigue es aún más fuerte para hacer ver esto: y nosotros «sabemos» que su testimonio es verdadero. Este plural, puesto en función de la manera más impersonal en que está redactado el primero, hace ver que este versículo está redactado por un grupo de «discípulos» del evangelista, o acaso de los «ancianos» de Efeso, que testifican que el evangelio que publican está escrito por Jn y ellos

<sup>21</sup> ZAHN, *Das Evangelium des Johannes...* (1912) h.l.

<sup>22</sup> IRENEO, *Adv. haer.* III 1: MG 7,844; EUSEBIO, *Hist. eccl.* III 24: MG 20,265.

saben la verdad de su testimonio. Es una autentificación colectiva y oficial del valor del cuarto evangelio.

El v.25 expresa, en forma hiperbólica, la admiración por lo que hizo Cristo. Este evangelio no es más que una selección. El tono es muy distinto del epílogo primero (Jn 20,30.31). Allí se justifica la selección en orden a la redacción. Aquí es la sola admiración ante la fecunda y prodigiosa obra de Cristo.

Es chocante encontrarse de nuevo con un redactor en singular —«creo» (*oimai*)—. Se piensa en diversas soluciones: en una locución ya hecha; en uno solo que represente al grupo, o, acaso mejor, en un nuevo «discípulo» que escribió posteriormente esta adición.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE QUINTO VOLUMEN DE LA «BIBLIA COMENTADA», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 21 DE SEPTIEMBRE DE 1964, FESTIVIDAD DE SAN MATEO EVANGELISTA, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI