Biblia Comentada.

Texto de la Nácar-Colunga.

Libro Vb.

Evangelios de San Lucas y San Juan.

— Para Usos Internos y Didácticos Solamente —

ADAPTACION PEDAGOGICA: Dr. CARLOS ETCHEVARNE, Bach. Teol.

Contenido:

Biblia Comentada.
Libro Vb.
Evangelios de San Lucas y San Juan.
Evangelio de San Lucas.
Advertencia Previa.
Introducción.
Los datos personales.
San Lucas, autor del tercer Evangelio sinóptico.
Fecha de composición.
Destinatarios y finalidad.
Valoración literario-estructural.
Las Fuentes del Evangelio de Lc.
La temática estructural.
Esquema redaccional.
Capitulo 1.
Prólogo, 1:1-4.
La anunciación del Precursor, 7:5-25.
La anunciación de Jesús, 1:26-38.
La visitación de Maria a Isabel: el “Magníficat,” 1:39-56.
El “Magníficat” (v.46-56).
Nacimiento del Bautista: el “Benedictus,” 1:57-80.
El “Benedictus.”
Capitulo 2.
Nacimiento de Cristo, 2:1-7.
Los pastores, 2:8-20.
La circuncisión, 2:21.
Presentación y purificación en el templo, 2:22-40.
El niño Jesús en el templo, 2:41-52.
El “Midrash” base de los dos primeros capítulos de Lucas.

Una especie característica de “midrash”: las “anunciaciones.”
Historia y “midrash” en estos relatos de Lucas.
Capítulo 3.
Ministerio del Bautista, 3:1-17 (Mt 3:1-6; Mc 1:1-6). Cf. comentario a Mt 3:1-6.
Prisión del Bautista, 3:18-20 (Mt 14:3; Mc1:14; 6:17). Cf. comentario a Mt 14:1-12.
Bautismo de Cristo, 3:21-22 (Mt 3:13-17; Mc 1:8-11). Cf. comentario a Mt 3:13-17.
Genealogía de Cristo, 3:23-38 (Mt 1:1-17).

Capitulo 4.

La tentación de Cristo, 4:1-13 (Mt 4:1-11; Mc1:12.-13). Cf. comentario a Mt 4:1-11.
Cristo en la sinagoga de Nazaret, 4:14-30 (Mt 4:12-17; 13:53-58; Mc1:14-15; 6:1-6).
Cristo en la sinagoga de Cafarnaúm, 4:31-37 (Mc 1:21-28). Cf. comentario a Mc 1:21-28.
Curación de la suegra de Pedro, 4:38-39 (Mt 8:14-15; Mc 1:32-34). Cf. comentario a Mt 8:14-15.
Nuevas curaciones, 4:40-41 (Mt 8:16-17; Mc1:32-34). Cf. comentario a Mt 8:16-17.
Cristo sale de Cafarnaúm, 4:42-44 (Mc 1:35-38).

Capitulo 5.

La pesca milagrosa y vocación de los primeros discípulos, 5:1-11 (Mt 4:18-22; Mc1:16-20). Cf. comentario a Mt 4:18-22.
Curación de un leproso, 5:12-16 (Mt 8:2-4; Mc1:40-45). Cf. comentario a Mt 8:2-4.
Curación de un paralítico, 5:17-26 (Mt 9:1-8; Mc 2:1-12). Cf. comentario a Mt 9:1-8.
Vocación de Leví, 5:27-32 (Mt 9:9-13; Mc 2:13-17). Cf. comentario a Mt 9:9-13.
Los discípulos de Cristo no ayunan, 5:33-39 (Mt 9:14-17; Mc 2:18-22). Cf. comentario a Mt 9:14-17.

Capitulo 6.

Sobre la cuestión del sábado, 6:1-11 (Mt 12:1-14; Mc 2:23-28; 3:1-6). Cf. comentario a Mt 12:1-14.
La elección de los Doce, 6:12-19 (Mt 10:1-4; Mc 3:13-19). Cf. comentario a Mt 10:1-4.
Las bienaventuranzas y las imprecaciones, 6:20-26 (Mt 5:3-12). Cf. comentario a Mt 5:3-12.
El amor a los enemigos, 6:27-38 (Mt 5:38-48). Cf Comentario a Mt 5:38-48; 7:1-2.
El espíritu de benevolencia, 6:39-46 (Mt 15:14, 10:24). Cf. comentario a Mt 15:14 y 10:24.
Conclusión, 6:47-49 (Mt 7:24-29). Cf. comentario a Mt 7:24-29

Capitulo 7.

El centurión de Cafarnaúm, 7:1-10 (Mt 8:5-13). Cf. comentario a Mt 8:5-13.
La resurrección en Naín, 7:11-17.
El mensaje del Bautista, 7:18-23 (Mt 11:2-6). Cf. comentario a Mt 11:2-6.
Panegírico del Bautista, 7:24-28 (Mt 11:7-15). Cf. comentario a Mt 11:7-15.
Actitud farisaica ante la misión del Bautista, 7:29-35 (Mt 11:16-19). Cf. comentario a Mt 11:16-19.
La pecadora arrepentida, 7:36-50.
Un Problema Evangélico de Identificación de Personas y Escenas.

Capitulo 8.

Las proveedoras de Cristo, 8:1-3.
La parábola del sembrador, 8:4-8 (Mt 13:1-19; Mc 4:1-9). Cf. comentario a Mt 13:1-19.

Razón de las parábolas y explicación de la anterior, 8:9-15 (Mt 13:10-23; Mc 4:10-20). Cf. comentario a Mt 13:10-23.
Parábola dirigida a los discípulos, 8:16-18 (Mt 13:12; Mc 4:21-25).
Quiénes son hermanos de Cristo, 8:19-21 (Mt 12:46.-50; Mc 3:31-35). Cf. comentario a Mt 12:46-50.
La tempestad calmada, 8:22-25 (Mt 8:23-27; Mc 4:35-40). Cf. comentario a Mt 8:23-27.
Curación de un endemoniado, 8:26-39 (Mt 8:28-34; Mc 5:1-20). Cf. comentario a Mc 5:1-20.
Curación de la hija de Jairo y de la hemorroísa, 8:40-56 (Mt 9:18-26; Mc 5:21-43). Cf. comentario a Mc 5:21-43.

Capitulo 9.

La Misión de los Apóstoles, 9:1-6 (Mt 10:5-15; Mc 6:7-13). Cf. comentario a Mt 10:5-15.
Juicio de Antipas sobre Cristo, 9:7-9 (Mt 14:1-12; Mc 6:14-16). Cf. comentario a Mt 14:1-12.
Regreso de los apóstoles y primera multiplicación de los panes, 9:9-17 (Mt 14:13-23; Mc 6:30-46; Jn 6:1-15). Cf. comentario a Mt 14:13-23 y Jn 6:1-15.
La confesión de Pedro, 9-18-21 (Mt 16:13-28; Mc 8:27-39). Cf. comentario a Mt 16:13-28.
Primera predicción de su pasión, 9:2I-22 (Mt 16:21-23; Mc 8:31-39). Cf. comentario a Mt 16:21-23.
Necesidad de seguir a Cristo 9:23-27 (Mt 16:24-28; Mc 8:34-38). Cf. comentario a Mt 16:24-28.
La Transfiguración, 9:28-36 (Mt 17:1-13; Mc 9:2-14). Cf. comentario a Mt 17:1-13.
Curación de un epiléptico, 9:37-43a (Mt 17:14-20; Mc 9:14-19). Cf. comentario a Mt 17:14-20.
Segunda profecía de su pasión, 9:43-45 (Mt 17:21-22; Mc 9:29-31). Cf. comentario a Mt 17:21-22.
Quién sea el mayor, 9:46-48 (Mt 18:1-5; Mc 9:32-36). Cf. comentario a Mt 18:1-5.
La invocación del nombre de Jesús por un extraño, 9:49-50 (Mc 9:37-40). Cf. comentario a Mc 9:37-40.
Hostilidad samaritana. 9:51-56.
Varias vocaciones, 9:57-62 (Mt 8:18-22). Cf. comentario a Mt 8:18-22.

Capitulo 10.

Misión de los setenta y dos discípulos, 10:1-20 (Mt 9:37; 10:5-16; Mc 6:8-11). Cf. comentario a Mt 9:37; 10:5-16.
Revelación del Hijo, 10:21-24 (Mt 11:25-30). Cf. comentario a Mt 11:25-30.
La parábola del samaritano, 10:25-37 (Mt 22:34-40; Mc 12:28-34). Cf. comentario a Mt 22:34-40.
Marta y María, 10:38-42.

Capitulo 11.

El Padrenuestro, 11:1-4 (Mt 6:9-13). Cf. comentario a Mt 6:9-13.
Parábola del amigo importuno, 77:5-13 (Mt 7:7-11). Cf. comentario a Mt 7:7-11.
El Poder sobre los demonios, 11:14-26 (Mt 12:43-45). Cf. comentario a Mt 12:43-45.
Elogio de la Madre de Jesús, 11:27-28.
Juicio sobre la generación presente. 11:29-32 (Mt 12:38-42). Cf. comentario a Mt 12:38-42.

Cristo, luz del alma, 11:33-36 (Mt 6:22-23). Cf. comentario a Mt 6:22-23.
Reprensión de fariseos y escribas, 11:37-54 (Mt 23:1-36). Cf. comentario a Mt 23:1-36

Capitulo 12.

Advertencias a los Discípulos, 12:1-12 (Mt 10:26ss). Cf. comentario a Mt 10:26ss.
La avaricia, 12:13-21.
Abandono a la Providencia, 12-22-34 (Mt 6:25-33). Cf. comentario a Mt 6:25-33.
Exhortación a la vigilancia, 12:35-48 (Mt 24:42-51; Mc 13:33-35).
Exigencias de la doctrina de Cristo, 12:49-53 (Mt 10:34-36).
Los signos del tiempo mesiánico, 12:54-59. Cf. comentario a Mt 16:1-3.

Capitulo 13.

Exhortación a la penitencia, 13:1-9.
Curación en sábado de una mujer encorvada, 13:10-17.
Dos parábolas sobre el reino: el grano de mostaza y la levadura. 13:18-21 (Mt 13:31-33). Cf. comentario a Mt 13:31-33.
Reprobación de Israel, 13:22-30.
Maniobra de Antipas, 13:31-33.
Vaticinio sobre Jerusalén, 13:34-35 (Mt 23:37-39). Cf. comentario a Mt 23:37-39.

Capitulo 14.

Un hidrópico curado en sábado, 14:1-6.
Exhortación a la modestia, 14:7-11.
No buscar recompensas terrenas, 14:12-14.
Parábola de los invitados a un gran banquete. 14:15-24 (Mt 22:2-14). Cf. comentario a Mt 22:2-14.
El auténtico discípulo de Cristo, 14:25-35.

Capitulo 15.

Censura de los fariseos, 15:1-2.
Parábola de la oveja perdida 15:3-7 (Mt 18:12-14). Cf. comentario a Mt 18:12-14.
Parábola de la dracma perdida, 15:8-10.
Parábola del hijo pródigo, 15:11-32.

Capitulo 16.

Parábola del administrador astuto, 16:1-9.
Apéndices parabólicos sobre las riquezas, 16:10-13.
Reprensión a los fariseos, 16:14-18.
Parábola del rico y el pobre Lázaro, 16:19-31.

Capitulo 17.

El escándalo, 17:1-3 (Mt 18:6-7; Mc 9:42). Cf. comentario a Mt y Mc.
El perdón del prójimo, 17:3-4 (Mt 18:15 y 21 y 22). Cf. comentario a Mt 18:15, 21-22.
Eficacia de la Fe, 17:5-6 (Mt 17:19; 21:21; Mc 11:22-23).
Parábola de lo que es el siervo, 17:7-10.
Los diez leprosos, 17:11-19.
La venida del reino de Dios, 17:20-21.
La venida del Hijo del hombre, 17:22-37 (Mt c.24; Mc c.13; Lc 21:5ss).

Capitulo 18.

La parábola del juez inicuo, 18:1-8.
Parábola del fariseo y el publicano. 18:9-14.

Los niños vienen a Cristo. 18:15-17 (Mt 19:13-15; Mc 10:13-16). Cf. comentario a Mt 19:13-15.

La enseñanza a propósito de un joven rico, 18:18-27 (Mt 19:16-30; Mc 10:17-31). Cf. comentario a Mt 19:16-30.

El premio de los apóstoles. 18:28-30 (Mt 19:27-30; Mc 10:28-30). Cf. comentario a Mt 19:27-30.

Tercer vaticinio de la pasión, 18:31-34 (Mt 20:17-19; Mc 10:32-34).

El ciego de Jericó. 18:35-43 (Mt 20:29-34; Mc 10:46-52). Cf. comentario a Mt 20:29-34.

Capitulo 19.

Zaqueo el publicano, 19:1-10.

Parábola de las minas, 19:11-28 (Mt 25:14-30). Cf. comentario a Mt 25:14-30.

Entrada mesiánica en Jerusalén, 19:29-40 (Mt 21:1-9; Mc 11:1-10; Jn 12:12-29). Cf. comentario a Mt 21:1-9.

Llanto sobre Jerusalén, 19:41-44.

Expulsión de los mercaderes del templo, 19:45-48 (Tm 21:12-13; Mc 11:15-19; Jn 2:13-22). Cf. comentario a Jn 2:13-22.

Capiтulo 20.

Origen de los poderes de Cristo. 20:1-8 (Mt 21:23-27; Mc 11:27-33). Cf. comentario a Mt 21:23-27.

Parábola de los viñadores homicidas, 20:9-19 (Mt 21:33-46; Mc 12:1-12). Cf. comentario a Mt 21:33-46.

El tributo al Cesar. 20:20-26 (Mt 22:15-22; Mc 12:13-17). Cf. comentario a Mt 22:15-22.

Sobre la resurrección de los muertos 20:27-40 (Mt 22:23-33; Mc 12:18-27). Cf. comentario a Mt 22:23-33.

Sobre el origen del Mesías, 20:41-44 (Mt 22:41-46; Mc 12:35-47). Cf. comentario a Mt 22:41-46.

Avisos sobre los escribas, 20:45-47 (Mc 12:38-40; Mt 23:6-7).

Capitulo 21.

El óbolo de la viuda, 21:1-4 (Mc 12:41-44).

Discurso escatológico.

Anuncio de la destrucción del templo, 21:5-7 (Mt 24:1-3; Mc 13:1-4). Cf. comentario a Mt 24:1-3.

Tiempo de angustia y persecución 21:8-19 (Mt 24:4-14; Mc 13:5-13). Cf. comentario a Mt 24:4-14.

La ruina de Jerusalén y la venida del Hijo del hombre, 21:20-27 (Mt 24:15-31; Mc 13:14-27). Cf. comentario a Mt 24:15-31.

Señales de la proximidad del reino de Dios. 21:28-33 (Mt 24:32-35; Mc 13:28-31). Cf. comentario a Mt 24:32-35.

Necesidad de vigilancia, 21:34-36 (Mt 24:36-44; Mc 13:33-37).

Epílogo histórico, 21:37-38.

Capitulo 22.

La conspiración de muerte contra Cristo, 22:1-6 (Mt 26:1-5; 14-16; Mc 14:1-2). Cf. comentario a Mt 26:1-5; 14-16.

Preparación de la última cena. 22:7-13 (Mt 26:17-19; Mc 14:12-16). Cf. comentario a Mt 26:17-19.

Institución de la Eucaristía. 22:14-23 (Mt 26:20-29; Mc 14:17-25). Cf. comentario a Mt 26:20-29.
Discusión sobre la primacía, 22:24-30 (Mt 20:24-28; Mc 10:41-45). Cf. comentario a Mt 20:24-28.
Vaticinio sobre la caída y confirmación de Pedro, 22:31-34 (Mt 26:31-35; Mc 14:27-31; Jn 13:36-38). Cf. comentario a Mt 26:31-35.
La gran prueba que se les acerca, 22:35-38.
La agonía en Gefsemaní, 22:39-46 (Mt 26:36-46; Mc 14:32-42). Cf. comentario a Mt 26:36-46 y a Jn 18:1-12.
La prisión de Cristo. 22:47-53 (Mt 26:47-56; Mc 14:43-49; Jn 18:2-11). Cf. comentario a Mt 26:47-56.
Las negaciones de Pedro. 22:54-62 (Mt 26:57-75; Mc 14:53-72; Jn 18:15-27). Cf. comentario a Mt 26:57-75.
Cristo es escarnecido, 22:63-65 (Mt 26:67-68; Mc 14:65). Cf. comentario a Mt 26:67-68.
Cristo ante el Sanedrín. 22:66-71 (Mt 27:1; Mc 15:1). Cf. comentario a Mt 26:57-66; 27:7-2.

Capitulo 23.

Acusación ante Pilato, 23:1-5 (Mt 27:11-14; Mc 15:1-5; Jn 18:28-38). Cf. comentario a Mt 27:11-14 y a Jn 18:28-38.
Cristo es enviado a Herodes Antipas, 23:6-12.
Continuación del proceso ante Pilato: condenación. 23:13-25 (Mt 27:15-26; Mc 15:6-15; Jn 18:39-40; 19:1-16). Cf. comentario a Mt 27:15-26 y a Jn 18:39-40; 19:1-16.
Camino del Calvario, 23:26-32 (Mt 27:31-32; Mc 15:20-22; Jn 19:16-17). Cf. comentario a Mt 27:31-32.
La crucifixión y muerte, 23:33-46 (Mt 27:33-50; (Mc 15:33-40; Jn 19:18-30). Cf. comentario a Mt 27:33-50 y a Jn 19:18-30.
Glorificación de Cristo por el centurión y asistentes. 23:47-49 (Mt 27:54-56; Mc 15:37-41).
La sepultura. 23:50-56 (Mt 27:57-61; Mc 15:42-47; Jn 19:38-42). Cf. comentario a Mt 27:57-61 y Jn 19:42-47.

Capitulo 24.

Las mujeres van el sepulcro. 24:1-11 (Mt 28:1-8; Mc 16:1-8; Jn 20:1-10). Cf. comentario a Mt 28:1-8.
Pedro visita el sepulcro, 24:12 (Jn 20:3-10).
Los discípulos de Emaús, 24:13-35 (Mc 16:12-13).
Aparición a los apóstoles, 24:36-43 (Mc 16:14; Jn 20:19-23).
Ultimas apariciones e instrucciones a los apóstoles, 24:44-49.
La ascensión, 24:50-53 (Mc 16:19-20; Act 1:9-12).

Evangelio de San Juan.

Introducción.

Datos biográficos.
Juan el Apóstol es el autor del cuarto evangelio.
Testimonios externos.
Análisis interno del Evangelio de San Juan.
Juan el Apóstol y Juan el Presbítero.
Finalidad del Evangelio de San Juan.

Destinatarios.
Lengua original en que fue escrito.
Fecha de composición.
Historicidad del Evangelio de San Juan.
1) Referente a la vida de Cristo.
2) Topografía.
3) El medio histórico.
4) Imagen de Cristo.
5) El acuerdo con los sinópticos.
Simbolismo del cuarto Evangelio.
La "escatología" en San Juan.
División del Evangelio: diferentes planes propuestos.
Posible origen conceptual-cultural del cuarto evangelio.

Capitulo 1.

Prólogo. 1:1-18.
El verbo en sus relaciones con Dios, con el mundo y con los Hombres.
1) En sus relaciones con Dios (v.1-2).
2) En sus relaciones con el mundo (v.3).
3) Relaciones del Verbo con los hombres (v.4-5).
El Bautista como Precursor, anunciando la Encarnación del Verbo (v.6-8).
Manifestación del verbo (v.9-11).
El Gran Don de la Filiación Divina de los Hombres dado por el Verbo Encarnado (v.12-13).
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).

1) Primer testimonio (v.14b).
2) Segundo testimonio.
Toda Gracia viene del Verbo Encarnado (v.16-17).
Reflexión final del evangelista (v.18).
Finalidad del "prólogo" del Evangelio de Juan.
Segundo testimonio oficial mesiánico del Bautista ante un grupo de sus discípulos, 1:29-34.
Recluta de los primeros discípulos de Cristo, 1:35-51.
1) Andrés y "otro" Discípulo (v.35-40).
2) Simón Pedro (v.41-42).
3) Encuentro del "Apóstol" Felipe (v.43-44).
4) la "Vocación" de Natanael (v. 45-51).

Valoración histórica de estos relatos.

Capitulo 2.

Primer milagro de Cristo en las bodas de Caná, 2:1-11.
El Intento de la Petición de María.
¿Cuál es el Significado de la Respuesta de Cristo: "Que a Mi y a Ti"? (Τι Έμοι Χαί Σοι).
La Conclusión que parece más probable en función de los datos analizados.
Valor simbólico de este milagro.

Estancia circunstancial de Cristo en Cafarnaúm, 2:12.
Expulsión de los vendedores del templo, 2:13-22 (Mt 21:12-13; Mc 11:15-17; Lc 19:45-46).
La Situación Histórica de este relato.
Reacciones ante Jesús en Jerusalén, 2:23-25.

Capitulo 3.

Visita y conversación con Nicodemo, 3:1-21.
Continúa la exposición de Cristo.
El Hijo del Hombre es Autor de la Revelación, 3:1 1-13.
El Hijo del Hombre es Autor de la Salud, 3:14.-15.
Reflexiones del evangelista, 3:16-21.
El Fin de la Obra de Cristo es la Salvación de los Hombres, 3:16-18.
Hay un Juicio Condenatorio que se Realiza, 3:18-21.
Tercer testimonio del Bautista sobre Cristo, 3:22-36.
Reflexiones del evangelista con este motivo, 3:31-36.
Cristo, por su Origen Divino, Comunica la Revelación (v. 31-34).
Sólo la Fe en Cristo da la Vida Eterna, 3:35-36.

Capitulo 4.

Transición introductoria, 4:1-3.
Conversación de Cristo con la Samaritana, 4:4-45.
La conversación sobre “el agua viva,” 4:9-15.

Cristo se revela como Mesías, 4:16-26.
Conversación de Cristo con sus discípulos: el Cuerpo místico del apostolado, 4:27-38.
Cristo se queda entre los samaritanos y luego parte a Galilea, 4:39-45.
Curación del hijo de un cortesano, 4:46-54:4.

Capitulo 5.

Narración del milagro, 5:1-9.
Discusión con motivo de haberse hecho esta curación en sábado, 5:10-16.
Discurso apologético-dogmático de Cristo, 5:17-47.
1) El Hijo obra en todo en unión del Padre, 5:17-30.
2) El testimonio del padre sobre la misión del Hijo (v.31-47).

Capitulo 6.

Primera multiplicación de los panes, 6:1-15 (Mt 14:13-23; Mc 6:30-46; Lc 9:10-17).
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.
Transición histórica, 6:22-24.
Discurso sobre la diferencia y necesidad de un alimento espiritual, 6:25-34.
Primer discurso de Cristo “Pan de vida,” 6:35-47.
Segundo discurso de Cristo, “Pan de vida.” 6:48-59.
Efecto producido por el discurso en los “discípulos” y “apóstoles,” 6:60-71.
1) Efecto producido por el discurso en los “discípulos,” 6:60-66.
2) Efecto producido por el discurso en los “apóstoles,” 6:67-71.

Capitulo 7.

Diversos pareceres sobre Cristo en Galilea por sus hermanos y en Judea, 7:1-13.
Jesús defiende su posición por la curación hecha en sábado, 7:14-24.

La Verdad de la doctrina de Cristo (7:14-18).
Cristo Justifica una Curación hecha en "Sábado" con un Caso de la ley (7:19-24).
Origen verdadero del Mesías, 7:25-30.
Desaparición misteriosa de Jesús, 7:31-36.
La gran promesa del "agua viva." 7:37-39.
Diversos pareceres sobre Cristo en Jerusalén, 7:40-53.

Capitulo 8.

La mujer adúltera, 8:1-11.

Tres cuestiones sobre este pasaje.
Cristo, luz del mundo, garantizada por un doble testimonio, 8:12-20.

Consecuencias para los judíos en desconocer a Cristo, 8:21-30.

La oposición de dos filiaciones, 8:31-59.
La Libertad y el verdadero linaje de Abraham (v.33-40).
La Obra del Diablo en esta Hostilidad Judía (v.41-51).
La Eternidad de Cristo (v.52-59).

Capitulo 9.

Narración del milagro, 9:1-7.
Discusión popular sobre la curación, 9:8-12.
Discusión del milagro por los fariseos, 9:13-34.
Primer testimonio del ciego ante los fariseos (v.13-17).
Testimonio de sus padres ante los "fariseos" (v.18.-23).
Segundo testimonio del ciego ante los fariseos (v.24.-34).
La Ley y la ceguera espiritual, 9:35-41.

Capitulo 10.

La parábola del Buen Pastor, 10:1-21.
1) Cristo es la "Puerta." 10:7-10.
2) Cristo es el "Buen Pastor," 10:11-18.
Valoración originaria de esta parábola alegorizante.
3) Diversas reacciones ante estas enseñanzas de Cristo, 10:19-21.
Enseñanza en la fiesta de las Encenias, 10:22-39.
Cristo se retira hacia el Jordán, 10:40-42 (Mt 19:1.-2; Mc 10:1).

Capitulo 11.

La resurrección de Lázaro, 11:1-44.
1) Vuelta de Cristo a Betania, 11:1-16.
2) Conversación de Cristo con Marta y María, 11:17-37.
3) Resurrección de Lázaro, 11:38-44.
La resolución que se toma de dar muerte inminentemente a Cristo, 11:45-57.
1) La reacción ante este hecho, 11:45-46.
2) Caifas y los dirigentes judíos condenan a Cristo, 11:47-53.
3) Reacciones de Cristo y de Jerusalén, 11:54-57.
Historicidad del relato de la resurrección de Lázaro.

Capitulo 12.

La unción en Betania, 12:1-8 (Mt 26:6-13; Mc 14:3-9). Cf. comentario a Mt 26:6-13.

La entrada mesiánica en Jerusalén, 12:9-19 (Mt 21:1-11; Mc 19:29-44). Cf. comentario a Mt 21:1-11
Cristo anuncia su glorificación al ir a la muerte, 12:20-36.
Unos griegos quieren ver a Cristo, 2:20-22.
Cristo anuncia su glorificación por su muerte, 12:23-36.
La Enseñanza de Cristo Sobre Su Muerte (v.23-26).
La Turbación De Cristo Ante Su Muerte (v.27).
Cristo Pide la Glorificación del Padre (v.28-33).
Desconcierto en la muchedumbre ante estas palabras (v.34-36).
La incredulidad judía ante la obra de Cristo, 12:37-43.
Necesidad de creer en Cristo, 12:44-50.

Capitulo 13.

"Prólogo" teológico introductorio a la pasión, 13:1-3.
El lavatorio de los pies, 13:4-20.
Sentido de este rito del lavatorio de los pies en el intento de Cristo.
Anuncio de la traición de Judas, 13:21-30. Cf. comentario a Mt 26:26-35.
Comienzo de los discursos de despedida, 13:31-35.
Anuncio de la triple negación de Pedro, 13:36.-38 (Mt 26:31-35; Mc 14:29-31; Lc 22:31-34).
Divergencia en la cronología de la pasión.

Capitulo 14.

Lo que significa para los apóstoles la "ausencia" de Cristo, 14:1-3.
Cristo — "camino," 14:4-6.
El reconocimiento recíproco del Padre y del Hijo, 14:7-11.
Frutos de la fe en Cristo "ausente," 14:12-26.
Grandeza de obras (v.12).
Efecto de Su oración dirigida a Cristo y al Padre (v.13-14).
Promesa de una triple "venida" (v.15-26).
Promesa de la "venida" del Paráclito (v.15-17, 25-26).
Promesa de la "venida" del Mismo Cristo (v.18-21).
Promesa de la "venida" del Padre (v.22-24).
Palabras finales de despedida y aliento, 14:27-31.

Capitulo 15.

Problema literario de los capítulos 15 y 16.
Alegoría de la vid, 15:1-11.
El precepto de la caridad, 15:72-77.
El odio del mundo a los discípulos, 15:18-21.
La testificación que Cristo ofrece de su verdad, 15:22-27.
Sobre la procedencia del Espíritu Santo.

Capitulo 16.

Anuncio de la persecución a los discípulos, 16:1-4.
Significado de la venida del Paráclito, 16:5-15.
Tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo, 16:16-22.
Anuncia nuevas promesas. 16:23-33.

Capitulo 17.

Cristo ora al Padre por sí mismo, 77:7-5.
Cristo ora al Padre por los apóstoles, 17:6-19.
Cristo ruega por la Iglesia apostólica futura. 17:20-24.
Epílogo. 17:25-26.

Capitulo 18.

La prisión de Cristo en Getsemani. 18:1-12 (Mt 26:47-56; Mc 14:43-51; Lc 22:47-53). Cf. comentario a Mt 26:47-56.
Cristo es llamado a presencia de Anas, 18:13-14.
Primera negación de Pedro, 18:15-17 (Mt 26:58-70; Mc 14:54-68; Lc 22:55-57). Cf. comentario a Mt 25:58-70.
Cristo ante Caifas, 18:19-24.
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.
Cristo ante Pilato, 18:28-40 (Mt 27:1; 11-21; Mc 15:1-11; Lc 23:1-7.13-20).
Primer tanteo judío de acusación ante Pilato, 18:28-32.
Pilato interroga a Cristo sobre su realeza, 18:33-38 (Mt 27:11; Mc 15:2; Lc 23:2-3).
Expediente para librarle, 18:39-40 (Mt 27:15-18.20; Mc 14:6-11; Lc 13:13-19).

Capitulo 19.

Expediente de Pilato para librar a Cristo, 19:1-7 (Mt 27:26-31; Mc 15:15-20; Lc 23:22). Cf. comentario a Mt 27:25-31.
Nuevo interrogatorio de Pilato sobre el Hijo de Dios.19:8-12ª.
La condenación de Cristo, 19:12b-16a (Mt 27:26c; Mc 15:15c; Lc 23:24-25). Cf. comentario a Mt 27:26ss.
La crucifixión de Cristo, 19:16b-24 (Mt 27:32-50; Mc 15:20b-36; Lc 23:26-45). Cf. comentario a Mt 27:32-50.
"Mujer, he ahí a tu hijo," 19:25-27.
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.
La Sepultura de Cristo, 19:38-42 (Mt 27:57-66; Mc I5:42-47; Lc 23:50-56). Cf. comentario a Mt 27:57-61.

Capitulo 20.

Magdalena va al Sepulcro, 20:1-2 (Mt 28:1; Mc 16:1-8; Lc 24:1-11).
Cf. comentario a Mt 28:1.
Pedro y Juan van al sepulcro, 20:3-10.
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.
Apariciones a los discípulos, 20:19-29 (Lc 24:36-42).
Conclusión, 20:30-31.
Un problema de divergencia de Jn-Lc con Mt-Mc.
Valoración Exegética de la Resurrección de Cristo.
Cristo Murió y fue Sepultado.
Cristo Resucitó Corporalmente.
La resurrección corporal de Jesucristo.
La Proclamación de esta Verdad en los Pequeños "Símbolos" o "Confesiones" de Fe.
La Resurrección corporal de Cristo en las pequeñas narraciones o "didascauas" neotestamentarias.

La enseñanza y argumentación sobre la Resurrección corporal de Cristo en los Evangelios.
La elaboración progresiva de los relatos evangélicos de la resurrección de Cristo.
Diversas consideraciones conceptual-redaccionales sobre el cuerpo resucitado de Cristo.
La resurrección al "tercer día."
Resucitó Cristo con su cuerpo.
Capitulo 21.
Aparición de Cristo junto al lago y pesca milagrosa, 21:1-14.
Valor"simbolista" de esta narración.
La prueba a Pedro, 21:15-19.
Profecía de la muerte de Pedro (v.18-19).
El "discípulo amado," 21:20-23.
Epílogo, 21:24-25.

Evangelio de San Lucas.

Por Manuel de Tuya. O. P.

Advertencia Previa.

Como el objeto principal de esta **Biblia Comentada** es la exposición doctrinal del Texto Sagrado, los lugares paralelos de los evangelios sinópticos son tratados en el comentario al evangelio de San Mateo. De este modo se evita, bastantes veces, la repetición de conceptos equivalentes.
Junto con el enunciado de cada pasaje, a la cabeza de cada narración, se indican en letra negrita los lugares paralelos correspondientes de los otros evangelistas y, en letra cursiva, el lugar preciso del Comentario en el que se han estudiado los elementos necesarios para la inteligencia del relato evangélico contenido en la misma.

Introducción.

Los datos personales.

El nombre de Lucas puede ser abreviatura de Loukanós. Así, algunos códices latinos le prefijan el título de "secundum Lucanum."[1] Otros lo derivan de Loúkios (Lucio), ya que en inscripciones del templo de Men, en Antioquía de Pisidia, aparece el nombre de Loukas inscrito como Loúkios [1].

Lucas nació en Antioquía de Siria, como explícitamente lo dicen los *Prólogos monarquianos* y el *Antiquior*, Eusebio de Cesárea[2] y San Jerónimo [3]. No procede, pues, del judaísmo, **sino de la gentilidad** (Col 4:10-11). Vienen a confirmarlo los Hechos de los Apóstoles, al verse a Lucas tan versado en las cosas de la Iglesia de Antioquía.

San Epifanio dice que fue uno de los setenta y dos discípulos de Cristo[4]. Pero no sólo lo niegan el *Fragmento Muratoriano*, San Jerónimo [5], los Prólogos y San Ireneo [6], sino que es lo

que dice el mismo Lucas en el "prólogo" de su evangelio, al distinguirse de los que fueron "testigos oculares" de la vida del Señor (1:2). No consta ni el lugar ni el tiempo de su conversión. Si se admitiese la lectura del códice D en Hechos (11:28) — "estando congregados" — , Lucas sería cristiano poco después del año 40 [7].

Lucas se hace discípulo de Pablo probablemente en Antioquía (Act 11:20-26; cf. 11:28 del códice D). Le acompaña en casi todos los viajes. Le sigue a Macedonia (Act 16:10-17), y a la partida de Pablo y Silas se queda en Filipos (Act 16:19-40). Lc acompaña de nuevo a Jerusalén (Act 21:1ss). Está con él cuando Pablo está en prisión en Cesárea (Act 21:18-26), aunque no se sabe si permanece con él en esta ciudad todo el tiempo de la prisión de Pablo. Lucas va a Roma con Pablo cuando éste apela al Cesar (Act 27:2-28:29; Col 4:14; Flm 24). También está con Pablo en la segunda cautividad romana (2 Tim 4:11). Lucas, desde primera hora, ha sido uno de los principales colaboradores (συνεργοί),de Pablo (Flm 24).

Después de la muerte de éste no se sabe dónde fue Lucas, ya que son muchas las tradiciones o leyendas que le hacen predicar en sitios muy diversos.

De Lucas se dan dos datos especiales. El primero es que fue médico. Lo testifican ya el *Prologus Antiquior, el Fragmento Muratoriano*, Eusebio [8] y San Jerónimo [9]. El mismo San Pablo lo llama "médico querido" (Col 4:14). Se quiere ver esto en los términos que usa [10]. Sin embargo, los términos que usa son los que usan otros autores de la antigüedad que no eran médicos; aparte que parece que los médicos de aquella época no tenían un lenguaje técnico.

También se le quiere presentar como "pintor." Según una tradición originaria de Jerusalén, Lucas habría sido pintor. Teodoro Anagnostes cuenta que la emperatriz Eudoxia (t 460) había enviado a su hija Pulquería, a Roma, un icono de la Virgen pintado por San Lucas [11]. Hay muchas imágenes de la Virgen que se le atribuyen. Pero todas las imágenes que se le atribuyen son de época bizantina. Esta leyenda tardía, ¿supone un fondo de verdad? Lagrange lo enfoca por el hecho de que su evangelio contiene las grandes pinturas descriptivas de la Virgen en la infancia de Cristo [12].

San Lucas, autor del tercer Evangelio sinóptico.

La tradición asegura firmemente que Lucas es el autor del tercer evangelio sinóptico.

Ya lo testifica explícitamente el *Prologus Antiquior*. De Lucas, San Ireneo dice: "Lucas, compañero de Pablo, lo que éste predicaba, él lo escribió en un libro" [13]. Igualmente lo testifica Tertuliano [14], destacando que Lucas refleja fundamentalmente la predicación de Pablo. Siguen esta testificación, con el Fragmento Muratoriano, Clemente Alejandrino [15], Orígenes [16], insistiendo en que es reflejo de la predicación de Pablo, Eusebio de Cesárea [17] y San Jerónimo [18]. A esto se añade la observación de J. M. Creed: Lucas no era figura preeminente en la Iglesia Apostólica: **ni apóstol, ni testigo presencial de la vida terrestre de Cristo**. Por eso sería difícil, de no ser el autor fundamental del evangelio, que se le hubiese atribuido.

El análisis interno del libro confirma los criterios externos de **la tradición.**

1) El autor aparece bien versado en la lengua griega; su estilo no es clásico, pero llega a lograr elegancia en ciertas frases. Especialmente el "prólogo" está redactado en un griego bueno. Elementos de griego clásico se aprecian en ciertos pasajes (8:15; cf. Mc 6:7; 18:18; Mc 10:17; 8:27; Mc 5:2, etc.). También utiliza términos griegos para designar los magistrados y cosas militares; v.gr., ηγεμονεύοντος (2:2), στρατηγοί (22:4.52). En cambio, prescinde de voces griegas de uso vulgar usadas por otros evangelistas: v. gr., χράβατον (Mc 2:4.11), Lucas pone χλινη y χλινίδιον (5:18.19.24; 9:5, cf. Mc 6:11).

Usa hebraísmos. En los dos primeros capítulos, por ser traducción de fuentes semitas; y otras palabras: σάερα (1:15), Βεελζεβουλ (11:15.18), χορός (16:7), etc., o frases semitas (1:7; cf. Gen 18:11; 10:6, etc.), se explican por las fuentes que usa.

En cambio, ***evita vocablos aramaicos*, tan conservados en Marcos,** v. gr. abbá (padre; Lc 23:42; cf. Mc 14:36); boanerges (Lc 9:54; cf. Mc 3:17); effatá (cf. Mc 7:34); hosanna (cf. Mc 11:9; Mt.21:9; cf. Lc 19:38). En lugar del hebreo rabbi, Lc prefiere διδάσκαλε (maestro) οέταστατα (señor); lo mismo que da el significado v. gr. de κράνιον (calavera) en lugar de golgothá y frecuentemente **evita palabras y frases semitas,** como se ve confrontándolo con los lugares paralelos, y en su lugar usa palabras y frases griegas; v. gr., diábolos por Satanás (8:12; cf. Mc 4:15), αληθώς λεϊω υμιν (9:27; 21:3; cf. Mc 9:1; 12:43), etc.

También se **encuentran *latinismos*** usados en todo el Imperio romano; v. gr., δηνάρίον, λέγε ων, σουδάριον; lo mismo que frases latinas grecizadas; v.gr., δίέταΕεν αύτη δοβηναι = iussit illi daré (8:55; cf. 12:58; 7:4; 14:18; 22:41, etc.[1]). Sin embargo, Lucas usa estos términos mucho más raramente que Marcos (Lc 20:22; cf. Mc 12:14; 15:39; Lc 23:47, etc.). Estos latinismos eran efecto de la dominación romana, de la Koine, y no los evitaban ni los mismos aticistas que cultivaban la pureza del griego.

2) El autor parece reflejar en los relatos algo de su arte medica. Sobre todo, presenta a Cristo como **el gran Médico** que cura almas y cuerpos.

Usa los términos que emplean los famosos médicos de la antigüedad *Hipócrates* (c.460-430 a.C.) y *Dioscórides* (del tiempo de Nerón; 4:38; cf. Mc 1:30; 5:18.24; 2:3-10; 14:2; 18:24; 2:3-10, etcétera). Se puede decir que Lucas describe con más precisión el origen, duración, modo de la curación, cesación de la enfermedad, mientras Marcos no insiste tanto en esto (4:38ss; 8:27-29; 8:43-47). Y, sobre todo, juzga mucho más benévolamente de los médicos que Marcos (Lc 8:43; cf. Mc 5:26).

Cristo aparece como Médico divino. Una vez se viene a llamar a sí mismo "médico" (4:23). Es el único evangelista que destaca que Cristo curaba imponiendo a cada enfermo las manos (4:40); en El hay poder para "sanar a todos" (5:17; 6:19).

Varios autores hacen ver que los términos que se dicen técnicos fueron tomados ya por Hipócrates y Dioscórides del uso vulgar, por razón de claridad y fácil comprensión [18]. Pero el conjunto de todos los datos parece venir a confirmar lo que dice la tradición: que era "médico." [19] De aquí se ha hecho la siguiente hipótesis: "Como los médicos eran ordinariamente de condición servil, sería posible que Lucas fuese un 'liberto', y hasta se piensa que del noble Teófilo, al que dedica el libro." [20]

3) El autor **es discípulo y compañero de San Pablo**, pues aparece gran afinidad entre su evangelio y las epístolas paulinas en lo relativo a la lengua, conceptos y doctrina. **Es el "paulinismo del tercer evangelio."**

Así hay muchos vocablos comunes a Lucas y Pablo, que son propios de ellos en el Nuevo Testamento. Se enumeran 103.

Hay frases comunes o muy semejantes (Lc 4:22; cf. Col 4:6; Lc 12:42; cf. 1 Cor 4:2; Lc 21:24; cf. Rom 11:25).

En conceptos tienen especial interés, por tener el mismo sentido: πίστις: fe teológica (Lc 18:8; 22:32; cf. Rom 4:5; 1 Cor 13:13); σωτηρία: salud mesiánica (Lc 1:69-77; cf. Rom 1:16; 10:1-10); σωτηρον: saludable (Lc 2:30; 3:6; cf. Ef 6:17); σωτήρ: salvador (Lc 2:11; cf. 2 Tim 1:10; Flp 3:20); χαρτόω: agraciar (Lc 1:28; cf. Ef 1:6); χάρις: gracia (Lc 1:30; 2:40-52), la cual no se encuentra en Mt-Mc, y es frecuente en Pablo.

Igualmente se ven semejanzas en cosas tales como en el relato de la institución de la Eucaristía (Lc 22:19ss; 1 Cor 11:23-25), en la aparición de Cristo resucitado a Pedro (Lc 24:34; 1 Cor 15:5), lo mismo que en llamar a Cristo el Κύριος, término familiar a Lucas y Pablo.

En cuanto a capítulos de doctrina, se encuentran muchos comunes a ambos. Se pueden destacar los siguientes:

La *universalidad de la salud mesiánica*, no sólo en lo étnico, **sino destacando también la salvación para los pecadores,** en las parábolas de la "misericordia." Hasta llamársele, por excelencia, el "evangelio de las gentes" y el "evangelio de los pecadores" (Rom 1:16; 1 Tim 2:4; Tit 2:11; Act 13:38ss.46ss).

San Pablo destaca que **uno de los frutos del Espíritu Santo es el gozo, y exhorta a los fieles a gozarse siempre en el Espíritu** (Flp 4:4; 1 Tes 5:16; 2 Cor 13:11). También se llamó el evangelio de Lucas el "evangelio del gozo." Es el gozo que aparece en el Magníficat, en Zacarías (1:68-79) y Simeón (2:29-32). El gozo que se anuncia a los pastores. Los discípulos vuelven de su misión "con gozo" (10:17). Cristo los exhorta al "gozo" de que **sus nombres estén escritos en el cielo** (10:20). Y en otros varios pasajes destaca Lc este "gozo" (13:17; cf. 18:43; 15:7; 19:37; 24:52ss).

Igualmente es tema destacado en Pablo y Lucas el valor y necesidad de la oración (Flp 1:3-6; 2 Tim 1:3; Gal 1:5; Rom 7:25; 9:5, etc.). Lc expone insistentemente este tema. Cristo enseña el valor y la necesidad de la oración a sus discípulos con su ejemplo y con su palabra. Cristo ora en el bautismo (3:21); después de un milagro se retira al desierto para orar (5:16); permanece la noche en oración antes de la elección de los apóstoles (6:12), y antes de la confesión de Pedro (9:18) y en la Transfiguración (9:29); en Getsemaní llega en su oración, en el relato de Lc, al máximum (22:41-44); oró por Pedro para garantizar su fe (22:32), y por sus enemigos en la cruz (23:34), y ora al expirar (23:46). Igualmente lo hace con sus exhortaciones: a los discípulos (11:1-4) hace ver **la necesidad de la perseverancia en la oración** con la parábola del amigo importuno (11:5-13), del juez inicuo (18:1-8), lo mismo que la necesidad **de la humildad en la oración** con la parábola del fariseo y el publicano (18:9-14).

Otro tema característico y común a Pablo y Lucas **es la pobreza.** Esta era despreciada por judíos y romanos. Pero Pablo la exalta y sitúa **en el plan de Dios.** Precisamente eligió gentes socialmente desconocidas para confundir a los poderosos y engreídos (1 Cor 1:26-29; 16:1-4; 2 Cor 8ss; Rom 15:26-28).

Lc destacará este tema. También se le llamó por Rohr el "evangelio de los pobres." La Virgen, socialmente desconocida, es elegida para Madre de Dios. Cristo nace en un pesebre. Los pastores son los primeros adoradores. **Cristo fue "enviado a evangelizar a los pobres"** (4:18). Alerta a los ricos (6:24ss), que ya recibieron su consolación. Se enriquece el que atesora y no es rico en Dios (12:16-21). Exalta la pobreza de Lázaro y el castigo del rico epulón (16:19-31) [21].

Por estos datos se puede ver que en el libro está reflejado el ambiente y la persona de Lc, a quien **la tradición atribuye** ser el autor del tercer evangelio sinóptico [22].

Fecha de composición.

La tradición asegura que el evangelio de Lc es cronológicamente el tercero de los canónicos. Así lo afirman el *Fragmento Muratoriano*, Orígenes [23], San Jerónimo [24], San Ireneo, que, sin decirlo expresamente, cita el evangelio de Lc en tercer lugar, después de los de Mt y Mc[25].

Tratando de precisar más las fechas de composición, los autores dan las siguientes:

Sobre la fecha del 95. La razón es ver en él dos afinidades literarias que serían dependencias de Flavio Josefo, que escribe sus Antiquitates judaicae sobre el año 95, y de San Juan. La primera es rechazada por los críticos. Las afinidades se deben, probablemente, a la procedencia de ambos del griego de la koiné y por usar la versión de los Setenta. Hay quien sostiene que ambos habían leído a Tucíclides, y que en sus relatos se habrían dejado influenciar, en ocasiones, por su estilo histórico. En cambio, **se admiten varias afinidades entre Lc y Jn.** Pero éstas no exigen una dependencia literaria de Lc respecto de los escritos de Juan; sugieren sólo contactos entre tradiciones parciales, es decir, un mismo medio ambiente [26].

Después del 70. Se basa en que Lc dice que "muchos" escribieron vidas de Cristo antes que él. Esto supone un lapso de tiempo suficientemente amplio para la composición de esas obras. Y Lc escribe su evangelio aún después.

Pero esta razón es inconsistente. Pues ni se sabe cuándo se comenzaron a escribir esas obras ni en qué relación de tiempo está Lc con ellas. En cambio, es muy probable que se hayan comenzado a componer muy pronto. Benoit da para la fecha de la composición del evangelio aramaico de Mt el 40-50. Es muy probable que muy próximos a los acontecimientos se hubiesen compuesto va estos ensayos, para afirmar, divulgar e instruir más a los convertidos. Tal es la finalidad que Lc da a su evangelio (1:3.4).

Esto mismo se quiere confirmar con la descripción de la destrucción de Jerusalén. Sería una descripción "post eventum." Lc, en lugar de hablar, como Mt-Mc, de la "desolación de la abominación," dice: "Cuando veáis a Jerusalén rodeada por los ejércitos" (21:20), lo mismo que la descripción de "caer al filo de la espada," "ser llevados cautivos," y Jerusalén "ser hollada por los gentiles" (21:24). Así, v.gr., Wikenhauser.

Sin embargo, esto pudiera no bastar. Son sencillos clisés de tipo paleotestamentario para describir este tipo de catástrofes. Bastaría la inspiración en la toma de Jerusalén en tiempo de Sedecías (2 Re 25:1ss), que no eran más que los procedimientos usuales de entonces (Ez 4:2-3). Por otra parte, parecería probable que, de haber sido escrito este evangelio "post eventum," la descripción hubiera sido más exacta, con datos precisos, y no se hubiera dejado de hacer un comentario sobre el vaticinio del Señor, de tanto interés para los gentiles, que veían así abolido el culto judío y universalizares el mesianismo.

Antes del 70. Las razones anteriormente expuestas harían ver que la composición del evangelio de Lc está hecha antes de la destrucción de Jerusalén, en el año 70. Pero, tratando de precisar más, hay dos hipótesis, debidas a dos divergencias en los datos de la Tradición.

San Ireneo dice que Mc y Lc escribieron sus evangelios después de la muerte (ἔξοδον) de San Pedro y San Pablo [27]. Esto haría fijar la fecha de la composición después del año 67. Algunos autores (Grapin, Levesque) interpretan la palabra "éxodo," no de la muerte de San Pedro y San Pablo, **sino de su "salida,"** sentido fundamental de la palabra, de Palestina. Sin embargo, la palabra parece referirse a la muerte. Así es usada por Lc en su evangelio (Lc 9:31; 2 Pe 1:15). Varios son los autores que admiten esta fecha, 67-70. Así Schanz, De Bruyne. Con todo, el testimonio de San Ireneo no se ha de forzar, pues ya, a propósito del evangelio de Mt, utilizó una frase vaga, que indica una mala información.

Tradicionalmente se admite otra fecha. El evangelio de Lc está escrito **antes de** los Hechos de los Apóstoles, y éstos están escritos antes del 63-64. El otro dato que entra en juego es que Lc es el tercero de los evangelios sinópticos. Pero ya no es fácil señalar la fecha precisa de Mc para poder situar con exactitud la de Lc. Si se da como probable la fecha del 55-62, Lc habría compuesto su evangelio sobre el 58-61.

De todo lo expuesto se pueden hacer las siguientes observaciones, que puedan sugerir, en el estado actual, la posible fecha de la composición del evangelio de Lc.

1) No se impone la fecha tope de la composición de los *Hechos de los Apóstoles*, el 64. La finalidad del autor no se sigue que sea la simple historia de Pablo, que al estar en prisión — 61-63 — había que suponer que al componerse este libro Pablo aún estaba en ella. La finalidad de los Hechos sobre esto puede ser hacer ver que el cristianismo se difundió, llegando a Roma, centro del Imperio. Además, esta frase de Lc (Act 28:30.31) "implica un término técnico de la jurisprudencia romana referente a un caso indiscutido, en que al acusado se le permite marchar libre. Actos, en consecuencia, no establece una fecha precisa para la composición de las obras lucanas" (C. Stuhlmueller).

2) No parece decisiva la descripción del asedio de Jerusalén el año 70. Se explica por descripción de clisé. Se esperaría una descripción más detallada y haberse sacado las consecuencias que se seguían para el cristianismo del vaticinio de este hecho cumplido.

3) Más decisivo es que Lc conoce a Mc, y éste escribió su evangelio algo antes del 70. Ha de suponerse, pues, un amplio margen para que Mcllegue a conocimiento y utilización por Lc.

4) En cambio, Lc no parece conocer a Mt. Señal de que su aparición no fue muy anterior ni dio lugar a divulgarse. Mt pudo aparecer sobre el 80, por las razones que se alegaron en la introducción a Mt.

Por eso, a Lc se le puede, normativamente, asignar una fecha semejante sobre el año 80.

Lc, acaso, compuso su evangelio en Roma. Otras tradiciones, lo que acusa su falta de seguridad, lo suponen compuesto en Grecia, Acaya y Beocia (San Jerónimo en unos escritos, San Gregorio Nacianceno), o en Cesárea, Alejandría, Roma (San Jerónimo en otros escritos) [28].

Destinatarios y finalidad.

Lc lo destina a Teófilo, persona noble e histórica, como se ve por la costumbre de dedicar libros a personas destacadas por su valor y méritos realizados. Tal hace el célebre médico Dioscórides (del tiempo de Nerón) al dedicar su obra de medicina al personaje histórico Areo. Y Dioscórides era de Anazarbos, en Cilicia; por geografía y cronología, afín y contemporáneo de Lc. La finalidad que le asigna en el "prólogo" **es garantizarle** la información histórica del relato de la vida del Señor, "***para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido"*** (1:4).

Pero ya los testimonios de la tradición le dan una amplitud mayor: directamente se afirma su destino **para los cristianos provenientes del paganismo.** Los Prólogos dicen que lo escribe para los "griegos fieles" (cristianos). Y Orígenes, que fue escrito en gracia de los "gentiles." [29] Esto mismo se confirma por el análisis interno del texto.

Explica costumbres judías (22:1.7), lo que supone lectores no judíos. Omite cuestiones específicamente judías, que no entenderían sus lectores o que no les interesarían (Lc 16:18; cf. Mt 5:32; Lc 6:29; cf. Mt 5:39ss; Lc 6:27ss.32ss; cf. 5:44-47; Lc 11:38; cf. Mc7:1-23 y Mt 15:1-20). Omite cosas que eran duras para los gentiles (Mt 10:5; Mc7:24-30; Mt 15:21-28; Mc15:16-20; Mt 27, 27-31) o las suaviza (Lc 6:33; cf. Mt 5:47).

En cambio, destaca las cosas que son elogiosas para los gentiles (3:14; 7:2-10; 10:30-37; 17:11-19). También se quiere ver como un dato confirmatorio de esto el que Lc destaca con respeto las narraciones en que intervienen mujeres, pensándose sea debido a realzar su dignidad, tantas veces bendecidas o perdonadas por Cristo en un ambiente en el que la mujer era frecuentemente despreciada.

En conexión íntima con los destinatarios está la finalidad que Lc se propone en su evangelio: **resaltar que Cristo es el Salvador de todos los seres humanos, no unicamente los de origen judio.**

Por eso se destacan dos acusados rasgos: **la universalidad de la salud y el espíritu de misericordia.**

Lo primero se ve ya en el comienzo con los ángeles anunciando la paz, no a solos los judíos, sino a los "hombres de buena voluntad" (2:14); Cristo niño en el templo es proclamado por Simeón "luz para la manifestación de las gentes" (2:32). El Bautista anuncia que verá la **salud mesiánica** "toda carne": todo hombre (3:6), expresión de Isaías (40:5), pero que, en contraposición con la ausencia de la misma en los otros dos sinópticos, lleva a ver un intento de este universalismo. La "genealogía" mesiánica de Cristo la lleva hasta la creación de Adán; no la trae sólo desde la limitación judía de Abraham (Mt). El endemoniado de Gerasa, una vez curado, es enviado como "misionero" a los suyos (8:39). Los judíos serán rechazados, y vendrán al reino desde los cuatro puntos cardinales todas las gentes (13:28ss). Y, ya resucitado, hará ver a sus discípulos que estaba escrito que "se predicase en su nombre (de Cristo Mesías) la penitencia para remisión de los pecados a todas las gentes, comenzando por Jerusalén" (24:46ss). En íntima conexión con esta idea temática está el destacarse el fuerte espíritu de misericordia. **El Mesías viene "para hacer misericordia" y "para remisión de los pecados"** (Lc 1:72.77). La mujer pecadora es recibida misericordiosamente y perdonada (7:36-50). Es Lc el que trae las incomparables parábolas de la oveja perdida, buscada por el Buen Pastor, y el gozo que habrá en el cielo por un pecador que se convierta (15:1-7; véase el otro matiz que le da Mt 18:12-14); la parábola del hijo pródigo (15:11-32); el premio salvador que da hospedándose en casa de Zaqueo el publicano (19:1-10), llegando en el Calvario a perdonar a los que le crucifican, "porque no saben qué hacen" (23:34), y prometer al buen ladrón el paraíso (23:39-43) [30]. Y mientras Mt pone "sed perfectos como vuestro Padre" (Mt 5:48), Lc pone "sed misericordiosos" (Lc 6:36), etc. De ahí el llamársele también **"Evangelio de la misericordia."**

Valoración literario-estructural.

El griego de Lc es el mejor de los tres sinópticos. Tiene trozos casi clásicos; v. gr., el prólogo; otros pasajes son de un buen estilo de la koine. Pero otros, en cambio, son traducciones serviles de sus fuentes semitas. Tiene 151 palabras o expresiones propias suyas (Kawkins). Para Cadbury, el vocabulario de Lc es auténticamente clásico. Según San Jerónimo, Lc, "entre todos los evangelistas (que escribieron) en griego, fue eruditísimo." [31] Sin embargo, si Lc tiene pasajes redactados en griego clásico o bueno, tiene otros en un griego vulgar [32].

El análisis de su evangelio refleja en Lc un espíritu sumamente delicado. La finura descriptiva de algunos relatos, el espíritu de destacar la misericordia y la bondad, descubren en él un alma exquisita. Sabe, en contraste con otros evangelistas, omitir lo que pueda ser molesto para las personas (v.gr., reproches hechos a Pedro), lo mismo que ciertas escenas de brutalidad o villanía (v.gr., la flagelación y coronación de espinas). El hecho de insistir ampliamente en las parábolas, **dedicadas, de la misericordia, reflejan en él este espíritu** [33].

Lc, con relación a los otros sinópticos, tiene manifiestas divergencias. Osty las ha reducido, en un estudio amplio y muy detallado, al que se remite [34], a cuatro categorías. Conocía el evangelio de Mc. o Froto marcos común a ambos. De los 661 versículos de Mc, Lc incorpora a su evangelio un 60 por 100. Los pasajes de Mc constituyen un tercio de los 1149 versículos de Lc. Hay 15 narraciones en las que Lc sigue a Mc paso a paso. En cambio, prescinde de otras

secciones: 6:20-8:3; 9:15-18:14; tampoco depende de Mc en la pasión y resurrección. Lc tiene 373 palabras que se encuentran sólo en su evangelio.

Las Fuentes del Evangelio de Lc.

Lc no fue testigo directo de la vida de Cristo. El mismo lo dice en el "prólogo" al distinguirse de los que fueron testigos directos (v.2). Es un historiador que busca las fuentes para su relato. El garantiza además la escrupulosidad (v.3) con que lo ha hecho. Se informó directamente de los que "fueron testigos oculares y ministros de la palabra" (v.2), pero hecho ya desde los "orígenes" (άνωθεν). Este término lo mismo puede significar desde tiempo atrás, lo que indicaría una larga y ya "antigua" investigación de Lc, o que su investigación se refiere a los orígenes del cristianismo. Y esto es lo que está más en situación, ya que cita a los que "desde el principio" fueron "testigos oculares," máxime incluyéndose en el mismo los dos capítulos de la infancia. Esta fuente de información podría ser doble, ya que Lc se informa de algunos apóstoles, pero probablemente también de otros que, sin ser los apóstoles, fueron **"testigos oculares y ministros de la palabra,"** término técnico este último de la **Iglesia primitiva para expresar el Evangelio**.

Lc también dice que, utilizadas esas fuentes escrupulosamente, quiere escribir los hechos de la vida de Cristo "ordenadamente" (χαθεξης). Este orden de Lc no es cronológico. Es un orden suyo. Lc, lo mismo que los otros evangelistas, no escribe una biografía de Cristo al modo moderno. Son libros histórico-teológicos. Interesa la historia, porque es la base de la verdad, pero junto con ella interesa **la teología, porque es la finalidad didáctica de la literatura evangélica.** Por eso los evangelios, que son auténtica historia, tienen una relación especial: no es historia al modo moderno. Se seleccionan pasajes históricos — si otros faltan puede ser debido a las diversas fuentes que los evangelistas usan, y que, por causas diversas, los omiten — en orden a resaltar **el contenido y enfoque teológico especial que se propone cada evangelista**. Así, Lc, con unas fuentes históricas abundantes, **da un enfoque teológico especial,** por lo que ese "orden" con que él dice que escribe su evangelio está condicionado por su intento, en función del cual redacta el esquema literario del mismo.

La fuentes que Lucas utiliza para componer su evangelio son dobles: orales y escritas.

1) Orales. — Los autores suelen señalar las siguientes: a Pedro sería improbable que el antioqueño Lc lo desconociese; lo mismo que debió de conocer a Santiago el Menor (Act 21:18) ya San Juan, ya que esta ida de Lc a Jerusalén debe de ser sobre el año 57-58, y el 49 Juan estaba en Jerusalén.

Es probable que se informase también de ciertas piadosas mujeres que cita en su obra, Marta y María (10:38-42), Juana, "mujer de Cusa, administrador de Herodes" (Antipas), Susana y Magdalena (8:3).

Lo mismo se piensa de discípulos del Señor que nombra explícitamente (24:18; 19:2.8). Entre ellos cita a Manahen, "que era hermano de leche del tetrarca Herodes" (Antipas; Act 13:1), y que pudo muy bien informarle del proceso ante Antipas cuando le envió Pilato (23:8-12). También es el único que cuenta la escena de los leprosos de Samaría (17:1-19) y cierta hostilidad de los samaritanos (9:52-56). En sus viajes hubo de encontrarse con diversos testigos directos o indirectos que le sirviesen de información para su obra (cf. Act 24:22-27; 21:16).

2) Escritos. — Estos manifiestamente son varios. Probabilísimamente utilizó alguna de las "vidas de Cristo" que "muchos" habían escrito y que cita en el "prólogo."

Fuentes semitas son los dos primeros capítulos de la infancia. En cambio, no tiene por fuente de esto a la Virgen, ya que, si así hubiese sido, Lc hubiese redactado esos dos capítulos

según su estilo. Y aun literariamente, la frase "María guardaba todas esas cosas, confrontándolas en su corazón," hubiese tenido la estructura griega de Lc.

Tuvo fuentes literarias para la "genealogía" de Cristo. Las tuvo para varias secciones de su relato. En concreto, para los viajes.

También utilizó una "fuente" (Q), que usó Mt [35]. Pero es muy discutido si utilizó al mismo Mt [35].

La temática estructural.

A pesar de presentarse Lc en su obra como historiador, no viene a distinguirse de los otros sinópticos en lo biográfico de Cristo. El centro de su intento **es lo teológico: lo cristológico** [36].

1) *La persona de Cristo*. — La estructura teológica del evangelio de Lucas está centrada **en el tema de Cristo Salvador.** Este título, que nunca sale en Mt-Mc, aparece citado 17 veces en su evangelio y 13 en los Hechos. En Pablo, al que Lc acompañó, sale 31 veces. **Es la obra de Cristo; la salvación.**

Pero este Cristo Salvador aparece ya, dado el medio ambiente helenista, en que los dioses y emperadores **eran los "salvadores," situado en la esfera divina.**

Por eso Lc denomina a Cristo en su evangelio con el título de Kyrios. Los LXX traducen con esta expresión el nombre de Yahvé. Y Lc lo usa frecuentemente, como Pablo, ya que era la expresión más común con que la comunidad cristiana primitiva confesaba la divinidad de Cristo [37].

También usa el título de ***"Hijo de Dios."*** **Con él, la Iglesia primitiva confesaba la divinidad de Cristo**. Pero Lc, en contraste con otros evangelistas, lo evita varias veces. Probablemente por causa de sus lectores helenísticos que, imbuidos por las mitologías, podrían dar una mala interpretación a esta expresión.

También utiliza el título de ***"Hijo del hombre"*** unas 25 veces. Pero si unas veces puede significar sólo el mesianismo, ya en el momento histórico de Cristo ciertas fracciones judías lo habían interpretado en un sentido personal y trascendente [38]. Como así lo usa a veces Lc.

En cambio, el título de ***"Cristo"*** (Mashíah) se encuentra más raramente en Lc, siendo, con todo, frecuente en Pablo. Cristo no lo usa expresamente; manda callar ordinariamente cuando se le llama así; pero lo acepta en los momentos solemnes: en la confesión de Pedro y ante el sanedrín, lo mismo **que en su entrada mesiánica en Jerusalén** [39].

2) *El reino de los cielos*. — La obra de Cristo se centra en el ingreso **en su reino.** Lc le da amplitud a este tema; precisamente tenía que presentarlo con el sentido de universalidad a él inherente. Así de él, en su fase histórica, **hace ver su inauguración, su universalidad; también las condiciones para su ingreso y su práctica moral;** así como la organización del mismo. Lc presenta, en ocasiones, **el reino en su fase escatológica celeste** [40].

3) *Otros temas destacados*. — En Lc, y ya se habló antes a propósito del "paulinismo" del tercer evangelio, hay una serie de temas que seguramente resalta por sus contactos con Pablo. Estos principalmente son: **el Espíritu Santo** [41], la universalidad de la salud, el gozo cristiano, la oración, la misericordia, la pobreza, la dignificación de la mujer [42]. También Lc tiende a "desescatologizar" la tensión parusiaca existente en la cristiandad primitiva.

Esquema redaccional.

Lc tiene una construcción especial en su esquema. Después del evangelio de la infancia (c.1 y 2) y de la preparación al ministerio público (3-4:14), tiene dos grandes secciones: la

primera es **el ministerio galilaico de Cristo** (4:12-9:50), y la segunda es **su proyección hacia Jerusalén.** Aunque tiene ministerio en Galilea, de la perspectiva literaria de Lc ya se está en su viaje, único y definitivo, que se orienta a Jerusalén (9:15-19:28), y que Lc introduce con una solemnidad especial: "Y como se aproximaba el tiempo en que debía dejar este mundo, Jesús toma resueltamente el camino de Jerusalén" (9:51) [43]. Luego expone su ministerio en Jerusalén (19:29-21:38). Finalmente, la narración de la pasión, muerte, resurrección y ascensión (22:1-24:53).

1 G. Mercati, Lucas or Lucanusf: The Jour. of Theol. Studies (1905) 435. 1 A. Strobel, Z. N. Wiss. (1958) p.131-134. 2 MG 20:220. 3 ML 23:619. 4 MG 41:908. 5 ML 26:18; 23:629.621 (650ss). 6 MG 7:913ss. 7 San Agustín: ML 34:1295. 8 MG 20:220. 9 ML 26:18, etc. 10 Harnack, Lukas der Arzt (1906) p.122-137; Hobart, The medical language of St. Luk. (1882). 11 MG 36:165; Nlcéforo C.: MG 145:876; Simeón Metafrastes; MG 115:1136. 12 Lagrange, Évangüe s. St. Lúe (1927) p.XVIII-XIX. 13 MG 7:844ss; 7:913-918. 14 ML 2:366 (395ss). 15 MG 8:884. 16 MG 20:581; 13:1802ss. 17 MG 20:220. 18 ML 26:18; 23:629.621 (650ss). 18 En contra, cf. H. J. Cadbury, The Style and Literary Method of Luke, en H.T.S. (1919) y en J.B.L. (1926) p.190-209. 19 Harnack, Lukas der Arzt. (1906) p.9ss.!22-137; Hobart, The medical language of St. Luke. (1882); Fenner, Die Kranheit im N. T. (1930) p.107-110. 20 Marchal, Evangüe s. St. Lúe (1946) p.10; Godet, Introduct. au N. T. (1900) II p.448-449. 21 Hópfl-Gut, Introduct. spedalis in N. T. (1938) p. 100-105. 22 Bleiben, The Cospel of Luke and the Gosbel of Paul: íourn. Theol. Studies (1944) 134-140. 23 MG 20:581. 24 ML 26:18. 25 Adv. haer. 3:1.1 26 Léon-Dufour, Introduction a la Bible (1959) p.256; Feuillet, Lc quatñeme évangile: o.c., p.678, donde se exponen estas afinidades Lc-Jn. " MG 7:845; cf. Eusebio C., Hist. eccl. V 8. 28 Mangenot, 5. Lúe., en Dict. Bibl. IV 394. 29 M**g** 20:581. 30 Hópfl-Gut, Introduct. spec. m λ^{r}. Γ. (1938) ρ. 108-111. 31 ML 22:378. 32 Lagrange, Evang. s. St. Lúe (1927) p.XCV-CXXVIII; Cadbury, The style and literary method of Luke (1919); Antóniadis, L'Évangile de Lúe. Esquisse de gram-maire et de style (1930). 33 Soubigau, Sous le charme de l'evangile selon S. Lúc (1933). 34 Osty, L'Évangile s. St. Lúe, en La Sainte Bible de Jérusalem (1948) p.9-17. 35 Lagrange, Les sources du troiswme evangile, en Évangile s. St. Lúc (1927) p.XLVIII-XCIV; Wlnter, On Luke and lukan Saurces: Zeitschr N. T. Wissens. (1956) p.217-242; Rehkopf, Die lukanische Sonderquelle (1959); Schlatter, Das Evangelium des Lukas aus seinen Quellen erklárt (1931); A. M. S Alazar, Questions about St. Luke's Saurces: Nov. Test. (Leiden 1958) 316ss. 35 Carroll Stuhlmueller, Evang. s. S. Lucas (1972) p.302-303. 36 Stonenhouse, The Witness ofLuke to Christ (1951) p.63-67. 37 Cerfaux, Kyrios, en Dict. Bibl. Suppl. V 200-228; Dupont, Messie et Seigneur datis la foi des premien chrétiens: Vie Spirit. (1950) 385-416; Daniélou, Christos Kyrios: Rev. Se. Relig. (1951) 338-352. 38 Βενόιτ, La divinité de Jesús dans les evangiles synoptiques: Lum. et Vie (1953) 63-71. 39 Sobre el valor del "secreto mesiánico," cf. introducción al evangelio de San Marcos. 40 Marchal. L'Evangik s. St. Lúc (1946) p. 18-20; Leon-Dufour, en Introduct. a la Bible (\959) D.242-243. 41 Leon-Dufol R, L'Évangile s. St. Lúc, en o.c. p.243-244. 42 Leon-Dufour, o.c., p.244-249; Hopfl-Gut, o.c., p.104-105. 43 Girard, L'Évangile des voyages de Jesús au la section 9:51 a 18:14 de Saint Lúc (1951).

Capitulo 1.

Estos dos primeros capítulos de Lc, excepto el "prólogo," proceden de fuentes semitas. La traducción original griega lo patentiza. En ellos, el Evangelista quiere hacer ver, por una esquematización en "dísticos," la grandeza y misión de Cristo y el Bautista, para resaltar la grandeza del primero. Pero también, en otro plano, se ve la diferencia y grandeza de sus padres; especialmente la figura de María está muy destacada.

En ellos utiliza con verdadera abundancia el procedimiento de "alusión," remitiendo a pasajes del Antiguo Testamento, en cuyo pleno conocimiento logra el autor todo el propósito de su intento. Para no interrumpir la lectura expositiva se estudian en un "excursus" al final del capítulo 2 sus diversos problemas.

Prólogo, 1:1-4.

> [1] **Puesto que ya muchos han intentado escribir la historia de lo que ha sucedido entre nosotros,** [2] **según que nos ha sido transmitido por los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra,** [3] **me ha parecido a mí también, después de informarme exactamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenadamente, óptimo Teófilo,** [4] **para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido.**

Lc se presenta como un historiador escrupuloso. Reconoce que muchos (πολλοί) intentaron escribir la vida de Cristo. Esta palabra "muchos" debe de tener el valor de "algunos" (Dibelius), pues no se comprende fácilmente que un gran número hubiese intentado, ya entonces, escribir la vida del Señor, y la floración apócrifa es posterior, aparte de que estaría contra lo que dice luego: que esas historias escritas tuvieron por fuente los que "fueron testigos directos y ministros de la palabra." **Fueron los apóstoles y los primeros discípulos** (Act 1:21). Como ministros de "la palabra" (λόγου), término técnico de la Iglesia primitiva para expresar el Evangelio "(cf: 8:13:15; Act 4:4;6:4;8:4; 11:19), narraron enseñanzas y obras de Cristo. El término significa todo esto. Estos testigos lo fueron "desde el principio" (νωθεν), desde "atrás," o desde el "principio." Se refiere manifiestamente a los testigos de la vida pública de Cristo (Act 1:21-22) y de los orígenes mismos de la infancia del Señor. Lo que nos ha sido "transmitido" (παρέδοσαν) por estos ministros, tanto por el contexto como por la filología, se refiere preferentemente a la transmisión oral.

Lc quiere también referir lo que ha sucedido "entre nosotros" conforme a la tradición de esos testigos. Aunque los hechos sucedieron en el pueblo judío, pero afectan a todos; aparte que la expresión es usada con esta extensión por otros autores 1.

Lc protesta su lealtad de historiador escrupuloso, garantizando la "muy cuidadosa" investigación de las fuentes escritas, y de esas otras orales. Y pretende escribir esto "ordenadamente" (καθεζης). Posiblemente habría narraciones sueltas, sea escritas — v.gr., la infancia de Cristo — , sea, en la predicación, ciertos esquemas muy concretos, como se ve en los Hechos de los Apóstoles. Lc quiere poner "ordenadamente" toda la vida de Cristo. Incluyendo el período de su infancia. Aunque es historiador, no siempre utiliza el orden cronológico; mezcla el histórico y el lógico. Pero da una vida de Cristo más o menos "ordenada," en función de su intento y conforme el concepto ambiental de la historia.

Dedica el libro a un tal Teófilo, que debía de ser persona de relieve, dado el título que le prefija (χράτιστε), óptimo, noble, clarísimo, y que es el título que se da a los procuradores de Judea en los Hechos. Debe de ser una persona histórica. La razón es que era costumbre dedicar los libros a personas ilustres, buscando su valimiento. Así dedica el médico Dioscórides su libro de medicina al "óptimo Areo." Y Dioscórides, por tiempo y geografía, es muy próximo a Lc. Aunque muchísimo más sobrio que los prólogos de los historiadores griegos, v.gr., Dioscórides, Diodoro de Sicilia, Lc busca aquí darle una mayor ilustración de la verdad cristiana, cuya fe ya posee. Si no le da el título de "hermano," acaso se deba "a la forma prescrita por el uso, en un escrito dirigido a la publicidad" (Hauck). Si falta este título en Actos (1:1) puede ser debido a que es la segunda parte de su evangelio. En las Recogniliones clementinae [2] se cita un tal Teófilo, persona noble de Antioquía, patria de Lc, que transformó su gran palacio en Iglesia, y luego fue obispo de allí[3].

La anunciación del Precursor, 7:5-25.

5 Hubo en los días de Heredes, rey de Judea, un sacerdote de nombre Zacarías, del turno de Abías, cuya mujer, de la descendencia de Aarón, se llamaba Isabel. 6 Ambos eran justos en la presencia de Dios, e irreprensibles, caminaban en los preceptos y observancias del Señor. 7 No tenían hijos, pues Isabel era estéril y los dos ya avanzados en edad. 8 Sucedió, pues, que, ejerciendo él sus funciones sacerdotales delante de Dios según el orden de su turno, 9 conforme al uso del servicio divino, le tocó entrar en el santuario del Señor para ofrecer el incienso, 10 y toda la muchedumbre del pueblo estaba orando fuera durante la hora de la oblación del incienso. 11 Apareciósele un ángel del Señor, de pie a la derecha del altar del incienso. 12 Al verle se turbó Zacarías, y el temor se apoderó de él. 13 Dijóle el ángel: "No temas, Zacarías, porque tu plegaria ha sido escuchada, e Isabel, tu mujer, te dará a luz un hijo, al que pondrás por nombre Juan. 14 Será para ti gozo y regocijo, y todos se alegrarán en su nacimiento, 15 porque será grande en la presencia del Señor. No beberá vino ni licores, y desde el seno de su madre será lleno del Espíritu Santo; 16 y a muchos de los hijos de Israel convertirá al Señor su Dios, 17 y caminará delante del mismo en el espíritu y el poder de Elias para reducir el corazón de los padres a los hijos, y los rebeldes a los sentimientos de los justos, a fin de preparar al Señor un pueblo bien dispuesto," 18 Dijo Zacarías al ángel: "¿Y qué señal tendré de esto? Porque yo soy ya viejo, y mi mujer avanzada en edad." 19 El ángel le contestó, diciendo: "Yo soy Gabriel, que asisto ante Dios, y he sido enviado para hablarte y comunicarte esta buena nueva. 20 He aquí que tú estarás mudo y no podrás hablar hasta el día en que esto se cumpla, por cuanto no has creído en mis palabras, que se cumplirán en su tiempo." 21 El pueblo esperaba a Zacarías y se maravillaba de que se retardase en el templo. 22 Cuando salió no podía hablar, por donde conocieron que había tenido alguna visión en el Templo. El les hacia señas, pues se había quedado mudo. 23 Cumplidos los días de su servicio, volvióse a casa. 24 Y después de algunos días concibió Isabel, su mujer, que se ocultó durante cinco meses, diciendo: 25 He aquí lo que ha hecho conmigo el Señor, acordando quitar mi oprobio entre los hombres.

La escena la sitúa Lc en "los días de Herodes, rey de Judea." Es Herodes el Grande, que reinó sobre toda Palestina del 37 a. C. al 4 d.C.

En esta época vivía el sacerdote Zacarías (Yahve se acordó), del "turno" sacerdotal de Abías. Este era el octavo de las veinticuatro clases sacerdotales que volvieron a estar vigentes en esta época. Estaba casado con una mujer llamada Isabel (Dios juró, o fue fiel a sus promesas), que pertenecía a la descendencia sacerdotal de Aarón. Esto es destacado honoríficamente por Lc, ya que los sacerdotes no estaban obligados a casarse con mujeres de tribu sacerdotal. Pero iban a ser los padres del Precursor.

Ambos eran "justos" auténticos, pues lo eran "en la presencia de Dios" y cumplían irreprensiblemente los "preceptos" (έντολατς) y las "observancias" (διχοκώμασίν). La frase aparece con valor pleonástico (Dt 4:40; 6:1ss. 17.25; 7:11; 10:13; 2 Re 17:13, etc.); pero lo primero indica los mandamientos o preceptos, y lo segundo acusa la idea de costumbre establecida.

A pesar de todo, no tenían hijos; ambos eran viejos e Isabel estéril. Como Sara (Gen 16:1ss), Rebeca (Gen 25:21), Raquel (Gen 30:22), la madre de Sansón (Jue 13:2) y la madre de Samuel (1 Sam 1-2). Y como Abrahán y Sara eran mayores y sin esperanza de familia. Y la esterilidad se consideraba oprobio en Israel y castigo (v.25). Sin embargo, eran fieles a Dios. El evangelio de Lc va a comenzar y terminar en el templo (Lc 24:53).

Los sacerdotes de las veinticuatro castas se sucedían regularmente en el servicio del templo. Todas las mañanas se "sorteaban" las diversas funciones que correspondían a cada grupo que estaba de turno. Sobre las nueve de la mañana y sobre las tres de la tarde se ofrecía el "sacrificio perpetuo" preceptuado en la Ley (Ex 29:38; Núm 28:3; 4:8) [4]. Se inmolaba un cordero; pero, antes de ponerlo en el altar de los holocaustos, cinco sacerdotes se acercaban al Sancta desde al atrio de los sacerdotes y, penetrando en el Sancta, renovaban las brasas. Uno de los sacerdotes llevaba un incensario de oro, y otro un vaso de oro con brasas encendidas, tomadas del altar de los holocaustos. Después de adorar la divina Presencia, se retiraban, excepto el que estaba en el centro. Este era Zacarías. Al darse desde fuera la señal para ofrecer el incienso, lo esparcía sobre el altar de los perfumes. En este momento, el pueblo oraba fuera, uniéndose así el humo del incienso con la plegaria del pueblo, que aquél significaba. Por eso se exigía que el rito fuese rápido [5]. Luego debía salir y, unido con los oficiantes, se adelantaba hasta el atrio de Israel, donde daba la bendición que se lee en el libro de los Números (6:24-26) [6].

Cuando Zacarías se queda solo en el Sancta es el momento de la aparición del ángel. Se le aparece a la "derecha" del altar, signo de dignidad (Dt 33:2; Sal 110:1 etc.), por lo que venía a quedar entre éste y el candelabro de oro. La reacción natural fue la de turbación: tuvo "temor." En Israel se pensaba que la visión del ángel de Dios, como su representante, podía causar la muerte. Acaso pasó todo esto por él. Pero el ángel le tranquilizó; pues, como dirá luego, es portador de la "buena nueva" (εύαγγελισασθοκ). Comienza el prologo del evangelio.

Su oración fue oída. Por lo que tendrá un hijo, que se llamará Juan. ¿Qué oración fue ésta? No es fácil pensar que en la senectud y esterilidad pida el milagro. Se pensó si, a la hora de la oblación del incienso, **el pueblo rogaba por la pronta venida del Mesías, ya que ésta se podía adelantar, según se creía, por la oración** [7], y Zacarías sería como el representante oficial de la misma a la hora del sacrificio. Pero no consta que el pueblo orase oficialmente por esta intención, aunque no faltaban almas que querían y esperaban la "Consolación de Israel," el Mesías. Debieron de ser **los planes de Dios, que oyó entonces la oración que** seguramente había hecho tantas veces a lo largo de su vida de esperanza paterna.

Y el ángel describe la misión de este niño. Se llamará Juan, que corresponde al hebreo Yehohanan en su forma abreviada de Yohanan es decir, Yahvé hizo gracia o favor.

Su nacimiento será motivo de júbilo para muchos, pero no por lo que significa de gozo familiar o por haber sido quitado el oprobio de la esterilidad, sino por lo que este nacimiento tendrá **de repercusión religioso-mesiánica.** Es lo que dirá en el Benedictus. Precisamente el motivo de este gozo es porque "será grande en la presencia del Señor." No es el valor familiar, sino el religioso. De él dijo un día Cristo: "No hay entre los nacidos de mujer ningún profeta más grande que Juan" (Lc 7:28).

Y destaca su santidad de vida: "no beberá vino ni bebida fermentada" (σιχερα). Con esta palabra griega, del hebreo shekar, se significa toda bebida embriagante que no proceda de la vid (Núm 6:3-4; 1 Sam 1:15) [8]. Y con esta frase se indica el estado de consagración a Dios: como los sacerdotes, que durante su ministerio no podían beber vino, o como el estado de consagración a Dios de los "nazireos." Aunque no se cita no cortar el cabello, elemento también característico,

es que a veces no se citaba (Jue 13:14). **Es la pintura de su consagración a Dios,** hecha con elementos del A.T.

Pero su mayor santidad de vida se acusa en que "ya desde el seno de su madre será lleno **del Espíritu Santo**." Con un vocabulario del A.T., el Espíritu Santo aquí parece ser la acción de Dios "ad extra." Así se comunicaba a varios personajes del A.T. Aquí la partícula que usa, "aun (έτι) desde el seno," indica que se realiza ya en él (Jue 13:4-5). Muchos pensaron en su santificación antes de nacer. De ahí el celebrar la liturgia, por este motivo, la fiesta de su "natividad." [9] En absoluto, acaso pudiera referirse a su consagración para su misión de Precursor, como se dice de Jeremías (Jer 1:5).

Su acción apostólica va a consistir en que "convertirá" a muchos de los hijos de Israel al Señor, su Dios. La apostasía o frialdad de Israel sólo puede repararse "convirtiéndose," volviéndose a la ley de Yahvé. Es lo que tantas veces proclamaron los profetas. Si no es el pueblo como nación, sí lo son masas del pueblo, como dicen los sinópticos. Así "preparará" la venida del Mesías, que, según los profetas, a su venida debía encontrar un pueblo — masas en él — preparado para recibirle.

Pero, además, será el Precursor del Mesías. Este versículo es de gran valor dogmático. Es una cita de Malaquías (3:1; 23:24); que se le aplica al Bautista. El cual:

"A muchos de los hijos de Israel convertirá al Señor, su Dios, y caminará delante del mismo (αυτού = el Señor, su Dios) en el espíritu y poder de Elias" (Mal).

Según la interpretación rabínica, **antes del Mesías vendría el profeta Elias a preparar su venida, ungirle y presentarle al pueblo** [10]. Pero el ángel dice que el Bautista, el Elias espiritual, como el mismo Cristo enseña en otros pasajes, preparará al pueblo, convirtiéndolo al "Señor, su Dios," y así "caminará delante del mismo" (αυτοί). Y como el Bautista camina en su preparación "delante de Cristo, y éste es "el mismo" que acaba de decirse, ***"el Señor, su Dios,"*** en la perspectiva de Lc, **Cristo es Dios.**

El Bautista apareció en el "espíritu y poder de Elias," el gran defensor del yahvismo. Elias tuvo el celo — "espíritu" — contra el culto de Baal, y el "poder" en su lucha contra las idolatrías de Jezabel (1 Re c.18 y 19). El Bautista aparece con este "espíritu," el celo por el cumplimiento de su misión de Precursor del Mesías, y su "poder" en la lucha contra el adulterio de Antipas. Pues el Bautista **no hizo milagros** (Jn 10:41).

La frase "para reducir los corazones de los padres a los hijos, y los rebeldes a los sentimientos de los justos," para preparar así al Mesías, en su venida, un pueblo "bien dispuesto" (Mal 3:24), significa, teniendo en cuenta la frase correlativa de Malaquías, aquí modificada por matizarla al decir: "y los rebeldes a los sentimientos de los justos," que la misión del Bautista consiste en lograr ese "retorno," esa "conversión" del Israel "rebelde," al que se dirige, para que "el corazón de los hijos se vuelva al de los padres," es decir, a los rectos sentimientos de los mayores patriarcas, profetas, justos, y así los sentimientos de éstos vendrán a estar en su descendencia **en este momento histórico de la instauración mesiánica**. Con lo que el Mesías encontrará en su venida, conforme a los profetas, "un pueblo bien dispuesto" a recibirle.

Ante este anuncio, Zacarías pide una señal al ángel. No duda del poder de Dios, pues es sacerdote y conoce estas maternidades milagrosas (Gen 17:17; 18:10; 11:12; 1 Sam 1:5-6), pero insiste en la vejez de ambos. Acaso teme una ilusión en la visión. En otras ocasiones, los personajes pidieron, en casos semejantes, un signo, y no hubo castigo (Gen 15:8; Jue 6:37; 2 Re 20:8), y en otras se ofrece el signo sin ser pedido (Ex 3:12; 7:11), y poco después María lo pedirá, recibiéndolo del ángel. Pero algo hubo en él que trae el castigo.

Este se presenta: **es Gabriel, "que asisto ante Dios."** El significado preciso del nombre ha sido discutido. Se le suele traducir por "fortaleza de Dios." En los papiros de Elefantina significa sólo "hombre." Es el equivalente bíblico de "hombre de Dios" (Jue 13:6:8), su mensajero. El que "asisto ante Dios" está tomado de las cortes orientales; es uno de los validos de Dios (Tob 12:15). Gabriel había sido enviado a Zacarías para darle esta "buena nueva" (εύαγγελι'σασθοκ; Is 40:9; 52:7), por la relación que tendrá el Bautista en esta obra. Son los albores del Evangelio. Pero por su incredulidad a sus palabras, quedará "mudo." Así, el "signo" pedido se obtiene por otro concepto.

Como el rito del ofrecimiento del incienso tenía que ser muy breve, "para no inquietar a Israel," que oraba fuera, temeroso de que estas cercanías con la divinidad pudieran traer algún castigo [11], al ver su tardanza el pueblo, ya que, al salir de allí, tenía que ir al atrio de Israel y dar con los otros cuatro acompañantes la bendición al pueblo, se extrañó. Y al salir y ver que no podía hablar, y acaso por su aspecto y señas que hacía, comprendieron los presentes que había tenido una visión.

Terminada la semana de servicio, en la que los sacerdotes tenían que guardar castidad y vivir en el recinto del templo (Lev 15:16), volvió a su casa. Una tradición, no muy segura, señala su residencia en la actual 'Ain Karim, a unos siete kilómetros de Jerusalén. Y cuando Isabel se vio fecundada, se "ocultaba" durante cinco meses. Es un rasgo de exquisitez. No era el pudor de una concepción tardía, cuando era "quitarle el oprobio"; **era la gratitud a Dios**.

La anunciación de Jesús, 1:26-38.

> [26] **En el mes sexto fue enviado el ángel Gabriel de parte dé Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret.** [27] **A una virgen desposada con un varón de nombre José, de la casa de David; el nombre de la virgen era María.** [28] **Entrando le dijo: Alégrate, llena de gracia; el Señor es contigo.** [29] **Ella se turbó al oír estas palabras, y discurría qué podría significar aquella salutación.** [30] **El ángel le dijo: No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios,** [31] **y concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús.** [3:] **EL será grande y llamado Hijo del Altísimo, y le dará el Señor Dios el trono de David, su padre,** [33] **y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin.** [34] **Dijo María al ángel: ¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?** [35] **EL ángel le contestó y dijo: EL Espíritu Santo vendrá sobre ti, y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra, y por esto el hijo engendrado será santo, será llamado Hijo de Dios.** [36] **E Isabel, tu pariente, también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril,** [37] **porque nada hay imposible para Dios.** [38] **Dijo María: He aquí a la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra. Y se fue de ella el ángel.**

La anunciación a María tiene lugar en el "sexto mes" con referencia a la concepción de Isabel (v.24). Para ello es enviado de parte de Dios el ángel Gabriel, "hombre de Dios." Cuál fuese su valimiento ante Dios, ya lo dijo al presentarse a Zacarías (v.19; Tob 12:15) [12]. La escena va a tener lugar en la región cié Galilea y en el villorrio de Nazaret. La Galilea de entonces era una región mixtificada de razas dedicadas al comercio. La frase de Isaías "Galilea de los gentiles" (Is 8:23) tenía valor en este tiempo. Los judíos de la provincia de Judea los despreciaban como a judíos no puros, por su mistificación de razas y de costumbres, y en esta región casi "universalizada" se realizo **la encarnación redentora de Cristo**. La Nazaret actual (en-Nasirá)

no da idea de lo que fue en los tiempos de Cristo. Su nombre probablemente significa “retoño” o “vigía.” No es citada nunca en los documentos extrabíblicos hasta el siglo VIII d.C. [13].

María era “virgen” (παρθένος). La palabra significa una joven virga, como se ve en la parábola de las vírgenes necias. Mas el contexto hace ver que se trata de una virginidad en sentido estricto. Pero estaba “desposada” (έανηστευμενην) con José. El verbo usado lo mismo puede significar desposorio que matrimonio (Lc 2:5). Algunos autores sostienen que aquí se trata ya del matrimonio, pero lo ordinario es entenderlo como desposorio [14]. La edad para contraer matrimonio o casarse en Israel se realiza para las jóvenes entre los doce y los trece años, y para los jóvenes entre los dieciocho y los veinticuatro, y el matrimonio al año de la edad para casarse . El desposorio tenía características especiales: si la desposada en el intervalo de su desposorio era infiel, se la consideraba adúltera; si el prometido moría, se la consideraba viuda, con los derechos del “levirato”; el prometido no podía anular los esponsales sino con el “derecho del rechazo y del repudio “; y el hijo concebido después de los esponsales era considerado legítimo [15].

El nombre de José significa “añadir” (yasaf). Se lee en el Génesis: “Le llamó José, pues dijo: Añádame Yahvé otro hijo” (Gen 30:24). Posiblemente esté abreviado y en su forma plena fuese “Josef-EÍ” o “Josef-Yah,” añádame Dios o Yahvé.

Para la interpretación del nombre de María se han propuesto más de sesenta etimologías. Científicamente en hebreo solamente se podrían admitir las procedentes de la raíz marah, ser rebelde; mará, ser bella, o miryam, como el nombre de la hermana de Moisés (Ex 15:20), que se la llama profetisa, de la raíz ra'ah, ver, ser vidente [16]. Pero el Evangelio da la transcripción aramea de! nombre Maryam. Su etimología responde a la raíz maryman, señora. Maryam es abreviatura de Mariame o Mariamme, nombre muy usual en la época desde los días de los asmoneos. El Talmud da como equivalente del nombre de Maryam, hija del que fue sumo sacerdote, Boethos, los nombres de Martha (maestra, señora) y Sara (señora). Es la etimología que sin duda le corresponde: Señora [17]. Otras etimologías propuestas más recientemente son: Zorell la quiere derivar del egipcio merit-Yam amada de Yahweh. Pero él mismo la rechazó posteriormente. E. Vogt la ha querido poner en función del verbo rum, exaltar. Así María sería igual a la Exaltada. Respondería al hebreo marón — alto, exaltado.

El evangelista destaca quejóse era ”de la casa de David.” Esto es porque legal mente los derechos dinásticos venían al hijo por el padre. Pero que María era de la casa de David es una enseñanza de la tradición cristiana [18].

La aparición del ángel es en su casa. Por los datos arqueológicos del viejo Nazaret, debía de ser una especie de cueva o excavación, de una habitación sola, y teniendo delante un relleno de piedras, que la cerraban, como fachada [19].

El saludo que le dirige es: “Alégrate, agraciadísima; el Señor está contigo,” El “bendita entre las mujeres” es interpolación proveniente del saludo de Isabel [20].

La palabra hebrea de saludo era Shalom lak: “la paz contigo.” Pero podría ser la palabra griega una traducción idiomática. Sin embargo, por la estilística de los profetas, donde hay el clisé: “No temas., alégrate,” y porque en Lc se traduce en otros pasajes la “paz” como saludo por ειρήνη, parece que aquí χαίρε tiene el sentido de alegría [21]. **Es la alusión a la alegría mesiánica que comienza.**

El gratia plena está redactado en griego por la palabra χεχα-ριτομένη. Es palabra tan rara, que este verbo (χαριτόω) sólo sale doce veces en toda la literatura griega desde el siglo u a. C. hasta el siglo V después de Cristo [22]. Aparece con seis sentidos diferentes. La elección de esta palabra tan rara indica ya una intención muy especial en el autor: se diría algo inusitado. Por el solo análisis exegético no cabría deducir una plenitud absoluta de gracia, ya que los verbos en

-óo son “factitivos”; pero no se probó satisfactoriamente que sean también de “plenitud.” Lc dice del Bautista y de San Esteban que **estaban “llenos del Espíritu Santo”** (1.15; Act 7:55). Por eso, el uso aquí de esta palabra inusitada hace ver que se trata de indicar una plenitud de “agraciamento” por parte de Dios para ser su madre.

Para esta obra, “el Señor está contigo.” Esta expresión no se dice de personas en circunstancias normales, aunque puede haber casos (Rut 2:4), sino que se dice del pueblo de Dios o de alguna persona a la que Dios ha impuesto un oficio arduo de realizar. La preposición meta (μετά) importa la presencia eficaz de Dios, que dirige esta persona a la finalidad propuesta [24].

Ante este saludo del ángel, inesperado, y sin decirle la finalidad estricta, María, en su humildad, se turbó, y pensaba a qué se podrían referir estas palabras. Pero el ángel la tranquiliza y le transmite el mensaje. **En él se le dice que va a ser ella la madre del Mesías, por una singular elección de Dios.** Y todo el discurso está trazado con alusiones a **profecías mesiánicas** del Antiguo Testamento. Con ello se quiere conectar el cumplimiento de ellas con este niño cuyo nacimiento — encarnación — se anuncia.

La primera parte: “concebirás y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús,” es referencia literaria **a la profecía de la concepción virginal del Mesías, de Isaías** (7:14). Si no pone aquí “la virgen,” es porque no lo pide la situación del diálogo, pero ya la presentó antes como la “virgen.” Como en Isaías, ella le pondrá el nombre propio, ya que en Isaías el nombre de Emmanuel es el nombre profético. Es profecía que estaba para probar esta finalidad en el ambiente neotestamentario (Mt 1:18-25).

“Le dará el Señor Dios el trono de David, su padre.” Desde la profecía de Natán (2 Sam 7:12-14) **se sabía que el Mesías procedería de la casa de David.** Tanto que ***“Hijo de David,”*** como se ve en los evangelios, es el **título** más usual del Mesías. Pero por la expresión que aquí se lee, “su padre,” se ve. la dependencia literal del vaticinio de Natán.

“Reinará en la casa de Jacob.” **Es el universalismo mesiánico reuniendo las doce tribus. Era obra del Mesías volver otra vez el judaísmo a la unidad primitiva e ideal** (Is 49:6; Eclo 48:10). Era un tema que preocupaba hondamente al rabinismo [25].

“Su reino no tendrá fin.” En forma positivo-negativa se anuncia la eternidad de este reinado. La duración del reinado del Mesías era tema que preocupaba a los apócrifos, a los targumin y al Talmud. Era un tema muy frecuente en los profetas (Is 9:6; Jer 30:9, etc.). El libro apócrifo Apocalipsis de Baruk (7:31) es el único que lo proclama eterno, pero es más en apariencia que en realidad. Mas aquí, con su forma “no tendrá fin,” se acusa bien esta eternidad del mismo. Al tiempo que acusa **un mesianismo trascendente**, ya que las cosas temporales están limitadas y tienen fin [26].

María, como cualquier israelita, comprendió al punto que se le anunciaba la maternidad del Mesías. Pero esto le hace presentar una “objeción,” que podría interpretarse como una simple exclamación de sorpresa (Lagrange). Hay para ello una dificultad: “no conoce varón,” hebraísmo por las relaciones conyugales. La forma “no conozco varón” y la forma futura “¿cómo será esto?” no se explican en una casada o “desposada,” si no se ve en ella el propósito de virginidad. Pensar que ella entiende que estas relaciones, estando “desposada,” han de celebrarse antes de cumplirse el año de desposorio (Hahn, Gunkel, Haug, Gaechter), es una posición gratuita, basada en que María, como hija de su tiempo, no podía soñar en la virginidad: el matrimonio era ansia en Israel **por razón del Mesías.** Pero la pregunta de la Virgen al ángel es que “no conozco (ου γ(νώσχιο) varón,” y tiene valor de un propósito indefinido. Es, sin duda, la traducción de un presente-futuro semita. ¿Por qué habría que entendérselo de un “futuro inminente”? Si estaba

"desposada" y no pretende "conocer varón," de no suponerse gratuitamente que esta negativa se refiere a una relación "inminente," en plenos "desposorios," es que el propósito de virginidad en ella es claro. Ni se puede tampoco negar la evolución que había habido en Israel sobre la excelencia de la virginidad. Basta citar los casos del celibato de Jeremías y del Bautista y el impacto que tuvieron que causar en Israel las comunidades de 4.000 esenios y las comunidades célibes de Quníran. Y, sobre todo, no se puede pensar en que la Virgen era una "hija de su tiempo" en lo sobrenatural, porque en este orden fue siempre "la excepcional." Además, en el ambiente judío **la castidad era exigencia para el contacto cultual en el templo, para las relaciones con Yahvé.** La virginidad de María es exigencia también máximamente ambiental, en orden a la maternidad divina [26].

Pero el ángel calma su inquietud, al anunciarle que su fecundidad será sobrenatural por **obra del Espíritu Santo**, es decir, en este vocabulario del Antiguo Testamento, es la obra de Dios ad extra. **La acción del Espíritu "vendrá sobre ti" para fecundarte.** Pero el texto añade luego una frase de una gran portada teológica:

> "El Espíritu Santo vendrá sobre ti;
> y el Poder (δύναμις) del Altísimo
> te cubrirá con su sombra" (επισκιάσει).

¿Qué significa aquí la expresión "cubrir con su sombra"? (επισκιάσει). Los diversos significados con que aparece usada — oscurecer, cubrir de tinieblas, cubrir, velar, proteger, defender — no convienen a este propósito, pues aquí no se trata de "proteger" ni de "velar" o "cubrir," sino fecundar. Sólo cabría pensar que el autor le daba un significado nuevo. Pero éste, si no se lo explica, ¿cómo saberlo? Máxime en un vocabulario que tiene sus "alusiones" constantes al A.T. y con cuyas citas o alusiones están elaborados estos dos primeros capítulos de Lc.

En efecto, en el A.T. se lee que en el tabernáculo **se hacía sensible la presencia de Dios en forma de nube**. Era la teofanía de lashekina, y cuando los Setenta traducen esta "nube," símbolo **de la presencia de Dios en el tabernáculo,** lo traducen por este verbo επισκιάζω (Ex 40:34; Núm 9:18-22). Así se lee:

> "La nube cubría (έπεσχιάζεν) el tabernáculo,
> y la gloria de Yahvé llenaba la morada" (Ex 40:34).

Y Lc mismo dice, en el pasaje de la transfiguración, que "mientras estaban hablando (los apóstoles) apareció una nube, y los cubría con su sombra (επεσκιάζεν), y quedaron atemorizados al entrar en la nube" (Lc 9:34), **porque era símbolo de la presencia de Dios.** Además hay que notar que la "virtud (Poder) del Altísimo" significa Dios. En Lc, en el proceso por el sanedrín, dice **que Cristo se sentará a la derecha "del Poder de Dios"** (δυνάμεος του θεού; Lc 22:69). "Poder de Dios" es sinónimo de Dios.

Por tanto, esta frase del ángel significa que el Espíritu Santo — la acción divina — fecundará sobrenaturalmente a María; que por esa fecundación la "virtud del Altísimo" — Dios — "bajará" a ella, "estará" en ella, corno en el tabernáculo. Pero al presentar así a María como templo, es decirle que **el que en ella va a morar es Dios; que su Hijo,** por el que ella va a ser tabernáculo y templo, es el Hijo de Dios [27].

"Por eso (διό χαι), **lo nacido santo será llamado Hijo de Dios.**" La construcción de esta frase da lugar a varias lecturas. Fundamentalmente no cambian. De suyo, bíblicamente, por el hecho de ser uno creado por Dios, puede ser llamado hijo suyo. Así Adán en su creación (Lc

3:38). Pero aquí es el contexto el que hace ver bien por qué por esa "concepción" será reconocido públicamente por lo que es: como el Hijo de Dios; porque Dios tomó carne en María. Divinidad de Cristo que aquí se confirma por el hecho de que Lc ya en él v. 17 presentó a Cristo como Dios. La lectura **"Santo" e "Hijo de Dios son lecciones, críticamente, seguras.** ¿Acaso Lc añadió — completándolo o explicitándolo — el "Hijo de Dios." Porque también se dice que Dios creó a Adán y no se dice por ello que Adán sea santo. Aquí está, sin duda, por la "encarnación." **Pero también "Santo" es título mesiánico** (cf. Act 3:14) aunque aparece con artículo (cf. Mc1:24; Jn 6:69).

El ángel da a María una señal de la verdad de todo el anuncio. Isabel, su "parienta", la anciana estéril, también concibió milagrosamente, porque para Dios nada hay imposible, y ya está en el mes sexto de su esperanza ¿Por qué Lc dice que Isabel era "parienta" (σόΥενίς) de la Virgen, y no "hermana," como es el término usual hebreo para expresar estas relaciones familiares? El texto original de estos capítulos 1-2 de Lc son hebraico-aramaicos. En el substractum debió de estar la palabra ordinaria. Pero el "traductor" griego debió de traducirla por "parienta" para no inducir a equivocación a sus lectores griegos, al no darle éstos una mayor amplitud de cognación familiar. Lo que no es lo mismo en Mt al hablar de los "hermanos" de Jesús = primos, por ir destinado a un público judío, que valoraba esta expresión en sus justos límites.

Siendo ésta de la familia de Aarón, es decir, de estirpe sacerdotal, se han preguntado varios autores si María, por este parentesco, pertenecería también a familia sacerdotal. Así correría por el Mesías sangre real y sacerdotal. Bella hipótesis, ambientada desde la época de los macabeos y asmoneos. Así lo recoge uno de los apócrifos [28].

Ante la voluntad de Dios, María no tenía más que una respuesta: aceptarla. Y proclamándose "esclava del Señor," frase usual en el ambiente oriental para hablar con un superior, acepta sus designios, que es una muestra de confianza (fe) en la Palabra de Dios y de sus efectos: humildad y obediencia. En la antigüedad, en época de esclavos, es donde hay que valorar esta expresión. El esclavo no tenía voluntad propia ni querer fuera del de su amo. Así María, ante Dios, no tenía otro querer que el suyo [28].

La visitación de Maria a Isabel: el "Magníficat," 1:39-56.

[39] En aquellos días se puso María en camino y con presteza fue a la montaña, a una ciudad de Judá, [40] y entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel. [41] Así que Isabel oyó el saludo de María, exultó el niño en su seno, e Isabel se llenó del Espíritu Santo, [42] y clamó con fuerte voz: ¡Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre! [43] ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? [44] Porque así que sonó la voz de tu salutación en mis oídos, exultó de gozo el niño en mi seno. [45] Dichosa la que ha creído que se cumplirá lo que se le dijo de parte del Señor: [46] Dijo María:

Mi alma magnifica al Señor [47] y exulta de júbilo mi espíritu en Dios, mi Salvador,
[48] porque ha mirado la humildad de su sierva; por eso todas las generaciones me llamarán bienaventurada, [49] porque ha hecho en mí maravillas el Todopoderoso, cuyo nombre es santo. [50] Su misericordia se derrama de generación en generación sobre los que le temen. [51] Desplegó el poder de su brazo, y dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón. [52] Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes. [53] A los hambrientos los llenó de bienes, y a los ricos los despidió vacíos. [54] Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia. [55]

Según lo que había prometido a nuestros padres, a Abraham y a su descendencia para siempre. [56] **María permaneció con ella como unos tres meses, y se volvió a su casa.**

Muy próximo a los días de la encarnación, como se ve por el "sexto mes" de Isabel y los tres que allí permanecerá María, ésta "se levantó" (άναστδσα), hebraísmo con el que se indica el comienzo de una escena, y se puso en camino "con presteza." No eran motivos de curiosidad. Más lo serían de caridad por atender a su anciana pariente. Pero, sobre todo, debió de ser la comunicación del gozo de felicitarla. No obstante esta solicitud y "presteza," le hicieron esperar la oportunidad de unirse a alguna caravana de las que iban con frecuencia a la Ciudad Santa, sea con motivo de fiestas de "peregrinación" o por motivos comerciales. Se ve la ausencia de San José; si no, no hubiera sido necesario el informe que le dará el ángel sobre la concepción milagrosa de su "prometida" (Mt 1:18-21).

Isabel vivía en la región montañosa de Judea, en un pueblo que no se cita. Una tradición que llega hasta el siglo VI lo localiza en el actual Kain Karim, a siete kilómetros al oeste de Jerusalén, aunque no es muy segura. Otros han propuesto otras localidades [29]. Para ir entonces de Galilea a Jerusalén se empleaban tres o cuatro días [30].

Llegada María a casa de Isabel, la saludó primero. El parentesco debía de ser próximo o de relaciones muy cordiales. El saludo hubo de ser al modo oriental, con reiteradas muestras de afecto [31]. Acaso María, con un gesto de delicadeza, se daría por enterada del hecho de su gozosa maternidad. Es en esta atmósfera de exquisitez espiritual donde se desarrollaban estas escenas.

Al oír Isabel el saludo de María, el Evangelista relata que suceden dos hechos: el Bautista "saltó en su seno" de gozo, **y ella "fue llena del Espíritu Santo,"** y bendijo a María y al Niño que guardaba en su seno.

La bendición de María la hace con "fuerte voz." Es frecuente en Lc para expresar emociones vivas (4:33; 8:28, etc.). Y la proclama "bendita entre las mujeres," que es el modo oriental de suplir la carencia de superlativos (Jue 5:24-27; Jud 13:18). Pero Isabel, por revelación del Espíritu Santo, sabe que se halla ante la madre de "mi Señor." Es la proclamación de hallarse ante el Mesías. Pero después de la escena de la anunciación es el Κύριος **divino del cristianismo primitivo.**

¿Qué significa que el Bautista "saltó de gozo" en el seno de Isabel "cuando sonó la voz de tu salutación en mis oídos"? Esto último no es más que un conocido semitismo por oír. Isabel atribuyó a la voz de María que el niño "saltó" en su seno. Estos movimientos fetales son muy conocidos, máxime ante emociones muy fuertes en la madre. Ya en el Génesis se hablaba de Esaú y Jacob, que "chocábanse en el seno" de su madre (Gen 25:22), con lo que se quería interpretar, etiológicamente, el futuro de ambos. Pero el "gozo" por el que, según Isabel, saltó el niño, ¿qué valor tiene? En el texto es una atribución que hace Isabel. Podría ser todo ello un género literario, con el que se quisiera indicar el privilegio de hallarse **el Precursor ante el Mesías.** Así se dice en los Salmos que "los montes saltaron. como corderos," y el contexto pide de gozo (Sal 114:4). Algunos teólogos han pensado que en este momento fue la santificación del Bautista, y se plantearon problemas sutiles y gratuitos relativos a su libertad y conocimiento por razón del gozo [32].

Y nuevamente beatifica Isabel a María: "dichosa la que creyó, porque (ότι) se cumplirá lo que se le ha dicho de parte de Dios." La frase puede tener un doble sentido. La partícula griega ότι puede tener sentido causal, "porque," o recitativo, "que." Según se adopte una u otra significación, el sentido cambia. Los latinos y coptos la han traducido con sentido causal. En este

caso **se beatifica a María por los misterios que se realizarán en ella.** Los autores griegos y sirios han valorado esta partícula en analogía con otros casos semejantes (Mc 11:23; Jn 6:69; Act 27:25, etc.) y le han dado valor recitativo-copulativo. Se elogia a María, "que creyó," por lo que se realizarán en ella los misterios anunciados de parte de Dios. **Con ello se exalta la fe de María.**

El "Magníficat" (v.46-56).

El *Magníficat* responde a una explosión de júbilo en Dios, incubada desde que se había realizado en ella **el misterio de la encarnación.** "El himno de María no es ni una respuesta a Isabel ni propiamente una plegaria a Dios; es una elevación y un éxtasis" [33], y una profecía. Tal es el sentido de su inserción aquí. El que algún códice lo atribuye a Isabel es críticamente nulo [34]. Literariamente considerado, aparece como una composición métrica. El ritmo interno del verso acusado por el "paralelismo" hebreo es totalmente perceptible. Los autores discuten el número de estrofas de que consta. La redacción literaria está hecha en su mayor parte con elementos literarios del A.T. De 102 vocablos, en 60 se ven vestigios del A.T. (Nestlé).

Se ven en él tres partes bien marcadas: 1) alabanza de María a Dios por la elección que hizo de ella (v.46b-50); 2) reconocimiento de la providencia de Dios en el mundo (v.51-53); 3) con esta obra se cumplen las promesas hechas a los padres (v.54-55).

1. Alabanza Que María Hace A Dios Por La Elección Que Hizo De Ella (v.46b-50). — María comienza "engrandeciendo" (μεγαλώνει) a Dios. El "paralelismo" del verbo siguiente, que ella se "exultó" (ήγαλλί'ασεν), da el mismo sentido de alabanza. Por razón de este mismo "paralelismo" sinónimo hebreo vienen a tener el mismo sentido los dos sujetos "alma" (ψυχή) y "espíritu" (πνεύμα). El primero significa, de suyo, el principio de la parte sensible, el hombre sensitivo, y el segundo el principio de la vida espiritual. Ambos vienen aquí a ser sinónimos, usados sólo por razón de variación literaria. Es, pues, María la que "alaba" y se "exulta" profundamente en Dios, lo que es, agradecida, bendecirle, celebrarle (1 Sam 2:1).

En una primera lectura extraña el que los dos verbos estén en tiempos distintos: "engrandece" y se "exultó." Parecería como si esta exultación puesta en aoristo respondiese a un momento histórico pasado, **en concreto al momento de la encarnación.** Pero este segundo no es más que la traducción servil de un futuro "conversivo" (wayyitol) hebreo, que ordinariamente tiene valor de pretérito, y que después de un presente, como aquí, puede tener sentido también de presente [35]. Por eso su traducción ha de ser: se "exulta."

Este gozo de María es en Dios ***"mi Salvador."*** Dios Salvador es fórmula bíblica, pero no significa sólo el liberar de algún mal, sino que significa también la concesión de bienes y bendiciones (Sal 132:16; 2 Crón 6:41).

Nunca como aquí cobra esta expresión **el sentido mesiánico más profundo.** Ese Dios **Salvador es el Dios que ella lleva** en su vientre, y que se llamará Jesús, Yehoshúa, es decir, Yahvé salva. **Y ella se goza y alaba a Dios, su Salvador.**

María atribuye esta obra a **la pura bondad de Dios,** que miró la "humanidad" (ταπεινωσιν) de su "esclava." Fue **pura elección de Dios, que** se fijó en una mujer de condición social desapercibida. No es la virtud de la humildad a la que alude, que incluso filológicamente se suele expresar con otra palabra (ταπεινακρροσυνη) [36], sino a una joven socialmente desconocida, residente en un villorrio desconocido, y, aunque de la casa de David, venida a menos. No escogió para madre del Mesías, triunfador y socialmente victorioso y esplendoroso que se esperaba, a una reina, sino a una "esclava" desconocida.

Pero por esa mirada de elección de Dios, "desde ahora" (από του νυν), es decir, en adelante, después de estos momentos, principalmente por su uso en Lc, sobre todo a partir de la vida pública de Cristo, la van a llamar "bienaventurada todas las generaciones." En Israel la madre se llama dichosa con el nacimiento de un niño (Gen 30:13). Lc mismo dirá que, con el nacimiento del Bautista, "sus vecinos y parientes se congratulaban con Isabel" (Lc 1:58). Pero aquí no es el motivo de regocijo familiar. Es la universalidad de las "generaciones." Es la eterna bendición a la Madre del Mesías. Esta afirmación parecería entonces una hipérbole oriental si no hubiese sido una profecía cumplida ya por veinte siglos. Y todo es debido a eso: a que hizo en ella "maravillas" (μεγάλα), cosas grandes — **la maternidad mesiánica y divina en ella** — , el único que puede hacerlas, Dios. **Pero no pone el nombre divino,** acaso más que por evitar las prohibiciones rabínicas de pronunciar el nombre inefable, por variación literaria.

Lo hizo el "Poderoso" (ό δυνατός). Esta obra sólo podía ser obra de la omnipotencia de Dios. **Y "cuyo nombre es Santo."** En los semitas, el nombre está por la persona. Es, pues, obra también de la **santidad de Dios.** Para el semita, la santidad nace genéticamente de la **incontaminación.** Dios es santo porque está incontaminado de la tierra, porque está separado por ella (άγιος:), en el cielo; por lo que es trascendente y tiene poderes trascendentes. De ahí el temor reverencial de la criatura ante él. "Su nombre es santo y terrible" (Sal 111:9). Por eso, este concepto se entronca con el concepto de poderoso. Pero esta "santidad" no excluye, **sino que incluye aquí también la perfección moral,** que está postulada en el Magníficat por la justicia de su providencia (v.51-53) y por la misericordia que tiene para todos (v.50-55).

El pensamiento progresa, haciendo ver que todo este poder es ejercido por efecto de su misericordia. Esta es una de las "constantes" de Dios en el Antiguo Testamento. Ya al descubrir su nombre a Moisés se revela como el Misericordioso (Ex 34:6). Y ninguna obra era de mayor misericordia que la obra de la redención. Pero se añade que esta obra de misericordia de Dios, que se extiende de generación en generación, es precisamente "sobre los que le temen." Era el temor reverencial a Dios. Así, en el A.T., cuando el pueblo pecaba, Dios lo castigaba; pero, vuelto a él, **Dios lo perdonaba.** No deja de extrañar aquí esta frase de tipo "sapiencial," cuando la obra mesiánica de la encarnación abarca a todos y es' independiente del mérito o temor de cada uno. Esto puede ser debido a que, con una frase "sapiencial," se quiere expresar su actitud personal de veneración y temor a Dios, es decir, por lo que en ella hizo esta "misericordia," hasta el punto de vincularla, **como Madre del Mesías, a la obra de la salvación.**

2. Reconocimiento de La Providencia de Dios en El Gobierno del Mundo (v.51-53). El segundo grupo de ideas con unidad propia lo constituyen los versículos 51-53. Literariamente aparecen expresados en forma "paralelística," sintética y antitética. Su redacción plantea un problema previo de interpretación. Los verbos aparecen formulados en aoristo: "desplegó," "dispersó," etc. ¿Qué se indica con todos estos tiempos pasados?

Se han propuesto cuatro soluciones.

1) Valor histórico: se referiría a la providencia de Dios en la historia de Israel (Faraón, Antíoco, Saúl., José, Moisés, Daniel, etcétera); son alusiones demasiado concretas. 2) Valor profético: el aoristo puede equivaler a un pasado profético = futuro. Se aludirá a la futura transformación que se experimentará, en los hombres, en los días mesiánicos. Pero no es compatible con los aor. anteriores y posteriores (v.48-49 y v.54) en que se halla encuadrado. 3) Sentido gnómico: sería forma "sapiencial," atemporal, de exponer la providencia de Dios. El aor. con sentido gnómico no es seguro que exista en la koiné [37]. 4) Valor de presente: estos aor. estarían condicionados por los aor. de los v.48 y 49. Cantaría la providencia ordinaria de Dios,

encuadrándose en ella, y quedaría la siguiente redacción literaria condicionada por los aor. anteriores.

Y celebra esta providencia divina con tres imágenes. La primera hace ver cómo Dios utiliza su poder, antropomórficamente su brazo, para dispersar a los que "se engríen con los pensamientos de su corazón." Es un modo de hablar conforme a la psicología judía, para quienes el corazón era considerado no sólo como sede de las emociones, sino también de los pensamientos. Estos enemigos que así se ensoberbecen no son ni los enemigos de Israel, pueblo de Dios, ni los paganos. Son personalmente los "sabios" que se guían por la sabiduría de este mundo. Son aquellos a quienes les falta aquella sabiduría que viene de Dios, cantada en los Sapienciales (Prov 2:1-9, etc.). A éstos no se los considera como un cuerpo de ejército, sino idealmente reunidos, coincidiendo en la necedad y orgullo de su vida.

Frente a esta sabiduría, Dios realiza sus obras con la suya, totalmente opuesta. "Voy a hacer (dice Yahvé) nuevamente con este pueblo extraordinarios prodigios, ante los que fallará la ciencia de los sabios, y será confundida la prudencia de los prudentes" (Is 29:14; 55:8-9; Sal 5:7-8).

Tal es el caso de María: a una virgen, la hace madre milagrosamente; y a una "esclava," madre del Mesías.

La segunda imagen celebra cómo Dios quita a los "poderosos" de sus tronos y "ensalza" a los que no son socialmente poderosos. Es la teología de la providencia divina, que la Escritura en tantos casos enseña (Job 5:11; 12:19, Sal 147:6; Eclo 10:17; 1 Sam 2:4 y 7-8). Por "poderosos" usa la palabra δυνάστας, que lo mismo puede significar un gobernador o régulo de un territorio que un rey.

No sería improbable que se sugiriese lo que flotaba en el ambiente: que el Mesías "destronaría a los reyes de sus tronos" [38]; y en los Salmos de Salomón se dice que muchos usurpadores habían invadido el trono de David, y Dios debía deponerlos para reemplazarlos por el Mesías [39]. Herodes era entonces el gran usurpador. El trono de David estaba ocupado por un tirano e idumeo. El Mesías lo destronaría, no tanto en el aspecto político cuanto "heredando el trono (verdadero) de David, su padre."

El tercer cuadro parece tomado de una corte oriental. En ella los "ricos" son admitidos a la presencia del monarca, al que, según costumbre, le ofrecen regalos; pero el monarca, en cambio, para no dejarse vencer en opulencia — ya que ésta es una tónica de las cortes orientales — les hace presentes mayores (1 Re 10:2 y 13). **Los "pobres" no son admitidos ni reciben estos dones.**

Pero en la obra divina esto no cuenta. Los ricos, como tales, no cuentan con su influjo ante Dios. El los castiga y empobrece (Sal 34:11; 1 Sam 2:6), mientras que los pobres son socorridos y enriquecidos (Sal 107:9). No se trata de una revolución social. El gobierno del mundo está en sus manos, **y él ejerce su justicia sabia y libremente.**

En este canto estos bienes no son específicamente los bienes o pobreza materiales. Se trata de los **bienes mesiánicos.** Se ve por el tono general del canto. A María la elige para enriquecerla *"mesiánicamente.*" Es lo mismo que cantará luego: los bienes prometidos a Abraham, que eran las promesas mesiánicas. Al fin, todo el Antiguo Testamento giraba en torno a estas promesas.

3. Con Esta Obra Cumple Dios las Promesas, hechas a los Padres. (v.54-55). — El tercer pensamiento fundamental lo constituyen estos dos últimos versículos. Se confiesa que esas "maravillas" que Dios obró en María son el cumplimiento de las promesas mesiánicas hechas a los padres.

Se presenta antropomórficamente a Dios, "acordándose." Después de tantas vicisitudes pasadas en la historia de Israel, parecería como si Dios lo hubiese olvidado. Pero las va a cumplir ahora. Y las va a cumplir para la época que las señaló y cómo las anunció. No el mesianismo racial, sino el mesianismo espiritual. En realidad, ya las comenzó a cumplir, pues ya está el Mesías en su pueblo. Por eso ya "acogió" a Israel.

Este Israel es el Israel universal, el que se prometió a Abraham, ya que en él serían bendecidas todas la gentes de la tierra. María no es ajena a esto, cuando se reconoce que esta "marávilla" es la prometida a los padres — Abraham, Isaac, Jacob, David. — y cuando, por ello, la llamarán bienaventurada "todas las generaciones," que se beneficiarán, como enseñaban los profetas, del mesianismo.

La expresión "a nuestros Padres" es un inciso, incluso sintácticamente considerado, ya que el régimen gramatical cambia: "a nuestros padres, a Abraham." La construcción gramatical lógica sería: "según prometió. a Abraham." Algunos lo traducen teniendo en cuenta el hebraísmo, al que posiblemente responda (Miq 7:20), de la siguiente manera: "según había prometido a nuestros padres, mirando a Abraham y su descendencia." 40 La promesa resalta la perennidad de la misma: "para siempre." Es el mesianismo espiritual y eterno (v.33) [41].

El evangelista termina diciendo que María permaneció con Isabel "como unos tres meses," y se volvió a su casa. ¿Esperó el nacimiento del Bautista? Los Padres latinos generalmente se inclinan por su permanencia. En cambio, los Padres griegos, buenos conocedores del ambiente, se inclinan **por la negativa** [41]. Porque, según los usos de Oriente, no era aquella circunstancia el lugar más conveniente para una joven virgen [42].

Nacimiento del Bautista: el "Benedictus," 1:57-80.

[57] Le llegó a Isabel el tiempo de dar a luz, y parió un hijo. [58] Habiendo oído sus vecinos y parientes que el Señor le había mostrado la grandeza de su misericordia, se congratulaban con ella. [59] Al octavo día vinieron a circuncidar al niño, y querían llamarle con el nombre de su padre, Zacarías. [60] Pero la madre tomó la palabra y dijo: No, se llamará Juan. [61] Le decían: ¡Si no hay ninguno en tu parentela que se llame con ese nombre! [62] Entonces preguntaron por señas al padre cómo quería que se llamase; [63] y pidiendo unas tablillas, escribió: Juan es su nombre. Y todos se maravillaron. [64] Y abrió al instante su boca y habló bendiciendo a Dios. [65] Se apoderó el temor de todos los vecinos, y en toda la montaña de Judea se contaban todas estas cosas, [66] y cuantos las oían, pensativos, se decían: ¿Qué vendrá a ser este niño? Porque, en efecto, la mano del Señor estaba con él. [67] Zacarías, su padre, se llenó del Espíritu Santo y profetizó diciendo: [68] Bendito el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo, [69] y levantó en favor nuestro un poder de salvación en la casa de David, su siervo, [70] como había prometido por la boca de sus santos profetas desde antiguo, [71] salvándonos de nuestros enemigos y del poder de todos los que nos aborrecen, [72] para hacer misericordia con nuestros padres y acordarse de su alianza santa, [73] del juramento que juró a Abraham, nuestro padre, darnos; [74] para que, sin temor, libres del poder de los enemigos, le sirvamos [75] en santidad y justicia, en su presencia, todos nuestros días. [76] Y tú, niño, serás llamado profeta del Altísimo, pues tú irás delante del Señor para preparar sus caminos, [77] para dar la ciencia de la salud a su pueblo, para remisión de sus pecados; [78] por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, en las cuales nos visitará naciendo de lo alto, [79] para iluminar a los que están sentados en tinieblas y sombras de muerte,

para enderezar nuestros pies por el camino de la paz. [80] **El niño crecía y se fortalecía en espíritu, y moraba en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel.**

La narración del nacimiento del Bautista es sobria. Los familiares y vecinos se "congratulaban" con Isabel por su maternidad, que revestía para ella, y para todos, aun desde el punto de vista familiar, una bendición, al quitarse a Isabel el "oprobio" de la esterilidad.

Al octavo día se hacía la circuncisión. Era el rito por el que un judío se incorporaba a Israel. Se le podía practicar por cualquier persona, hombre o mujer, y dentro de casa [42], y dispensaba del reposo sabático. Aunque primitivamente no se hacía así, en la época neotestamentaria se ponía el nombre el día de la circuncisión [43]. Se solía poner el nombre del abuelo [44], y aunque era raro ponerles el nombre de sus padres, había casos en que se hacía así en el judaísmo tardío [45]. Por eso, dada la avanzada edad de Zacarías, querían llamarle con su nombre. Pero Isabel interviene. Ni Isabel ni Zacarías se podían haber ocultado los prodigios de Dios en ellos. Por eso declara que se llamará Juan. Extrañó este nombre por no haber nadie en la familia que se llamase así. Ante esta pequeña disputa interviene Zacarías. Como sordo y mudo, le hacen señas para que responda. Pero pidió una "tablilla" recubierta de cera y escribe que ha de llamarse Juan. Y al punto recobró su voz.

El hecho causó su impacto, y por toda la región montañosa de Judea pensaron en los destinos providenciales de aquel niño: concebido en una vejez estéril y acompañado su nacimiento de prodigios.

El "Benedictus."

Lc presenta a Zacarías "lleno del Espíritu Santo," por lo que va a "profetizar." **El Espíritu Santo es aquí la acción de Dios** ad extra, como se ve por el vocabulario del A.T. Otra cosa sería si Lc le vinculó ya a este clisé paleo-testamentario el sentido de persona divina. Es la acción divina la que le va a mover a "profetizar." Esta palabra no exige de suyo el anuncio de un futuro, sino el hablar movido por la acción de Dios, o hacer exhortaciones religiosas (Act 15:32). Aunque aquí se juntan ambas cosas.

Los autores discuten ampliamente sobre el posible número de estrofas de que conste. Tiene dos partes bien marcadas: 1) la obra de la redención está comenzada; 2) su hijo será el Precursor del Mesías.

1) *La obra de la redención está comenzada.* — El Dios de Israel, si visitaba a su pueblo con castigos, también tenía "visitas" de bendición. Esta fue la gran "visita." Porque con ella ha traído a su "pueblo" la "liberación." Esta tenía por tipo la liberación de su pueblo de Egipto; aquí es la gran λύτρωσις o redención. ¿A qué "pueblo" se refiere? El vocabulario es del A.T., diciéndose, además, que se hizo esta obra "en favor nuestro." Pero, al entroncarse esta "redención" con la promesa hecha a Abraham (v.73), esta "visita" redentora se extiende así a todos.

Para ello levantó el gran poder salvador ("cuerno" = fuerza) en la casa de David. Aquí el Mesías, pues con esta locución se designaba también al Mesías [46]. Y en un paréntesis (v.70) evoca la promesa hecha por los profetas, ya "desde antiguo." La frase podría abarcar, no sólo las enseñanzas proféticas posteriores al davidismo de Natán, sino, acaso, a toda la historia previa de Israel, con su promesa a Abraham, Isaac, Jacob. que se concreta en la casa de David.

Con este "poder," el Mesías levantado en la casa de David, se cumple la promesa hecha por Yahvé a Abraham y su "alianza" (Gen 12:3).

Con esta obra mesiánica los salvará de los "enemigos" y del poder de los que aborrecen a Israel [47]. Se piensa en los romanos y en la dinastía herodiana, que quitaba la libertad teocrática a Israel, lo cual era, conforme a la ley, castigo (2 Sam 7:14). Por eso buscan esta "liberación" por obra del Mesías, para poder más libremente "servir" a Dios en "santidad" (disposición interior del alma) y "justicia" (cumplimiento de los preceptos legales) siempre: "todos nuestros días."

En el cuadro pintado, con elementos tradicionales, se está enseñando la acción de "redención" espiritual del Mesías. El liberará, conforme a las promesas bíblicas, del castigo enemigo, por el poder del Mesías: siempre por él y en función de él, como por él aun a siglos de distancia — las catástrofes de Israel — tenían que ser episodios. Entonces Israel será santo y libre, y podrá servir en plenitud nacional a su Dios. Pero en esta formulación "nacionalista" se está cantando, en su fondo, la providencia espiritual de esta obra mesiánica: **liberación de castigos, por liberación espiritual de pecado y enemigos, según los planes de Dios hecha por el Mesías.**

2) *El Precursor del Mesías*. — Zacarías, dirigiendo el pensamiento a su hijo, le anuncia lo que va a ser, conforme el ángel le dijo en el templo.

"Será llamado," hebraísmo con el que se indica lo que se es y el reconocimiento en que todos le tendrán, "profeta del Altísimo." El Bautista tan "profeta" fue del Altísimo, nombre con que los gentiles conocían al Dios de Israel (Strack-B.), que lo presentará a Israel. Por eso, "irás delante del Señor." Es la alusión ambiental a Malaquías. Este pasaje, puesto en función del v.16, hace ver que el evangelista presenta a Cristo como Dios.

La misión del Bautista era "preparar" la venida del Mesías, logrando un pueblo "dispuesto" a recibirle. Esto es lo que dirá en su predicación en el desierto: "convertios" (μετανοείτε). Por eso, su misión es enseñar la "ciencia de la salud" a su pueblo, para "la remisión de sus pecados." Es la preparación espiritual del pueblo para recibir al Mesías en su mesianismo espiritual.

Todo ello es obra de la "misericordia" de Dios. Del cielo nos visitará: "Oriens ex alto" es el Mesías en la literatura rabínica. El viene del cielo, como Lc narró antes, en la encarnación. Su misión es "iluminar" con la luz de la verdad a los que "están sentados en tinieblas y sombras de muerte" (Is 9:2). A su luz se podrá caminar verdaderamente "por el camino de la paz." Esta (shalóm) no es el fruto de la justicia, sino que para el judío expresa todo tipo de bienes, aquí mesiánicos.

El evangelista cierra el pasaje preparando la escena del Bautista en su acción de Precursor en el desierto o en "lugares desiertos."

Ya niño, no sólo "crecía" físicamente, sino que se fortalecía en la vida de austeridad y penitencia en "los desiertos" (ἐρήμοις), hasta el día de su manifestación a Israel. Momento que Lc precisará con una solemnidad literaria cronológica especial. Acaso no sea improbable que hubiese podido recibir de los esenios (Qumrán) algunas lecciones sobre la Ley. Por Josefo se sabe que éstos recibían niños para educarlos [48], aunque después podían salir.

Naturalmente el niño no pudo ir al desierto hasta una edad oportuna, ni se lo presenta en él morando, v. gr., de pastor, como Amos (Am 1:1; 7:12-15), sino que se lo sitúa en él como en lugar de "preparación," para su misión. La frase "moraba en los desiertos. hasta el día de su manifestación a Israel" (Lc 1:80) ¿supone su ausencia del culto del Templo y sinagogas? Si esto fuese así no habrá que olvidar que era esto una característica también de los esenios de Qumrán. Y si el "fortalecerse en espíritu" en el desierto, ha de entenderse de una vida de tipo monacal/solitaria, ¿no parecería, en este contexto desértico y de geografía esenio-qumránica, que se ejercitase, temporalmente, en esta vida cenobítica? Y también su misma predicación con que

aparece en Israel de inminencia "escatológica," ¿no podría ser otro de los puntos de contacto de sus relaciones temporales con Qumrán? Además, que aquí y en Lc hay un "profeta precursor·. (1QSB; cf. Lc 9:19).

1 San Justino, Dial. Lxxx 4. 2 Mg 1:1453; 1:1049; 10:71. 3 Holzmeister, En Verb. Dom (1930) P.6-4; Ii Prologo Dew Evangelo Di S Lúea· Pal. Cler (1957) P.40-44.76-86.115-124.167-176.210-218; J. B. Bauer, "Polloi" Lk 1:1: Nov. Test. (Leiden 1960) 263-266. 4 Josefo, Antiq. XIV 4:3. 5 Strack-B., Kommentar. II P.77. 6 Strack-B., Kommentar. II P.71-79; Schürer, Geschichte. II P.286-357; Edersheim, The Temple P. 157-171. 7 Bonsirven, Ii Judaismo Palestinese Al Lempo Di Gesü Cristo (1950) P. 3 23-124. 8 San Jerónimo, M 9 Buzy, S. Jean Baptiste A-T-Il Ete Sawtifie Dans Lc Sein De Sa Mere? (1913) P.680-689; Sussarelli, De Praevia Sanctifaatione Praecursoris: Stud. B. Franc. Líber Annus (1953) P. 37-110; León XIII, Ene Lucunda Semper. 10 Strack-B., Kommentar. Iv P.779ss. 11 Eab. Yoma 52.A; Strack-B., Kommentar. Ii P.77. 12 Sobre El Arcángel Gabriel En La Teología Judia, Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.89-98. 13 Abel, Geographie De La Palestine (1938) Ii P.395. 14 Cf. comentario A Mt 1:18-25; X. Glzzi, // Significaío Delle Parole "Ad Virginem Desponsatam" (Lúe 1:27): Diss. Instituti Mariologiae (Roma 1961). 15 Strack-B., Kommentar. Ii P.303-398; Bonsirven, Textes. Índice Sistemático, Palabra "Fiancailles." 16 Bardenhewer, Der Ñame Maña: Biblische Studien (1895). 17 J. B. Bauer, Mar. (1957) P.231-234; R. Laurentin, B (1957) P.1-23; Cf. Leal, Y El Nombre De La Virgen, María: Lumen (1953) 24-37. 18 Rom 1:3; 2 Tim 2:8; San Ignacio A., Ad Eph. 18:2; Ad. 1:1; Ad Trall. 9:1; San Ireneo, Mg 7:921; San Justino, Mg 6:567; Tert., Mg 2:378; 2:834. 19 Lagrange, L'évonguedej.-Ch. (1930) P.16. 20 Nestlé, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crit. A Lc 1:28. 21 M. De T., Valoración Exegético-Teológica Del "Ave, Gratia Plena": La Ciencia Tomista (1956) 4-8; F. Baurassa, "Kediantomene," Lúe 1:28: Scienc. Ecclésiastiques (Montreal 1957) 313-316; E. Marchisano, L'interpretazione Di "Kejañtoméne" Fino Alia Meta Del Sec.Xiii (Diss. Gregoriana 1957s); I. Rodríguez, Consideración Filológica El Mensaje De La Anunciación (Lucl,26ss): Helmántica (1957) 223-256; P. Della M. De Dio, "Gratia Plena" (De"Jarís" Virginis"Kejaritoméne" Et Opere R. Laurentin): Eph. Carm. (1960) 75-126; M. Zérwick, .". Quoniam Virum Non Cognosco": Verb. Dom (1959) 212-223 (Crítica De Opiniones Recientes). 22 Ábside (1954) P.405-406. 23 Fulgens Corona, Cf. Doctrina Pontificia (Bac, Madrid 1954) N.850 P.707; M. De T., Valoración Exege'tico-Teológica Del "Ave, Gratia Plena": La Ciencia Tomista (1956) 9-27. 24 Holzmeister, Dominas Tecum, Lc 1:28: Verb. Dom (1943) 232-237.257-262.360-361. 25 Bonsirven, Lc Judaisme Palestinien Au Temps Dej.-Ch. (1934) I P. 134-136. 26 Lagrange, Lc Messianisme. (1909) P.198; M. De Tuya, En El Relato De La Anunciación, ¿Está Expresada La Divinidad Del Mesías?: La Ciencia Tomista (1955) 384-387.400-403. 26 M. Vlllanueva, Nueva Controversia En Torno Al Voto (Lc Virginidad De N.A S.A: Est. Bíbl. (1957) 307-328; P. Della M. Di Dio, "Quomodo Fiel Istud,.": Eph. Cann. (1957) 277-314; S. Del Páramo, La Anunciación (Lc La Virgen. Reparos Exegélicos Y Doctrinales A Una Reciente Interpretación (De P. J. Audet, R. B. 1956): Est. Bíbl. (1957) 161-181; R. H. Küller, The Virgin Birttr. Histórica! Kact Or Kerygmalic Truth?: Bibl. Research (1957) 1-8; J. Gewies./To Manenjrage, Lk 1:34: Theol. Üigest (1963) 39-42; J. Cantinat, L'annonciation, Lc 1:26:38: Masses Ouvriéres (1963) 13-20; W. Harrington, The Annunciation (Lk 1:26-38): Doctr. Lite (1963) 306-315. 27 M. De Tuya, En El Relato De La Anunciación, ¿Está Expresada La Divinidad Del Mesías?: La Ciencia Tomista (1955) 405-414.417-418; Lyonnet, // Racconto Dell' Anun-Ciazione: Scuola Catt. (1954) 441; H. Sahlin, Der Messias Und Das Gottesvolk (1945) P. 127-128; A. G. Hebert, La Vierge Mane, Filie De Sion: La Vie Spirituelle (1951) 131-132; Coppens, La Vierge Mane Dans L'ancien Testament: Eph. Theol Lov. (1955) 15-16; Max Thurian, Mane Mere Du Seigneur, Figure De L'église (1962) P.68-70; M. Peinador, La Divinidad Divina De María En El Mensaje Del Ángel: Est. Mar. (1949) P.29-63; Gaechter, María In Enderleben: Neutestamentliche Marienstudien C1955); Laurentin, Structure Et Theologie De Lúe I-Ii (1957); J. Galot, Mane Dans L'évangile (1958); L. Bauyer, La Shefánah: Dieu Avec Nous: Bible Et Vie Chrét. (1957) P.7-22; J. R. Scheifler, Así Nacieron Los Evangelios (1964) P.351-353; L. Legrand, L'arriere-Plan Neotestamentaire De Lúe 1:35: Rev. Bibl. (1963) 161-192, Piensa Que La Nube Tenia Carácter Escatológico Más Que Teofánico; M. De Tuya, .".Te Cubrirá Con Su Sombra." En I-M. (1975)28 Testamento De Los Patriarcas; Simeón Vii 2-Cf. San Agustín, Ml 34:1076; S. Bartina María En La B. Y El Signo De La Visitación: Est. Ecl. (1970) 99-102. 28 Didier De Cré, Lc Fiat De V Annonciation (1:38): Est. Franc. (1962) 129-162. 29 Perrella, / Luoghi Santi (1936) P.45-49; Cangiolo, // Santuario E U Convento Di S. Giovanni In 'Ain Karem Qerusalén 1947). 30 Josefo, Vita 54. 31 William, La Vida De Jesús En., Vers. Del Al. (1940) P.33-34. 32 Buzy, S.Jean Baptiste (1922) P. 84-96; Susarelli, De Praevia Sanctificatione, Praecursoris: Stud. B. Franc. Lib. Annuus (1952-1953) 37-110. 33 Prat,Jesus-Christ (1947) I P.66. 34 Nestlé, Iv. T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Lc 1:46. 35 Joüon, Évangüe. (1930) P.289. 36 Zorell, Lexicón. Col. 1300-1302. 36 Graechter, Mana En El Evang., Vers. Del Al. 1959) P.238. 37 Blass-Debrünner, Grammatik des neotest. griechisch. (1931) § 333. 38 Libro de Henoc, Parábolas, XLVI 5. 39 Sal. de Salom. XVII 8. 40 Joüon, UÉvangile. (1930) h.l. 41 Lagrange, Évang. s. st. Lúe (1927) p.51. 42 R. Sciammannini, // cántico della Visitazione: CiVit (1958) 265-273; M. Bαlagué, El Magníficat: Cult. Bíbl. (1957) 158-164; J. T. Forestell, OT Background of the Magníficat; Marian Studies (N. Y 1961) 205-244; S. Garofalo, The Magníficat (Dayton, Ohío 1963); K. Sullivan, His Lowly Maid (Lk 1:46-55; Worship 1962) 374-379. 42 Strack-B., Kommentar. II p.107. 43 Bonsirven, Textes. n. 1342.2213.694. 44 Libro de los Jubileos ll,14ss. 45 Josefo, Antiq. XIV 1:3; BI V 12:2; Antiq. XX,9:1; cf. Tob 1:1.9.). 46 Strack-B., Kommentar. II p.HOss. 47 Bonsirven, Salutem ex irúmicis nostris: Verb. Dom. (1921)114ss; J. Gnilka, DerHymnus des Zachanas.: Biblische Zeitschr. (Paderborn 1962) 275-238. 48 Geyser, The youth of John Baptiste: Nov. Test. (1956) p.70-75.

Capitulo 2.

Nacimiento de Cristo, 2:1-7.

[1] **Aconteció, pues, en los días aquellos, que salió un edicto de Cesar Augusto para que se empadronase todo el mundo.** [2] **Fue este empadronamiento primero que el del**

gobernador de Siria, Girino. [3] **E iban todos a empadronarse, cada uno en su ciudad.** [4] **José subió de Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David, que se llama Belén, por ser él de la casa y de la familia de David,** 5 **para empadronarse, con María, su esposa, que estaba encinta.** [6] **Estando allí se cumplieron los días de su parto,** [7] **y dio a luz a su hijo primogénito, y le envolvió en pañales, y le acostó en un pesebre, por no haber sitio para ellos en el mesón.**

El nacimiento de Cristo en Belén tiene una circunstancia humana inmediata. Cesar Augusto dio un edicto para que "todo el mundo," es decir, el ecumenismo romano, se empadronase. De Augusto se conocen varios censos parciales y tres totales. Uno de éstos fue el 746 de Roma, que corresponde a unos ocho años antes de la fecha actual del nacimiento de Cristo [1].

Este empadronamiento crea una dificultad clásica. Se dice de él que "fue el primero" (πρώτη έγένετο), siendo gobernador de Siria Quirino. Josefo dice que Quirino fue gobernador de Siria del 6 al 12 después de Cristo, y que el 6 d. de C. hizo un censo de Judea [2]. Pero el empadronamiento bajo el cual nace Cristo, se hace siendo rey Herodes el Grande. Y no consta que Quirino fuese también prefecto de Siria reinando Herodes.

Además, Tertuliano parece excluirlo, pues dice, tomando los datos de los archivos de la Iglesia romana, que este censo se hizo siendo prefecto de Siria Sentio Saturnino (9 a 6) [3].

Para solucionar esta dificultad se han propuesto varias soluciones:

1) Quirino, sobre el año 9, dio principio al empadronamiento que llevó a cabo Sentio Saturnino (9 a 6 a. C.)· Pero no consta positivamente de otra prefectura de Quirino, y habría además que adelantar acaso demasiado la fecha del nacimiento de Cristo.

2) Se sabe que se simultaneaban a veces los legados imperiales en la misma región. Así, el 73 d. C. había en África un legado al frente de las tropas y otro tenía la misión de hacer el censo. Cabría suponer una simple legación de Quirino simultaneada con la de Saturnino.

3) Siendo Quirino prefecto de Siria, Aemilius Secundus, "duxmilitum," hizo por mandato de Quirino el censo de Apamea y combatió a los itureos del monte Líbano. Los legados tenían frecuentemente adscritos como "epítropos" (procuratores) otros sujetos. Hay varios casos. Cabría que hubiese sucedido esto con uno de los prefectos de Siria que hubiese tenido adscrito a Quirino, ya que la frase (ηγεμονεύοντος) puede tener cierta amplitud [4]. De hecho, del 10 al 6 a. C. estuvo en Oriente en una campaña en Cilicia.

4) Otra interpretación que parece lógica es la de dar al numeral "primero" el sentido de "antes" (πρώτη), como lo tiene en muchos casos. Así, el sentido de la frase es: que este empadronamiento, bajo el que nace Cristo, es anterior al que hizo el año 6 d.C. Quirino, siendo gobernador de Siria. Este censo fue sumamente famoso por las revueltas que hubo en Judea con su motivo. Y de él, por lo mismo, se hacen eco los Hechos de los Apóstoles (5:37) [5]. Sería preciso diferenciar bien estos censos, y hacer ver en qué relación estaba éste, bajo el que nace Cristo, con el otro, tan famoso en Judea.

Como Roma solía respetar las costumbres locales, este empadronamiento se hace al modo judío, yendo a censarse al lugar de origen. Por eso José, que era de la casa de David, sube a Belén, unos 140 kms.[5] ,.lugar originario de la familia davídica. El texto dice que por ser de "la casa y familia de David." La frase puede ser simplemente un pleonasmo, para indicar que José era verdaderamente de esta estirpe, o acaso por proceder estos informes de fuentes literariamente distintas. Algunos entendieron "casa" como equivalente a tribu, y por "familia" el ser de la misma estirpe davídica.

Para ello "sube," frase consagrada para ir de un lugar de Palestina a Jerusalén o cercanías de ésta, ya que topográficamente es siempre una subida. Pero va a "empadronarse con María, su esposa" (γυναικι),.Gramaticalmente, la frase es dudosa: sea que sube para que se empadrone también María, máxime si era hija única y heredera, o simplemente que María le acompaña, pues se ve que pensaban abandonar definitivamente Nazaret (Mt 2:23) [6]. Pero el primer caso también estaba en las costumbres, como se ve por el decreto censal del prefecto de Egipto, Cayo Vibio Máximo, en 104 d. C., en el que las mujeres casadas tenían que presentarse también en su lugar de origen. Y María era de la casa de David [6]. Por eso, si el verbo μνηστεύω puede significar "desposar" o "casar," es el contexto, aquí casada, el que decide. "Si María hubiera sido entonces sólo la. prometida (contra Mt 1:24), hubiera supuesto una clara violación de las buenas costumbres el hecho de emprender juntos el viaje a Belén y convivir allí (José) con ella" (Schmid).

Y estando en Belén (Bethlehem: casa de pan, por su fertilidad agrícola) sucedió el nacimiento de Cristo. Es notable la sobriedad con que lo describe el Evangelista.

"Dio a luz a su hijo primogénito" (πρωτότοχος). El poner "primogénito," siendo Cristo unigénito, nada dice en relación a la perpetua virginidad de María. Es término "legal," con el que Lc prepara la escena de la presentación en el Templo. En un principio eran los "primogénitos" los que ejercían el sacerdocio. Pero, cuando este privilegio se adjudicó a la tribu de Leví, quedó la obligación de "rescatar," simbólicamente, a los "primogénitos" (Núm 3:12-13; 18:15-16; cf. Ex 13:2; 24:19). En 1922 se descubrió en Egipto una estela sepulcral en Tell el-Yedueih, del año 5 a. C. En ella se dice que una judía de la Diáspora, llamada Arsinoe, murió entre los dolores maternos al dar a luz a su hijo "primogénito." [7] Como se ve, el término "primogénito" no se dice por relación a otros hijos, sino por el sentido "legal" de la expresión.

Lo "fajó" (έσπαργάνωσεν) y le acostó en un pesebre. Este debió de ser como los que se utilizan en las grutas de Belén. Unas piedras apiladas junto a la pared, y en cuyo recipiente se echa forraje para los terneros y ganados. Allí fue acostado el Hijo de Dios. El hecho de que ella misma lo faje y atienda podría incluso ser un índice, muchos lo piensan así, del milagroso parto virginal indoloro. Este hecho de fajarlo **prepara el "signo"** de la escena de los pastores. Pero el motivo que se da para recostarlo allí, es que "no había sitio para ellos en el mesón" (χαταλύματι) Este "mesón" (κατάλυμα) corresponde al actual tipo de "khan," un patio cuadrangular, a cielo descubierto; en el centro se deposita el bagaje, y en los cobertizos se acomodan los viajeros. Por eso es extraño que no hubiese sitio para ellos, **ya que en Oriente la hospitalidad es sagrada,** máxime para una mujer que acusaba los signos de próxima maternidad. Además no es creíble que todos los descendientes de David coincidiesen para empadronarse en aquellos mismos días, ya que el empadronamiento podía durar hasta más de dos años [8]. Ni sería improbable que hubiese familiares que le ofreciesen allí hospedaje. Ni es creíble (Gaechter) que María fuese rechazada de todas partes por impurificar "legalmente" todo lo que tocaba después que diese a luz. Por encima de todo esto está la ley natural de convivencia social, más que sagrada en Oriente, máxime ante el caso de parientes, en el momento de su maternidad. Hecho que no contaba en los alumbramientos en el hogar. Todo esto hace ver que el motivo es otro. Se piensa en la pobreza. Esta era una realidad, y con riqueza hubiesen obtenido un hospedaje adecuado. Por eso, la frase "no había lugar para ellos" debe de tener un valor enfático. Eran razones de pureza exquisita. María no podía evitar en su parto las asistencias que otras mujeres le iban a prestar. Y esto es lo que desea evitar. Si no es que sabía que su parto iba a ser virginal, por lo que esta reserva se imponía por un doble motivo [8].

La localización del lugar del nacimiento de Cristo está arqueológicamente bien lograda. Ya habla de ella San Justino, nacido sobre el año 100 en Palestina, señalándola y llamándola "cueva" (σπήλαιον). El emperador Adriano, para profanarlo, instaló un "bosquecillo" sacrílego. Y con ello vino a lograr la perpetuidad de su identificación [9].

Cristo debió de nacer en la "noche," pues se ve relación entre el anuncio del ángel a los pastores y el nacimiento del Niño. En cuanto a la fecha, hay un error en el cálculo. El monje escita Dionisio el Exiguo (t 544), basándose en la "plenitud de los tiempos," que dice San Pablo de la venida de Cristo (Gal 3:19), dividió la cronología de la Historia universal en dos épocas: antes y después del nacimiento de Cristo. Y fijó éste en el año 754 de la fundación de Roma. Pero por Josefo se sabe que Herodes murió en la Pascua del año 750 [10]. Y Cristo nació bajo Herodes. Es ya un error de unos cuatro años. Pero como, en la escena de los Magos, Herodes, teniendo en cuenta la fecha del nacimiento de Cristo, da orden de matar a todos los niños de dos años para abajo, y, sobre todo, no muestra señales de su grave y larga enfermedad que lo alejó de Jerusalén; habrá que suponer aún unos dos años antes o más. Por eso, la fecha del nacimiento de Cristo debe de estar entre el 747 y 749 de la fundación de Roma. Sobre unos seis años de la fecha actualmente fijada.

En Oriente se fijaba esta fecha el 20 de mayo, el 20 de abril o 17 de noviembre (Clemente R.). Pero llegó a prevalecer el 6 de enero la fiesta de las "Epifanías" (manifestaciones) del Señor: conmemoración de su nacimiento, Magos y el bautismo. Esto vino a ser bastante general en el siglo IV. Las iglesias de Occidente no conocían en un principio la fiesta de las "Epifanías," aunque se va introduciendo posteriormente. Pero en 336, en la Depositio Martyrum filocaliana, se cita la Navidad de Cristo en 25 de diciembre (VII Callan.). ¿Por qué Roma fijó esta fecha? Aún no se sabe.

Como hipótesis muy probable, dentro de la pedagogía de la Iglesia primitiva para desarraigar los restos paganos [11], está que el 25 de diciembre se celebraba la fiesta pagana "Natalis Invicti," del Sol que nace. Son los cultos de Mitra, que tanto influjo tuvieron en aquella época. Así se sustituiría esta festividad pagana del Sol por la de Cristo, como "luz del mundo." En Roma, en ocasión parecida, para desarraigar las fiestas paganas robigalia, del 25 de abril, se sustituyó el cortejo que iba al puente Milvio por un cortejo cristiano que iba al Vaticano, para celebrar la misa en el sepulcro del Apóstol [12].

Los pastores, 2:8-20.

[8] Había en la región unos pastores que moraban en el campo y estaban velando las vigilias de la noche sobre su rebaño. [9] Se les presentó un ángel del Señor, y la gloria del Señor los envolvió con su luz, y quedaron sobrecogidos de temor. [10] Díjoles el ángel: No temáis, os anuncio una gran alegría que es para todo el pueblo: [11] Os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. [12] Esto tendréis por señal: encontraréis al Niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre. [13] Al instante se juntó con el ángel una multitud del ejército celestial, alabando a Dios, diciendo: [14] "Gloria a Dios en las alturas y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad." [15] Así que los ángeles se fueron al cielo, se dijeron los pastores unos a otros: Vamos a Belén a ver esto que el Señor nos ha anunciado. [16] Fueron con presteza y encontraron a María, a José y al Niño acostado en un pesebre, [17] y viéndole, contaron lo que se les había dicho acerca del Niño. [18] Y cuantos les oían se maravillaban de lo que decían los pastores. [19] María guardaba

todo esto y lo meditaba en su corazón. [20] Los pastores se volvieron alabando y glorificando a Dios por todo lo que habían oído y visto, según se les había dicho.

Belén se llamaba antes Efrata, la fértil, y Bethlehem, casa de pan, por sus cereales. La pequeña ciudad es un oasis en aquella región desértica.

Había allí unos pastores "acampados" (ἀϊραυλουντες), que guardaban sus ganados de ladrones y animales de rapiña. El texto dice que "estaban velando las vigilias de la noche sobre sus rebaños." Al modo militar, los judíos dividían la noche en cuatro vigilias.

Estos pastores no eran de Belén, sino trashumantes, ya que los ganados de las gentes de los pueblos los volvían a la noche a sus establos [13], mientras que los de los trashumantes suelen estar allí hasta las primeras lluvias, que pueden venir de mediados de noviembre a mediados de enero. La temperatura puede ser suave. El 26 de diciembre de 1912 había, a la sombra, 26° sobre cero [14].

Los pastores no gozaban de buena fama, pues se los tenía por "ladrones" [1S]. Un fariseo temería comprarles lana o leche por temor a que proviniesen del robo. Pero, si éste era el concepto, real o ficticio, debía de haber también entre ellos almas sencillas, como las de estos pastores.

Inesperadamente, se les apareció "un ángel del Señor." La frase griega usada (επέστη) indicaría que el ángel quedó cercano a ellos, pero suspendido en el aire.

Al mismo tiempo, el evangelista dice que "la gloria del Señor" (δόξα Κυρίου) los rodeó iluminándolos" (περίλάμπω). Es una teofanía. Alude a la presencia de Dios en el tabernáculo, sensibilizada en forma de una nube (Ex 16:10-20; Núm 14:10) o de fuego (Ex 24:17). Por eso aparece aquí, en la noche, luminosa (Mt 17:5). Al rodearlos de su luz, es por lo que "temieron grandemente." Era el temor ante la presencia de Dios, que así acreditaba al ángel y su anuncio: el hallarse encarnado en Belén.

El anuncio del ángel es el Evangelio: la Buena Nueva (ευαγγελίζομαι). Es la palabra que se usa en los Setenta para comunicar dichas, y, sobre todo, la Buena Nueva mesiánica. Les anuncia a ellos esta nueva, pero "es para todo el pueblo." El "pueblo" que aquí se considera es directamente Israel. Es el vocabulario del A.T., y el pueblo a quien se había prometido que en él nacería el Mesías.

"Hoy os ha nacido en la ciudad de David," Belén, donde según Miqueas (5:2), había de nacer el Mesías, un niño, que lo va a describir con los siguientes rasgos; es:

"Un Salvador" (σωτηρ). Aunque va sin artículo, está referido a Cristo. Es el Salvador, pues, por antonomasia. Es la traducción conceptual griega de Jesús: "Yahvé salva." Este título sólo es usado por Lc para aplicarlo a Cristo. Salvador/salvación es uno de los temas principales de Lc. Es el único de los sinópticos que emplea este título y el concepto de sotería. Utiliza el verbo "salvar" (σώζω) treinta veces en el evangelio y Actos: más que Mt y Mc juntos [15]. En el A.T. generalmente se aplica sólo a Dios, sobre todo en los Salmos y Profetas, aunque puede aplicarse en algún sentido a aquellos a quienes Dios confía una misión liberadora (Jue 3:9-15). Este nombre responde al uso de las dinastías griegas, que tomaban este nombre acompañado de la apoteosis. También se llamaban así los dioses gentiles en la época helenística, y a los héroes de la República [16]. Pero ya dentro del judaísmo, en la literatura mesiánica, es título que se reserva a Dios. En los Hechos de los Apóstoles tiene también sentido divino (3:15). San Pablo también lo usa en este sentido (Ef 5:23; Flp 3:20), como se ve en los contextos. Después que Lc relata la anunciación, en la que dice que el Mesías se llamará Jesús — Salvador — y expresando en aquel pasaje su divinidad (v.35b; cf. v.17), esta expresión está evocando también la divinidad. Y para precisar bien quién sea, se lo identifica:

Es el "Cristo" (Χριστός), es decir, el "Ungido," el Mesías. Y este Cristo es "el Señor" (Κύριος). Se duda si es original o una posible glosa cristiana, por ser la única vez — se dice — que salen unidos así estos nombres en el N. T. Lo cual, en el fondo, tampoco es cierto (Act 2:36). Por eso querían algunos entenderlo por el "Cristo del Señor" (v.26). Pero críticamente la lectura primera es cierta. En la época helenística se ponía este nombre delante de los emperadores divinizados. San Pablo lo usa frecuentemente como expresión de la divinidad de Cristo. Era la palabra con que en el A.T. se traducía el nombre de Yahvé [17]. Su aplicación ahora a Cristo por el procedimiento de "traslación" hace ver su divinidad. San Pablo, en Filipenses, después de decir que Cristo es Dios, lo proclama, en síntesis, como el Κύριος (2:11). Es la expresión con la que la primitiva comunidad cristiana profesaba la divinidad de Cristo [18]. San Pedro, después de decir de El que está sentado en los cielos a "la diestra de Dios," dice que Dios lo hizo "Señor y Cristo" (Act 2:34-36) [19].

Los pastores comprendieron que el Mesías había llegado. "Los pobres son evangelizados." Y se les dio una "señal" para encontrarlo. Era necesidad, pero era garantía. Es la descripción que antes hizo: un niño fajado y reclinado en un pesebre. **El "signo**" es frecuentemente usado en la Biblia. El "signo" no es para que encuentren al Niño, **sino para garantía de la comunicación sobrenatural** (Ex 3:12). Posiblemente hubo otras indicaciones para señalarles el lugar donde se hallaba. Pero ya esto era suficiente. El Mesías no había nacido en un palacio, ni con el esplendor humano y pompa esperados. Y el hecho de estar reclinado en un "pesebre" les indicaba que no había que buscarlo entre gentes de Belén, ya que allí habría nacido en su casa. Acaso supieron de esta familia llegada hacía poco, y ella con los signos de la maternidad, a la que acaso habían visto y sabían que se guardaban en una gruta; allí podían encaminarse.

Terminado el anuncio del ángel, se juntó con él, allí en el campo de los pastores, "una multitud del ejército celestial," **es decir, de ángeles.** Ya en el libro de Daniel (7:10) se habla de una multitud casi infinita de ellos, **lo mismo que aparecen en la Escritura "alabando a Dios"** (Sal 148:2; Job 38:7). Todo este coro entona allí una alabanza a Dios, diciendo:

> "Gloria a Dios en las alturas,
> y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad."

Discuten los autores sobre la división de este cántico. Para algunos tiene tres miembros:

> "Gloria a Dios en las alturas,
> en la tierra paz,
> buena voluntad a los hombres" (de parte de Dios).

Por crítica textual se impone la primera lectura, ya que la expresión "buena voluntad" (ευδοκίας) está en genitivo en los mejores códices [20], lo que supone afectar a hombres. Además, haría falta la conjunción (χαι) en los dos miembros últimos, o que faltase al comienzo del segundo. Lo mismo que la "buena voluntad" (ευδοκίας) después de hombres afecta a éstos, y "debe entenderse de un sentimiento humano, según el sentido más ordinario de un genitivo de cualidad; si se refiriese a Dios (la buena voluntad que Dios causase en los humanos), hubiese sido preciso añadir αύτσυ [21]. Por eso no parece probable la hipótesis de Vogt, basada en los documentos de Qumrán, según la cual esta "buena voluntad" sería la de Dios sobre los seres humanos que El ha elegido [22].

Al menos tal como está en el texto. Si el substractum es otro, cabría. Se puede percibir en este dístico un terceto, pues se ven las contraposiciones: gloria-paz / en las alturas en la tierra / Dios-hombres. Si ei substractum fuese "paz a los hombres," entonces éste sería:

Gloria / a Dios / en las alturas
Paz /.../ en la tierra
/…/ a los hombres.

En lo que hay que suponer algo en la frase "Paz ... en la tierra. "Y en "a los hombres" hay que suponer que esta ευδοκία es de Dios a ellos. ¿Quiénes son éstos? "Los del beneplácito divino": su pueblo, Israel. ¿Acaso se modificó en la versión griega esto por razón del tema universalista de Lc?

El sentido del cántico **es la glorificación que tiene Dios** [23], que se lo supone viviendo en el cielo, **al comenzar la obra redentora, con el Mesías en la tierra, y** por lo cual se sigue la "paz," que para el judío es la suma de todos los bienes [24], y aquí es la suma de todos los bienes mesiánicos, que se van a dispensar a los hombres de "buena voluntad." [25] para aquellos que van a tomar partido por Cristo cuando aparezca en su vida pública, **como "señal de contradicción."**

Los pastores fueron con presteza [26]. A media hora de camino estaba Belén. El "signo" se cumple al encontrar lo que los ángeles les anunciaron. Los pastores, aquellos días fuertemente impresionados, lo divulgaron, y la gente se "maravilló." ¿Los creyeron? ¿Cómo compaginar aquel relato con la creencia de un Mesías de padres desconocidos y presentado ostentosamente por el profeta Elías? **Los pastores glorificaron a Dios por la obra que les hizo**. ¿Acaso fueron de los primeros cristianos? ¿O fue una impresión que se desvaneció con el tiempo al volver a sus lugares? (cf. Mc 5:19-20).

Lc, en todo caso, destaca la firmeza de "todas estas cosas" en el corazón de María, "confrontándolas," (συμβάλλουσα) "comparándolas," "meditándolas." **Era María que observaba, admirada, el modo como Dios iba preparando y realizando la obra de su Hijo, el Mesías.**

La circuncisión, 2:21.

> [21] **Cuando se hubieron cumplido los ocho días para circuncidar al Niño, le dieron por nombre Jesús, impuesto por el ángel antes de ser concebido en el seno.**

La circuncisión era **el signo de incorporación al** pueblo de Israel [27]. Tenía lugar al octavo día del nacimiento y dispensaba el reposo sabático [28]. El rito no era de oficio sacerdotal y podía realizarlo cualquier persona (Ex 5:25; 1 Mac 1:63; 2 Mac 4:16). Podía realizarse en casa o en la sinagoga, ante diez testigos. Al hacerse la circuncisión se pronunciaba una fórmula, ya hecha, de bendición a Dios [29]. En la época neotestamentaria solía imponerse en este día el nombre al niño (Gen 17:5-15). Era la incorporación real y nominal a Israel [30]. José, de acuerdo con María, debió de ser el que le impuso el nombre. Ya el ángel lo había anunciado. Y se le llamó Jesús, forma apocopada de Yehoshúa: **"Yahvé salva."** Era la **misión salvadora que tenía** (Mt 1:21). Y con la dolorosa circuncisión, **Cristo derramó ya la primera sangre redentora.**

Presentación y purificación en el templo, 2:22-40.

> [22] **Así que se cumplieron los días de la purificación, conforme a la ley de Moisés, le llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor,** [23] **según está escrito en la ley del**

Señor que "todo varón primogénito sea consagrado al Señor," [24] y para ofrecer en sacrificio, según la ley del Señor, un par de tórtolas o dos pichones. [25] Había en Jerusalén un hombre llamado Simeón, justo y piadoso, que esperaba la Consolación de Israel, y el Espíritu Santo estaba en él. [26] Le había sido revelado por el Espíritu Santo que no vería la muerte antes de ver al Cristo del Señor. [27] Movido del Espíritu Santo, vino al templo, y al entrar los padres con el Niño Jesús, para cumplir lo que prescribe la ley sobre él,[28] Simeón le tomó en sus brazos, y, bendiciendo a Dios, dijo: [29] Ahora, Señor, puedes dejar ir a tu siervo en paz, según tu palabra; [30] porque han visto mis ojos tu Salud, [31] la que has preparado ante la faz de todos los pueblos, [32] luz para iluminación de las gentes, y gloria de tu pueblo, Israel. [33] Su padre y su madre estaban maravillados de las cosas que se decían de El. [34] Simeón los bendijo, y dijo a María, su Madre: Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel y para blanco de contradicción; [3S] y una espada atravesará tu alma, para que se descubran los pensamientos de muchos corazones. [36] Había una profetisa, Ana, hija de Fanuel, de la tribu de Aser, muy avanzada en años; casada en los días de su adolescencia, vivió siete años con su marido, [37] y permaneció viuda hasta los ochenta y cuatro. No se apartaba del templo, sirviendo con ayunos y oraciones noche y día. [38] Como viniese en aquella misma hora, alabó también a Dios, y hablaba de El a cuantos esperaban la redención de Jerusalén. [39] Cumplidas todas las cosas según la ley del Señor, se volvieron a Galilea, a la ciudad de Nazaret. [40] El Niño crecía y se fortalecía lleno de sabiduría, y la gracia de Dios estaba en El.

Según la Ley, la madre que daba a luz quedaba "legalmente" impura por cuarenta días si lo nacido era hijo, y ochenta si era hija (Lev 12:28). No podía en este tiempo tomar parte en los actos religiosos públicos. Cumplido este período, debía ir al templo y, en el atrio de las mujeres, recibir la declaración de estar "legalmente" pura, por el sacerdote de turno. Por su purificación debía ofrecer un cordero de un año y una tórtola o paloma; pero, si era pobre, se podía sustituir el cordero por una paloma o una tórtola (Lev 12:8). Este es el caso de María; era pobre [31]. Estas ofrendas, una era sacrificada **en holocausto de adoración, y la otra por el "pecado"** (Lev 12:6-8; 5:7-10). Este no es "pecado "mortal, sinolegal, por el hecho del alumbramiento (Lev 12:5; ct. Lev 5:1ss.) en donde se habla de estos sacrificios de expiación por haber transgredido algo prohibido "legalmente" (ritualmente), v.g. tocar un cadáver o un reptil prohibido, y si lo hiciese incluso "sin darse cuenta" (Lev 5:2.4) "confesará su pecado" (Lev 5:4-5).

Aunque no era obligatorio, María aprovechó para llevar consigo al Niño y hacer que José, seguramente, pagase allí el "rescate" por el mismo, consistente en cinco siclos. Como en un principio los "primogénitos" estaban destinados al culto (Ex 13:2.12.15), cuando más tarde se sustituyó este sacerdocio por la tribu de Leví (Núm 3:12ss; 18:2ss), quedó establecido el simbólico "rescate" de estos primogénitos (Núm 18:15.16). Para ello no hacía falta ir al templo. Nada había legislado sobre esto. Bastaba pagar los cinco siclos de plata, después del mes (Núm 18:16), a un sacerdote del distrito, excepto si se tenía alguna deformidad corporal "legal." 32

Pero el texto, para indicar esta "purificación," pone textualmente: "Así que se cumplieron los días de la purificación de ellos (αυτών)." ¿A qué se refiere este plural? Aunque se dice que sus "padres" le llevaron a Jerusalén, los que están en situación son el Niño, al que hay que "rescatar," y su madre, que va a obtener la declaración "legal" de su purificación. Por eso, el plural para la "purificación de ellos" se ha de referir a ambos. Ya Lc, para hablar de la "purificación" de María, no usa la palabra que usan los Setenta como término técnico para esto

(χάταρσις), sino otra (χαταρσμός), que tiene mucha mayor amplitud. Por eso, con ella quiere abarcar tanto la "purificación" de María como el "rescate" del Niño como "primogénito." [33]

El término usado para "presentarlo (παραστησαι) al Señor" es término usado en los actos culturales, sacrificiales; término litúrgico-sacerdotal para llevar las víctimas al altar.

Lc presenta en escena un hombre [34] santo: "justo" (δίχαιος), que cumplía los preceptos de Dios, y "piadoso" (ευλαβής), hombre de fe viva, religioso. Estos adjetivos acusan esmero por cumplir los deberes morales (cf. Act 22:12). Vivía en Jerusalén, y se llamaba Simeón, nombre usual judío. Era un hombre que debía de pertenecer a los "círculos" religiosos jerosolimitanos, que animaban su esperanza con la próxima venida del Mesías, tan acentuada por entonces en aquel medio ambiente. **El Espíritu Santo estaba "sobre él"** (π'αυτόν): gozaba de carismas sobrenaturales. Debía de ser de edad avanzada. **Y tenía la promesa del Espíritu Santo** — el texto griego pone χεχρηματισμένον, hebraísmo que lo mismo puede significar responder que recibir una comunicación — **de que no moriría sin haber visto al Cristo del Señor, al Mesías,** es decir, la "consolación" de Israel, que él esperaba [35].

Impulsado por el Espíritu, vino al templo cuando los padres traían al Niño. Nada se dice, como en los apócrifos, de que fuese sacerdote. Era un hombre santo, que gozaba de **carismas.** Y tomándolo en sus brazos, "bendijo" a Dios con el cántico Nunc dimittis [36].

Los rabinos tomaban a los niños en brazos para bendecirlos (Strack-B. 11:131).

Conforme a la revelación tenida, **Simeón ha visto al Mesías.** Su vida sólo aspiró a esto: a gozar de su venida y visión, que era el ansia máxima para un israelita. Por eso lo puede dejar ya ir "en paz," es decir, con el gozo del mesianismo, en el que estaban todos los bienes cifrados. El Mesías es "tu salvación" (το σωτήρίόν σου), **la que Dios envía: Jesús** (Is 40:5).

Pero este Mesías tiene dos características: **es un Salvador universal:** "para todos los pueblos"; es el mesianismo profético y abrahámico; **y es un mesianismo espiritual**, no de conquistas políticas, sino "luz" para "iluminar a las gentes" en su verdad. Pero siempre quedaba un legítimo orgullo nacional: el Mesías sería siempre "gloria de tu pueblo, Israel," de donde ha salido. También San Pablo, en Romanos, mantendrá este privilegio de Israel [37].

Sus padres se "maravillaron" ante esto. Era la admiración ante el modo como Dios iba revelando el misterio del Niño, y la obra que venía a realizar. De nadie sino del Espíritu le podía venir este conocimiento profético.

Simeón los "bendijo." Con alguna fórmula, invocó la bendición de Dios sobre ellos. No es extraño este sentido de "bendición" en un anciano y un profeta. Pero, dirigiéndose especialmente a su madre, le dijo proféticamente: el Niño "está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel." Pensaron muchos autores que aludiría aquí a la "piedra" isayana de tropiezo para Israel (Is 8:14, 28:16). Pero aquí se habla también del levantamiento de muchos en Israel. Va a ser "signo" (Is 8:18) de contradicción. La vida de Cristo ha sido esto: desde tenerlo por endemoniado hasta confesarlo por Mesías. Como dirá San Pablo, su doctrina fue "escándalo" para los judíos (1 Cor 1:23) [38].

El v.34c es, sin duda, un paréntesis. El v.34d se entronca con la finalidad que va a seguirse de esa "contradicción" de Cristo: que "se descubran los pensamientos de muchos corazones." Habrá de tomarse partido por El o contra El: **hay que abrir el alma ante la misión de Cristo.**

De todo ello se va a seguir para su madre algo muy trágico: "Una espada de dolor atravesará tu alma." No será sólo para ella el dolor de una madre por la persecución, calumnia y muerte de su hijo. En el texto debe de haber más. ¿Por qué no se dirige a San José (Lc 2:27; cf. v.33.48), que, sin duda, está allí presente, pues "Simeón los bendijo, y dijo a María" (v.34.35), y

también ha de sufrir luego, cuando el Niño se quede en el templo? También a él le debería afectar el dolor "paterno" de Cristo. El Evangelista, después del plano en que presentó en el evangelio a María, esta profecía, dirigida personal y exclusivamente a ella, debe de tener un mayor contenido. Se diría que se ve a la Madre especialmente unida al Hijo en esta obra. ¿No podría pensarse que el concepto de la "maternidad espiritual" de María, que Jn consignará en su evangelio (Jn 19:26-27), y que había de estar divulgado en los "círculos" joanneos, y por ellos a su vez divulgada — con contactos en el ambiente literario de Lc — , se intentaba reflejar en este anuncio la "compasión" maternal de María? Si María es presentada en estos capítulos de Lc como la "Hija de Sión," entonces lleva dentro de sí el destino espiritual de su pueblo, destacándose aquí el dolor de sus entrañas **por lo que significaba Cristo, signo de contradicción.** Se expondrá esto en Jn 19:26-27.

Lc también cita en esta escena a una "profetisa," es decir, mujer inspirada por el Espíritu Santo (Ex 15:20; Jue 4; 2 Re 22:14). Se llamaba Ana. Y da una nota genealógica sobre ella, lo que indica su tradición histórica. Después de siete años, mantuvo siempre su viudez, hasta los ochenta y cuatro. Su vida estaba totalmente dedicada a Dios: no se apartaba del templo, sirviendo a Dios con oración y ayuno. Moriría a los 104 años, teniendo en cuenta la época ambiental de casarse, los años que estuvo casada y los de su viudez (cf. Jdt 16:23). Esta viudez religiosa estaba en gran estima, tanto en Israel (Strack-B. II, 141) como en el cristianismo primitivo (1 Tim 5:9ss).

También esta mujer se encontraba en el templo en esta hora. La frecuencia con que asistía a él, sin ser necesario interpretarlo de tener su morada en alguna cámara del mismo, no explica, en la perspectiva de Lc, este encuentro providencial. También ella tuvo revelación de aquel Niño y de su misión mesiánica. Este encuentro le hizo alabar a Dios por el privilegio incomparable de encontrarse en la presencia del Mesías, y "hablaba" (λαλεί) de este Niño a cuantos "esperaban la redención de Jerusalén" (Is 52:9; 40:2). Jerusalén está por Israel, como capital. El vocabulario hace pensar directamente en una liberación de la opresión herodiana y romana, pero por obra de este Niño Mesías. En el fondo late el mesianismo espiritual, ya que esta opresión es por castigo a la conducta moral de Israel, y la liberación es por obra del Mesías, ejerciendo una purificación. Es ya tema-eje en el A.T. En Jerusalén debía de haber no sólo almas aisladas con estas aspiraciones, sino "círculos" en los que se cultivaban y activaban estas esperanzas. La obra apostólico-mesiánica de Ana no se debe de referir sólo al momento del encuentro, sino que "hablaba" de ello a todas estas personas y "círculos" en otros momentos. Simeón y Ana son representantes del "resto" fiel de Israel: a caso eran anawim.

El relato termina diciendo que, cumplidas estas obligaciones, la Sagrada Familia se fue de Jerusalén a Nazaret, en Galilea. Se omite el tiempo que están en Belén, unos dos años, y la estancia en Egipto (Mt). Esto se debe a que en la fuente de Lucas faltaba el relato de Mateo, o a que en su esquema le interesa unir este relato con la estancia en Nazaret.

Preparando el relato siguiente, sólo dice, como con un clisé, que el Niño crecía y se fortalecía en su cuerpo, al tiempo que aparecía lleno de sabiduría. No sólo la que pudiera obtener por su ciencia "experimental," sino por la manifestación, paralela y proporcionada a su edad, de toda ciencia sobrenatural. Por eso se veía que la "gracia de Dios," todo don de Dios, "estaba en El."

El niño Jesús en el templo, 2:41-52.

41 Sus padres iban cada año a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. 42 Cuando era ya de doce años, al subir sus padres, según el rito festivo, 43 y volverse ellos, acabados los

días, el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que sus padres lo echasen de ver. 44 **Pensando que estaba en la caravana, anduvieron camino de un día. Buscáronle entre parientes y conocidos,** [45] **y al no encontrarle, se volvieron a Jerusalén en busca suya.** [46] **Y al cabo de tres días le hallaron en el templo, sentado en medio de los doctores, oyéndoles y preguntándoles.** [47] **Cuantos le oían quedaban estupefactos de su inteligencia y de sus respuestas.** [48] **Cuando sus padres le vieron, se maravillaron, y le dijo su madre: Hijo, ¿por qué nos has hecho así? Mira que tu padre y yo, apenados, andábamos buscándote.** [49] **Y les dijo: ¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que es preciso que me ocupe en las cosas de mi Padre?** [so] **Ellos no entendieron lo que les decía.** [51] **Bajó con ellos y vino a Nazaret, y les estaba sujeto, y su madre guardaba todo esto en su corazón.** [52] **Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia ante Dios y ante los hombres.**

Este episodio histórico es una "historia de proclamación." Los varones judíos tenían obligación de "subir" a Jerusalén en las tres fiestas de "peregrinación": Pascua, Pentecostés y Tabernáculos (Ex 23:14-17; 24:23; Dt 16:16). Aunque en la práctica, estando lejos sólo solían asistir a una. Las mujeres no estaban obligadas a ello, ni los niños hasta los trece años, aunque a los doce se los solía hacer cumplir las prácticas de la Ley, para acostumbrarlos [40].

José y María subían "cada año" a Jerusalén en la fiesta de la Pascua. Era costumbre en ellos. Y esto puede ser un índice de la virginidad de María. Pues si hubiese tenido más hijos pequeños, no hubiese podido subir "cada año" a Jerusalén; sus cuidados la hubiesen retenido.

Cuando el Niño tenía doce años, subió con sus padres; probablemente era costumbre el llevarlo antes. Terminados los ritos pascuales — aunque no era obligatorio quedarse toda la semana pascual, era obligatoria la estancia allí los dos primeros días — , se vuelven.

Ya de vuelta con la caravana nazaretana, no se dieron cuenta de su ausencia hasta que transcurrió el primer día de viaje. Un niño de doce años en Oriente tiene gran libertad de movimientos. Era natural que fuese entre alguno de los grupos, un poco desordenados y distanciados de la caravana. La aglomeración en Jerusalén era grande. Josefo da una cifra fantástica, 2.700.000 personas, para hacer ver la aglomeración que se reunía y lo nutrido de las caravanas. "Pensaron que estaría en la caravana." Al notar su ausencia "al cabo de un día," retornan a buscarlo, preguntando, sin duda, por todas partes. Al cabo de tres días, probablemente contados a partir del comienzo de su retorno, le encontraron en el templo. Estaba en "medio" de los doctores, "sentado," y estaba "oyéndoles y preguntándoles."

Los doctores solían enseñar en alguna cámara que daba a los atrios o en los atrios mismos. A veces había reunión de varios doctores, para discutir puntos de la ley, y se admitían a ellas discípulos u oyentes, y se permitía el interrogarles. Enseñaban sentados en un escabel, y los discípulos también estaban "sentados" en torno suyo (Act 22:3). El que estuviese en el "medio" indica sólo "entre ellos." Conforme, a las costumbres, no sólo oía las explicaciones, sino que también podía preguntar. El evangelista destaca que los que le oían se maravillaban de "su inteligencia y de sus respuestas." Rabí Kananya, escuchando un día una sabia respuesta de su discípulo Gamaliel, le besó, y le anunció que sería un oráculo en Israel [41].

Cuando María y José le encontraron, se "maravillaron" del hecho de estarse entre los doctores, y acaso escucharon alguna de aquellas respuestas "maravillosas" que daba a las preguntas de un rabí. María, llevada por el impulso afectivo de madre, le manifestó la pena que tenían por ver su ausencia e ignorar su paradero. Pero su respuesta es de una dificultad clásica y de un gran contenido teológico.

"¿Por qué me buscabais?" Se sobrentiende por las casas de los parientes y amigos en la ciudad [42]. "¿No (ουκ) sabéis que debo ocuparme.?" La interrogación negativa (ούχ) supone en ellos respuesta afirmativa. Ellos, pues, sabían que El, aunque niño, debía ocuparse. ¿En qué? El texto griego pone: εν τοις του πατρός μου. De esta frase se han dado dos interpretaciones:

1) "En la casa de mi Padre." Así en los Setenta (Est 7:9; Job 18:19).

2) "En las cosas de mi Padre." Tal se ve en varios casos (Mt 16:23; 20:15; Mc 8:33; 1 Cor 7:32-34; Jn 8:29; 9:4; 14:31).

El primer sentido es el que pide el contexto, ya que Cristo está en el templo, donde lo encontraron. Aparte que el templo es un tema caro a Lc en todo su evangelio (Lc 2:22; 19:45). Allí es donde debían, sin más, haberle buscado. Pero, si está allí, este sentido se entronca con el segundo: está ocupado en las cosas de su Padre, aunque en el contexto no se destaque esto.

Pero, en cualquier caso, Cristo se presenta llamando a Dios "su Padre" — mi Padre — con una propiedad y una exclusividad únicas. María le dice que "tu padre y yo te buscábamos," y El responde que ellos deben saber, saben, que su obligación es estar ocupado en las cosas y misión de "mi Padre." Por eso estaba en el Templo, porque allí moraba Dios, su Padre. Es un pasaje sinóptico que entronca con las enseñanzas del evangelio de Jn, en donde Cristo se muestra como el Hijo de Dios. Por lo que los judíos querían matarle, porque "decía a Dios su Padre, haciéndose igual a Dios" (Jn 5:18).

El evangelista resalta que "ellos (sus padres) no entendieron lo que les decía." Pero Cristo les dice, aunque en forma interrogativa, que sabían que tenía que ocuparse — era su misión — en las "cosas" — templo — de "su Padre." Después del relato de la anunciación, de Lc, esto sería incomprensible. Esta ignorancia se refiere al desarrollo de la obra mesiánica: al plan concreto cómo Dios lo iba realizando, y que ellos ignoraban.

Pero, sabiendo ellos, como se ve en Lc (c.l), que su hijo era el Hijo de Dios, esta respuesta de Cristo, llamando en forma tan excepcional a Dios "su Padre," es la proclamación que Cristo hace a sus "padres," con un motivo circunstancial y concreto, que El es el Hijo de Dios [43].

Dupont destaca que este "es preciso" (δει) de la respuesta de Cristo, las otras seis veces que sale esta expresión en Lc (13:33; 24:26; 24:44, etc.) está siempre en relación con la Pasión, como complemento de profecías. Por lo que Laurentín cree que aquí también significa esto. Y traduciendo la frase "con mi Padre," indicaría Cristo el retorno al mismo, a través de su pasión y resurrección. Ve una confirmación en lo que encuentran "después de tres días" (Lc 24:7), con su alusión parcial. Y cómo, "perdido," lo "encuentran" (a los tres días), que sería como un "aparecérseles" de nuevo. A esto se une el pasaje de Jn, cuando anunciando a los apóstoles su ida al Padre, les dice: "Y sabéis (οΐδατε) a donde voy. Dícele Tomás: No sabemos (οΙαμεν) a dónde vas" (Jn 14:4.5). En Lc el Niño dice: "¿No sabíais (ουκ ήδειτ); el ούχ. supone respuesta afirmativa) que me debo de ocupar en la casa (cosas) de mi Padre?" Y en Jn se dice que va a la casa de su Padre (Jn 14:2). Esto sería, precisamente, lo que sus padres no entendieron [44].

Vueltos a Nazaret, el Niño, que había manifestado su conciencia divina, les estará "sujeto." **Era el plan de su Padre hasta su aparición pública.**

Otra vez Lc hace saber que María "guardaba todo esto en su corazón," confrontándolo, meditándolo, viviéndolo. A la luz de la teología mariana se comprende bien toda esta actitud de María (Lc 2:19). ¿Fue María la fuente directa de todos estos conocimientos a Le? Probablemente no. Si por razón de coincidencias cronológicas sería posible, Lc utiliza fuentes semitas. Y esta afirmación tiene, no el estilo de Lc, sino la estructura literaria semita de los dos primeros capítulos.

Lc termina con una frase **que prepara la hora de la presentación de Cristo a Israel**.

"Crecía en sabiduría" (ciencia "experimental" y en la manifestación de su misma sabiduría sobrenatural proporcional a su edad), en "edad" o "estatura," ya que ambas cosas significa la palabra griega usada (ήλιχία), o mejor aún, todo lo que implicaba su desarrollo físico (Lc 1:80), y "gracia," todo favor divino, "ante Dios y ante los hombres." Todo esto se manifestaba externamente, y proporcionalmente, **para con Dios y para con los seres humanos.** Esta descripción evoca la niñez de Samuel (1 Sam 2:26), y el tema de la Sabiduría en los libros sapienciales [44].

El "Midrash" base de los dos primeros capítulos de Lucas.

Los dos primeros capítulos de Lc, aparte de su redacción en forma de "dísticos," para destacar paralelamente con ellos la superioridad de Cristo sobre la del Bautista, y la de María sobre los padres del mismo, están redactados desde 1:5 en forma de midrash haggádico.

La línea fundamental de su redacción es la profecía de Malaquías (3:1ss; 4:1. 5-6). Y luego sobre este tema-base se elaboran las diversas partes de estos capítulos con nuevas estructuraciones midráshicas. Todo este procedimiento enriquecerá la línea general de estos capítulos y sus diversas partes con un contenido teológico excepcional.

Malaquías anuncia una venida escatológica de Yahvé a su pueblo. Pero antes enviará su Mensajero (Mal 1:4-5), que tiene la misión de preparar el "camino delante de mí" (Mal 3:1). Este Mensajero en la creencia judía, era el profeta Elias (Mal 4:5). Y luego de esta "preparación," pero "en seguida," vendrá a su templo el Señor a quien "buscáis" (Mal 3:1). Con ello comenzará una nueva era de santidad.

Sobre este esquema fundamental están redactados los dos primeros capítulos de Lc. No solamente en Lc se citan pasajes de Malaquías (Lc 1:17), sino que el ángel le dice al padre del Bautista que su hijo "caminará delante del Señor (Cristo) en el espíritu y poder de Elias" (Lc 1:17; Mal 4:31 = 4:5; cf. Lc 17:10-12:13). Después que el Bautista apareció preparando al pueblo para recibir al Mesías, apareció Cristo en su ministerio público. Pero Lc lo retrotrae para hacer ver esto también en las escenas de la infancia de Cristo. El nacimiento e infancia del Bautista **tenía la misión de Precursor del Mesías.** Y luego de presentar la misión del Bautista, aparece, en la infancia, Cristo-Dios, viniendo dos veces al templo, en el que tiene una doble "epifanía": la primera, en su "presentación" en el templo, y en el que proclaman su grandeza mesiánica Simeón y Ana, y la segunda, al hallarlo a los doce años en el templo, entre los doctores, y **proclamándose él mismo el Hijo de Dios.**

Las diversas escenas que tejen los relatos intermedios de este tema-eje están confeccionados también con elementos y redacción midráshica, prestándoles así una riqueza doctrinal incomparable. Se destacan los más importantes.

Los relatos sobre el Bautista. Estos son un midrash "post facta," para engrandecer al Bautista como Precursor de Cristo. Pero su historicidad está muy comprometida. Pues si los hechos hubieran sido así, el Bautista tenía que haberlo sabido, y tener ya un conocimiento familiar **de Cristo como Mesías.** Pero, en los evangelios se ve, ignora el hecho de que Cristo es el Mesías. Desde la cárcel le envía un mensaje exponiendo su "duda" sobre su mesianismo; y siendo su misión el preparar al pueblo para "recibirle" como Mesías, ni él ni sus discípulos se pasan al grupo de Cristo, sino que siguen con su propio bautismo. De ahí la necesidad de valorar determinados pasajes, en los que Cristo habla con el Bautista, y la "paloma" y otras "escenografías" que se ponen en juego en su exacto valor didáctico. Véase esto en los lugares correspondientes del Comentario (Mt 1:1ss y par.; Jn 1:29ss; 3:25ss; 4:1-2).

En la anunciación a Mana el ángel tiene dos discursos a ella. El primero está todo él redactado por el procedimiento de "alusión"; **con él se remite a las profecías mesiánicas del A.T.** más características, como se puede ver en el Comentario a Lc (1:31-33). En el segundo hay, por el procedí miento "alusivo," una referencia al A.T. sobre las "teofanías" de la Sheqinah en el Tabernáculo y en el Templo, en las que Dios sensibilizaba su presencia (επισκιάζω), como Tabernáculo, Arca o Templo (cf. Comentario a Lc 1:35), en el que Dios mora. María, pues, es templo, por lo que Cristo es Dios.

Este pasaje está también mezclado en su redacción con elementos proféticos, concretamente de Sofonías (3:14-17; cf. Lc 1:28.33).

El ángel dice a María:

Lucas 1:28-33	Sofonías 3:14-17.
Alégrate, llena de gracia... (v.28). No temas, María, porque has hallado. (v.30).	Exulta, hija de Sión. (v.14). …. El. rey de Israel, Yahvé, está en medio de ti (qereb; v.15). En aquel día se dirá a Jerusalén: No temas, Sión.
Concebirás en tu seno (εν γ άστρι) y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús (=Salvador; v.31). … le dará el Señor Dios el trono de David, su padre, y reinará. (v.32-33).	…Que está en medio (qereb) de ti Yahvé como poderoso Salvador (=Jesús; v.16)

La semejanza esquemática y conceptual es acusada. La palabra usada por Sofonías para expresar "en medio (qereb) de ti," lo mismo puede significar "en medio" que "en (tu) seno." Aquí por el procedimiento de "traslación" se dice de Cristo en el seno de María lo que se dice de Yahvé en medio de Sión. **María, la nueva Hija de Sión, guarda en su seno a Yahvé, a Dios; Cristo es Dios.**

La visitación a Isabel (Lc 1:39-45) está trazada con elementos "alusivos" al traslado del Arca desde la casa de Obededón, en Gat, hasta Jerusalén (2 Sam 6:9-15). Se ponen en sinopsis los conceptos de ambos relatos.

Lucas 1:39-45	2 Samuel 6:9-15
María "va a una ciudad de Judá" (v.39).	"Sube el Arca. a la ciudad de David (= Jerusalén; v.6), en Judá.
María, nueva Arca, "entró en casa de Zacarías" (v.40).	El Arca se llevó "a casa de Obededón" (v.ll).
"María permaneció con ella (en casa de Zacarías) como unos tres meses" (v.56).	"Estuvo el Arca de Yahvé tres meses en casa de Obededón" (v.ll).
La llegada de María a casa de Isabel se acoge con exultación del Niño y de su madre (v.41.42.44).	La subida del Arca a Jerusalén se realiza con júbilo de cortejo y pueblo (v.12.14.15).
La presencia de María en casa de Zacarías trajo la bendición sobre Isabel (v.41.44), sobre el Bautista (v.41.42) y sobre su casa.	La presencia del Arca en casa de Obededón hizo que "Yahvé le bendijo a el y a toda su casa" (v.ll. 12).
Isabel, ante la presencia de María, que lleva en su seno a Dios encarnado — Arca del N. T. — , dice: ¿De dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí? (v.43).	David se pregunta a sí mismo • ante el proyecto de llevar a su palacio el Arca: ¿Cómo voy a llevar a mi casa el Arca de Yahvé? (v.9).
El Bautista, en el seno de Isabel, al oír la voz de María, Arca que traía en el suyo al Dios encarnado, exultó de gozo (v.44) ante Cristo en el seno de María	"David danzaba con toda su fuerza delante de Yahvé" (v.14), en homenaje religioso, en el traslado del Arca

En este relato midráshico por "alusión" se ve cómo el autor está presentando a María como Arca del N. T. **y a Cristo como Dios, en paralelismo con el Arca — aquí, María —, en la cual Dios habitaba.** Y esto sólo es un cuadro sobre la líneaeje del midrash de Malaquías, en el que Cristo es Dios.
La salutación de Isabel a María está tomada del libro de Judit.

Lucas 1:42.	Judit 13:18.
"Bendita (ευλογημένη) tú entre las mujeres y bendito (ευλογημένος) es el fruto de tu seno" (v.42).	"Bendita tú. sobre todas las mujeres de la tierra y bendito (ευλογημένος) es el Señor Dios" (v.18).

El "Bendito" en Judit es Yahvé, que ahora por el procedimiento de "traslación" se lo predica de Cristo, con procedimiento "sustitutivo": aquí el "Señor Dios" (Jdt) = al "Fruto de tu seno" (Lc). Cristo es Dios; aparte de exigir esto el midrash de base de Malaquías.

El Magníficat está todo él redactado con elementos literarios del A.T. Por su situación en estos capítulos ha de valorarse dentro de la unidad midráshica de estos capítulos de Lc. De ahí el valor de interpretación que cobra con esta perspectiva. En su situación literaria, se piensa que María habla como la Hija de Sión — Jerusalén — , que tiene en ella el templo, las μεγάλα — la gran maravilla — que Dios hizo en ella.

En la narración del nacimiento hay también un importante elemento midráshico: **la "gloria del Señor"** que rodeó a los pastores con su luz. Es una teofanía que "alude" o "traslada" aquí el símbolo de la presencia de Dios en el tabernáculo, sensibilizado en forma de nube (Ex 16:10-20; Núm 14:10) o de fuego (Ex 24:17). Ella indica aquí **que Dios está encarnado,** muy

cerca de ellos (Lc 2:9). No en vano lo presenta el ángel a los pastores como **el Cristo-Señor** (Κύριος), título este último **con que el cristianismo primitivo proclamaba la divinidad de Cristo.**

Presentación del Niño en el templo. Esta escena cumple, terminalmente, el midrash de Malaquías, Dios "viene" a su templo. Es la primera "epifanía" de Cristo en el mismo. Simeón y Ana son los que proclaman al Niño como Mesías (Lc 2:29-32.38); Mesías que en el contexto, al que hay que valorar sobre el midrash base de Malaquías, aparece como Mesías-Dios.

En este relato acaso haya otros elementos midráshicos. Podrían ser Lc 2:27.28 = Mal 3:1; Lc 2:25 = Mal 3:17; Lc 1:78 = Mal 3:12. Pero estos contactos midráshicos son más discutibles.

En este pasaje de la presentación hay otra frase utilizada por el procedimiento de "alusión." Simeón hace una profecía a María sobre su hijo. Literariamente está en dependencia conceptual midráshica de Isaías.

Lucas 2:34	Isaías 8:14
"Puesto está (Cristo) para caída y levantamiento de muchos en Israel y para signo de contradicción."	"El (Yahvé) será piedra de escándalo y piedra de tropiezo para las dos casas de Israel, lazo y red para los habitantes de Jerusalén."

A propósito de la guerra siro-efraimita, Yahvé vendrá a ser "tropiezo" y "escándalo" para Israel, a causa de la desconfianza protectora, por su mala conducta, en El. La vida de Cristo también fue "escándalo" para muchos. Pero al equiparar "alusivamente" estas situaciones se identifica el sujeto Yahvé = Cristo. Cristo es Dios, máxime con todo el Midrash de fondo de Malaquías.

El Niño hallado en el templo es la segunda "epifanía" terminal del Midrash sobre Malaquías. Viene a los doce años a su templo, y en él se proclama, abiertamente, el Hijo de Dios (Lc 2:49). Dios "niño" viene a su templo, **Dios Niño está en su templo**.

Y hasta hay un dato lexicográfico de interés. Malaquías dice que "vendrá a su templo el Señor (Dios) a quien buscáis" (Mal 3:1). Y en Lc se destacará cuatro veces la palabra "buscar": sus padres, angustiados, Lc "buscan." En Malaquías, Dios, al que "buscan," viene a su templo. María y José "buscan" en su templo **a su Hijo-Dios**.

Naturalmente esta estructuración midráshica en nada afecta a la historicidad de estos capítulos. Los enriquece por "alusión" o "traslación" de expresiones del A.T., de las que recoge su contenido. El midrash no es por necesidad ficción. Es la evocación de un pasaje o tema del A.T. sobre un hecho actual, para ver la aplicación, adecuación o virtualidad del mismo sobre un dato presente. En cada caso se ha de matizar la intención del autor y la valoración del tipo concreto de midrash.

Sentada en Lc la línea-eje de Malaquías con el Mensajero precursor y Yahvé, en equivalencia aljiautista y Cristo-Dios, el resto de los elementos midráshicos se desenvuelve, aparte de su valor autónomo de adecuación Cristo-Dios, complementariamente, en esta línea de la divinidad de Cristo. Máxime a la hora de la composición de los Evangelios, sería increíble no darle esta interpretación, con una redacción tan calculada.

Es tema de gran importancia el valorar en Lc, como se hizo a propósito de los c.1-2 de Mt, el valor histórico-midráshico que puedan tener en Lc sus dos primeros capítulos, exceptuados los v. 1:1-4, que son el "prólogo" del evangelio.

Valoración del "midrash." — Procede, etimológicamente, del hebreo da-rash, en el sentido de investigar, penetrar, buscar. Es una narración libre y adornada generalmente con fondo histórico, y con la que se explana y comentan pasajes del A.T., ordinariamente, en orden a

actualizarlos, en función de un propósito determinado. No es un tema que esté por los autores totalmente investigado. Tiene diversas formas. Pero ciertamente no exige, de suyo, ser ficción o fábula. Puede tener un fondo, núcleo o determinados puntos históricos, que son amplificados, ornamentados, rellenados. El midrash, si es doctrinal, se llama haggádico; si es legal, halákico, y si profético, pesher. Unas veces se realiza por un procedimiento "antológico," en el que se reúnen citas bíblicas, con trazos de unión y hasta de amplificación y comentario; a veces resulta casi un mosaico; otras se hace a partir de un texto bíblico, comentándolo. Varios autores también admiten el midrash hecho sobre libros no canónicos. Hay multitud de procedimientos, en reglas para realizarlos, algunos increíbles; todo ello debido a ciertos conceptos — a veces de tipo cabalístico — que se tenían de la Biblia. Su florecimiento aparece, sobre todo, en la literatura postexílica (Bloch).

La lectura del "evangelio de la infancia" en Lc da la impresión de que más que depender directamente de un esquema midráshico preciso, como se expondrán algunos casos, parece ser un reflejo o reminiscencia ambiental, sin basarse específicamente en ningún calco concreto.

Una especie característica de "midrash": las "anunciaciones."

Genero literario de "anunciaciones": el esquema de Lucas. Al leerse los c.1-2 de Lc se ve una redacción hecha en "dísticos" sobre la "anunciación" del Bautista y Cristo, lo mismo que se establece un paralelo contrapositivo sobre el "nacimiento" de ambos. El esquema es igual. Después de presentar a los personajes (Lc 1:5:7; 26-27) se ve la continuación de este paralelismo así:

1) Aparición de un ángel (Lc 1:8; 1:28).

2) Turbación que experimenta la persona a quien el ángel se aparece (Lc 1:13; 1:29) y palabras tranquilizadoras del ángel (Lc 1:13;1:30).

3) Mensaje del ángel: anuncio de la concepción, del nombre del niño y de la misión a la que está destinado (Lc 1:13-17; 1:31-33).

4) Objeción del que recibe el mensaje (Lc 1:18; 1:34).

5) Respuesta confirmatoria del ángel y concesión de una señal prodigiosa como prueba (Lc 1:19-20; 1:35-36).

El paralelismo es manifiesto en la estructura sólo del esquema fundamental, pues hay otros elementos intermedios y de amplitud entre estas líneas maestras. Pero lo más interesante es el ver que este esquema no es exclusivo de esta binaria anunciación lucana, sino que aparece en la Escritura al hablar de "anunciación" de personajes importantes que en ella se refieren. Se citan los siguientes:

a) Anunciación de Isaac (Gen c.17-18). — Basta leer estos capítulos para percibir en ellos este esquema indicado de cinco puntos. Como elementos de interés a este propósito se citan además los siguientes:

Cambio de nombre de Abraham y Sara.

Imposición divina del nombre del niño — Isaac — que nacerá de la anciana Sara.

Diversas expresiones que muestran el agrado de Dios a los padres: "hallar gracia a los ojos de Dios."

La omnipotencia divina que interviene en esta obra: "¿Acaso hay para Dios cosa imposible?" (Gen 18:4).

b) Anunciación de la "misión" de Moisés (Ex c.3-4). — Incluso en el anuncio de una "misión" se percibe este esquema:

1) Dios se aparece a Moisés en la zarza (Ex 3:1-6).

2) Moisés reacciona con gran temor: "se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios" (Ex 3:6).

3) Yahvé Lc anuncia su determinación de enviarle (mensaje) para salvar a Israel. (Ex 3:7ss).

4) En el "diálogo" que sigue Moisés opone hasta cinco objeciones a Yahvé (Ex 3:11; 3:13; 4:1; 4:10; 4:13).

5) Yahvé responde confirmando su propósito — "estaré contigo" — y le ofrece un signo (Ex 3:12). Y aún más adelante en el relato le mandará realizar tres signos confirmatorios ante una nueva objeción de Moisés (Ex 4:9ss).

c) Anuncio de la "misión" de Gedeón (Jue c.6):

1) Aparición a Gedeón del "ángel de Yahvé," que le dice: El Señor contigo, valiente héroe (Jue 6:12).

2) Hay algo parecido a la "turbación" (Jue 6:22ss).

3) El ángel le propone claramente el objeto de su venida (Jue 6:14).

4) Objeción de Gedeón ante la propuesta (Jue 6:15).

5) El ángel le confirma en su misión y le ofrece, a petición de Gedeón, un signo (Jue 6:17.21). Este signo es muy complicado y no tiene la menor relación con el relato de la narración de Lc. Sólo al comenzar se dice: "Si he hallado gracia a tus ojos" Que 6:17), frase, por otra parte, usual.

Es en este relato en el que se aprecian, aparte del esquema general de los cinco puntos, más semejanzas con el relato de Lc.

La descripción de la aparición del ángel a Gedeón se hace con palabras equivalentes a la descripción de la aparición del ángel a Zacarías (Jue 6:12 = Lc 1:11). Incluso, contra los LXX, Lc, conforme al texto hebreo, pone ángel sin artículo.

El saludo del ángel no nombra a Gedeón, sino que le da un título: "Yahvé contigo, valiente héroe" (gibor hehayil). El ángel saluda a María sin citar su nombre, sino con "Alégrate, llena de gracia" (χεχαριτωμένη), y le dice también: "El Señor contigo" (Lc 1:28). A Gedeón se le da este apelativo en vista de su futura misión. Además, un sustantivo con un adjetivo de la misma o semejante raíz, o dos sustantivos sinónimos, pueden ser equivalentes a un superlativo hebreo (Joüon). Por tanto, el título sería el de o "Valerosísimo" o "Fortísimo." Y hasta se piensa, como hipótesis, si el traductor griego del original semita de Lc no habría encontrado en el original una frase binaria semejante y la hubiese traducido por un participio de un verbo de plenitud (Muñoz Iglesias). De ahí el χεχαριτωμένη. Sin embargo, los verbos en -oo son factitivos, pero no es seguro que sean por naturaleza de plenitud.

En ambos relatos — Gedeón y Lc — se dice que "hallaron gracia" (Jue 6:17). Pero el χατρε en Lc parece depender de clisé profético (Sof 6:17-21; Jl 2:21-27; Zac 9:9). Las palabras con que el ángel tranquiliza a Gedeón (Jue 6:23): "no temas," aparecen en Lc: "no temas, María" (Lc 1:30), mas en Jueces están en un contexto muy raro. Pero hay el clisé contrapuesto en los profetas de "alégrate no temas."

d) Anuncio del "nacimiento" de Sansón (Jue c.13):

1) La aparición del ángel en este relato es doble (Jue 13:3.9).

2) No hay turbación. Aunque más tarde los padres futuros temen por haber "visto a Dios."

3) El mensaje del ángel se repite tres veces:

a) Eres "estéril," pero vas a concebir., y le anuncia que el hijo será "nazireo" (Jue 13:3-5).

b) Lc manda a la madre que ella no beba licor ni coma nada inmundo, porque el hijo será "nazireo" (Jue 13:6ss). Y lo será "desde el vientre de su madre hasta el día de su muerte" (Jue 13:6ss).

c) Cuando el ángel habla con el padre le repite lo mismo que a la mujer: que ésta se abstenga de lo dicho, porque su hijo será "nazireo" (Jue 13:13ss).

4) La madre no pone objeción (Jue 13:8.12).

5) El ángel confirma su anterior mensaje y, tras una señal prodigiosa, desaparece (Jue 13:19-21).

Esta narración tiende a expresar que Sansón será "nazireo" (Núm 6:1-21), hombre especialmente consagrado a Dios. Tenían prohibido tomar bebidas embriagantes, cortarse el cabello y tocar cadáveres. Para la descripción, como se ve en otros pasajes, basta citar alguna de estas condiciones.

Lo será "desde el vientre de su madre.," con lo que significa que es una segregación y dedicación a Dios, pero sin que se incluya, de suyo, una santificación personal. Así Jeremías (1:5), el "Siervo de Yahvé" (Is 49:1), San Pablo (Gal 1:15), el Bautista (Lc 1:15).

La manifestación del Espíritu Santo en Gedeón es la acción de Dios "ad extra." Es el vocabulario del A.T. sobre los profetas. Probablemente tiene el mismo valor en Lc 1:15 (Isabel); 1:67 (Zacarías); Act 4:8 (Pedro); 4:31 (fieles reunidos con Pedro y Juan); 9:17 (Pablo); 13:9 (Pablo). Es el sentido de una efusión carismática.

e) El anuncio del nacimiento de los doce patriarcas. — No se ve en estos relatos un paralelo directo con Lc en las "anunciaciones" y "nacimientos" de los patriarcas. Pero hay motivos literarios y alusiones semejantes a algunos puntos de estos capítulos de Lc. Es debido, posiblemente, a un cierto paralelismo interno por tratarse de los personajes más importantes de Israel. Los puntos destacables a este propósito son los siguientes:

1) Esterilidad de las madres (Gen 29:31; 30:1.22; 29:35; cf. Gen 30:17-20).

2) Lía, gozosa de su fecundidad frente a la esterilidad de Raquel, dice: ειδεν μου Κύριος την ταπει'νωσιν (Gen 29:32; LXX).

3) Cuando la esclava Zilpa da a luz a Aser, Lía dice: μαχαρίζουσιν με al γυναιχες (LXX).

4) Cuando Raquel da a luz a José, después de prolongada esterilidad, manifiesta los mismos sentimientos que refleja Isabel en Lc (Gen 30:23): άφεΐλεν ό θεός μου το όνειδος (LXX); Lc pone: επεΤδεν άφελεΤν όνειδος μου. La falta de artículo en Lc refleja una traducción del texto hebreo.

Historia y "midrash" en estos relatos de Lucas.

Los relatos de las "anunciaciones" del Bautista y Cristo en Lc. — Es conveniente, antes de tratar de valorar históricamente estos pasajes del "evangelio de la infancia" en Lc, hacer unas observaciones previas:

1) No parece baste para garantizar la historicidad de estos relatos la garantía que de todo el evangelio ofrece Lc como "historiador escrupuloso" en el "prólogo" del mismo (Lc 1:1-4), ya que estos dos primeros capítulos son probablemente incrustación de mano ajena a Lc, excepto el "prólogo"; y aun de haberlos insertado él, cabe en su historicidad, por el género que reflejan, toda la amplitud que puedan tener los diversos géneros literarios, incluido aquí preferentemente el midrash.

2) Se advierte en ellos que casi todo lo relatado es verosímil y que el "maravillosismo" es muy sobrio. Lo cual puede abonar la historicidad o como hechos maravillosos de excepción — el

milagro no se niega — , o como elementos **ornamentales y didácticos** que resalten más los valores estrictamente históricos.

3) Es moralmente cierto que la infancia de Cristo no pudo ser indiferente ya desde primera hora a los fieles cristianos. Es una interrogante que surge espontánea por justo deseo informativo y por contraste con el Mesías ambiental "oculto." Máxime en círculos familiares — **primeros obispos de Jerusalén eran familiares del Señor** — , en los círculos apostólicos, máxime San Juan, que tiene el cuidado temporal de María, y en otros círculos especialmente piadosos o críticos.

4) La frase de Lc repetida dos veces: "María guardaba todas estas cosas confiriéndolas en su corazón" (Lc 2:19), y "su madre (de Jesús) guardaba todas estas cosas en su corazón" (Lc 2:51b), hace ver que María fue "fuente" de algunas de estas noticias.

El relato de la "anunciación" del Bautista (Lc 1:5-25). — Dejando a un lado diversas teorías sobre el posible origen de estos relatos-fuente — hipotéticos — , lo que se percibe es el esquema clásico indicado. Los datos, salvo algunos, son verosímiles y ambientales. Ciertamente se nota un desarrollo midráshico en paralelo literario con el "nazireísmo" del Bautista y su misión descrita con elementos literarios de Malaquías (3:1; 4:6). Parece que pueda considerarse como histórica, pues era cosa controlable, la concepción del Bautista en la senectud de su madre, lo mismo que la mudez temporal de su padre. En cambio, es extraño — "maravillosismo" — la aparición del ángel en el Sancta a la hora del culto. Burrow cree que hay contacto literario con las setenta semanas de Daniel. De él podría provenir el nombre de Gabriel, pues sólo sale en el profeta citado, y cuyo nombre falta en el pasaje del anuncio a San José en Mt. Para el autor citado habría una cronología precisa "alusiva" intentada por el redactor de estos capítulos. Setenta semanas irían simbólicamente, con una cronología precisa, desde la "aparición" del ángel a Zacarías hasta la "purificación" de María (Laurentin, p.49). Y Laurentin ha subrayado semejanzas de interés entre Dan 10:7.12 (LXX) y Lc 1:12.13; Dan 9:20.21 (LXX) y Lc 1:19; Dan 10:16.17 (LXX) y Lc 1:64.65, que responden al "temor" que cae sobre ambos ante una visión; la descripción de Gabriel como cortesano de Dios; sobre el fin de la mudez de Zacarías. Pero también otro pasaje es de importancia: Gabriel se aparece a Daniel "a la hora del sacrificio de la tarde" (Dan 9:21), y Gabriel se aparece a Zacarías cuando éste fue "a poner el incienso. a la hora del incienso" (Lc 1:9.10). Que acaso es en ambos a la hora del sacrificio de la tarde. Si la aparición así descrita es elemento midráshico, la mudez de Zacarías debería ser elemento de este tipo. Aunque dada la importancia que luego tiene, acaso haya un fondo histórico, que no se precisa, que podría ser controlable, y que fue relacionado y todo ello plastificado en esa escena. Varios datos de esta narración deben de proceder de los círculos familiares y de los "círculos" bautistas, ya que éste tuvo "discípulos" (Mt 11:2; Lc 7:18; Jn 1:35; 3:25.28; Act 18:25; 19:3).

Pero si esto hubiese sido historia, el Bautista tendría que haberlo sabido por información familiar; pero no se explicaría entonces que el Bautista, estando ya en la cárcel, "dude" del "mesianismo" de Cristo (Mt 11:2-6; par.), y, sobre todo, que no se hubiese pasado con sus "discípulos" al grupo de Cristo, cuando su misión era preparar la recepción de Cristo en el pueblo, sino que seguía con sus "discípulos" y su bautismo contra el bautismo de los discípulos de Cristo (Jn 3:22ss). ¿Acaso es esta escena una plastificación, conforme a los gustos ambientales, de magnificar los orígenes del Precursor del Mesías, con visión "post facta" y ya cristiana?

El relato de la "anunciación" a Maria (Lc 1:26-38). — De máxima importancia es este relato, porque en él juegan incluso datos dogmáticos. ¿Cuál sería el mínimum de historia que en

él ha de admitirse? ¿Qué es lo probablemente histórico — fuera de lo dogmático — y lo probablemente midráshico?

a) *Datos históricos prelucanos en este relato*. — Antes de tratar de valorar el pasaje hay que dejar asentados una serie de datos históricos prelucanos. Recuérdese lo que se dijo al valorar el "Evangelio de la infancia" en Mt. Estos datos son aquí los siguientes:

una virgen de nombre María;
desposada (o casada) con un varón de nombre José;
de la estirpe de David;
concibió milagrosamente, virginalmente, por obra del Espíritu Santo un hijo;
éste se llamó Jesús;
éste es el Mesías y verdadero Hijo de Dios;
residían en Nazaret;
y nacerá en Belén.

La coincidencia de estos datos "entre los evangelios de la infancia" de Mt-Lc, que son independientes entre sí en la composición de sus obras, y confirmados luego por el resto de la narración de los evangelios, hacen ver que son hechos provenientes de una tradición anterior a ambos, y que es histórica.

b) *La anunciación por el ángel Gabriel.* — El nombre del ángel Gabriel puede provenir del pasaje de Daniel, que es el único autor que lo cita. Este "anuncio" a María exige históricamente una comunicación sobrenatural y acaso una aparición angélica. Se ha de recordar la evolución angelológica en la teología judía. Ángel significa "enviado." En el A.T. estos "anuncios" unas veces los hace "el ángel del Señor" (cf. Mt), otras Yahvé mismo, o el ángel citado como personificación de Yahvé, u otro ángel. Incluso en el libro apócrifo de la Ascensión de Isaías (c. 100:50), el Hijo de Dios y el E.S. son llamados "ángeles" en sus manifestaciones. Cuando en el A.T. se dice que se aparece Dios mismo, esto ha de tener otra valoración. En la angelología judía ha habido una gran evolución por obra de los apocalípticos y literatura midráshica. Se percibe bien en los libros de Tobías y Daniel. La intervención de los ángeles con los hombres vino a ser una cosa casi natural, frecuente; casi normal. Pero la personificación de Dios por un ángel ya se distingue; éste se individualizó. Y una moción — iluminación o revelación — divina se personificó, frecuentemente, en un ángel. Respondía a la psicología judía imaginativa, que usa de la imagen en lugar de la idea abstracta. Prefiere la "plastificación" de la idea. Por eso, en principio, no repugnaría el que la comunicación a la Virgen del mensaje angélico hubiese sido una comunicación sobrenatural interna, íntima, y que se plastificase, conforme a los gustos ambientales, en un ángel, y en concreto en Gabriel, si en el esquema de Lc hay influjos del libro de Daniel, como lo parece, ya que además en Daniel tiene este ángel una misión "escalólogica." Sin embargo, se puede notar que las gentes, ante actuaciones sorprendentes, piensan en esta época en intervenciones de ángeles (cf. Jn 5:4; 12:29; Act 12:15; 23:9). Si en este ambiente la presencia de un ángel se va a tomar como realidad, ¿intentaría aquí el autor sólo personificarlo? El nombre de Gabriel y su relación "escatológica" con el libro de Daniel es otra cosa.

Es también histórica la aceptación del mensaje por parte de la Virgen. Si no, ¿cómo hubiera sido? Aparecería un día con la concepción de un niño. ¿Había que pensar en la fecundación sobrenatural? Sin duda. Pero era extraño. ¿Qué hubiera pensado la Virgen, sin saber nada, y el mismo San José? ¿Qué explicación le daría la Virgen? ¿Era, así supuesto, creíble? Por ello piensa "abandonarla" (Mt 1:19) y por eso tiene él una comunicación sobrenatural (Mt

1:20.21). Y si José hubiese ido al matrimonio en plan normal, ¿aceptaría aquel nuevo estado que le exigía vivir célibe? Si María, no entonces, sino luego de esa hipotética concepción sobrenatural por sorpresa, hubiese tenido una revelación para decírselo, ¿no era lo lógico que ésta hubiese sido antes? El más elemental buen sentido exige esto. María tenía que saber que iba a ser madre del Mesías-Dios y, en consecuencia, aceptar libremente este anuncio. El concilio Vaticano II lo enseña abiertamente (Lc 56), junto con su adhesión de cooperadora con Cristo a la obra de la salvación. Esto, que es un presupuesto histórico a la obra redaccional evangélica, no pudo faltar en el mismo como proveniente de información histórica. María sabía muy bien todo lo que "guardaba en su corazón" sobre la infancia de su hijo (Lc 2:19.5Ib).

c) *Saludo y "turbación"* (Lc 1:28-29). — El "saludo" tiene varios aspectos en su redacción literaria. El χαίρε = alegría, como se dijo en la exposición exegética, alude a la alegría de los días escatológicos que van a llegar por medio de su maternidad. El "alégrate no temas" es un clisé de tipo profético ya registrado, y con sentido escatológico.

El χεχαριτωμένη encuentra paralelos redaccionales en Jueces (Gedeón) y en Daniel. Al primero, en lugar de su nombre, se le saluda con el título de "Valiente héroe" o "Fortísimo" (gibor hehayil), y a Daniel (Dan 9, 23; 10:11 = LXX) se lo llama έλεενός = hombre que alcanzó misericordia, hombre favorecido, elegido. ¿Acaso este participio con que saluda el ángel a la Virgen es una redacción influida por estos elementos literarios ambientales en uso, aunque sólo, a veces, en este tipo de esquemas?

La "turbación" aparece en este relato de Lc. En los esquemas aparece igualmente, aunque con motivos diversos: por la aparición sobrenatural; por respeto o adoración a la aparición (divina); libremente elegida por el "redactor"; en Zacarías por ver al ángel (Lc 1:12); en María por el saludo del ángel (Lc 1:29).

d) *Los "discursos" del ángel* (Lc 1:30-33.35). — Manifiestamente estos "discursos" tienen una redacción midráshica. El primero es de tipo "antológico": agrupación de textos de profecías mesiánicas, para expresar con ello que el nacimiento del niño que anuncia es el Mesías. En la exposición exegética hecha antes se expone su contenido; el segundo es de tipo midráshico por "alusión": con él se expresa la divinidad del mismo. Es la alusión a la Sheqinah del tabernáculo, sensibilización de la presencia de Dios en él, y que ahora morará realmente en María-tabernáculo. **María es la Madre de Dios.** A la hora de la composición del evangelio esto era perfectamente comprensible para sus lectores.

La historicidad fundamental de estos "dicursos" es clara, pues no es más que una formulación paleotestamentaria pospentecostal, y con el cristianismo bien evolucionado, del anuncio y comunicación, acaso íntima, que de la concepción y nacimiento de su Hijo hubo de tener María.

e) *La "objeción": el "voto"* (Lc 1:34). — Es otro de los puntos puestos a amplia discusión. La "objeción" del "voto" ¿es histórica o responde aquí a un procedimiento redaccional conforme a los esquemas citados? La hipótesis de Audet sobre el valor del ¿πει, que habría que traducirlo por "puesto que (en este caso) no he de conocer varón," no es satisfactoria. Filológicamente se esperaría mejor una forma perifrástica. Supone además que la Virgen iba al matrimonio en plan normal, cuyo curso cambiaría entonces Dios. Supone también ello que la Virgen se acordaría entonces de la profecía de la almah, de Isaías (7:14). Pero esta profecía era casi desconocida en la tradición rabínica de los días de Cristo. Por otra parte, si fuese un simple recurso literario correspondiente a uno de los elementos normales del esquema de las "anunciaciones," ¿por qué utilizar un motivo — propósito de celibato — prácticamente (salvo esenios, Qumrán) desconocido en el ambiente judío? La concepción virginal no tiene tampoco

paralelos bíblicos ni extrabíblicos asequibles a este ambiente. Si sólo se admite un recurso literario, se puede no exigir una lógica verdadera (pasajes de Moisés y Gedeón), pero queda lo insólito de este motivo en aquel ambiente judío. En cambio, la castidad, en general, era exigida para las proximidades o consagraciones a la divinidad, v.gr., los sacerdotes en los días de su ministerio debían observar castidad; rabí Natán comentará que Moisés dejó a su mujer Séfora a causa de la presencia de Dios en la zarza ardiendo; la leyenda del sacerdote Nir, que se separó de su mujer cuando Dios le hizo sacerdote.

A todo esto se han de hacer algunas preguntas: Si María está "desposada" o "casada" — según opiniones -, ¿cómo presenta esta "objeción"? ¿Cómo va en esta situación al "desposorio" o "matrimonio"? Y si ella tiene hecho este "voto," ¿qué pensar de San José, que va con ella, en esa situación, al "desposorio" "matrimonio"? Gran parte de la tradición y, hoy mismo, exegetas de nota — Lagrange, M. Zerwick, S. Lyonnet — , sostienen que María había hecho "voto" de perpetua virginidad. Que José y María históricamente están animados de este propósito matrimonial, es innegable. **Y la perpetua virginidad de María es doctrina de fe.** El problema teológico de esta armonización es previo y al margen, estrictamente, **de la exégesis**.

La solución que parece, exegéticamente, más lógica es contemplar el género literario de "anunciaciones" en el que este tema está encuadrado. Son los "discursos" midráshicos del ángel, el primero, de tipo "antológico alusivo" y el segundo, de tipo "alusivo"; más el elemento "objeción," clásico en este género bíblico de "anunciaciones." Admitido esto, en esos "discursos" va el contenido histórico, literariamente enriquecido, del anuncio histórico o metahistórico, que se le hizo a María de que iba a ser **Madre del Mesías-Dios.**

Pero la "objeción" que se pone del "voto" — histórico o literario — lleva, igualmente, una riqueza histórica de contenido "virginal." Aparte de lo que ella y José hayan podido comunicar a este propósito a gentes íntimas o en "círculos" íntimos — pues era una necesidad saberse el verdadero y total origen de Cristo — , había un hecho histórico a todos perceptible: María no tuvo más hijos, y Cristo era el "primogénito."

Por eso, conociéndose — no se olvide lo que "María guardaba en su corazón" (Lc), y que para saberse lo que "guardaba" hubo de abrirse, y ya estaba abierto antes de la composición de este evangelio, aparte que la concepción y parto virginales son ya prelucanos, — y siendo su virginidad "post partum," patente y controlable, ¿podría pensarse que en esa "objeción" iba, por parte de Lc — o del autor hebraico/aramaico de estas secciones — un simple recurso literario para preparar un nuevo desarrollo conceptual, y no una total condensación histórica — "no conozco varón," frase de tipo indefinido — de su perpetua virginidad?

La "señal" que suele darse en estos esquemas es varia: espontáneamente por el mensajero o a petición del vidente (Zacarías), y cuya petición va o no acompañada de castigo. Es como garantía (Ex 3:12; Jue 6:16; Ex 4:1.10.13-16). Se les suele responder que "yo (Dios) estaré contigo" (Ex 3:12; Jue 6:16), y que "para Dios no hay nada imposible" (Gen 18:13ss; Lc 1:3ss).

Observaciones. — Ante este pasaje de la "anunciación" — y dígase proporcionalmente de los otros de la infancia — tan importante, reflejando un esquema literario tradicional y de gusto ambiental, y tratando de precisarse su posible valorización histórica, cabe hacer algunas observaciones conjugadas con lo anteriormente expuesto, para contribuir a un mayor conjunto de elementos positivos de juicio.

1) En absoluto, no repugnaría el que este relato sea un marco literario para encuadrar artificiosamente, conforme a estilos ambientales, una serie de verdades históricas antes indicadas.

2) Pero ¿no pesará en su interpretación puede verse en estos pasajes una inmensa riqueza de la verdad.

3) La infancia de Cristo y la "anunciación" de María no pudieron ser — ya se dijo — ajenos al interés de los "círculos" familiares, entre los que se citan "los hermanos" y "hermanas" (parientes) del Señor (Mt 13:55.57), a "Santiago, el hermano del Señor" (Gal 1:19), y al grupo apostólico con San Juan, que tiene la custodia de la Virgen. Los orígenes de Cristo es algo que no podía menos de interesar y buscarse por la primera generación cristiana.

El concepto ambiental del Mesías reclamaba una explicación sobre los orígenes de Cristo.

4) El que "María guardaba todo esto en su corazón" (Lc 2:19.51b) es índice del valor fontal de María en el relato de muchos de los episodios de la infancia de Cristo.

5) En esta época la creencia en la existencia de ángeles **era un hecho**. Un lector del evangelio de Lc iba a recibirlo probablemente como un hecho histórico, máxime tratándose de la vida de Cristo-Dios. El autor del relato, ¿habrá abstraído de esto? Las gentes de este ambiente piensan siempre en el hecho de haber "hablado" un ángel (Jn 12:29; Act 23:9).

6) La teología mariana tiene hoy una valoración de la Virgen que no se puede olvidar. En concreto, la creencia en la dedicación virginal perpetua de María. También es verdad que el autor del relato no tenía esta actual valoración y podía dar una visión no errónea, pero sí más restringida, de su grandeza. Pero conociendo, a la hora de la redacción de este relato, por la tradición prelucana la concepción y nacimiento virginales de Cristo, ¿podría presentar en esa "objeción" un simple recurso literario?

La "visitación": el "Magnificat" (Lc 1:39-56). — La escena de la visitación es histórica. Es sumamente verosímil ante la concepción de Isabel. María pudo saber esto al tiempo de su revelación (Lc 1:36) o por comunicación familiar. No tiene tampoco un paralelo que haga ver en él una posible imitación. El midrash, ya expuesto, del traslado del arca no puede crear este relato. En cambio, siendo histórico, se ve la utilización midráshica que ha podido tener.

El saludo de Isabel y la "profecía," con la que se da por enterada de la concepción mesiánica de María, puede ser debida a la atmósfera sobrenatural que debió de haber en aquellos sucesos íntimos. También Isabel podía saber la concepción de María por comunicaciones familiares o vecinales, y ser desarrollado midráshicamente a la hora de la redacción de los evangelios y a la luz de los hechos posteriores.

El salto fetal del Bautista se puede explicar históricamente como una reacción orgánica ante una emoción fuerte de su madre. También podría tener un valor redaccional para expresar el gozo por la presencia escatológica del Mesías (cf. Sal 114:4). Aparte de lo histórico, la redaccción está hecha en época y con perspectiva cristiana. Como elemento ambiental está el caso de Esaú y Jacob (Gen 25:22) luchando en el seno de su madre como recurso literario de expresión etiológica sobre sus pueblos.

El "Magnificat" (Lc 1:46-55). — Es un tema muy discutido su origen mariano. En su forma actual es un midrash "antológico" elaborado con pasajes del A.T. o con "reminiscencias" del mismo. Nestlé hace ver en su edición crítica del N.T. que de 102 vocablos de que consta, en 60 se ven vestigios del A.T. Se pueden citar por versículos:

v.47; cf. Sal 33:4; 94:1; 1 Sam 2:1; Sal 94:1; Hab 3:18.
v.48; cf 1 Sam 1:11; Sal 30:8; Gen 30:13.
v.49; cf. Dt 10:21; Sal 70:19; Is 57:15; Sal 110:19; Sal 98:3.
v.50; cf. Sal 102:7.

v.51; cf. Sal 117:16; Sal 88:11; Sal 128:11
v.52; cf. Eclo 10:17-18; Sal 146:6.
v.53; cf. 1 Sam 2:5.
v.54; cf. Miq 7:20; Sal 110:5.

Esta elaboración "antológica" hace ver una redacción no original. Además, el canto es incoloro. Se esperaría de la Virgen una "elevación" muy concreta. Ya Lagrange advierte que la calidad literaria del "Magníficat" ha sido frecuentemente exagerada. C. Stuhlmueller dice: "Este empleo masivo de alusiones escriturísticas ha producido una pieza de escasa originalidad o imaginación. Sin embargo, expresa una profunda emoción y un fuerte convencimiento." Además el análisis del mismo lleva a ver en él un canto colectivo más que individual. De ahí que sus expresiones se refieran a María en un sentido diverso del original del A.T. de donde se toman o inspiran. Sin olvidar que era usual poner cánticos artificiosos en boca de personajes, v.gr. Moisés, Ana.

El grupo de versículos que habla de la providencia de Dios (v.51-53) es debido a la "vinculación tradicional, que exigía que se tocara esta contrapropuesta acción divina respecto a las diversas categorías de hombres"

Harnack sostiene que el "Magníficat" es obra de Lc, lo mismo que los dos capítulos primeros. Pero esta tesis no es posible, ya que estos capítulos son hebreo-árameos. Si algún término griego pudiera ser lucano se explica por efecto de la versión.

Para otros autores es un canto judío precristiano adaptado (Hillmann, Hilgenfeld, Spitta). Sería un canto compuesto por un judío piadoso para agradecer a Dios algún beneficio, y adaptado, luego, a esta circunstancia. Parece además "incrustado." Si se suprimiese del contexto, empalmaría perfectamente el v.56 con el 45. P. Winter (Magníficat and Benedictus Machabean Psalms), en "Bull. J. Ryland's Library" (1954) p.328-347) lo quiere hacer — al igual que el "Benedictus" — un salmo macabeo, de los que componían para entrar en batalla (1 Mac 4:29-33) o para dar gracias después de ellas (cf. 2 Mac 15:28ss). Cantos de este tipo son conocidos en la literatura bíblica en abundancia, v. gr. Cántico de Moisés, etc., diversos salmos, Ap 15:3; 4:11; 11:17; 19:1-2.5-7 (son fragmentos); lo mismo que se conocen extrabíblicamente: Qumrán, "Guerra de los hijos."; Cantos macabaicos "colectivos"; cf. Filón, De vita contemplativa XI,79-80:83-84; De agricultura XVII,79; cf.4 Esd 10 (20) 21-23; 2 Bar 10:6-11. Sobre todo parece que está influenciado por el "Cántico de Ana" (1 Sam c.2).

Otros piensan en un canto cristiano. Mas, en este caso, la elaboración del mismo, aun en ambiente y estructura judía, hubiese sido otra, insistiendo y destacando — y aquí apenas se percibe — la persona del Mesías. Ni hubieran faltado probablemente, conforme al uso, profecías mesiánicas puestas en boca de María, para hacer ver su cumplimiento.

Algunos autores (Ladeuze, Gaechter) admiten el origen mariano, pero dicho el canto en otra circunstancia, v. gr. en Belén (Gaechter) o en una asamblea cristiana litúrgica (Ladeuze).

La tradición lo refiere como genuino de María. Pero parece no ser otra cosa que una simple afirmación de lo que materialmente se dice en el texto (v.64).

¿Qué se puede decir a todo esto? Lo primero, que tal como está escrito, no es de María. Esto, exegéticamente, es claro. Todas las posiciones, tanto de un exclusivo canto judío o judeocristiano, todas tienen el gran fallo conceptual de su estructura incolora, sin acusar, destacadamente, el punto central del Mesías, y el impacto insoslayable en ella de "eso" único que era la maternidad divina, la llegada del Mesías.

Esto lleva a dos cosas o complementarias o sustitutivas. Aquellos días de la "encarnación" — amplio período — tuvieron que tener un reflejo psicológico-religioso profundísimo en María. Probablemente no pudo faltar externamente alguna "elevación" a Dios

en casa de Isabel. Aquella "elevación" — aquella "suite" de "elevaciones" marianas — aun sin ser recogidas "in situ," sí se trasmitirían — la noticia con algo de su contenido — **a aquellos "círculos" cristianos de primera hora, que deseaban saber los orígenes humanos del Mesías-Jesús.** Y en ello se hallaba implicada María. ¿Alguien, luego, quiso aludir a esto con un "canto"? Sería lógico. Pero dada la estructura, incoloramente cristiana, y asépticamente mariana del mismo, se piensa que se "incrustó" en el pasaje un canto, ya hecho, acaso algo adaptado, y puesto en boca de María, con el que se quería evocar, y sintetizar aquellas horas-período de "elevaciones" de María, para hacerla proclamar a ella, su Madre — ¿quién sino ella podía entonces saberlo? — , que el Mesías estaba en el mundo.

También parece percibirse en la "profecía," que se pone en su boca (v.48), de que todos la "llamarán bienaventurada," la veneración y culto a la Madre de Dios, en la Iglesia primitiva, en una hora — composición de estas "fuentes" prelucanas — en que María ya estaba "asunta" en el cielo.

El nacimiento del Bautista: el "Benedictus" (Lc 1:57-79). — El pasaje en su línea fundamental es un relato histórico, que procede seguramente del "círculo" familiar y probablemente recogido más tarde también de los "círculos" bautistas.

Del "Benedictus," con dos partes muy marcadas: v.57-75 y v.76-79, se ha de decir algo análogo al "Magníficat." Literariamente se encuentra elaborado artificiosamente con manifiestas resonancias bíblicas del A.T. y, en ocasiones, calcadas sus expresiones sobre plegarias judías, que se pronunciaban especialmente en la ceremonia de la circuncisión (Cf. Th. Maertens, Lc Messie Est La [1954] P.94) Y En La Oración "Shemoné Esré" (Cf. J. Schmid, Ev. S.S.Luc [1973] P.87). Aparece además "incrustado" en su contexto. Si se omitiese en el mismo, se uniría, lógicamente, el v.80 con el v.66. Tiene dos partes muy marcadas: a) v.68-75; y b) v.76-79, por contenido y gramática. En la primera se "bendice" a Dios por un beneficio, acaso guerrero, y en la otra, se celebra al Bautista como "preparador" del pueblo a la vía de la santidad, pero sin precisarse una situación histórica concreta. Ni se dice explícitamente claro que será el Precursor mesiánico, pues el v.76 podría tener, en absoluto, dos interpretaciones. Es el amplio contexto de este relato el que concretamente lo determina a favor de Cristo.

La primera parte (v.68-75) está compuesta con una mentalidad y literatura paleotestamentaria y rabínica. Es un himno con el que se dan gracias a Dios por un beneficio determinado ya pasado (aoristos), y acaso de tipo nacional, pues se destacan mucho las promesas hechas a Abraham y a la casa de David; y acaso también guerrero, pues se habla de la "liberación de nuestros enemigos." Pero no debe de ser un salmo mesiánico. Pues aparte que en esta hipótesis no habría llegado aún, el rasgo con el que se aludiría a que Dios "levantó un poder de salvación" — sin duda contra esos enemigos parciales del v.74 — , no está puesto en forma perfectamente determinada — determinándole a él como poder (=cornu) por excelencia, el Poder de Salvación =el Mesías — , sino que está puesto en una forma genérica e indeterminada: "un poder de salvación" (ήγεφεν σωτήριας ήμ,Τν). El himno, en absoluto y aislado de este contexto, tiene un valor genérico, sin ningún matiz preciso relativo al Mesías.

Pero por "correlatividad" literaria se lo "incrusta" aquí y se lo "adapta" en orden al Mesías. Y acaso para esa hipotética "adaptación" sufrió en su estructura primitiva algún retoque. De esta manera, y "post factum," se puede ver en él, con una concreción gratuita, **un himno de gratitud a Dios por la venida mesiánica de Cristo.**

Si se admiten algunos retoques cristianos para su "adaptación" han de ser de una hora cristiana muy primitiva, por falta de más explícitas concreciones cristianas, como puede

compararse con los primeros capítulos de Actos de los Apóstoles. En esta hipótesis, ¿acaso procedería de "círculos" judeocristianos jerosolimitanos de anawím? (cf. Lc 2:38).

La segunda parte debe proceder de "círculos" bautistas cristianos (!). Esta parte está añadida a la primera, sean todos sus versículos 76-78, sean especialmente los v.76-77 (Dibelius, Bultmann, Benoit), puesto que no tienen una conexión lógica conceptual-literaria con lo anterior. Aparte que se repiten conceptos — filológicamente están en contraste con los aoristos, una ación pasada y terminada — de la primera parte, con los tiempos de la segunda, que están en futuro. Ni los v.78-79, con un futuro (v.78) tienen relación real ni con la primera ni con la segunda parte. Ni parece suficiente pensar en esta redacción futura por querer situárselo, literariamente, en su momento histórico. Los v.76-77 evocan en su estructura literaria una misión profética en Israel, sin más. Es lo que acusa una redacción original primitiva de "círculos" bautistas, en los que se consideraba a éste con la grandeza que tuvo en Israel, y que hasta el mismo Josfo recoge (cf.Jn 1:19ss;par.) Sin duda, proceden ambas partes de "fuentes" distintas, y son acopladas — y acaso retocadas aquí — por el redactor judeocristiano de estos capítulos.

El nacimiento de Cristo (Lc 2:1-20). — Se aprecian en el relato hechos históricos y una amplificación haggádica. Como elementos históricos están:

La cronología del censo de Quirino, que es propio de Lc o del "redactor."

El nacimiento en Belén. Al hablar del midrash de la infancia de Cristo en Mt se notó que no puede ser elaboración nacida de la profecía de Malaquías (5:2), y que, además de pertenecer a la tradición cristiana prelucana, está testificada extrabíblicamente, v.gr., por el Protoevangelio de Santiago (s.II) y la Ascensión de Isaías (s.I), que es una apocalipsis judeo-cristiana.

El nacimiento en una gruta, el fajarlo y reclinarlo en un pesebre.

La escena de los pastores, que además no tiene paralelo ni prejuicio coactivo para su creación. Una cierta analogía que Laurentin quiere establecer con Miqueas (5:1-5) no puede producir la escena de los pastores. Sólo supuesta la escena histórica, podría establecerse un cierto midrash "alusivo."

Desde un punto de vista puramente hipotético y natural cabría pensar si el fondo estricto de esta escena no pudiera ser así: Los pastores de aquel contorno conocían a aquel matrimonio venido al "censo," que llevaban allí una temporada, pues no iban a ponerse en camino con un parto inminente, y que se albergaban en una cueva. Hablarían con ellos en varias ocasiones, y veían la maternidad de María que cada vez se acusaba más. Cuando esto sucedió fueron a visitarlos. Con la cordialidad de los pobres y orientales, les llevaron obsequios. Y hasta incluso, ¿no podrían albergarse algunos pastores en cuevas próximas o contiguas? Esta escena como producto de sensibilidad humana es muy verosímil. A la hora de la redacción del evangelio, ¿no pudo redactársela con los matices y enriquecimientos de un midrash? Así se cumpliría de una manera acusadamente plástica el que "los pobres son evangelizados," que cita Lc en su evangelio (Lc 7:22). Además, dada la valoración especialísima, en esta mentalidad, de "causa" y "efecto," se podía atribuir sin más a Dios aquella ida de los pastores a la gruta, que el ángel les anuncia.

Pero de que todo esto, en estos procedimientos judeo-literarios, sea posible, no se sigue que sea cierto. Parece que resolvería muchos problemas. Pero sólo se lo presenta como una hipótesis.

Posiblemente hay que admitir una comunicación sobrenatural de "anuncio" a ellos, y probablemente angélica. Era ya creencia clara la existencia individual de los ángeles. La "synkatábasis" podría jugar aquí un papel oportuno. Si se admite la historicidad de la escena, aun quitados ciertos elementos midráshicos, ¿cómo podrían saber si no el nacimiento del Mesías?

Pero ¿es fácil admitir esta revelación angélica tan clara, aunque no fuese más que mesiánica, a aquellos pastores, de los que no se sabe más, ni de lo que ellos pudieron creer/obrar con aquel mensaje, cuando Cristo va revelando su "misterio" tan lentamente, y lo van captando tan paulatina y casi tan confusamente, en su vida pública? (cf. Jn 1:49, donde hay un adelanto de este tipo).

Como ya se repitió tantas veces, la transmisión de estos datos probablemente se debe a María (Lc 2:1.19), que se la cita, parece que como fuente, al término de este pasaje; a los mismos pastores — en lo que valiese su testimonio — , y luego al "círculo" de familiares y otros, ya citados. "Una evidencia que nos impone el estudio del judeo-cristianismo original es el lugar excepcional ocupado por los parientes de Jesús en la comunidad primitiva. Los primeros obispos de Jerusalén son familiares" de Cristo (Daniel 11, p.65).

Los elementos midráshicos, son:

La descripción del "ángel del Señor" que se aparece a los pastores (Lc 2:9).

La descripción paleo testa mentaría de la "gloria del Señor" (δόςα Κυρίου).

La palabra "evangelizar" (εύαγγελίτομαί; ν. 10), del vocabulario isaiano (Is 60:6; 61:1), de Lc (1:19; 4:17-19) y eclesial.

La redacción literaria del "mensaje" a los pastores: la "alegría" mesiánica (Is 66:10; cf. Lc 1:14).

El nacimiento "hoy" (cf. Lc 23:43) con sentido enfático-escatológico.

La expresión "Salvador" (σωτήρ; Lc 2:11), tan ordinaria en Lc, y del vocabulario también de Pablo (Tit 1:3; 2:13; 3:6; 2 Tim 1:10) y de la comunidad primitiva (Act 5:31; 13:23).

Lo es también el título de "Cristo-Señor." En el A.T. aparece el "Cristo del Señor" (Lam 4:20), lo mismo que en Lc (2:26). La transformación de la frase en el "Cristo-Señor" (Χριστός Κύριος) se debe seguramente a la comunidad cristiana, en evocación del Kucaoc,-Yahweh, para evitar confusiones en sus lectores gentiles y proclamar con ello — era forma ordinaria el Κύριος — la divinidad de Cristo.

Sin duda también lo es el v.13: "la multitud de ángeles que alababan a Dios. y (luego) se retiran al cielo" (Lc 2:13.15). Qumrán ha aportado datos de interés a este propósito: el tema de la participación de la alabanza de la comunidad a Dios y la alabanza de los ángeles. Se querría expresar con ello una presencia de Dios en la comunidad que alaba. Sería un modo de expresar la presencia de Dios en la "cuna" del Niño: la corte de los ángeles está donde está Dios; por eso ellos alaban en aquel contorno celestial al Dios nacido, allí presente (K. L. Schmidt). ¿Quién los vio?

También lo es el himno que se pone en boca de los ángeles. Era un modo de traducir la alabanza a Dios ante el hecho escatológico. El "Gloria" (Lc 2:14) encuentra alguna semejanza en otro pasaje (Lc 19:38b). También en Qumrán se encuentra algo parecido. Naturalmente, estas cosas no están tomadas en magnetófono. Se piensa provengan aquí de la liturgia, de las plegarias de la comunidad primitiva. El final "a los hombres de buena voluntad" o "a los hombres del querer (del beneplácito) divino" — que sería Israel — es discutido. En esta forma última aparece en Qumrán (1:9 VIII 6). También puede ofrecer la forma en tres miembros. Se piensa por algunos que ésta fuese la forma original y que corresponde a un targum de Isaías (6:3), sobre el trisagion de los serafines (David Flusse). En la redacción griega en Lc se impone "a los hombres de buena voluntad."

María guardaba todas estas cosas (Lc 2:19.5I). Dos veces aparece citada esta frase — aunque no con igual matiz — estratégicamente en dos perícopas, probablemente por traerlas en

ellas sus "fuentes." Pero no sólo se dice que María "conservaba" (συνετήρει) estos hechos de Cristo, sino que también los "confrontaba" (συμβάλλουσα), los "comparaba," para valorarlos y, con ello, ver el cursus del desenvolvimiento histórico de su Hijo. Y también se podría pensar, salva su historicidad, si no pueden estar influidas literariamente por algunas expresiones — remotas, pero significativas — del A.T., v.gr., Ex 13:9:10.16; Dt 6:6; Dan 7:28; etc., y muy especialmente por Dan 7:28. En estos textos lo que se "conservaba" eran palabras, visiones, de Yahvé. ¿Podría haber aquí una sugerencia intentada para indicar que estos hechos habían de valorarse como las palabras-obras (ρήματα) de Yahvé? En este caso, ¿no sería una sugerencia de la divinidad de Cristo?

Como antes se dijo, no parece que María sea la "fuente" directa de estos informes de la infancia de Cristo a Lc. Tienen una estructura literaria semita que Lc no iba a intentar — ni posiblemente lograr — como se ha sostenido. María fue "fuente" primera, y acaso José también. Pero Lc lo recoge de otras "fuentes." Basta ver el fuerte contraste literario de estos capítulos con el resto de su evangelio, y aquí mismo, con su "prólogo" (Lc 1:1-4).

La "Circuncisión" (Lc 2:21-40). — El v.21, la "circuncisión," es un hecho histórico redactado **en función del nombre de Jesús, anunciado por el ángel.** El nombre es máximamente oportuno: con él aparece en la historia evangélica. Se piensa que posiblemente pertenezca a la comunicación sobrenatural a María (cf. Mt 1:21-23). Es dato ciertamente de la tradición prelucana.

La "Purificación" (Lc 2:22-24). — La escena de la "purificación" es histórica. Toda mujer debía realizarla. Pero hay elementos midráshicos, aparte del midrash de base de Malaquías, antes estudiado, y otros históricos en esta escena. Toda mujer, después del alumbramiento, debía realizar su purificación en el templo (Lev c.12). También había de "redimirse" al hijo varón "primogénito" (Ex 13:1.12-15). Pero no se decía que hubiese que "redimir" al "primogénito" llevándole al templo; bastaba pagar dos siclos de plata (Núm 18:16) al sacerdote del distrito (Strack.). Es histórica la ofrenda de "pobres" que hacen por la "purificación" (Lev 12:8) de María. El hecho de estar en Belén como transeúntes explica bien históricamente el que no dejen al Niño solo y lo lleven con ellos. Lc dice que lo "trajeron a Jerusalén, conforme a la Ley de Moisés, para presentarle al Señor" (v.22). "Y para dar la ofrenda" de la mujer que había alumbrado (v.24). E "introdujeron al niño Jesús sus padres en el templo, para hacer con él conforme a la costumbre de la Ley" (v.27). Y el v.22 pone: "como se cumplieron los días de la purificación de ellos (αυτών)." La lectura en plural es dudosa, pero es la mejor sostenida críticamente (Nestlé). Lc por "purificación" de ellos — de María y de Jesús — no pone el término técnico de χάθαρσις, sino καθαρισμός, que tiene mayor amplitud. Con ello quiere englobar la "purificación" de María y el "rescate" del Niño pagado en el templo. No es, pues, fallo histórico. Sobre estos datos históricos, el redactor quiere darle un especial valor. Por "presentar" pone el verbo παραστησαι, al Señor. Es término usado en el A.T. (LXX) a propósito de los sacerdotes que ministran en el templo (Dt 17:12; 18:5). Acaso quiera aludir a Cristo sacerdote-víctima, pues designa también este término la presentación de una ofrenda (Rom 12:1).

Simeón (Lc 2:25-35). — Personaje histórico. Qumrán tiene algo muy parecido. El Maestro de Justicia tuvo una "revelación" (?) y su grupo vivía de ella, y esperaba al Mesías "inminentemente." Así, el Pesher sobre Habacuc. Simeón era "piadoso" (ευλαβής) y "esperaba la Consolación de Israel," término del judaísmo tardío (Eclo 48:27b) para expresar la venida escatológica del Mesías. Son dos rasgos que caracterizaban la espiritualidad sadocita de Qumrán. Los "círculos" jerosolimitanos esperaban y animaban esta venida. ¿Acaso Simeón pertenecía o estaba en contacto con ellos? Lc lo presenta como hombre "carismático." A. Cutler ha sostenido

recientemente que este Simeón fuese el hijo del gran maestro Hillel, del que se sabe esperaba esta venida escatológica del Mesías "inminentemente." Y ciertas tradiciones judeo-cristianas favorecen esta identificación.

Pero hay en esta escena elementos histórico-midráshicos. El hecho de que Simeón "bendiga" a José y María no sería inverosímil en un anciano, pero otra cosa es en el Templo. Sobre todo aquí aparece como gesto litúrgico, acaso prestado por la comunidad; como el vocabulario, en general, es litúrgico. Presentado como "profeta" (Act 13:1, etc.), se explica el oráculo que va a pronunciar.

El "Nunc dimittis." — Este himno parece reflejar una elaboración litúrgica. El contexto del mismo parece acusarlo. El "tomar" al Niño y "bendecir" en el Templo son gestos litúrgicos, y el primero, de ofrenda.

Se piensa que Lc lo tome de la tradición y lo ponga en boca de Simeón, como en género literario usual. Debe de ser un himno literario judeo-cristiano arcaico, algo adaptado, pero que acusa en su contenido — no se olvide el "género profetice" con sus características difuminadas — la fe de la Iglesia pospentecostal. Es además himno típico de los midrashim judeo-cristianos (Daniélou). Está redactado con expresiones o influjos del A.T. (Is 40:5; 40:1; 3-5; 49:6; Is 62:2), y más en concreto con textos profetices que describen la salud escatológica. La elaboración acusa un carácter muy "universalista," y una época cristiana desarrollada con proyección apostólica muy abierta. **Es un himno de acción de gracias por la "visita" escatológica de Cristo**.

La escena de Simeón con María, con el desarrollo y elaboración posteriores, tiene un núcleo histórico; pero, de no ser así, no se vería el porqué se dirigiese a María, y exclusivamente a ella, ya que tan oculta está en los evangelios en la vida pública de Cristo, excepto en estos "evangelios de la infancia." En todo caso, ¿por qué se dirige a María sólo y no también a José, allí presente, si sólo se tratase de dolores paternos? El texto dice que los bendijo (a sus padres) y luego sólo se dirige a María. En el Comentario se expuso el porqué.

La "profecía" es un midrash de tipo casi "antológico," o mejor, "alusivo." La "caída" y el "levantamiento" podría evocar lo primero la "piedra de escándalo" (Is 8:14). En Isaías es Yahvé; acaso esta "alusión" o "traslación" sea una alusión a la divinidad de Cristo. Esto fue la vida de Cristo: una división de actitudes ante él. Puede la historia evangélica reflejarse en la redacción.

La profecía de la "espada" que traspasará el alma de María tendrá por finalidad el que se pongan de manifiesto "los pensamientos de muchos corazones." ¿En qué relación están estos extremos? El alma de María va a ser víctima del dolor, por su amor de madre, ante la actitud de Israel ante su Hijo. Los corazones del pueblo se manifestarán ante él, partidarios u hostiles, hasta llevarlo a la muerte. El corazón de su madre será eco y tendrá "compasión" en todo ello. Si hay influjos recordatorios de Jn-María (Jn 19:26-27), se piensa en un mayor alcance soteriológico en este dolor. En realidad, la profecía de la "espada" es un inciso entre el v.34b-e y el 35b.

Esta "espada" puede aludir a Ezequiel (14:17): "Una espada pasará a través de la tierra (Israel)." Simeón miraría a Israel a través de María, símbolo de Israel, por presentársela como símbolo de la Hija de Sión (Stahlin, Black). "Pero se duda ante tanta sutileza" (Laurentin). En el sentido de espada que destruye y discierne (cf. Sab 18:15; Ap 19:15).

Ana, "la profetisa" (Lc 2:36-38). — Lc da de ella datos precisos familiares. Sin duda, es figura histórica. La misma misión "borrosa" con que aparece no tendría razón de introducírsela si no fuese figura histórica. Pertenece a los "círculos" jerosolimitanos. Es "profetisa," es decir, mujer, acaso mejor que con este específico carisma, dada a la piedad y a la animación de estos días escatológicos. Este "profetismo" caracteriza el medio apocalíptico tipo Qumrán y los

"Pobres de Israel." Su viudez parece un "celibato consagrado" con paralelos también en Qumrán (Regla de la Comunidad). Su obra no fue al menos exclusivamente, en el templo, pues ella "hablaba" (ἐλάλει) a todos — sin duda "círculos" — que esperaban la "liberación" por obra mesiánica. Debió de recibir un fuerte impacto en aquel episodio del templo. Los "círculos" familiares del Señor, los apostólicos y cristianos, debieron de ser la "fuente" del relato, junto con la divulgación que le prestaron en otros "circuios" expectantes (Lc 2:38b).

El Niño en el templo (Lc 2:41-50). — Escena histórica y completamente verosímil. Procede de las "fuentes" ya indicadas. Precisamente al terminar este pasaje (Lc 2:51b) se dice que María "guardaba" todos estos recuerdos, lo mismo que se dijo al terminar la escena del nacimiento de Cristo (Lc 2:19). Las objeciones contra la historicidad no tienen razón de ser: las leyendas de Buda, de Ciro o de Alejandro son extrabíblicas, desemejantes y extraambientales, y los midrashim sobre Moisés, Samuel o David no tienen paralelo.

La catequesis no sólo recoge este recuerdo como una anécdota, sino también por su portada teológica. Se pueden percibir en el relato diversos motivos a este propósito, aparte de ser la primera palabra que aparece de Cristo en los evangelios, y el tema tan caro a Lc del Templo. Tanto que hasta hay una "inclusión semita" en su evangelio con este tema (Lc 1:5ss.9; cf. Lc 24:53).

En primer lugar, es la inteligencia de Cristo sobre las Escrituras. Lc dirá también luego que Cristo crece en "sabiduría." Produce esta escena admiración. Es Cristo Doctor y Exegeta. El género literario, nuclearmente histórico, que se ve en los evangelios de "discusión" de Cristo con fariseos y doctores haciéndoles callar, tiene aquí su preludio y "justificación" al estar demostrando su saber bíblico ante los doctores de la Ley en sus mismas escuelas del templo (Lc 4:32). Ellos le rinden allí, imparcialmente y aun sin prejuicios, homenaje a su saber (Lc 2:46.47).

Un segundo aspecto es su independencia mesiánica ante sus padres como Hijo de Dios. Y, sin embargo, Lc confirmará también su sumisión y obediencia a sus padres al estarles "sujeto" (Lc 2:51).

También la palabra que no entienden sus padres puede tener un significado especial, acaso debido o matizado por el redactor. Véase en la exposición exegética. Sería su alusión a estar — retorno — con el Padre por su obra pascual.

Esto lleva anejo otro tema que aparece en Lc (9:45; 18:34; 24:25): la incomprensión. Esta forma velada de hablarles justifica bien la incomprensión de sus padres ante su respuesta.

También es de interés destacar, ya desde los comienzos, la divinidad de Cristo, en estas mismas palabras formulada, contra las tendencias heréticas, como hace Juan en su evangelio, que **ponían el origen de la divinidad de Cristo en el bautismo** 1.

1 S. Muñoz Iglesias, El Evangelio De La Infancia En S. Lucas Y Las Infancias De Los Héroes Bíblicos: Estbibl. (1957); Los Evangelios De La Infancia Y Las Infancias De Los Héroes: Estbibl. (1957). (Estos Artículos, Como Los De A. Ibáñez Sobre Este Tema En Mt, Nos Han Sido De Positiva Utilización En La Aportación Española.) J. P. Audet, L'annonce A Mane: Revbibl. (1956); H. Stahlin, Der Messias Und Das Gottesvolk (1954); E. Bu-Rrows, The Cospel Of The Infancy Ander Other Biblical Essay (1940); R. Bloch, En Dict-Bibl Suppl. 5:1271; A. Robert, Art. Litteraires (Genres): Dictbibl Suppl. 5; B. Brod-Mann, Mariens Jungfraulichkeit Nach Lc 1:34 In Der Ausennandersetzung Von Heute: An-Tonianum (1955); Paul Wlnter, The Proto-Source Of Luke 1: En Novtest (1956); Magníficat Ond Benedictus-Macabean Psalms?: Bulletin Of The John Rylands Library (1954); M. Villanueva, Nueva Controversia En Torno Al Voto De Virginidad De \Uestra Señora: Estbibl (1957); Paul Gaechter, Mana Im Enderleben, V.E. (1959); J. Da-Niélou, Theologie Du Judéo-Christianisme (1958); Les Evangiles De Venfance (1967); R. Laurentin, Structure Et Theologie De Lúe 1-2 (1957); Je'sus Au Temple (Lc 2:48; 1966); Bultmann, Die Geschichte Der Synoptischen Tradition (1957); Herbert Braün, Qumran Und Das Nene Testament (1966); K. Sendahl, Peace Among Men Of Gods Good Pleasure: The Scrolls And New Testament (1958); David Flusser. Sanctus Et Gloria: Abraham Unser Vater (Festschrift Otto Michel; 1963); A. Cvtler,Does The Simeón Of Luhe 2 Referí To Simeón Son Ofhillel?: JBR (1966); Dom Wlnandy, La Prophe-Tie De Simeón: Revbibl (1965); P. BENOIT, Un Glaive Te Transpercera L'ame: Cathbibl-Quart (1963).

Capítulo 3.

Ministerio del Bautista, 3:1-17 (Mt 3:1-6; Mc 1:1-6). Cf. comentario a Mt 3:1-6.

[1] El año quintodécimo del imperio de Tiberio Cesar, siendo gobernador de Judea Poncio Pilato, tetrarca de Galilea Heredes, y Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de la Traconítide, y Lisania tetrarca de Abilene, [2] bajo el pontificado de Anas y Caifas, fue dirigida la palabra de Dios a Juan, hijo de Zacarías, en el desierto, [3] y vino por toda la región del Jordán predicando el bautismo de penitencia en remisión de los pecados, [4] según está escrito en el libro de los oráculos del profeta Isaías:
"Voz que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas.
[5] Todo barranco será rellenado; y todo monte y collado, allanado; y los caminos tortuosos, rectificados; y los ásperos, igualados. [6]Y toda carne verá la salud de Dios.
[7] Decía, pues, a las muchedumbres que venían para ser bautizadas por él: Raza de víboras, ¿quién os ha enseñado a huir de la ira que llega? [8] Haced, pues, dignos frutos de penitencia y no andéis diciéndoos: Tenemos por padre a Abraham. Porque yo os digo que puede Dios sacar de estas piedras hijos de Abraham. [9] Ya el hacha está puesta a la raíz del árbol; todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego.
[10] Las muchedumbres le preguntaban: Pues ¿qué hemos de hacer? [11] El respondía: El que tiene dos túnicas, dé una al que no la tiene, y el que tiene alimentos, haga lo mismo. [12] Vinieron también publícanos a bautizarse y le decían: Maestro, ¿qué hemos de hacer? [13] Y les contestaba: No exigir nada fuera de lo que está tasado. [14] Le preguntaban también los soldados: Y nosotros, ¿qué hemos de hacer? Y les respondía: No hagáis extorsión a nadie, ni denunciéis falsamente, y contentaos con vuestra soldada.
[15] Hallándose el pueblo en ansiosa expectación y pensando todos entre sí si sería Juan el Mesías, [16] Juan respondió a todos diciendo: Yo os bautizo en agua, pero llegando está otro más fuerte que yo, a quien no soy digno de soltarle la correa de las sandalias: Él os bautizará en Espíritu Santo y en fuego. [17] En su mano tiene el bieldo para bieldar la era y almacenar el trigo en su granero, mientras quemará la paja con fuego inextinguible.

Lc, al estilo de los historiadores griegos, quiere situar la obra del Precursor en un enmarque geográfico-cronológico que sea orientador del mismo para sus lectores étnico-cristianos. Conforme al estilo de los profetas, "fue dirigida la palabra de Dios a Juan" para que comenzase su obra. Esto sucedió en el año 5 de Tiberio. Este corresponde al 781 de Roma, computándose a partir del 19 de agosto. Algunos pensaron si este cómputo se haría desde que Tiberio fue asociado al Imperio por Augusto (Collega Imperii), lo cual fue entre el 764-765 de Roma. Pero esta asociación no constituía a Tiberio verdadero soberano; sólo quedaba como tal Augusto. Las monedas prueban que Tiberio sólo tomó el título de emperador a la muerte de Augusto; y desde este año comenzaba su cómputo imperial. El año 15 de Tiberio va desde el 19 de agosto de 781 a 19 de agosto de 782 de Roma 1.

Es "gobernador" (ηγεμονεύοντος) de Judea, en nombre de Roma, Poncio Pilato, que gobernó desde el 26 al 36 de Cristo. También correspondía a su jurisdicción Samaría e Idumea. Tenía su capital en Cesárea del Mar.

Herodes Antipas era tetrarca de Galilea. La palabra "tetrarca," en el uso vulgar, no significaba exactamente una cuarta parte de territorio, conforme a la etimología, sino era una forma de denominar a una autoridad menor [2]. Era hijo de Herodes el Grande y Malthace. Y era tetrarca de Galilea y Perca. Gobernó desde el 750 de Roma, en que murió su padre. Su gobierno dura desde el 4 a.C. al 34 d.C.

Filipo, medio hermano de Antipas, hijo de Herodes el Grande y de su mujer Cleopatra, era tetrarca de Iturea y de la Traconítide. Pero su tetrarquía comprendía más regiones de menor importancia [3]. Gobernó desde el 4 a.C. hasta el 34 d.C.

Lisania era tetrarca de Abilene, en el Antilíbano. Su existencia historie, que había sido puesta en duda, se ha confirmado por dos inscripciones encontradas en esta región, y que hablan del "tetrarca Lisania" reinando Tiberio [4]. No se conocen las fechas exactas de su gobierno, excepto el dato general que proporciona la inscripción de su reinado bajo Tiberio.

Bajo el pontificado de Anas y Caifas. Anas fue sumo sacerdote del año 6 al 15 d.C., en que fue depuesto por Valerio Grato. Su yerno Caifas fue sumo sacerdote del 18 al 36 d.C., en que fue depuesto por Vitelio. Pero entre ambos hubo otros tres sumos sacerdotes. Si nombra a estos dos solos sumos sacerdotes es debido a que Caifas lo era en el tiempo en que se presentó el Bautista, y Anas, que ya no era pontífice en la hora de la aparición del Bautista, sin embargo, gozaba de un prestigio excepcional en Israel, hasta ser el mentor de la política judía. A los que habían sido sumos pontífices se los nombraba también con el título de "pontífices" o "sumos sacerdotes."

Situado en este marco geográfico-cronológico, Lc relata que fue el momento de la aparición del Bautista. Juan aparece en el desierto, pero era un predicador "volante." Lc, escribiendo para étnico-cristianos, omite la evocación judía que traen Mt-Mc sobre su vestido y alimento. Sólo destaca lo que era más característico de su apostolado: el bautismo de penitencia (μετανοίας) en remisión de los pecados. En la literatura griega clásica μετάνοια es el arrepentimiento después de cometida una mala acción. En los LXX casi siempre traduce a niham = entristecerse, conmoción interior por tristeza o piedad (Jer 18:8; Am 7:3.6). Los traductores griegos posteriores del A.T. (Aquilas, Símaco), y la literatura helenística emplearon μετάνοια para traducir el hebreo shub = volverse, convertirse (Is 31:6; 53:7; Jer 18:8; Ez 33:12; Eclo 48:15; C. Stuhlmueller, Ev.s.S.Luc [1972] p.326). Como los otros sinópticos, cita el pasaje de Isaías, más completo, pero también adaptado. Juan es la voz que clama "en el desierto." Se presenta al modo de los antiguos profetas, que insisten en la "conversión" (shub). Probablemente el dar la cita completa es para acentuar el final "universalista" de la misma con la venida del Mesías: "Toda carne verá la salvación de Dios."

Los discursos del Bautista, de valoración ética e intemporal, explicitando el fondo histórico de la predicación del mismo, son efecto de los "destinatarios" del evangelio de Lc y de su tendencia a "desescatologizar."

La primera parte de la narración de Lc (v.7-9) es paralela a Mt. Pero Lc tiene propias tres consultas que le hacen al Bautista los que vienen a su bautismo. El tono de un judaísmo impersonalizado acusa bien los lectores de Lc. Estas consultas las hacen tres grupos.

Las "muchedumbres," expresión redonda con la que indica grupos especialmente impresionados, dispuestos a una renovación verdadera, le preguntan qué han de hacer "en concreto" para prepararse al reino. La respuesta es la religiosidad verdadera: **las obras que acusen un yahvismo verdadero.** Era la predicación de los profetas: repartir vestido y alimento: las obras de misericordia. La frase evoca bien un pasaje de Isaías (58:7; cf. Act 2:42ss).

También vienen a su bautismo grupos de "publícanos." Estos eran especialmente odiados, sobre todo si eran judíos, como coautores de la opresión romana del pueblo teocrático. Tenían que cobrar los impuestos exigidos por la autoridad intrusa. Pero frecuentemente pagaban una cantidad alzada de antemano y luego ellos se resarcían en abundancia. Por eso les condena el abuso de estas extorsiones, engañando incluso a los más simples, con unas tarifas no siempre bien precisadas (cf. Lc 19:8-10).

Hubo también grupos de "soldados." Los dependientes del procurador eran judíos. Estos estaban exentos allí del servicio militar. Podrían ser tropas de Antipas. Pero, por la censura que les hace, se pensaría (Lagrange, Plummer, I. de la Potterie) en soldados, incluso reclutados entre los judíos, como un cierto cuerpo policial, para prestar ayuda a estos "publícanos." De ahí el pedirles que no hagan "extorsión" a nadie, en complicidad con "publícanos." Como éstos podían denunciar las infracciones, y en complicidad con estos soldados, que no calumnien, ya que siempre tendrían un especial crédito oficial. Pero, además, que se contenten con "vuestra paga." No eran infrecuentes las exigencias de las gentes de armas mercenarias exigiendo alzas de soldadas. Que se contenten con lo justo y que no apelen al abuso de su fuerza. La elaboración de estas "exhortaciones" es perceptible. Dentro del "cambio de mente," de ser de la μετάνοια, interesaba destacar, a la hora de la composición de los evangelios, y ya antes en el kérigma, algunos abusos. Y éstos pueden ser eco de temas tratados por el Bautista o también, alguno, prestado por necesidad moral de la catequesis.

La figura del Bautista causó una fortísima conmoción en Israel. Hasta Joséfo se hace eco de ella, diciendo que Antipas "temió la grande autoridad de aquel hombre." [5] Hubo un momento en que las gentes pensaron, ante aquella figura ascética y profética que anunciaba la llegada inminente del Reino, si él mismo no sería el Mesías (Lc 3:5ss; Jn 1:19ss). Es Lc, de los sinópticos, el único que da la razón de esta confesión de humildad del Bautista ante lo que era Cristo. El mismo Sanedrín de Jerusalén le envió una representación **para que dijese si era él el Mesías** (Jn 1:19-28). Y éste es el momento, tanto en los sinópticos como en Jn, en que el Bautista declara que él sólo es un "esclavo," pues él no es digno de ejercer con El el oficio de los esclavos: "descalzarle." Además, su bautismo es en "agua," pero el del Mesías es "en fuego." Probablemente la forma primitiva es ésta, en contraposición al bautismo externo de Juan. Por el "fuego," purificador profundo, se decía en la ley, se ejercían las grandes purificaciones "rituales." La forma "Espíritu Santo," en oposición a "fuego," puede ser ya original de Lc, pero posiblemente no lo fue en las primeras fuentes, sino sólo en "fuego."

Como Mt, pone la alegoría de la "era," **con lo que declara la grandeza de Cristo en la obra de su Reino,** como juez de los hombres, que da destinos eternos. Esta función de juez de los hombres en el Antiguo Testamento estaba reservada a Dios. Lc presenta, a la hora de la composición de su evangelio, **a Cristo como Dios** (Lc 3:6) 5.

Prisión del Bautista, 3:18-20 (Mt 14:3; Mc1:14; 6:17). Cf. comentario a Mt 14:1-12.

> [18] **Muchas veces, haciendo otras exhortaciones, evangelizaba al pueblo.** [19] **Pero el tetrarca Herodes, reprendido por él a causa de Herodías, la mujer de su hermano, y por todas las maldades que cometía,** [20] **añadió ésta a todas las otras, encarcelando a Juan.**

La prisión del Bautista por Antipas en Maqueronte tiene lugar mucho más adelante, cuando ya Cristo llevaba bastante tiempo de su público ministerio (Jn 3:22ss). Su prisión por Antipas fue debida a la censura del Bautista contra el adulterio del mismo (Mt-Mc), pero Lc añade que

también le "reprendía por todas las maldades que cometía." La predicación del Bautista, si tenía por tema central la preparación para la venida del Mesías, esto exigía una predicación, en muchos casos, concreta. Su acento y su poder, como los antiguos profetas, debió de llegar a Tiberias, en el palacio de Antipas, con la censura clara de su vida de disolución. Por todo ello "encarceló a Juan." Lc ya no volverá a tocar este tema del Bautista, como lo hacen Mt-Mc y Jn. Sólo es citado, incidentalmente, una vez a otro propósito (Lc 9:7). Conforme a su método de "eliminación," y para dejar "cerrado" este tema del Bautista, adelanta esta escena, para dejarla en este contexto lógico, al hablar del Precursor.

Bautismo de Cristo, 3:21-22 (Mt 3:13-17; Mc 1:8-11). Cf. comentario a Mt 3:13-17.

> [21] **Aconteció, pues, cuando todo el pueblo se bautizaba, que, bautizado Jesús y orando, se abrió el cielo** [22] **y descendió el Espíritu Santo en forma corporal, como paloma, sobre El, y se dejó oír del cielo una voz: "Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco."**

Lc, como los otros sinópticos, relata el bautismo de Cristo muy brevemente. Destaca que éste tiene lugar "cuando todo el pueblo se bautizaba." Pero la frase sólo tiene un sentido genérico: sucedió en esos momentos. Lc resalta que, cuando después de bautizado Cristo, estaba "orando," tiene lugar **la teofanía.** Es tema característico de Lc. Suele destacar este aspecto de Cristo antes de tomar graves decisiones (cf. Lc 6:12; 9:18; 11:1; 22:41; 23:46). La proclamación de la voz del Padre, en esta perspectiva de Lc, **tiene el sentido de la filiación divina** [6]. En algunos códices se añade el v.7b del salmo 2. Críticamente es interpolación. La exposición se hace en Mt 3:13-17, donde se expone la problemática actual sobre este tema.

Genealogía de Cristo, 3:23-38 (Mt 1:1-17).

> [23] **Jesús, al empezar, tenía unos treinta años, y era, según se creía, hijo de José, hijo de Helí,** [24] **hijo de Matat, hijo de Leví, hijo de Melquí, hijo de Yanai, hijo de José,** [25] **hijo de Matatías, hijo de Amos, hijo de Nahúm, hijo de Eslí, hijo de Nagai,** [26] **hijo de Maat, hijo de Matatías, hijo de Semein, hijo de Josec, hijo de Jodá,** [27] **hijo de Yoanán, hijo de Resa, hijo de Zorobabel, hijo de Salatiel, hijo de Neri,** [28] **hijo de Melquí, hijo de Addí, hijo de Cossam, hijo de Elmadam, hijo de Er,** [29] **hijo de Jesús, hijo de Eliezer, hijo de Jorim, hijo de Matat, hijo de Leví,** [30] **hijo de Simeón, hijo de Judá, hijo de José, hijo de Jonam, hijo de Eliaquim,** [31] **hijo de Melca, hijo de Menna, hijo de Mattata, hijo de Natán, hijo de David,** [32] **hijo de Jesé, hijo de Jobed, hijo de Booz, hijo de Sala, hijo de Naasón,** [33] **hijo de Aminadab, hijo de Admín, hijo de Arní, hijo de Esrom, hijo de Pares, hijo de Judá,** [34] **hijo de Jacob, hijo de Isaac, hijo de Abraham, hijo de Taré, hijo de Nacor,** [35] **hijo de Seruc, hijo de Ragau, hijo de Falec, hijo de Eber, hijo de Sala,** [36] **hijo de Cainán, hijo de Arfaxad, hijo de Sem, hijo de Noé, hijo de Lamec,** [37] **hijo de Matusalá, hijo de Enoc, hijo de Jaret, hijo de Maleleel, hijo de Cainán,** [38] **hijo de Enós, hijo de Set, hijo de Adam, hijo de Dios**.

La "genealogía" de Cristo es transmitida por Lc y Mt. Pero en ellos hay una gran divergencia. La de Mt comienza en Abraham, y la de Lc en José, para terminar con la creación de Adán. El primero es un orden descendente, y el segundo, ascendente. Pero la divergencia fundamental está en el encadenamiento de las personas que citan. De David a Abraham coincide con Mt. Pero entre los dos nombres de Aminadab y Esrom (Mt), Lc pone un nombre nuevo: Arní. Es notable

que la lista de Mt está conforme a Paralipómenos (2:9-10). De Abraham hasta Adán es propio de Lc. Sin embargo, toma esta lista del Génesis (11:12-15), aunque introduce el nombre de Cainán, que no figura en el texto masorético de Génesis, aunque sí en los LXX. Pero en el resto de las listas sólo hay dos nombres comunes: Salatiel y Zorobabel. Esto ha planteado el problema, no tanto de la historicidad, con su valor especial, cuanto de la armonización de estas dos listas genealógicas. Y no deja de extrañar la omisión en Lc de personajes tan importantes como Salomón.

No solamente el intento del evangelista es histórico, sino que parte de las secciones de la genealogía están tomadas de las listas mismas bíblicas. Ni está el problema en las omisiones, que tanto Mt como Lc hacen de nombres, ya que las palabras "engendrar" y "fue" (hijo de, engendró a; Lc) pueden tener el valor de una ascendencia lejana, sino que el problema está en ver cómo se pueden armonizar dos genealogías de Cristo tan distintas.

Se ha propuesto que la genealogía de **Mt es la de José, y la de Lc la de la Virgen.** Sin embargo, las razones alegadas no son convincentes, y se dan interpretaciones violentas. Y, sobre todo, que está contra el ambiente, en el cual, tanto en la antigüedad judía como grecorromana, lo que se busca con las genealogías no es probar la filiación natural, sino la legal La antigüedad cristiana es firme en sostener en ambas genealogías la de José. Ni sería explicable que, siendo la genealogía de Lc la de María, no se la cite a ella en la misma.

Siguiendo a Julio Africano (c.400) [7], se ha propuesto que ambas genealogías se refieren a José. Y que la de Mt es la "natural," y la de Lc es la de José, pero por razón de la ley del "levirato" (Dt 25:5ss). Según ésta, cuando una mujer se quedaba viuda y sin hijos, su cuñado debía tomaría por esposa para obtener descendencia. Así Helí (Mt) y Jacob (Lc) eran "hermanos de madre." Como Helí muriese sin descendencia, Jacob tomó a su cuñada por esposa, y de este matrimonio nació José. Así Mt transmite la genealogía "natural" de José por Jacob, y Lc la "legal," por efecto del levirato, de Helí. Han seguido esta opinión antes muchos. Pero tiene dos serios inconvenientes, aparte de ser una hipótesis. La ley del "levirato" afectaba los hijos de un mismo padre [8], y en esta hipótesis serían sólo de madre. Y habría que suponer lo mismo para otros varios casos de la genealogía. Lo cual parece forzado.

Otro tipo de solución, reconociendo que ambas genealogías son de José, es la hipótesis de la "adopción." Así, Lc habla de la genealogía de José en cuanto le provenía por la adopción de Helí. Pero es muy problemática su existencia. Como caso particular de ésta se propone una forma especial de adopción: el yerno entra a formar parte de la familia del suegro, como hijo, si éste no tiene descendencia. Así, el padre de José sería Jacob (Mt); pero, al tomar José a María por esposa, siendo hija de Helí, José vino a ser considerado hijo de Helí. Así, Mt da la genealogía "natural" de José, y Lc la de José también, pero considerado como hijo "legal" de Helí, lo que, en realidad, era dar la genealogía de Helí.

Otra posición sostiene que las dos genealogías dan la ascendencia natural de José, pero vista con portada distinta. Mt, citando nombres célebres, seleccionados para que no rebasen el número de su cifra davídica, con objeto de probar su genealogía davídica, mesiánica. Lc, en cambio, citaría otros familiares, directos o colaterales, para llegar a una línea de universalidad.

Esto se confirmaría si la lista estuviese confeccionada con 72 nombres, símbolo de la universalidad. Del texto griego se pueden suprimir algunos nombres: dos en el versículo 24 y uno en el versículo 23, ya que Matat y Leví se repiten (v.24.29). Posiblemente se introdujeron por error de algún copista, pues faltan en varios autores antiguos; v.gr., códice C, Julio Africano, Eusebio, San Ambrosio. De los 74 nombres que restan, se pueden suprimir, por ser principio y término, los de Dios y Jesús. Así quedarían setenta y dos generaciones, que, según el Génesis,

son el número total de pueblos — simbólicamente sería universal — a que da lugar la descendencia de Noé (Gen c.10). Sin embargo, no es evidente, pues en el Génesis hay oscilación con relación a esto, y unas veces se citan setenta (Dt 32:8; cf. Gen 46:27), y otras setenta y cinco, en el texto masorético (Act 7:14)[9].

Naturalmente el problema no está aún resuelto. Acaso por faltar en algunas "listas genealógicas," o por haberse suprimido algunos nombres. Parece que no interesaba tanto la sucesión numérica exacta, cuanto nombres orientadores — como piedras miliarias — de la "genealogía" de Cristo. Y hasta en parte "pueden ser un recurso literario (de relleno) para siglos de los que nada se sabía (cf. Gen c.5) o para "prestigiar la propia ascendencia, v.gr. la ascendencia de los patriarcas" (Stuhlmueller). La palabra του = Lc, o el εγέννησεν = Mt, no exigen una ascendencia inmediata. Y hasta "dados estos procedimientos semitas y el querer destacar la ascendencia davídica de Cristo, no habría inconveniente en que se hubiesen seleccionado o entremezclado, por razones diversas, genealogías de parentescos naturales, legales o adoptivos (W. J. Harrington). En esta "genealogía" de Cristo a Adán algunos autores (Lagrange, Hauck, Grundmann) creen percibir, no sólo la universalidad de la Salud, **sino la influencia paulina de Cristo como el nuevo Adán** (cf. Rom 5:14; 1 Cor 15:22.45-49).

1 Holzmeister, Chronologia Vitae Christi (1933) P.55-85. 2 Plut., Ant. 36; Tácito, Ann. XV 25. 3 Schürer, Geschichte. I P.427; Holzmeister, Hist. Aetatis N. T. (1938) P.77-80. 4 Savignac, Texte Complet De Vinscription D'abila A Lysanias: Rev. Bibl (1912) 530-540. 5 Josefo, Antiq. XVIII 5:2. 5 H. Conzelman, Die Mitte Der Zeit. Studien Zur Theologie Des Lukas (1959); Sobre Una Posible Interpretación Distinta Del Bautismo En Agua, Fuego Y E. S., A. Salas, El Mensaje Del Bautista: Estbibl (1970) P.55-72. 6 Nestlé, N.T. Graece (1945) H.L; G. O. Williams, The Baptism In Luke's Cospel Journal Of Theol. Studies (1944) 31-38; L. Legault, Lc Bapteme De Jesús (Spec. Lc 3:22; Jn 1:34, Etc.), Et La Doctrine Du Serviteur Souffrant: Sciences Eccl (Montreal 1961) 147-166. 6 Vogt,Der Stammbaum Christi Bei Der Hl. Evangelisten Mattheus Undlukas (1907); Pous, Líber Generationis I. Ch.: Verb. Dom. (1925) 41-48. 7 Eusebio De C., Hist. Eccl.: Mg 20:89.100. 8 Strack-B., Kommentar. I P.886. 9 Hóphl-Gut, Intr. Spec. In N.T. (1938) P. 136-144; Prat, Genealogie, En Dict. Bibl. Iii 166-171; Holzmeister, Genealogía S. Lucae: Verb. Dom. (1943) 9-18; G. Ogg, The Age Of Jesús When He Taught (Lc 3:23a; Jn 2:20; 8:57): New Test. Stud. (1958) 291-298).

Capitulo 4.

La tentación de Cristo, 4:1-13 (Mt 4:1-11; Mc1:12.-13). Cf. comentario a Mt 4:1-11.

> [1] **Jesús, lleno del Espíritu Santo, se volvió del Jordán, y fue llevado por el Espíritu al desierto** [2] **y tentado allí por el diablo durante cuarenta días. No comió nada en aquellos días, y pasados, tuvo hambre.** [3] **Díjole el diablo: Si eres Hijo de Dios, di a esta piedra que se convierta en pan.** [4] **Jesús le respondió: "No sólo de pan vive el hombre."** [5] **Llevándole a una altura, le mostró, en un instante, desde allí todos los reinos del mundo,** [6] **y le dijo el diablo: Todo este poder y su gloria te daré, pues a mí me ha sido entregado, y a quien quiero se lo doy;** [7] **si, pues, te postras delante de mí, todo será tuyo.** [8] **Jesús, respondiendo, le dijo: Está escrito: "Al Señor tu Dios adorarás y a El sólo servirás."** [9] **Le condujo después a Jerusalén y le puso sobre el pináculo del templo, y le dijo: Si eres Hijo de Dios, échate de aquí abajo;** [10] **porque escrito está: "A sus ángeles ha mandado sobre ti para que te guarden** [11] **y te tomen en sus manos para que no tropiece tu pie contra las piedras."** [12] **Respondiendo, díjole Jesús: Dicho está: "No tentarás al Señor tu Dios."** [13] **Acabado todo género de tentaciones, el diablo se retiró de El hasta el tiempo determinado**.

El relato de Lc es igual que el de Mt. Lc invierte sólo el orden de las dos últimas tentaciones de Mt, que en éste, por ser un orden más lógico, parece ser el primitivo. Probablemente Lc invierte

el orden de las dos últimas tentaciones por razón de un climax místico y de "simbolismo." Así, en Jerusalén triunfa por primera vez sobre Satán, y en Jerusalén, en el Calvario, triunfará definitivamente sobre él. Termina su relación diciendo que el diablo se retiró de él hasta el "tiempo," temporalmente; pero, aunque falta el artículo, quiere señalar directamente la pasión, ya que, terminadas las tentaciones, Cristo comienza su vida pública 1.

Si en las "tentaciones" se lo presenta como el Mesías auténtico, profético, el triunfo triple sobre Satán lo presenta también como el Mesías vencedor contra Satán, en su lucha contra el reino. Pues "si arrojo a los demonios **con el Espíritu de Dios es que ha llegado a vosotros el reino de Dios"** (cf. Mt 12:28).

"¿No será el fondo-núcleo-histórico una ida de Cristo al desierto a prepararse — oración y penitencia — como lo hizo en otros casos, varios registrados por los evangelios, para su misión pública de Salvador? Luego se lo presentaría como midrash en una Déute Vision, para hacer ver que él era el auténtico Mesías profético y no el desfigurado Mesías rabínico; el espiritual y ascético, **y el vencedor de Satán en su lucha contra el reino.** Así se lo presentaba ya en el pórtico de su vida pública **como el Mesías auténtico.** Para esta exégesis de una Deute Vision, cf. Comentario a Mt 4:1-11.

Cristo en la sinagoga de Nazaret, 4:14-30 (Mt 4:12-17; 13:53-58; Mc1:14-15; 6:1-6).

> [14] **Jesús, impulsado por el Espíritu, se volvió a Galilea. Su fama corrió por toda la región; [15] enseñaba en las sinagogas, siendo celebrado por todos. [16] Vino a Nazaret, donde se había criado, y, según costumbre, entró el día de sábado en la sinagoga y se levantó para hacer la lectura. [17] Le entregaron un libro del profeta Isaías, y, desenrollándolo, dio con el pasaje donde está escrito: [18] "El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos, [19] para anunciar un año de gracias del Señor." [20] Y enrollando el libro, se le devolvió al servidor y se sentó. Los ojos de cuantos había en la sinagoga estaban fijos en El. [21] Comenzó a decirles: Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír.** 22 **Todos le aprobaban, maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca, y decían: ¿No es éste el hijo de José? [23] El les dijo: Seguro que me diréis este proverbio: Médico, cúrate a ti mismo; todo cuanto hemos oído que has hecho en Cafarnaúm, hazlo en tu patria. [24] El les dijo: En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su tierra. [25] Pero en verdad os digo también que muchas viudas había en Israel en los días de Elias, cuando se cerró el cielo por tres años y seis meses y sobrevino una gran hambre en toda la tierra, [26] y a ninguna de ellas fue enviado Elias sino a Sarepta de Sión, a una mujer viuda. [27] Y muchos leprosos había en Israel en tiempo del profeta Elíseo, y ninguno de ellos fue limpiado, sino el sirio Naamán. [28] Al oír esto se enojaron muchisimo los que estaban presentes en la sinagoga, [29] y, levantándose, le arrojaron fuera de la ciudad, y le llevaron a la cima del monte sobre el cual está edificada su ciudad, para precipitarle de allí; [30] pero El, atravesando por medio de ellos, se fue.**

Lc, después de las tentaciones de Cristo en el desierto, lo presenta en Galilea. Pero ya Cristo ha recorrido y evangelizado bastante, pues su fama se había difundido. En esa pincelada general destaca, como empalme de la narración siguiente, que "enseñaba en las sinagogas."

El pasaje que se narra a continuación presenta un problema de cronología y de contenido, por referencia a las narraciones que se hacen de la predicación de Cristo en Nazaret. La segunda parte de Lc (v.22-24) viene a coincidir con los relatos de Mt-Mc.

Pero éstos ponen este episodio más tardíamente. Lc se diría que lo adelanta en la perspectiva literaria de su evangelio.

Lo que se nota entre la primera y segunda parte del relato de Lc es una oposición psicológica: en la primera lo aplauden y en la segunda lo quieren despeñar. Esto hace ver, junto con la ausencia de su primera parte en Mt-Mc, que no pudo pasar esto en un mismo momento. Por eso, la solución que admiten muchos autores es que Lc sitúa, acaso cronológicamente, una estancia de Cristo en Nazaret, posiblemente en la primicia de su venida, ya acreditado como taumaturgo, y donde tiene una acogida favorable. Y en otra segunda venida, acaso por celos de sus manifestaciones taumatúrgicas y ser discutido, y por el hecho mismo de ser de Nazaret, surgió el menosprecio y hasta la hostilidad contra El. Lc, por razón de su procedimiento de "eliminación," no hace más que unir en una varias visitas de Jesús a Nazaret, para prescindir de presentarlo otra vez, retocando, para unirlas, varias escenas.

Según costumbre, en sus correrías apostólicas, no sólo asistía los sábados a las reuniones sinagogales, sino que también "predicaba." Uno de los actos sinagogales consistía en la lectura de pasajes bíblicos y su explicación. Después de leer algún pasaje de la Ley, se leía uno de los profetas. El jefe de la sinagoga era quien designaba al que debía hacerlo. Después de leído, la misma persona u otra era invitada a comentarlo. Se hacía la lectura de pie, y el pasaje de los profetas, al menos en esta época, podía ser elegido libremente. Se hacía la lectura y explicación desde un puesto elevado [2].

El sábado fue Cristo invitado a hacer la lectura y explicación del pasaje de los profetas. Para ello se "levantó." Lc dieron el libro de Isaías. Y por indicación previa, o por su deliberada intención, o por providencial casualidad, leyó un pasaje de Isaías (61:1ss). La cita de Lc responde a los LXX, suprimiendo los versículos 1-2 de Isaías e intercalando Lc, antes del 2, otro pasaje de Isaías (58:6): "predicar a los cautivos la libertad." Tampoco estas palabras pertenecen al poema del "Siervo de Yahvé." Es un profeta el que habla. A veces se ha presentado este pasaje como parte del poema del "Siervo de Yahvé." Sin embargo, no reúne éste las características que tiene este poema (Is 61:2b). El sentido literal del texto de Isaías es el de un profeta o mensajero que anuncia a Israel una serie de beneficios. El comienzo del mismo, que Lc omite (Is 61:1), en que dice que Yahvé lo ha ungido, es frase que puede referirse a una misión o consagración profética [3]. El significado de estas expresiones metafóricas es indicar una era de todo tipo de beneficios a Israel, que se sintetiza en la última frase: "anunciar un año de gracia del Señor." Esta expresión alude al "año jubilar" de Moisés (Lev 25:10) y se expresa con ella todo el período de bendiciones que se inaugura con Cristo.

Después de leído en hebreo, y devuelto al hazzan, hace su comentario en arameo. La tensión que había en escucharle era muy grande. Y les dijo que "hoy se cumple esta Escritura que acabáis de oír." Cristo se presenta como un mensajero de Dios, que trae la misión de anunciar grandes beneficios para Israel. Pero no se presenta explícitamente como el Mesías. Esto explica bien la acogida admirada de los oyentes. ¿Lo hubiesen "aprobado" si se presenta abiertamente como Mesías, conociendo ellos a sus padres? Se adivina la reacción ante ello. Tampoco el texto alegado era literalmente mesiánico; lo realizaría de hecho el Mesías, pero entonces sólo se veía en él **un anuncio profético de Dios** cargado de beneficios para Israel.

La segunda parte, con reacciones totalmente opuesta, debe de corresponder a otra estancia posterior de Cristo en Nazaret. Ya había corrido mucho su fama de taumaturgo, y hasta

se debió de hablar pensando en su mesianismo. Esto es lo que hace extrañarse a la gente nazaretana que le escuchaba en la sinagoga. Lc reconocía sabiduría y prodigios. Pero ¿de dónde le venían, puesto que ellos conocían a sus padres y familiares? Acaso flotase ya en ellos no sólo la extrañeza aldeana de no concebir a uno de los suyos superior a ellos, sino que latiesen rumores de su mesianismo. Como el Mesías debería ser de origen desconocido, no podía conciliarse con el conocimiento que ellos tenían de sus padres (Jn 7:27.41; cf. Jn 7:3-6; Mt 12:23; cf. Mt 12:18-21).

Sin embargo, los milagros están en primer plano. El recoge la objeción latente con un proverbio popular. La puntuación del texto probablemente debe de ser otra, como parece exigirlo el movimiento psicológico del relato. El sentido de la puntuación parece ser éste: "Y todos le alababan y admiraban la gracia de las palabras que salían de su boca." Lo que sigue: "Y decían: ¿No es éste el hijo de José?" como se ve en Mt-Mc, responde a un desprecio y ataque al mismo, lo que no se compagina con la reacción de las gentes que le escuchan por lo que acaba de decir; Lc, pues, ha yuxtapuesto dos relatos.

El proverbio del "médico" es ambiental. Se habían divulgado mucho sus milagros. La cita de haber hecho muchos milagros en Cafarnaúm pudiera llevar anejo el celo de pueblos rivales. Pero en el fondo de aquella argumentación late estrechez. Es lo que les responde con el otro proverbio, que "ningún profeta es bien recibido en su patria."

Además va a notificarles el porqué de esto. El profeta obra en nombre de Dios los prodigios, sin que esté, por lo mismo, sujeto a las exigencias de los hombres. Tal fue el doble caso bíblico que les cita de Elias (1 Re 17:18ss) y de Elíseo (2 Re 5:1ss). Ambos profetas fueron a realizar milagros fuera del mismo Israel: uno para remediar un hambre devastadora va a casa de una viuda en Sarepta, en la región de Sidón, y el otro, para curar de lepra a Naamán, de Siria, a pesar de que la lepra era ordinaria en Israel.

Ante esto, la reacción de los oyentes fue de un hostil tumulto.

Veían a Israel pospuesto a gentes no judías, por profetas. Y este rechazo del pueblo escogido, que posiblemente interpretaron como una censura a ellos, les hizo abalanzarse sobre El y sacarle del pueblo para despeñarle. Acaso pudiese influir en ellos, en su excitación, una interpretación sobre los profetas que no lo probasen, que eran dignos de muerte (Dt c.13)[4]. El lugar señalado ordinariamente, situado a tres kilómetros, no es arqueológicamente admitido por tal. Ha de ser buscado en la misma salida del pueblo. Pero "El, atravesando por medio de ellos, iba." Fue un acto de dominio de Cristo sobre la turba. ¿Acaso un reflejo sobrenatural de lo que él era? Lagrange destaca también cambios extraños de tipo semejante en revoluciones (cf. Ev. s. St. Lúe [1927] p.146). Juan, pendiente en su evangelio de la "hora" de Cristo, se complace en destacar esta grandeza de Cristo, que se impone (Jn 7:30.45-47; 8:59). Si fue efecto de su grandeza sobrenatural, los nazaretanos se encontraron inesperadamente con el prodigio que pedían [5].

Cristo en la sinagoga de Cafarnaúm, 4:31-37 (Mc 1:21-28). Cf. comentario a Mc 1:21-28.

[31] Bajó a Cafarnaúm, ciudad de Galilea, y les enseñaba los días de sábado, [32] y se maravillaban de su doctrina, porque su palabra iba acompañada de autoridad. [33] Había en la sinagoga un hombre poseído del espíritu de un demonio impuro que gritaba a grandes voces: [34] ¡Ah! ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús Nazareno? ¿Has venido a perdernos? Bien sé que eres el Santo de Dios. [35] Jesús le ordenó diciendo: Cállate y sal de él. El demonio arrojó al poseso en medio; salió de él sin hacerle

daño.[36] **Quedaron todos pasmados, y mutuamente se hablaban diciendo: ¿Qué palabra es ésta, que con autoridad y poder impera a los espíritus y salen?** [37] **Por todos los lugares de la comarca se divulgó su fama.**

El pasaje tiene su paralelo en Mc; lo que sería más normal en Mc, da ciertas descripciones de matices: ante la orden de Cristo, el "demonio arrojó al poseso," del grupo donde se encontraba, al "medio" de la sinagoga, probablemente delante de la tribuna donde Cristo exponía su doctrina; y agrega que "el demonio salió sin hacerle daño." Todo esto tiende a demostrar el pleno poder de Cristo sobre el mundo demoníaco, **lo que es presentarlo en su obra de Mesías**.

En cambio, omite en el comentario de los oyentes lo referente a que exponía "una doctrina nueva y revestida de autoridad" (Mc), para decir sólo que "se maravillaban de su doctrina, porque su palabra estaba acompañada de autoridad," omitiendo también que su enseñanza no era como la de los "escribas" (Mc), temas éstos demasiado locales, y que podrían desorientar en su valoración a los lectores de Lc.

Curación de la suegra de Pedro, 4:38-39 (Mt 8:14-15; Mc 1:32-34). Cf. comentario a Mt 8:14-15.

[38] **Saliendo de la sinagoga, entró en casa de Simón. La suegra de Simón estaba con una gran calentura, y le rogaron por ella.** [39] **Acercándose, mandó a la fiebre, y la fiebre la dejó. Al instante se levantó y les servía.**

La tradición de los tres sinópticos ha recogido este pequeño episodio. Probablemente influyó en ello la figura de Pedro. Lc es el único que al hablar de su enfermedad la diagnostica de una "gran fiebre." Era un término técnico de la medicina de la época y usado probablemente por Lc a causa de sus aficiones médicas [6]. Mientras Mt-Mc dicen que la cura "tomándola de la mano," Lc destaca explícitamente la autoridad de Cristo, diciendo, sin el detalle de los otros, que "mandó" (έπετι'μησεν) a la fiebre dejarla, haciéndose la curación súbita.

Nuevas curaciones, 4:40-41 (Mt 8:16-17; Mc1:32-34). Cf. comentario a Mt 8:16-17.

[40] **Puesto el sol, todos cuantos tenían enfermos de cualquier enfermedad los llevaban a El, y El imponiendo a cada uno las manos, los curaba.** [41] **Los demonios salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios. Pero EL los reprendía y no los dejaba hablar, porque conocían que era el Mesías.**

Los tres sinópticos traen este cuadro, aunque no en la misma perspectiva. Es como un clisé histórico con el que pretende cada uno, y a su propósito, de una pincelada, hacer ver la grandeza de Cristo. Mt ve en ello, conforme a su método, el cumplimiento mesiánico de una profecía de Isaías. Mc, ante la curación de "endemoniados," dice que a "éstos" les prohibía hablar. Lc explica el porqué: los "demonios salían también de muchos gritando y diciendo: Tú eres el Hijo de Dios." La expresión **"el Hijo de Dios,"** si no es una interpretación posterior cristiana (cf. Mc1:1), **ha de ser sólo sinónima de Mesías** (v.41b). "Pero él los reprendía y no los dejaba hablar, porque conocían que era el Mesías." La proclamación prematura de su mesianismo, interpretada erróneamente en aquel ambiente, como el Mesías nacionalista esperado, podría traer obstáculos a su obra, posibles tumultos "teocráticos" e intervenciones de Roma. **Es la hora todavía del "secreto mesiánico" en su aspecto de repercusión social.**

Por otra parte, la sospecha de que Cristo fuese el Mesías estaba en la estimación de muchas gentes (Mt 12:33ss).

Lc destacará también que las curaciones las hacía Cristo "imponiendo las manos a cada uno." Es un signo más de su poder, en contraposición a las largas fórmulas de exorcismos que los judíos usaban para expulsar los demonios.

Cristo sale de Cafarnaúm, 4:42-44 (Mc 1:35-38).

> [42] **Llegando el día, salió y se fue a un lugar desierto; las muchedumbres le buscaban, y, viniendo hasta El, le retenían para que no se partiese de ellos.** [43] **Pero El les dijo: Es preciso que anuncie también el Reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado.** [44] **E iba predicando por las sinagogas de Judea.**

Lc dirá que todo este trajín de las gentes por buscarle y traerle enfermos fue "llegado el día," — día natural — con lo cual quiere indicar el fin del reposo sabático, por lo que ya les era lícito esto. Así Cristo, "llegado el día," se había retirado a un lugar desierto. Hasta tal punto estaban subyugados por su obra benéfica, que le "retenían" para que no se partiese de ellos. Buscaban sus curaciones. Pero El se quedó allí para "orar" (Mc). Detalle curioso: lo omite Lc, **que destaca el tema de la oración,** y lo trae Mc. Mas, a la mañana siguiente, la gente vuelve a forcejear por estar con El, presionándole por medio de Simón y los que "estaban con él," los apóstoles (Mc). Pero el plan del Padre estaba trazado. Tenía que ir a predicar la Buena Nueva por otros pueblos, aprovechando la oportunidad de la enseñanza sinagogal.

"E iba predicando por las sinagogas de Judea." Mc pone que esta predicación, si el pasaje es absolutamente paralelo, en su perspectiva real o literaria, la hacía por Galilea. En Lc, esta lectura, aunque oscila, críticamente Judea es la lectura más probable [7]. La expresión Judea puede equivaler a toda Palestina (Lc 1:5; 6:17; 7:17). Escribiendo para lectores no judíos, es posible que Lc hable vagamente de la geografía de Cristo, indicando así que, saliendo de allí, su predicación quedó entroncada en las sinagogas palestinenses [8]. Lo que es comentario del "universalista" Lc a las palabras de Cristo, que transmite inmediatamente antes: "Es preciso que anuncie el reino de Dios en otras ciudades, porque para esto he sido enviado." Es un relato de tipo "sumario." El tema de "enviado" es tema joánico (Jn 4:34; 5:23).

1 Osty, L'évang. S. St. Lúe, Enla Sainte Bibledejerusaíem(L948) P.18; Feuillet, Lc Recit Lucanien De La Tentation (Lc 4:1-13): Bíblica (1959) 613-631; Schnackenburg, Der Sinn Der Versuchungjesu Bei Den Synoptihen: Theol. Quartalsch. (1952) 297-326; J. Dupont, Les Tentatiow De Jesús Dans Le Recit De Lúe (Lc 4:1-13): Sienc. Eccl. 7 N.L. 2 Megüla 4:4; Felten, Storia Dei Tempi Del N. T. (1932) IIi P. 113-115 3 Dennefeld, Les Granas Prophetes (1947) P.215-216. 4 Temple, The Rejection At Nazareth: C.B.Q. (1955) 229-242. 5 Holzmeister, Mons Saltus. Et Miraculum: Verb. Dom. (1937) 50-57; R. Schnackenburg, Zum Verfahren Der Urkirche Bei Jesusüberlieferung: Hist. Jes., P.493-453; J. Temple, The Rejection At Nazareth: The Cath. Bibl. Quart. (1955) 229-242; A. Finkel, Jesús Sermón At Nazareth (Lc 4:16-30; 1963) 106-115; H. Conzel-Mann, Theology Of St. Luke 36-37. 6 Hobart, The Medical Language Of St. Luke (1882) P.Sss; L. Dufour, La Guenson De La Belle-Mere De S. Fierre: Étude D'évangile (1965) 125-148; P. Lamarche, La Guerison De La Belle-Mere De Fierre Et Le Genre Litteraire Des Évangiles: Nouv. Rev. Théol. (1965) 115-127. 7 Nestlé, N.T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Lc 4:44; Conzelmann, Die Mitte Der Zeit. (1959) 30-31. 8 Buzy, Lc Premier Sejour De Jesús A Cafarnaúm: Mélang. B. R. 411-419.

Capitulo 5.

La pesca milagrosa y vocación de los primeros discípulos, 5:1-11 (Mt 4:18-22; Mc1:16-20). Cf. comentario a Mt 4:18-22.

[1] Agolpándose sobre El la muchedumbre para oír la palabra de Dios, y hallándose junto al lago de Genesaret, [2] vio dos barcas que estaban al borde del lago; los pescadores, que habían bajado a ellas, lavaban las redes. [3] Subió, pues, a una de las barcas, que era la de Simón, y le rogó que se apartase un poco de tierra, y, sentándose, desde la barca enseñaba a las muchedumbres.

[4] Así que cesó de hablar, dijo a Simón: Boga mar adentro y echad vuestras redes para la pesca. [5] Simón le contestó y dijo: Maestro, toda la noche hemos estado trabajando y no hemos pescado nada; mas, porque tú lo dices, echaré las redes. [6] Haciéndolo, tomaron una gran cantidad de peces, tanto que las redes se rompían, [7] e hicieron señas a sus compañeros de la otra barca para que vinieran a ayudarles. Vinieron, y llenaron las dos barcas, tanto que se hundían.

[8] Viendo esto Simón Pedro, se postró a los pies de Jesús, diciendo: Señor, apártate de mí, que soy hombre pecador. [9] Pues así él como todos sus compañeros habían quedado sobrecogidos de espanto ante la pesca que habían hecho, [10] e igualmente Santiago y Juan, hijos de Zebedeo, que eran socios de Simón. Dijo Jesús a Simón: No temas; en adelante vas a ser pescador de hombres. [11] Y, atracando a tierra las barcas, lo dejaron todo y le siguieron.

La semejanza y discrepancia de este relato con los de Mt-Mc crea el problema de saber si se refieren a una misma escena. Aunque en Lc esta pesca milagrosa se centra en la escena de Pedro, se hace ver aquí que están presentes también los otros "socios" de Pedro en las faenas de pesca, ya que abiertamente se habla de ellos (v.5.6.7 y 9), y explícitamente de Santiago y Juan (v.10), y sobre todo, lo que se dice al final del relato, que, atracando las barcas a tierra, "lo dejaron todo y le siguieron," está manifiestamente destacando el relato de Mt-Mc sobre la vocación de esta doble bina de apóstoles.

Lo que se destaca fuertemente, dentro de la historicidad del relato, es el "simbolismo" de esta escena, del tipo del "simbolismo" de Jn [1]. Pedro es destacado aquí sobre todos y hasta se le llama Simón-Pedro (v.8), hasta destacársele como el que "será pescador de hombres."

Pero lo extraño es que en los pasajes coincidentes con el de Mt-Mc se omita u olvida esta pesca milagrosa, que, por hipótesis, debería estar contigua a estas "vocaciones," cuando se prestaba en sí misma a un simbolismo excelente. Por eso, parece más lógico pensar en una adición de Lc — el relato está grandemente cargado de giros lucanos — , procedente de otra u otras "fuentes," incluso entremezcladas entre sí o por Lc (v.g. Mt 13, y par. Mc) en orden a obtener un plástico simbolismo, sin perder, por ello, el fondo histórico, con una "repetición" o "duplicado" (v.g. la pesca del c.21 de Jn), y arreglado a este propósito. A. Plummer ha insistido precisamente en el arreglo de la "pesca" del c.21 de Jn.

Cristo le promete que en adelante "va a ser pescador de hombres," lo mismo que sus compañeros (v.11). Esta frase podría tener, según algunos, basados en ciertos textos de la Escritura (Jer 16:16; Am 4:2; Hab 1:14-15; Mt 13:47-49), **un sentido "escatológico"**; apostolado en orden al juicio premesiánico, que anuncia el Bautista, **y la proximidad del reino, que dice Cristo.** Pero la perspectiva, y su historia en los evangelios, hace ver que se refiere a ser

discípulo **de Cristo en orden a extender su Reino.** La parábola "en acción" de la pesca milagrosa le dice a Pedro y a los otros **lo que va a ser su vida apostólica en adelante en nombre de Cristo.** Y no sólo Pedro, sino el que los otros "lo dejaron todo," es la misma vocación que escuetamente relatan Mc-Mt, y que aquí late en todo el fondo del pasaje, y, "dejando todas las cosas," no sólo se fueron con El, sino que el término usado dice mucho más: lo "siguieron" (ἠχολούθταν), que es el término con que en la literatura rabínica se indica la vida de discípulo ante los rabís. La llamada fue eficaz. Aquel día tomó Cristo definitivamente sus cuatro primeros discípulos [2].

Todos estos detalles históricos, oportunamente resaltados en la descripción, hablan simbólicamente de lo que va a ser Pedro, y los demás, como "pescadores" misioneros de los hombres para el reino."Sacando las naves sobre la tierra, dejando todas las cosas, lo siguieron." Es una forma plástica y realista de indicar **el abandono de todo por seguir a Cristo**. Es la forma normal totalitaria de expresión en Lc (cf. Mt-Mc). No en vano Lc escribe el "Evangelio de la renuncia absoluta" (C. Stuhlmueller). Aquél en Lc fue el momento decisivo. Pero no excluye el arreglo y convenio oportuno en sus hogares (cf. Mt 4:18.22 compar. con Mt 8:14-15; Mc 1:16 comp. con Mc1:29-31). Pues Pedro tiene su casa (Mt 8:14; 17:25; Mc1:29), familia y bienes (barcas), como se ve en su vuelta a Galilea después de la resurrección de Cristo (cf. Jn 21:3ss).

Curación de un leproso, 5:12-16 (Mt 8:2-4; Mc1:40-45). Cf. comentario a Mt 8:2-4.

> [12] **Estando en una ciudad, un hombre cubierto de lepra, viendo a Jesús, se postró de hinojos ante El y le suplicó, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme.** [13] **Extendiendo El la mano, le tocó, diciendo: Quiero, sé limpio. Y luego desapareció la lepra.** [14] **Y le encargó: No se lo digas a nadie, sino vete y muéstrate al sacerdote y ofrece por tu limpieza lo que prescribió Moisés, para que les sirva de testimonio.** [15] **Cada vez se extendía más su fama y concurrían numerosas muchedumbres para oírle y ser curados de sus enfermedades,** [16] **pero El se retiraba a lugares solitarios y se daba a la oración.**

El relato de Lc sobre esta curación no tiene datos especiales sobre los relatos de Mt y Mc. En él, Lc omite la divulgación que el leproso hace de su curación, seriamente prohibida por Cristo, para evitar prematuras conmociones mesiánicas populares. Pero se explica que, en la excitación de su alegría, acaso ni se acordó de la prohibición o lo echó a la parte de modestia. Lc, conforme a su tema, destaca la oración habitual de Cristo — que debía ser larga — , pues para ella se retiraba a lugares "desiertos" (ἐρήμας).

Curación de un paralítico, 5:17-26 (Mt 9:1-8; Mc 2:1-12). Cf. comentario a Mt 9:1-8.

> [17] **Sucedió un día que, mientras enseñaba, estaban sentados algunos fariseos y doctores de la Ley, que habían venido de todas las aldeas de Galilea, y de Judea, y de Jerusalén, y la virtud del Señor estaba en su mano para curar.** [18] **Y he aquí que unos hombres que traían en una camilla un paralítico buscaban introducirle y presentárselo;** [19] **pero, no encontrando por dónde meterlo a causa de la muchedumbre, subieron al terrado y por el techo le bajaron con la camilla y le pusieron delante de Jesús.** [20] **Viendo su fe, dijo: Hombre, tus pecados te son perdonados.** [2I] **Comenzaron a murmurar los escribas y fariseos, diciendo: ¿Quién es este que así blasfema? ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?** [22] **Conociendo Jesús sus pensamientos, respondió y les dijo:** [23] **¿Por qué murmuráis en**

vuestros corazones? ¿Qué es más fácil decir: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate y anda? [24] Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder sobre la tierra para perdonar los pecados — dijo al paralítico — : A ti te digo, levántate, toma la camilla y vete a casa. [25] Al instante se levantó delante de ellos, tomó la camilla en que yacía y se fue a casa, glorificando a Dios. [26] Quedaron todos fuera de sí y glorificaban a Dios, y, llenos de temor, decían: Hoy hemos visto maravillas.

Lc omite el lugar de la escena, que es Cafarnaúm (Mc), ni dice que era en "casa" (Mc), probablemente su casa (Mt 4:13), pues Mc dice además que la gente "no cabía ni junto a la puerta." Acaso sea debido a lo dicho en Lc 9:58.

v. 17. La "introducción" es propia de Lc, añadiendo un dato omitido por Mt-Mc: que, mientras enseñaba, estaban sentados escuchándole algunos "fariseos y doctores de la Ley, que habían venido de todas las aldeas de Galilea, Judea y de Jerusalén." La intención con que le escuchaban se adivina. Esta frase redonda e hiperbólica, tan propia de Lc, con la que expresa esta presencia tan amplia y conjunta de fariseos y doctores, hace pensar en una cruzada de espionaje más que en un simple movimiento de curiosidad ante El. Se está, pues, ya en una época bastante avanzada del ministerio público de Cristo. Ha enseñado por muchas partes y ha hecho muchos milagros. Lc dejó antes registrado (4:44) que "iba predicando por las sinagogas de Judea," término allí sinónimo de Palestina [3].

v.17d. Lc pone una frase que es todo un programa de la obra taumatúrgica de Cristo: "La virtud del Señor estaba con El para curar." Tales estaban de manifiestos sus milagros.

v.19. Lc describe la casa al modo helenístico, no palestino dirá que, para bajarlo por el techo, "descubrieron el terrado" (¿Εορυξαντες) hecho de adobes y follaje; Lc, en cambio, lo describe diciendo que quitaron las "tejas" (δια των κεράμων).

v.20. Cristo, dirigiéndose al paralítico, lo trata en forma más impersonal, lo llama "hombre." En Mt-Mc, "hijo." No deja de extrañar este cambio, ya que Lc es propenso a retener estos matices delicados.

v.24. Destaca que la curación fue instantánea. Aunque se sigue del contexto, Mt-Mc no lo resaltan explícitamente. Quiere acusar más ese poder milagroso que estaba en sus manos.

v.26. "Himnos finales," bien destacados por Lc.

Como ya se indicó en el Comentario a Mt 9:2-8, se ven en este relato dos temas: a) perdón de pecados (Mt 9:2-8; Mc 2:2-9; Lc 5:18-23); y b) relato de un milagro (Mt 9:6-8; Mc 2:10-12; Lc 5:24-26). Estos temas ¿son primitivamente unitarios?

R. Bultmann, E. Klosterman y otros pretenden que ya Mc había unido dos relatos diferentes: a) un relato de milagro (Mc 2:1-5. l0 12=Lc 5:17-20a.24b-26); b) un "apotegma" o relato de controversia (Mc 2:5. 10=Lc 5:20b-24a). A esto añaden que el título de "Hijo del hombre" hubo de ser usado por Cristo mucho más adelante.

En cambio, C. H. Turner, M. Dibelius, J. M. Creed sostienen que esta sección tiene una "innegable unidad" (Bonnard). Lo mismo que el que aquí tiene una explicación lógica la expresión de "Hijo del hombre."

Ya se ve la no evidencia de la primera posición cuando exegetas de renombre optan por la posición contraria.

La primera posición es violenta, supone un extraño entresijo en los textos; hubiera sido más fácil redactarlo en forma de un todo. Resulta más lógico — y lo da el análisis del relato — su redacción unitaria.

Además hacer una afirmación de un efecto invisible — perdón de pecados — en aquel estadio de la vida de Cristo, con sólo él decirlo, ¿resultaría creíble? ¿No se iba a interpretar como una gratuidad? En este sentido, lo más lógico es suponer la unidad primitiva de ambos relatos, junto a la afirmación inaudita, la prueba: el milagro.

Y esto se confirma con otros pasajes de Lc. En uno (Lc 7:36-50), una mujer pecadora pública se arroja y unge los pies de Cristo, y éste le perdona los pecados. Pero en la estructura misma y necesaria del relato, hay dos milagros morales que van a confirmar, como antes, aquel perdón invisible: uno, al descubrir que aquella mujer era "pecadora," pues no por ungirle se sigue que fuese pecadora (Lc v.39); como se ve en la unción de Betania (cf. Jn 12, 1ss); y el otro, por la penetración de los pensamientos de Simón. O sea, en un caso análogo, relatado por el mismo evangelista, se acompaña — garantiza — el perdón de los pecados con dos prodigios.

Es lo mismo que, en el fondo, hace Lc en otro pasaje (Lc 6:6-10). Pregunta, en plena sinagoga, si se puede hacer bien en sábado, y lo prueba con la curación de la mano paralizada de un hombre. Y todo esto es unitariamente primitivo.

Lo que no hay inconveniente en admitir son retoques y matices en el relato primitivo por parte de la Catequesis en orden a resaltar el valor de la "confesión" sacramental, extendido a todos los pecados; problema que preocupó en un momento a la Iglesia.

Y en cuanto a la expresión ***"Hijo del hombre,"*** lo mismo podría ser que este pasaje estuviese adelantado, o que haya sido utilizado por Cristo con la riqueza de matices que encierra, y que más tarde se descubrirían; o que la expresión no sea primitiva, y esté puesta, deliberadamente, aquí, redaccionalmente, por su matiz de evocar **al Mesías daniélico-divino,** para hacer ver — sugerir — **que el poder de perdonar los pecados en Cristo le viene por ser Dios.**

Vocación de Leví, 5:27-32 (Mt 9:9-13; Mc 2:13-17). Cf. comentario a Mt 9:9-13.

> [27] **Después de esto salió y vio a un publicano por nombre Leví, sentado en el lugar donde se cobraban los impuestos, y le dijo: Sígueme.** [28] **El, dejándolo todo, se levantó y le siguió.** [29] **Leví le ofreció un gran banquete en su casa, con asistencia de gran multitud de publícanos y otros que estaban recostados con ellos.** [30] **Los fariseos y los escribas murmuraban hablando con los discípulos: ¿Por qué coméis y bebéis con publícanos y pecadores?** [31] **Respondiendo Jesús les dijo: No tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos,** [32] **y no he venido yo a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia.**

v.27. La topografía de la escena en Lc es sugerida al decir que "salió" camino del Lago (Mc). A su paso vio un "publicano" (τελώνην). Sólo Lc lo registra. Estos eran gentes despreciadas, por cooperar con la autoridad gentil al cobro de los impuestos al pueblo de Dios. A lo que se unía su abuso en lograr las máximas ventajas económicas. Está en su "telonio," su puesto de recaudaciones. Al tener éste cerca del mar, hace pensar que su función principal, al servicio de Antipas o de Roma, fuese el de cobrar los impuestos más directamente relacionados con las cosas del mar.

El nombre es, como en Mc, Leví. En Mt se llama a sí mismo Mateo. Las escenas son las mismas, y el uso de dos nombres no era nada raro. Es ordinariamente admitido que ambas personas se identifican [4].

v.28. Lc es el único que registra que, **al llamarle Cristo, "dejó todo" y le siguió.** Es característico de Lc la formulación de las cosas por "totalidad" (Lc 14:39; 18:22, etc.). La fórmula evoca el llamamiento de los cuatro primeros discípulos. Puede haber algo de clisé literario en la redacción.

v.30. Se citan "publícanos y pecadores." Por estos últimos ha de entenderse, más que gentes moralmente bajas, gentes que no tenían la pureza "legal," sea por su despreocupación en el trato con gentiles, sea por otros motivos, que así los hacía incursos en la falta de las minuciosidades preventivas farisaicas.

En el v.32, en que se llama a los pecadores a "penitencia," **si tiene el sentido de vocación de ingreso al reino,** parece acusarse también, en el conjunto del contexto, el sentido universalista y "moral" de la **penitencia.** Es adición de Lc, con la que quiere precisar "moralísticamente" el valor de esta expresión de Cristo, y lo que tenía de ironía entre los "justos" — escribas, fariseos (Lc 18:9) — y los "pecadores," publícanos y gentes descuidadoras de la Ley.

Lc y Mc omiten la sentencia de Oseas (6:6), típica de su procedimiento.

La comunidad primitiva encontraba en esta escena y sus versículos finales (v.31-32) una lección oportuna, aparte de "los publícanos y pecadores" **del momento histórico de Cristo**. Siempre era un problema analógicamente actual.

Los discípulos de Cristo no ayunan, 5:33-39 (Mt 9:14-17; Mc 2:18-22). Cf. comentario a Mt 9:14-17.

> [3] **Ellos le dijeron: Los discípulos de Juan ayunan con frecuencia y hacen oraciones, y asimismo los de los fariseos; pero tus discípulos comen y beben.** [34] **Respondióles Jesús: ¿Queréis vosotros hacer ayunar a los convidados a la boda mientras con ellos está el esposo?** 35 **Días vendrán en que les será arrebatado el esposo; entonces, en aquellos días, ayunarán.** [36] **Y les dijo una parábola: Nadie pone un remiendo de paño nuevo a un traje viejo; de lo contrario, romperá el nuevo, y el remiendo, tomado del vestido nuevo, no ajustará sobre el viejo.** [37] **Ni echa nadie el vino nuevo en cueros viejos; de lo contrario, el vino nuevo romperá los cueros viejos y se derramará, y los cueros se perderán;** [38] **sino que el vino nuevo se echa en cueros nuevos,** [39] **y nadie que tenga vino añejo quiere el nuevo, porque dice: El añejo es mejor**.

Las narraciones de los tres sinópticos son bastante afines. Cristo elude la pregunta de los fariseos ante el porqué de no "ayunar" sus discípulos, refiriéndose a los ayunos libres y "oraciones" (Lc) especiales que hacían los discípulos del Bautista y los de los fariseos. Se explica el eludir la pregunta, basada en el espíritu pretencioso y ostentoso farisaico. Ante el gozo del esposo es hora de alegría. **El banquete es símbolo bíblico del reino**. Aunque éste perdurará, aquí sólo se considera el aspecto de este momento temporal de Cristo. Acaso se destaque y se explique esta "objeción" para justificar la práctica de los ayunos en la primitiva Iglesia, y el cambio de días.

Pero en las comparaciones del "vestido" y del "vino" les hace ver que hay una incompatibilidad con la materialidad de lo pasado, **y que hay un espíritu nuevo,** al margen de sus exigencias y tradiciones 5.

v.39. La última frase de Lc, exclusiva suya, parecería estar en contradicción con lo anterior, donde se elogia lo "nuevo." Dice: "Y nadie que tenga vino añejo quiere el nuevo, porque dice: El vino añejo es mejor." Esta frase debe de proceder de otro contexto. Pero Lc la inserta aquí para indicar el apego de muchos al vino añejo de la Ley. Estos no renuncian al "vino añejo" del A.T. ni a sus tradiciones farisaicas. Es el gusto a lo que estaban fuertemente apegados. Tal fue el caso de los "judaizantes," sin llegar a la irreductibilidad del fariseísmo.

Como se dijo en el *Comentario* a Mt, también interesaba este tema en la Iglesia primitiva, para insistir en la práctica penitencial del ayuno, aunque cambiados los días, para diferenciarse de la práctica judía y vincularlos a los días cristianos hasta llegar a la plenitud del reino (cf. Act 13:2ss; 14:23; Didaje 8). Ya en Mt 6:16 se ve que los judeocristianos practicaban el ayuno.

Se sostiene que el dicho de Cristo, que está en los tres sinópticos — que ayunarán cuando les quiten el "esposo" — **es un prematuro anuncio de la muerte de Cristo** (C. H. DODD, *Parables of the Kingdom* [1936] 116-117 n.2). ¿Por qué? Parece una sentencia central que se impone, admitida la alegoría temporal de la boda. Aparte que no habría inconveniente en que pudiera ser un pasaje adelantado. Si fuese posterior la cronología, entonces "contendría unas palabras genuinas de Jesús" (E. J. Mally). Un poco antes o después no afecta a la "genuinidad" de las palabras de Cristo. Lo que sí se ve es que su sola presencia es fuente de gozo escatológico; **la venida del reino está relacionada con él, y su ausencia traerá sufrimiento** (cf. O. Culmann, Christologie du N. T. [1966] 48-62).

1 Para La Descripción Ambiental, Cf. Wlliam, Das Leben Jesu., Vers. Esp. (1940) P. 169-175.
2 Fokck, Prima Piscatiomiratulosa.-Verb. Dom. (1926) 170-197; Smith, Fishers Of Men: Harward Theology Review (1959) 187-203; Racourt, La Vocation Des Apotres: Rev. Se. Rehg. (1939) P.610-615.
3 Lebreton, La Vida Y Enseñanza., Vers. Del Franc. (1942) I P.121.
4 B. Lindars, Matthew, Lew, Lebbaeus And The Valué Of The Western Text: New Test. Stud. (1957) 220ss.
5 J. Dupont, Vin Vieux, Vin Nouveau (Lc 5:39): The Cath. Bibl. Quart. (1963) 286-304.

Capitulo 6.

Sobre la cuestión del sábado, 6:1-11 (Mt 12:1-14; Mc 2:23-28; 3:1-6). Cf. comentario a Mt 12:1-14.

[1] Aconteció que un sábado, atravesando El por los sembrados, sus discípulos arrancaban espigas, y, frotándolas con las manos, las comían. [2] Algunos fariseos dijeron: ¿Cómo hacéis lo que no está permitido en sábado? [3] Jesús les respondió: ¿No habéis leído lo que hizo David cuando tuvo hambre él y sus acompañantes? [4] ¿Cómo entró en la casa de Dios y, tomando los panes de la proposición, comió y dio a los que venían con él, siendo así que no es lícito comerlos sino sólo a los sacerdotes? [s] Y les dijo: Dueño es del sábado el Hijo del hombre. [6] Otro sábado, entrando en la sinagoga, enseñaba; y había allí un hombre que tenía una mano seca. [7] Le observaban los escribas y fariseos para ver si curaría en día de sábado, a fin de tener de qué acusarle. [8] El, que conocía los pensamientos suyos, dijo al hombre de la mano seca: Levántate y ponte en medio. El, levantándose, se quedó en pie. [9] Díjoles Jesús: Voy a haceros una pregunta: si es lícito hacer bien o mal en sábado, salvar un alma o perderla. [10] Y dirigiendo su mirada a todos ellos, les dijo: Extiende tu mano. El lo hizo, y su mano quedó sana. [11] Ellos se llenaron de furor, y trataban entre sí qué podrían hacer contra Jesús.

Lc, como los otros dos sinópticos, agrupa aquí dos sucesos tenidos con motivo del reposo sabático, apuntándose ya, literalmente al menos, los primeros conatos serios de perder a Cristo.

El primer episodio (v.1-5) presenta una dificultad crítica. La lectura es doble: "un sábado"; otra variante lee: un "sábado segundo primero." Sobre esta interpretación segunda se han propuesto diversas opiniones; sería para indicar el sábado siguiente al pascual; una glosa al estilo del calendario de Qumrán; una interpolación [1]. Esta segunda lectura fue seguida por lectores antiguos; los modernos, generalmente, la rechazan críticamente [2].

El relato de Lc es más sintético que el de Mt, y omite una dificultad clásica que trae Mc sobre el sacerdote a quien le piden los "panes." Pero saca la misma conclusión: si la ley sabática tiene excepciones, incluso en el reposo sabático, tan sagrado, no pueden extrañarse que El obre así, permitiendo que así obren sus discípulos, pues El es "Señor del sábado" [3]. Cristo se pone en la misma línea de la legislación. Siendo este precepto más que mosaico, divino, El se sitúa en esta esfera.

Los tres sinópticos concluyen con la frase siguiente para justificar su acción: "Porque señor (χυριος) del sábado es el Hijo (b dóc) del hombre" (Mt). En Mc le precede que "el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Mc 2:27). Y, a continuación, se pone la sentencia antes citada. Pero no parece lógico decir: "Si esta sentencia circuló independientemente de este episodio, **la expresión Hijo del hombre** podría haber sido empleada con toda la carga de un título de exaltación. Pero si la sentencia formó siempre parte de este relato, entonces hijo del hombre sería simplemente un aramaísmo para significar cualquier hombre, cuyas necesidades son siempre más importantes que una prescripción legal" (cf. C. Stuhlmueller, Év. s. S. Lúc [1973] 345-346).

Esto no parece lógico. En primer lugar, no dice "hijo del hombre," sino con artículo (ό υιός του ανθρώπου), frase perfectamente técnica en los evangelios **para designar a Cristo** (Mc 2:27). Además ese determinado "el hijo" (b υιός) del hombre," es "Señor" (χύρίος) del sábado. Y aunque a χύρίος (Mc 2:27) le falta el artículo — aparece en variantes — queda lo suficientemente expresado con un título, igualmente característico en la Iglesia primitiva, para expresar a **Cristo en su formalidad de Dios.** Hasta tal punto que San Pablo, en el pasaje de la kenosis, dice: "para que toda lengua confiese, que "Señor (χύριος) es Jesucristo, para" (Flp 2:11); ni aquí se utiliza el artículo para determinar algo que es la gran confesión de lo que es Cristo: Señor. A esto se une el lugar paralelo de Mt en el que se proclama antes a Cristo superior al templo (Mt 12:6). Posiblemente la frase sea independiente, pero, en cualquier caso, no está por "hombre," sino que es término técnico **"el Hijo del hombre" de Cristo**, máxime con el contexto ambiental de Mt y de la Iglesia primitiva. Ni aquí se trata de demostrar que el sábado cae bajo la jurisdicción del hombre, **sino de Cristo,** que es a quien le plantean el problema, y el que, interpretativa y autoritariamente, responde a la cuestión.

Un pequeño detalle (v. 10) hace ver que esta escena tiene lugar ya pasada la Pascua, pues los discípulos "frotaban las espigas," ya secas, con las manos para comer el grano, si no es un detalle redaccional.

A este episodio se le une otro (v.6-11) también en sábado. Cristo está en los oficios sinagogales, seguramente explicando su doctrina, lo que permite mejor el hacer la pregunta que dirige a los "escribas y fariseos," que lo espiaban para ver si curaba a un enfermo.

La respuesta de Cristo, que "conocía los pensamientos" de ellos, fue hacer el milagro. Para ello le hace salir al medio de la sinagoga, seguramente delante de los primeros puestos que

ocupaban los fariseos, y le hace una pregunta de contrastes orientales: "Si es lícito hacer bien o mal en sábado, salvar un alma o dejarla perderse."

"Alma" ψυχή está por "vida," por la persona. La expresión literaria "hacer bien o mal." suele tener un sentido de exclusividad, v.gr., no hacer nada bueno [4].

Mc acusa muy fuertemente la "mirada airada" que Cristo dirige a aquel grupo, "entristecido por la dureza de sus corazones," ya que "callaban" ante su pregunta. Lc, resaltando escuetamente que los "miró," omite el aspecto de santa "ira" de Mc. Acaso por temor de que sus lectores no lo comprendiesen bien.

La respuesta al silencio fue la curación de aquella mano paralizada. Otra vez más hacía ver que la Ley tenía las excepciones de estar "hecha para el hombre," y El puso, además, la rúbrica divina de sus poderes: era "Señor del sábado."

Lc, como Mc, omiten la pequeña parábola de la "oveja caída." Es una añadidura de Mt.

La consecuencia que sacaron los "escribas y fariseos" fue la confabulación para prender a Cristo. Cabría pensar si estas escenas no están adelantadas, ya que la confabulación para hacer morir a Cristo se comprendería mejor más tarde, después de haber ejercido más su vida de público ministerio. Aparte que en Mt-Mc se dice que tomaron contactos insistentes (Mt 12:14; Mc 3:6). Lc omite que para esto se "concertaron con los herodianos" (Mc). Acaso porque a la hora de la redacción de su evangelio y para sus destinatarios esa alusión de una fracción local y pequeña no sería comprensible. Lc **no aborda el tema de la muerte de Cristo hasta que relata el viaje a Jerusalén, que terminará en la muerte** (Lc 9:20-50).

La elección de los Doce, 6:12-19 (Mt 10:1-4; Mc 3:13-19). Cf. comentario a Mt 10:1-4.

Lc comienza aquí el "Sermón de la Montaña." Su reducción, con relación a Mt, es muy grande. Lc refleja mejor el estado primitivo del mismo, que aparece muy amplificado en Mt, por razón de la "sistematización" de su evangelio, aunque también por probables omisiones de Lc.

> [12] **Aconteció por aquellos días que salió El hacia la montaña para orar, y pasó la noche orando a Dios.** [13] **Cuando llegó el día, llamó a sí a los discípulos y escogió a doce de ellos, a quienes dio el nombre de apóstoles:** [14] **Simón, a quien puso también el nombre de Pedro, y Andrés, su hermano; Santiago y Juan, Felipe y Bartolomé,** [15] **Mateo y Tomás, Santiago el de Alfeo y Simón, llamado el Zelotes;** [16] **Judas de Santiago y Judas Iscariote, que fue el traidor,** 17 **Bajando con ellos del monte, se detuvo en un rellano, y con El la numerosa muchedumbre de sus discípulos, y una gran multitud del pueblo de toda Judea, de Jerusalén y del litoral de Tiro y Sidón,** [18]**que habían venido para oírle y ser curados de sus enfermedades; y los que eran molestados de los espíritus impuros eran curados.** [19] **Toda la multitud buscaba tocarle, porque salía de El una virtud que sanaba a todos.**

Mt separó del "sermón del Monte" la elección de los Doce. Igualmente Me; suponiendo el cuadro en el monte, lo presenta como un caso aislado.

Lc es el que destaca que Cristo, antes de esa trascendental elección, "salió hacia la montaña y pasó la noche orando." Mc, en cambio, destacará más la plena libertad que Cristo tuvo en esa elección. Lc dice que "les dio el nombre de apóstoles." Lc es el que más usa este nombre (Lc 9:10; 17:5; 22:14; 24:10); los otros evangelistas apenas lo usan. Este nombre corresponde al arameo shalihá, y significa el que recibe una misión determinada. Cristo busca un grupo, contrapuesto a las doce tribus. Con él quiere formar los jefes del nuevo Israel. La misión

que les confía es triple: que le acompañen (para formarlos bien); para enviarlos a predicar la doctrina del reino, sobre todo después de la gran iluminación de Pentecostés; y para confiarles el poder de expulsar demonios: con ello se demostrará la llegada del Mesías, una de cuyas características sería ésta, y, por tanto, ellos quedarían bien acreditados como "apóstoles" del Mesías para la expansión de su reino.

El que Cristo, y allí mismo, los haya denominado "apóstoles," es muy discutible [5]. Sólo Lc pone entre los apóstoles a "Judas de Santiago," que Mt-Mc lo denominan Tadeo [6].

Lc relata a continuación de esta elección que Cristo "baja" con ellos, mientras Mt presenta el cuadro "subiendo" Cristo y los discípulos a un monte. Son dos perspectivas histórico-literarias distintas, en que se sitúan momentos diversos de la escena. Como Lc no había presentado aún el escenario de este episodio, lo que Mt había hecho antes, tiene que presentar a Cristo "subiendo" a la montaña. Y con él "baja" también una "numerosa muchedumbre de sus discípulos" y las multitudes que habían venido para oírle y ser curadas.

Lc destaca que la multitud le apretujaba "porque salía de El una virtud que sanaba a todos." Se reconoce este hecho. El curanderismo rabínico nada tenía de esto. Pero el mismo Lc hará ver luego que esta virtud curativa exigía fe en el paciente (Lc 8:46): la fe o confianza que tantas veces relatan los evangelistas que Cristo pedía para curar. Su obra benéfica no era obra de magia, sino de confianza y entrega a El [7]: un relacionarse con el reino. También las curaciones eran triunfo sobre Satán, y beneficio del reino, que mira al hombre total.

Como en toda "fuente" de la vida de Cristo, el kerygma de este "discurso," en su forma abreviada, se conservó en arameo. Y como siempre Mt-Lc lo "adaptan" a sus fines o lo toman de versiones griegas — ¿ampliadas? ¿seleccionadas? — distintas. El "Sermón del Monte" tiene en Mt 107 versículos; en Lc hay 30/32. Además gran parte del material que sólo aparece en el "Sermón" de Mt aparece en Lc en otros lugares (cf. Lc 9:51-18:14). En cambio, Lc 6:38-45 falta en el "Sermón" de Mt, pero aparecen estos versículos en otros lugares de Mt. Acaso Mt refleje en su total estructura literaria un discurso de catequesis en su iglesia judeo-cristiana, haciendo ver en qué sentido la Ley puede estar vigente en los cristianos. Lc, en cambio, lo abrevia, suprimiendo cuestiones de menos interés para su auditorio, y quita matices judíos, para dar doctrina más "desjudaizada," **para destacar el intemporal valor moral de su evangelio "universalista."**

Las bienaventuranzas y las imprecaciones, 6:20-26 (Mt 5:3-12). Cf. comentario a Mt 5:3-12.

[20] El, levantando sus ojos sobre los discípulos, decía: Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. [21] Bienaventurados los que ahora padecéis hambre, porque seréis hartos. Bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis. [22] Bienaventurados seréis, cuando aborreciéndoos los hombres, os excomulguen y maldigan, y proscriban vuestro nombre como malo, por amor del Hijo del hombre. [23] Alegraos y regocijaos en aquel día, pues vuestra recompensa será grande en el cielo. Así hicieron sus padres con los profetas. [24] Pero ¡ay de vosotros, ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo! [25] ¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis! [26] ¡Ay cuando todos los hombres dijeren bien de vosotros, porque así hicieron sus padres con los falsos profetas!

Sólo Lc y Mt traen las bienaventuranzas, pero Lc las trae reducidas a cuatro. En cambio, es el único que trae cuatro "imprecaciones," que son como el ritmo negativo de esta estructura hebrea. Estas "bienaventuranzas" en Lc aparecen formuladas en un sentido material, escueto. Acusa ello la forma original judía. Mt matizó y "moralizó" algunas, en orden a una mejor comprensión de sus lectores. Lc, en cambio, con lectores étnico-cristianos, las conservó en su formulación original. Probablemente respeta las "fuentes."

Las tres primeras — pobreza, llanto, hambre — son casi sinónimas. Estos pobres no son los pobres sin más. Los anawím, los pobres, habían tomado ya en el A.T. el sentido del pobre oprimido, pero piadoso y resignado con su suerte ante Dios. De ahí que **esos "pobres," por su actitud moral, están ya a las puertas de su ingreso en el reino que Cristo anuncia**. Lo mismo se dice de los que tiene η "hambre" o "lloran" su desventura, pero resignados ante el plan de Dios y piadosos en su vida religiosa.

Este estilo "imprecatorio" es conocido en la Ley y en los Profetas (Is 65:13ss). No es creíble que Lc sustituya, deliberadamente, las otras "bienaventuranzas" por estas cuatro "imprecaciones"; debió de encontrar en su "fuente" sólo estas cuatro a las que hace corresponder el mismo número de "imprecaciones." Estos esquemas son típicos del estilo de Lc. Parece que son una elaboración "paralelística" de "contraste" hecho por Lc, amigo de los pobres (Schmid).

Conforme a una interpretación materialista de la Ley, aún flotaba la idea que los bienes eran premio a los buenos, y los dolores, v.gr., la pobreza, castigo. De ahí la gran panorámica de esperanza que Cristo abre a este tipo de pobreza y dolor. **También ellos serán hijos del reino.** La bienaventuranza siguiente (v.22.23), si no está yuxtapuesta a las anteriores, les da un valor "sapiencial" **de incorporación al reino y los beatifica.**

Más aún, cuando por causa del reino, "del amor al Hijo del hombre," su "nombre," el personal, pero en cuanto "cristianizado" (Sant 2:7), sea aborrecido por los hombres, y ellos "excomulgados" de la sinagoga (Jn 9:22, etc.), lo que podía llevar anejo en su último grado todo contacto con la sociedad judía, que se alegren en "aquel día," probablemente el día en que esto suceda (Act 5:41), mejor que el día de la parusía, muy alejado de este contexto, porque será grande la recompensa en el cielo. Y les hace ver que también, a pesar de la santidad de la doctrina y de los profetas, éstos fueron perseguidos por "sus padres": el judaísmo anterior. El pensamiento subyacente son los fariseos y escribas, ya confabulados contra Cristo y su obra (Lc 6:11), por lo que aguardará la misma suerte a sus seguidores [8].

Lc pone a continuación cuatro "imprecaciones." Son el aspecto "negativo" del ritmo hebreo de lo anteriormente dicho. Los aquí ricos, pero en contraposición a los anawím, son los ricos irreligiosos y opresores, el rico injusto; por eso, esos que ahora, y así, están "hartos" y "ríen," y, por lo mismo, la adulación popular los lisonjea, que sepan — la forma "sapiencial" en que están formuladas no presenta el problema de su cambio — que tendrán el castigo proporcionado.

En el ambiente en que están dichas estas "imprecaciones," se piensa en los fariseos, a los que Cristo en otra sección de Lc dedica fuertes imprecaciones (Lc 11:42-45); en los saduceos, que se aprovechan aquí de los altos puestos y buena vida, y en las grandes familias sacerdotales. Así, Anas era llamado el "hombre venturoso" por sus triunfos, no siempre honrosos.

El amor a los enemigos, 6:27-38 (Mt 5:38-48). Cf Comentario a Mt 5:38-48; 7:1-2.

> [27] **Pero yo os digo a vosotros que me escucháis: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen,** [28] **bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian.** [29] **Al que te hiere en una mejilla, ofrécele la otra, y al que te tome el**

manto, no le estorbes tomar la túnica; [30] **da a todo el que te pida y no reclames de quien toma lo tuyo.** [31] **Tratad a los hombres de la manera de que vosotros queréis ser de ellos tratados.** [32] **Si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tendréis? Porque los pecadores aman también a quienes los aman.** [33] **Y si hacéis bien a los que os lo hacen, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores hacen lo mismo.** [34] **Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir de ellos igual favor.** [35] **Pero amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad sin esperanza de remuneración, y será grande vuestra recompensa, y seréis hijos del Altísimo, porque El es bondadoso para con los ingratos y los malos.** [36] **Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso.** [37] **No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; absolved y seréis absueltos.** [38] **Dad y se os dará; una medida buena, apretada, colmada, rebosante, será derramada en vuestro corazón. La medida que con otros usareis, ésa será usada con vosotros.**

Lc agrupa aquí diversas sentencias del Señor, ya recogidas fundamentalmente por Mt en el sermón del Monte.

Los versículos 29-30 están en segunda persona, los anteriores y posteriores están en plural. Es Lc que combina "fuentes."

Lc omite la comparación que trae Mt de la conducta de los "publícanos," que responden con el bien al bien; y la conducta con los "hermanos," que son los judíos, y la sustituye por la palabra "pecadores," que, si era sinónimo en el vocabulario judío de "publícanos," se prestaba su uso para sus lectores a una comprensión genérica mejor, **al tiempo que se adaptaba a un sentido más "ético" y universal.**

Lc añade luego otras sentencias, por contexto lógico, que Mt trae en otro contexto del "sermón del Monte" (Mt 7:1ss). Con ellas insiste en este espíritu de caridad para con el prójimo y anuncia el premio. Toma la metáfora de la "medida," del ambiente. Una medida no escatimada, sino que el grano que en ella se ponga se lo apretará bien para que quepa lo más posible, y hasta se desbordará de la misma medida. Imagen de la generosidad del premio de Dios para con los que **aman así al prójimo y a sus enemigos.** El v.31 está situado en un contexto lógico, no como en Mt, y sin la segunda parte de éste. Es efecto de las "fuentes" y de la libertad seleccionadora de los evangelistas.

La "Regla de oro" del v.31 aparece en forma negativa en Tobías (4:15).

El espíritu de benevolencia, 6:39-46 (Mt 15:14, 10:24). Cf. comentario a Mt 15:14 y 10:24.

[39] **Les dijo también una parábola: ¿Puede un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán ambos en el hoyo?** [40] **Ningún discípulo está sobre su maestro; para ser perfecto ha de ser como su maestro.** [41] **¿Por qué ves la paja en el ojo de tu hermano y no ves la viga en el tuyo?** [42] **¿O cómo puedes decir a tu hermano: Hermano, déjame quitarte la paja que tienes en el ojo, cuando tú no ves la viga que hay en el tuyo? Hipócrita, quita primero la viga de tu ojo, y entonces verás de quitar la paja que hay en el de tu hermano.** [43] **Porque no hay árbol bueno que dé fruto malo, ni tampoco árbol malo que dé fruto bueno,** [44]**pues cada árbol se conoce por su fruto; y no se cogen higos de los espinos, ni de la zarza se vendimian racimos.** [45] **El hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca cosas buenas, y el malo saca cosas malas de su mal tesoro, pues**

de la abundancia del corazón habla la lengua. [46] **¿Por qué me llamáis Señor, Señor, y no hacéis lo que os digo?**

Lc ilustra también este pensamiento anterior, destacando el espíritu de benevolencia que ha de tener el discípulo de Cristo. Mt trae también ambas comparaciones primeras — "ciegos" y discípulos — en contextos distintos y con finalidades algo distintas. Aquí son evocados por el juicio que ha de hacerse sobre otros. La frase podría, como algunas de las siguientes, ser un proverbio.

v.46. La expresión de llamar a Cristo "Señor, Señor" (κύριε)., debe de ser reflejo de la **catequesis primitiva y posiblemente litúrgica para confesar la divinidad de Cristo.**

Conclusión, 6:47-49 (Mt 7:24-29). Cf. comentario a Mt 7:24-29

[47] **Todo el que viene a mí y oye mis palabras y las pone en obra, os diré a quién es semejante.** [48] **Es semejante al hombre que, edificando una casa, cava y profundiza y cimienta sobre roca; sobreviniendo una inundación, el río va a chocar contra la casa, pero no puede conmoverla, porque está bien edificada.** [49] **El que oye y no hace, es semejante al hombre que edifica su casa sobre tierra, sin cimentar, sobre la cual choca el río, y luego se cae y viene a ser grande la ruina de aquella casa.**

Como Mt, termina Lc el "sermón de la Montaña" comparando al que "oye" las palabras de Cristo y las "pone por obra" a una persona que cimentó su casa en roca viva, y a la que no pudieron destruirla las corrientes de un río. Y el que las escucha, pero no las "practica," es comparable al que cementa su casa en sola tierra, y a la que un río desbordado destruye. Mt en su descripción refleja bien el aspecto palestino, en el que la roca no está profunda; Lc la "adapta" a su medio ambiente. La necesidad de las obras está fuertemente acusada.

En el medio ambiente rabínico se discutía con calor qué fuese más grande, si el estudio de la Ley o su práctica. Y al que hacía ambas cosas lo comparaban al que construye su casa "en un cimiento de piedras," que las inundaciones no destruyen [9].

1 Belser, En Bibl. Zeistschr. (1903) 58-61; Audet, En Se. Eccl. (1958) 361-383; Vogt, En Biblica (1959) 102-105; Bover, En Estudios Eclesiásticos (1928) 94-103. 2 Nestlé, Λγ. T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Lc 6:1. 3 H. Tróades, Lc Fih De Vhomme Est Maiíre Meme Du Shabbai: Bible Et V. Chrét. (1958) 73-83; A. George, Jesús Fils De Dieu Dans L'évangile Selon St. Lúe: Rev. Bibl. (1965) P.185-209. 4 Lambert, Uexpression De La Totalite Par L'opposition De Deux Contraires: Rev. Bibl. (1945) 93; E. Lohse, Jesu Worte Über Den Sabbat: Beihefte Zur Zeitschr. Für Die Neu-Testamentliche Wissen. (1960) 79-89. 5 Cerfavx,Pourl'histoiredu Titre Apostólos Dans Le N.T.: Rev. Se. Relig. (1960)P.76-92; Dupont, Le Nom D'apotres A-T-Il Été Donné Aux Douce Par Jesús?: L'orient Chrét (1956) 267-290. 6 Cf. comentario A Mt 10:3. 7 May, For Power Went Forth From Him: Cath. Bibl. Quart. (1952) P.93-103. 8 Descamps, Bienheureux Les Pauvres: Rev. Dioc. Tournai (1952) P.53-61;// Significalo Della Prima Beatitudine: Scuol. Catt. (1932) 18-35 Y 426-442; Vansteerkiste, L'ani Etl'anaw Dans Va. T.: Div. Thom. (1956) 3-19; W. Grudmann, Die Bergpredigt Nach Der Lukasfassung: Studia Ev. (1959) 180-189; A. Gelin, Los Pobres De Yahvé (1963). 9 Strack-B., Kommentar. I P.469; Bonsirven, Textes. n.287.

Capitulo 7.

El centurión de Cafarnaúm, 7:1-10 (Mt 8:5-13). Cf. comentario a Mt 8:5-13.

[1] **Cuando hubo acabado de pronunciar estos discursos a oídos del pueblo, entró en Cafarnaúm.** [2] **Estaba a punto de morir un siervo de cierto centurión que le era muy querido.** [3] **Este, oyendo hablar de Jesús, envió a El algunos ancianos de los judíos, rogándole que viniese para salvar de la muerte a su siervo.** [4] **Llegados éstos a Jesús,**

le rogaban con instancia, diciéndole: Merece que le hagas esto, [5] porque ama a nuestro pueblo, y El mismo nos ha edificado la sinagoga. [6] Jesús echó a andar con ellos. Ya no estaba lejos de la casa, cuando el centurión envió a algunos amigos que le dijeron: Señor, no te molestes, pues no soy digno de que entres bajo mi techo. [7] Ni yo me he creído digno de ir a ti. Pero di sólo una palabra, y mi siervo será sano. [8] Porque también yo soy hombre sometido a la autoridad, pero tengo a la vez soldados bajo mi mando, y digo a éste: Ve, y va; y al otro: Ven, y viene; y a mi siervo: Haz esto, y lo hace. [9] Oyendo esto Jesús, se maravilló de él y, vuelto a la multitud que le seguía, dijo: Yo os digo que tal fe como ésta no la he hallado en Israel. [10] Vueltos a casa los enviados, encontraron sano al siervo.

Este relato lo traen Lc y Mt. Pero hay una fuerte divergencia entre ellos, aunque manifiestamente es el mismo relato. En Mt es sintético: **el centurión viene al encuentro de Cristo a pedirle la curación de su "siervo"** (δούλος), Mt pone "muchacho" (παις). Pero ésta era forma corriente griega para designar un joven esclavo. En Lc, en cambio, el centurión no ruega directamente a Cristo por esta curación, sino que le envía dos embajadas. La primera está compuesta por algunos "ancianos de los judíos." Estos no deben de ser los jefes de la sinagoga, ya que a éstos se los nombra ordinariamente por su título oficial. Son personas representativas de la ciudad, que se las envía para que rueguen venga a curar a su siervo. Llegados a su presencia, le rogaban "insistentemente" que lo curase; prueba de que no eran fariseos. Y abonaban su deseo presentando a aquel centurión como un bienhechor del pueblo, hasta haberles levantado la sinagoga local. Era para ellos un caso de gratitud patria. Un caso semejante se registra históricamente. El "jefe de la policía" de Atribis, que probablemente no era judío, se unió a éstos para que se levantase la sinagoga local. Se discute si los restos actualmente conservados de la sinagoga de Cafarnaúm son las ruinas de la sinagoga levantada por este centurión [1]-, aunque estas ruinas parecen ser del siglo u después de Cristo [2].

Cristo recibe la propuesta con agrado, y, diciendo que va a curarlo, se pone en camino con ellos a casa del centurión, probablemente un hombre temeroso de Dios (Mt 23:10). Este tipo de personas que salen en el N. T. son personas honradas y humanitarias. Ya cercanos a la casa, el centurión le envía otra representación de "amigos," diciéndole que no se moleste en entrar en su casa. Que basta una palabra suya a distancia para la curación de su siervo. Además, ni él se creyó digno de ir personalmente a suplicárselo, ni se considera digno de que entre en su casa. Y los "amigos" dicen a Cristo las palabras que Mt pone en boca del centurión: que si él manda a sus subordinados, mayor es el poder de Cristo [3].

Esta insistencia en evitar a Cristo el venir a su casa acaso pudiese obedecer al concepto de que el judío se contaminaba por entrar en casa de un "gentil" (Jn 18:28).

Se explica bien la abreviación del relato por Mt, según su procedimiento. En cambio, de no ser histórico, no se vería una razón suficiente de que Lc, escribiendo para gentiles, hubiese incluido una catequesis en la que así se consideraba al "gentil," ya que en este relato no se dice que Cristo entrase en su casa (v.10).

Esta doble embajada no deja de extrañar. Lo primero fue el impulso precipitado, rogando su presencia para curarle, creyendo acaso más seguro esto, como estaba en el medio ambiente (2 Re 5:11; Jn 11:21). Pero, al oír la noticia de su llegada, brota la fe en su poder a distancia con la excusa de su indignidad gentil, que causaba impureza "legal" a un judío. En cambio, pensar en una "dramatización" de la petición del centurión en esta doble embajada no se explica bien, parece muy teatral y forzada. El centurión tuvo que pensar que personas judías de representación

local habían de pesar más en el ruego que le hiciesen a Cristo, judío, que el que le hiciese un gentil. Era el medio ambiente que se respiraba. Aunque acaso la solución sea efecto de una combinación de "fuentes" retocadas, sin olvidar que, en el evangelio de Lc, Cristo no predica inmediatamente a los gentiles.

Lc resalta, sin decir la enfermedad que fuese, que este siervo "estaba a punto de morir." Esto mismo explica la urgencia de su súplica.

Lc omite aquí el pasaje de Mt (8:11-12) sobre la reprobación judía y vocación de los gentiles. Pero la trae en otro contexto (13:28-30) escatológico, y que, probablemente, sea el original.

En la humildad del centurión, que no se considera digno de que Cristo entre en su casa, se presiente la acogida de los gentiles al "mensaje" de Cristo, como se ve en los Hechos de los Apóstoles.

La resurrección en Naín, 7:11-17.

> [11] **Aconteció tiempo después que iba a una ciudad llamada Naín, e iban con él sus discípulos y una gran muchedumbre.** [12] **Cuando se acercaban a las puertas de la ciudad, vieron que llevaban un muerto, hijo único de su madre, viuda, y una muchedumbre bastante numerosa de la ciudad la acompañaba.** [13] **Viéndola el Señor, se compadeció de ella y le dijo: No llores.** [14] **Y acercándose, tocó el féretro; los que lo llevaban se detuvieron, y El dijo: Joven, a ti te hablo, levántate.** [15] **Sentóse el muerto y comenzó a hablar, y El se lo entregó a su madre.** [16] **Se apoderó de todos el temor, y glorificaban a Dios, diciendo: Un gran profeta se ha levantado entre nosotros, y Dios ha visitado a su pueblo.** [17] **La fama de este suceso corrió por toda Judea y por todas las regiones vecinas.**

Este pasaje es propio de Lc. La cronología del mismo es muy vaga. Acaso Lc relata aquí esta resurrección como elemento evocado por el relato siguiente de su respuesta a los enviados del Bautista, **en que como prueba mesiánica se resucitan muertos.** Mt lo había prevenido con la resurrección de la hija de Jairo.

Cristo va, con sus discípulos y una gran muchedumbre de la que le escuchó y sobre la que operó milagros, a un villorrio (πόλις; Lc suele llamar así a pequeños villorrios) llamado Naín Na'im = la bella, la graciosa) [4], situado a unos diez kilómetros al sudeste de Nazaret y a siete u ocho horas de Cafarnaúm, junto al Djebel col-Duhy [5]. La escena del encuentro de Cristo con el cortejo fúnebre tiene lugar al acercarse a la "puerta de la ciudad." Un pequeño villorrio es probable que no tuviese más que una puerta de acceso. Así aparece en las ruinas de Ain Shems. Según la costumbre judía, llevaban a enterrar sobre unas parihuelas, envuelto el cuerpo en lienzo blanco, y la cabeza en un sudario, o en ocasiones descubierta, al hijo único de una viuda; los judíos no utilizaban ataúdes. El entierro solía ser al atardecer del día del fallecimiento. Acompañaban el féretro su madre, parientes y gran parte de las gentes del villorrio, sin faltar plañidera y algún flautista. Los rabinos tenían legislado que, al encontrarse un cortejo fúnebre, se incorporasen las gentes a él [6]. Aquí Cristo se adelanta a la madre para compadecerse de ella. La escena es de una gran delicadeza. Bien consciente de su poder, sin temores a la impureza "legal" por tocar un muerto (Núm 19:16), tocó el féretro y dio al joven la orden de "levantarse," de resucitar; pero la fórmula con que lo dice es de interés:

> "Joven (yo) te digo a ti: levántate."

El Señor da la orden de resucitar al joven en su nombre propio: "(**Yo**) **te digo a ti**." El poder en nombre propio de la resurrección de los muertos, como el poder de vida o muerte, es poder en el A.T. reservado a Dios. Se piensa si Lc **quiere reflejar aquí estos poderes divinos de Cristo.** En todo caso, el hecho habla de ellos.

El muerto se incorporó, comenzó a hablar, y El se lo entregó a su madre. El "temor" ante el prodigio sobrenatural invade al pueblo. Pero éste sólo ve en Cristo "un gran profeta." El pueblo no oyó o no valoró bien la formulación de Cristo, salvo que no sea algo matizada por Lc, y pensó que había sido una resurrección al estilo de las de Elias y Elíseo (1 Re 17:17-24; 2 Re 4:11-27), **en las que la resurrección se operaba por la impetración.**

Lc en el v.13 llama a Cristo "Señor" (χύριος). Es título de Cristo normal en Lc (7:19; 10:2.39.41; 11:39; 12:42; 13:15; 16:18; 17:5ss; 18:6; 19:8; 22:61; 24:34). En cambio, sólo sale una vez en Mt (Mt 21:3) y en el paralelo de Mc (11:3; Harrington). Es término del cristianismo primitivo (Rom 10:9; Flp 2:11), pues a Cristo no se le trataba así en vida, **y con el que se proclamaba la divinidad del mismo.** Se ve en este pasaje un acentuado estilo de Lc. Es oportuno proclamar a Cristo Κύριος, **cuando va a ejercer poderes divinos en la resurrección de un muerto.**

A esto se une otro intento deliberado de Le: su intento de evocar sobre Cristo las resurrecciones de muertos hechas por Elias (1 Re 17:17-24) y Elíseo (2 Re 4:18-37). Ambos resucitaron a dos hijos únicos y de viudas. Este intento se ve porque Lc cita estos pasajes en otros lugares (Lc 4:25-27; 5:1-11). Además, el final del v.15 concuerda literalmente con la parte que interesa, con 1 Re 17:23. Pero en estos casos la resurrección es por "impetración" a Dios, **y se realizan mediante un complicado y prolijo ritual.** Si es por "evocación," lo es para evocar, por contraste, **el modo de las resurrecciones de Cristo por su imperio de Dios.**

Las gentes reconocieron que había surgido "un gran profeta." Estos "himnos finales" son usuales en las narraciones de Lc. El hecho hablaba, en su momento histórico, de un taumaturgo; el caso de Elíseo, que obró el milagro cerca de Naín, aparentemente los equiparaba y desorientaba. En aquel momento este "gran profeta" surgido no debe de ser equivalente "al Profeta" (Jn 6:14.15) esperado, **y que, era para muchos, sinónimo de Mesías** (cf. Comentario a Jn 1:21b).

El mensaje del Bautista, 7:18-23 (Mt 11:2-6). Cf. comentario a Mt 11:2-6.

> [18] **Los discípulos de Juan dieron a éste noticia de todas estas cosas, y, llamando Juan a dos de ellos,** [19] **los envió al Señor para decirle: ¿Eres tú el que viene o esperamos a otro?** [20] **Llegados a El, le dijeron: Juan el Bautista nos envía a ti para preguntarte: ¿Eres tú el que viene o esperamos a otro?** [21] **En aquella misma hora curó a muchos de sus enfermedades y males y de los espíritus malignos, e hizo gracia de la vista a muchos ciegos,** [22] **y, tomando la palabra, les dijo: Id y comunicad a Juan lo que habéis visto y oído: Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, los pobres son evangelizados;** [23] **y bienaventurado es quien no se escandaliza en mí.**

El Bautista, estando en la prisión de Maqueronte, recibe, en su prisión "atenuada," la noticia de las obras de Cristo **por medio de discípulos de su "círculo."** Y, ante esto, envía a Cristo a "dos" para que le pregunten si El es el Mesías o se ha de esperar a otro.

"El que ha de venir" (βερχόμενος) procede de Malaquías (3:1.23). En este contexto ha de ser el Mesías (J. Schneider, J. A.T. Robinson). ¿Qué buscaba el Bautista con ello? Lc tiene un matiz especial a propósito de la respuesta de Cristo a los enviados del Bautista. "En aquella hora curó a muchos" (v.21), especificándose varias de estas enfermedades, y otras se ponen como un "sumario" de ellas. **Era la obra profética esperada del Mesías, y aún matizada más en aquel ambiente por las interpretaciones rabínicas**. En Mt se manda digan a Juan lo que "habéis visto y oído" (Mt 11:4). ¿Cuándo? ¿Habrá hecho Cristo entonces toda esta cantidad de milagros? Precisamente en Mt (11:1) y en Lc (7:18) se dice que los "discípulos" del Bautista dieron a éste noticia de todas las obras maravillosas de Cristo, y, por ello, el Bautista los envía a preguntarle si él es el Mesías. La expresión "en aquella (precisa) hora" (εν έχείνβ τη ώρα) ¿no puede tener el sentido amplio mesiánico, como tiene tantas veces en los profetas la expresión "en aquel día," "en ese día"? O, ¿posiblemente, hubo ante ellos algún milagro, al que se permitió sumar — procedimiento literario — un "sumario" de prodigios hechos por Cristo en otras ocasiones, pero que eran hechos, precisamente, "en aquella hora" mesiánica, y que respondían, en su argumentación, al anuncio profético que cita de Isaías? Aunque esta cita no es ni según el T. M. ni según los LXX, sino que es una combinación de alusiones o citas tomadas de diversos pasajes de Is (29:18-19; 35:5-6; 61:1). **El cumplimiento de las obras proféticas era la respuesta mesiánica a las "dudas" del Bautista.** Que las dudas del Bautista eran reales se ve en el hecho de que el Bautista no pasa a los "discípulos" de Cristo, ni tampoco los "suyos." Si está "preparando" al pueblo para que lo reciban, si él lo conoce como tal, debe de pasarse y hacer pasar a los "suyos" a los fieles y seguidores de Cristo, y no tener "su" grupo, y "su" bautismo, en abierta controversia sobre el bautismo de Cristo (Jn 3:22ss; 4:1-3). Ante ello las catástrofes escatologistas debían ceder. Por eso, "bienaventurado es quien no se escandaliza en mí." No era "glotón," ni "amigo de pecadores," ni obraba prodigios por el poder diabólico. Era el Mesías profético: **del mesianismo espiritual, del dolor y de las grandes obras benéficas para todos, incluidos los "pecadores."** [6]

El estudio de este tema se hace en Comentario a Mt 11:2-6 y a Jn 1:29-51.

Panegírico del Bautista, 7:24-28 (Mt 11:7-15). Cf. comentario a Mt 11:7-15.

> [24] **Cuando se hubieron ido los mensajeros de Juan, comenzó Jesús a decir a la muchedumbre acerca de él: ¿Qué habéis salido a ver al desierto? ¿Una caña agitada por el viento?** [25] **¿Qué salisteis a ver? ¿Un hombre vestido con molicie? Los que visten suntuosamente y viven con regalo están en los palacios de los reyes.** [26] **¿Qué salisteis, pues, a ver? ¿Un profeta? Sí, yo os digo, y más que un profeta.** [27] **Este es aquel de quien está escrito: "He aquí que yo envío delante de tu faz a mi mensajero, que preparará mi camino delante de ti."** [28] **Yo os digo, no hay entre los nacidos de mujer profeta más grande que Juan; pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él.**

Mt es más amplio y abigarrado que Lc en este relato. Una vez que los dos discípulos del Bautista se marcharon, Cristo hizo su panegírico. No era una "caña" el que tenía la fortaleza y el celo de censurar el adulterio de Antipas y de estar, como mártir, en prisión; ni fueron a ver un hombre "vestido muellemente," el que vestía el traje y la austeridad de los profetas. La emoción que había despertado en todo Israel fue la de un gran "profeta," y hasta se llegó a pensar si no fuera él mismo el Mesías (Lc-Jn). **Y Cristo hace ver que Juan no sólo es un profeta, sino más que ellos, porque es el precursor del Mesías.** Los otros veían al Mesías desde lejos en sus

vaticinios, pero Juan lo presenta "oficialmente" al pueblo. Por eso se cumplía en él el vaticinio de Malaquías interpretado por los rabinos: **que Elias en persona presentaría y ungiría al Mesías.** Esta fue la obra de Juan: "presentarlo" a Israel y "ungirlo" en el bautismo que lo proclamaba el Mesías, "Siervo de Yahvé." Juan era el precursor que "preparó" los caminos morales del pueblo para la venida del Mesías.

Pero, como en Mt, también se añade: "que el más pequeño en el reino de los cielos es mayor que él." Juan, como profeta, y en él el A.T. como término, sólo apuntaba y preparaba la venida del reino, pero el ingreso en éste es superior a la preparación a él. El N.T. es superior al A.T. La ley de Cristo, al viejo mosaísmo.

Se ve en el texto la polémica de no supervalorar el Bautista, ni rebajarlo demasiado.

¿Cuánto se le valoró como "precursor"?

Actitud farisaica ante la misión del Bautista, 7:29-35 (Mt 11:16-19). Cf. comentario a Mt 11:16-19.

> [29] **Todo el pueblo que le escuchó y los publícanos reconocieron la justicia de Dios, recibiendo el bautismo de Juan;** [30] **pero los fariseos y doctores de la Ley anularon el consejo divino respecto de ellos no haciéndose bautizar por Él** [31] **¿A quién, pues, compararé yo a los hombres de esta generación y a quién son semejantes?** [32] **Son semejantes a los muchachos que, sentados en la plaza, invitan a los otros diciendo: Os tocamos la flauta, y no danzasteis; os cantamos lamentaciones, y no llorasteis.** [33] **Porque vino Juan el Bautista, que no comía pan ni bebía vino, y decíais: Tiene demonio.** [34] **Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y decís: Es comilón y bebedor de vino, amigo de publícanos y pecadores.** [35] **Y la sabiduría ha sido justificada por todos sus hijos**.

Lc es más completo en este pasaje que Mt. Hace fuerte la contraposición entre "el pueblo, que le escuchó," y "los publícanos," que reconocieron la justicia de Dios, el plan de Dios, de recibir el bautismo de Juan como signo de su cambio de conducta. La forma "todo el pueblo" es rotunda y usual en Lc para indicar por un golpe psicológico el efecto grande y masivo. Pero frente a éstos pone a los "fariseos y doctores de la Ley," que "anularon el consejo divino," el plan providencial de Dios, no aceptando el bautismo de Juan, es decir, las disposiciones morales (μετάνοια) que con él se protestaban.

Pero, si a Juan no lo aceptan, a Cristo tampoco. Tienen la veleidad, aquí malévola, de los muchachos en sus juegos. Es una comparación o pequeña parábola sin elementos diferenciales alegóricos, como sutilmente algunos pensaron [7].

v.32. Lc pone "llorar" en donde Mt (11:17) pone "golpear el pecho." Probablemente se deba a "fuentes" distintas, o a una cita libre.

Vino Juan en la austeridad de la penitencia, y en la soledad, y lo consideraban "endemoniado." Viene Cristo asistiendo por su apostolado salvador a tomar contacto con "publícanos y pecadores," y se le califica de glotón y bebedor y amigo de esas gentes despreciables. No era, en el fondo, otra razón que el orgullo farisaico, que no aceptaba imposiciones por considerarse ellos los maestros de la luz.

"Pero la Sabiduría ha sido aprobada por todos sus hijos." Mt pone esta aprobación de la sabiduría por sus "obras." En el fondo es lo mismo, ya que estas "obras" son las de sus "hijos," de los hijos de la sabiduría. **Esta es la sabia providencia de Dios, que cantan los libros "sapienciales," y que dan al ser humano la rectitud y la justicia.** Es la que conduce a los

humanos **al Reino y los hace ingresar en él,** que aquí es ese "pueblo" y esos "publícanos" de los que acaba de hablar, **y que por ella ingresaron en el reino.**

La pecadora arrepentida, 7:36-50.

> [36] **Le invitó un fariseo a comer con él, y, entrando en su casa, se puso a la mesa.** [37] **Y he aquí que llegó una mujer pecadora que había en la ciudad, la cual, sabiendo que estaba a la mesa del fariseo, con un pomo de alabastro de ungüento,** [38] **se puso detrás de El junto a sus pies, llorando, y comenzó a bañar con lágrimas sus pies, y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y besaba sus pies y los ungía con el ungüento.**[39] **Viendo lo cual, el fariseo que lo había invitado dijo para sí: Si éste fuera profeta, conocería quién y cuál es la mujer que le toca, porque es una pecadora.** [40] **Tomando Jesús la palabra, le dijo: Simón, tengo una cosa que decirte. El dijo: Maestro, habla.** [41] **Un prestamista tenía dos deudores: el uno le debía quinientos denarios; el otro, cincuenta.** [42] **No teniendo ellos con qué pagar, se lo condonó a ambos. ¿Quién, pues, le amará más?** [43] **Respondiendo Simón, dijo: Supongo que aquel a quien condonó más. Díjole: Bien has respondido.** [44] **Y vuelto a la mujer, dijo a Simón: ¿Ves a esta mujer? Entré en tu casa, y tú no me diste agua a los pies; mas ella ha regado mis pies con sus lágrimas y los ha enjugado con sus cabellos.** [45] **No me diste el ósculo de paz, pero ella, desde que entré, no ha dejado de besarme los pies.** [46] **No ungiste mi cabeza con óleo, y ésta ha ungido mis pies con ungüento.** [47] **Por lo cual te digo que le son perdonados sus muchos pecados porque amó mucho. Pero a quien poco se le perdona, poco ama.** [48] **Y a ella le dijo: Tus pecados te son perdonados.** [49] **Comenzaron los convidados a decir entre sí: ¿Quién es éste para perdonar los pecados?** [50] **Y dijo a la mujer: Tu fe te ha salvado, vete en paz.**

Este pasaje, propio de Lc, es clásico por las opiniones sobre la identificación de esta "pecadora." Pero su gran importancia la tiene por la portada **apologético-dogmática que entraña por el perdón de los pecados.**

La situación literaria de este pasaje aquí es de gran oportunidad. Frente a la actitud engreída de los fariseos ante Cristo, **una mujer pecadora va a encontrar el perdón.** También ella va a ser así "hija de la Sabiduría" (Lc 7:35).

Un fariseo llamado Simón invitó a Cristo a comer con él, a un banquete al que había invitados (v.49). No se dice la ciudad. Pero parece que era en Galilea, ya que el ministerio judaico lo va a tratar dos capítulos después. No muestra especial simpatía por Cristo, ya que no le da las muestras ordinarias de deferencia que se tienen con los huéspedes, y que Cristo le resaltará luego (v.44-46). Debe de ser por un simple motivo de curiosidad ante su fama, para formarse un juicio sobre él, y hasta posiblemente para espiarle. O considerándose meritorio invitar a una comida de sociedad a maestros transeúntes, especialmente si habían predicado en la sinagoga, se podría pensar que al banquete antecedió una enseñanza sinagogal de Cristo, que impresionó a Simón, a los comensales y a la pecadora [7]. Acaso fuese esto el motivo de su llanto ante Cristo. Lloraba ante un "profeta," aunque a la hora de la redacción se ve su orientación a la "confesión."

Durante el banquete entró en la sala una mujer pecadora. Está en las costumbres de Oriente el que se deje pasar a más gentes a estos actos como puros curiosos u observadores [8]. Una vez dentro, se puso detrás de Jesús, para alcanzar sus pies. La comida se hacía al tipo de

triclinios, reclinados sobre lechos, descansando el cuerpo sobre el brazo izquierdo y teniendo los pies hacia atrás, casi a la altura del suelo.

Esta pecadora derramó sobre sus pies un frasco de perfume y los regó con sus lágrimas, los besó y los enjugó con sus cabellos: grande debió de ser la cantidad de ungüento sobre ellos derramado.

Simón, al ver esta escena, pensó que Cristo no fuese profeta, porque no sabía qué clase de mujer fuese aquélla. La conclusión no era muy lógica, pues los profetas no tienen por qué saber todas las cosas. Pensaba posiblemente en ciertos antiguos profetas, tal como se lee en los libros de los Reyes (1 Re 14:6; 2 Re 1:3; 5:24ss). Pero Cristo le va a demostrar, no sólo que es profeta, **pues lee en su corazón y en el de la pecadora,** sino que se va a presentar con poderes excepcionales.

La comparación que le hace es sencilla. Dos personas deben a otra, una 500 denarios y otra 50. El denario era normalmente el sueldo diario de un trabajador (Mt 20:2) [9]. Como ninguno los puede pagar, el prestamista se los perdona a ambos. La respuesta era lógica: más lo deberá "amar" aquel a quien le condonó más. Para la valoración exacta del v. 42b, hay que tener en cuenta que el arameo no tiene el término específico para expresar "agradecer," por eso se lo suele sustituir por el verbo "amar." Y la parábola se alegoriza en el panegírico de la pecadora, comparada con Simón.

Este no le ofreció **los signos de hospitalidad que se tienen en Oriente con los huéspedes, sobre todo distinguidos**. Ni le ofreció el agua para lavar los pies sudorosos de los caminos palestinos y tenerlos limpios para reclinarse en el triclinio; ni le dio el beso de paz del saludo; ni le hizo ungir la cabeza con perfumes, tan usados en Oriente, para suavizar la piel y ser desodorante. Pero, en cambio, esta pecadora lo hizo con creces: le lavó los pies con sus lágrimas, los ungió con perfume sacado de un rico pomo de alabastro, los enjugó con sus propios cabellos y no cesó de besarlos.

Se piensa si esta concreción de censura-comparativa a Simón sea original. ¿Haría Cristo esta censura pública a quien lo invitaba? ¿No podría ser una matización, que se deducía espontánea de los hechos? ¿Acaso responde a destacar aun resabios de la lucha farisaica, ya que Simón es "fariseo"? En todo caso, no trata Cristo tanto del reproche al fariseo, cuanto, por contraste, destacar el amor de la pecadora: ésta (pecadora) hace lo que no hizo, debiendo hacerlo, el fariseo (justo).

Y, volviéndose a Simón, le dijo, refiriéndose a la pecadora, que le eran perdonados sus muchos pecados porque amó mucho. Esta mujer debió de haber sido testigo de los prodigios y doctrina de Cristo. Así es como le localiza, sin más, al entrar. Pero va a El con un ansia de regeneración en el alma. **Era un intenso amor a Cristo, en lo que El significaba como legado de Dios**. Por eso le dijo a ella: "Tus pecados te son perdonados."

Los autores se han planteado varios problemas a este propósito [10]. Si Cristo le perdona ahora mismo los pecados, es que antes no estaban perdonados. Pero antes parecería que lo estaban, pues el perdón iba anejo al gran amor. Sería la contrición perfecta. La conjunción usada (ότι) puede tener sentido causal o declarativo, equivalente aquí a signo o señal. En el primer caso, el amor le habría causado el perdón; en el segundo, **estos signos de amor le van a traer el perdón.**

No hay que urgir los términos hasta la precisión técnica teológica. Es un relato hecho al modo ordinario de hablar. Cristo le dice a Simón que a esta mujer, por amar mucho, le son perdonados sus muchos pecados. Es el enunciado de un principio que tiene realización concreta en esta pecadora, sin intentar decirse aquí el "mecanismo" de la "justificación."

Se piensa por algunos autores si los v.48-49 no podrían estar "dislocados" de su contexto original, pues parece que el perdón ya está dado en el v.47. También se piensa en esta misma posibilidad, casi por lo mismo, del v.50. Y hasta se quiere hacer ver que el contexto propio de los v.48-49 sea Lc 8:48. Todo ello es muy discutible. Al menos se explica bien su matización en el "cursus" de la narración. Bastantes exegetas modernos suponen "incrustada" la "parábola" que Cristo dirige a Simón (v.40-44); tiene afinidades con procedimientos anecdóticos rabínicos. (Strack-B., Kommentar II p.163). Y hasta podría pensarse que "Jesús se contenta con confirmar la sentencia del perdón, que la mujer ha merecido por la fe." La sorpresa en los convidados fue máxima. "¿Quién es éste para perdonar los pecados?" No se trata de un profeta que declarase a un pecador que, **por su penitencia y su amor, Dios le hubiese perdonado sus pecados, sino que El, con su propia autoridad, los perdonaba.** La conclusión que sacaron, aunque aquí no está expresa, aunque sí implícita, es la que sacaron cuando Cristo, para demostrar que tenía poder para perdonar los pecados, curó a un paralítico: "¿Quién es este que así blasfema? ¿Quién puede perdonar los pecados sino sólo Dios?" (Lc 5:21, par.). Así Cristo, con este procedimiento de las obras, se presenta con poderes que en **el A.T. estaban reservados exclusivamente a Dios. Según la tradición rabínica, el Mesías no tendría el poder de perdonar los pecados** [12].

Acaso haya dos temas entrelazados. Es un problema análogo al que se plantea a propósito de la curación de un paralítico. Para su exposición, cf. Comentario a Lc 5:17-26. A la comunidad primitiva le interesa grandemente **justificar el poder de perdonar todos los pecados** (Jn 20:23), especialmente los más graves.

Un Problema Evangélico de Identificación de Personas y Escenas.

Tema muy discutido es saber si este relato se identifica con la unción en Betania que relatan los otros evangelistas (Jn 12:1-8; Mt 26:6-13; Mc 14:3-9), o si esta mujer pecadora se ha de identificar con María Magdalena, de la cual Cristo había "echado siete demonios" (Lc 8:2).

Pero no hay base para esta identificación. El que de Magdalena haya Cristo "echado siete demonios" no significa que fuese pecadora, sino que la había curado de siete enfermedades, o, por ser el número siete número de plenitud, podría significar una grave enfermedad, o una enfermedad importante y crónica, o, en el peor de los casos, un tipo de posesión diabólica, aunque valorando esto con la apreciación popular de entonces; **lo que no indica que fuese pecadora.** Además, Lc, al comienzo del capítulo siguiente, presenta a Magdalena como a una protagonista desconocida. De identificarse, lo lógico era presentarla haciendo referencia a la escena que acaba de contar (cf. Jn 19:25; Mt 27:55.61; par.).

En cuanto a María de Betania, la hermana de Lázaro, la única razón que se alega para su identificación es el gesto de la unción con el perfume sobre sus pies y el enjugárselos con sus cabellos, según el relato de Jn. Pero contra esta identificación están las siguientes razones:

1.ª Jn destaca sólo la unción en los "pies," por razón del "simbolismo"; pero Mt-Mc destacan la unción en la "cabeza," por lo que debió de ser en cabeza y pies; pero no pueden decir que enjugase ambas cosas con los cabellos.

2.ª La escena de Lc tiene lugar en la época media del ministerio público de Cristo, y, por la situación del relato, tiene lugar en Galilea. La de Jn es en Judea seis días antes de su muerte.

3.ª Nunca se dice que sea pecadora, ni se habla desfavorablemente de María de Betania. Y hasta sería posiblemente una razón psicológica el que Cristo, que no repara en ir a buscar a los pecadores, no hubiese admitido, por razón social, ni una hospitalidad tan habitual ni tan íntima con esta familia si María de Betania hubiese sido una mujer pecadora, reconocida como tal en la ciudad.

4.ª El enfoque estructural de ambos relatos es distinto. En el de Lc, el motivo del relato es el perdón y conversión de una pecadora; en el de Jn y Mt-Mc, el tema es un acto de amor a Cristo, que es comentado y presentado por Cristo en orden a su honra funeral.

5.ª El que el banquete se dé en casa de Simón en ambos relatos no es objeción, ya que este nombre era vulgarísimo. El N. T. cita más de diez personajes de este nombre. Y mientras Lc lo llama sin más Simón, Mt-Mc lo destacan, precisamente para distinguirlo de entre lo usual del mismo, llamándolo "Simón el leproso." Jn, en su relato, omite el nombre de Simón.

Lo que acaso no repugne, a título de hipótesis, sería el admitir que Lc hubiese tomado para retocar su relato algún elemento — concretamente el enjugar con sus cabellos los pies ungidos — de la escena conocida de María de Betania. La razón pudiera ser doble: a) No era normal, ni es fácil se repitiese, el que una mujer, después de ungir los pies de Cristo, los enjugase con sus cabellos. Esto aparece como un rasgo excepcional, b) El relato de esta escena de María de Betania tuvo tanta repercusión en la catequesis primitiva que, como Cristo anunció en la réplica a Judas, se narraría esto cuando se expusiese el Evangelio. Esto podría haber permitido a Lc tomarlo como un rasgo complementario para hacer la descripción de este otro episodio de la mujer pecadora [13]. O, acaso, Jn, para su "simbolismo," lo toma de esta escena, contra Mt-Mc.

1 Orfali, Capharnaúm Et Ses Ruines (1922). 2 Kohl Und Watzinger, Antike Sinagogen In Galilea (1916); Perrella, / Luoghi Santi (1936) 142-144. 3 Holzmeister, En Verb. Dom. (1937) 27-30; Mariner, Sub Potestate Constitu-Tus: Helmantica (1956) 391-399. 4 Strack-B., Kommentar. Ii P.161. 5 Abel, Geographie De La Palest. (1938) Ii P.394-395. 6 Edersheim, Sketches Of Jewish Social Life In The Day Of Christ P. 168-181. 6 D. K. Campbell, The Prime Of Life At Naim: Bibliotheca Sac. (Dallas 1958) 341-347; J. Dupont, L'ambassade De Jean Baptiste (Mt 11:2-6; Lite 7:18-23): Nouv. Rev. Théol. (1961) 805-821.943-959. 7 F. Hauck, Das Evangelium Des Lukas (1934) P.102. 8 William, Vida De Jesús., Vers. Del Alem. (1940) P.223ss. 9 Prat, Lc Cours De Monnaies En Palestine Au Temps De J.-Ch.: Recher. Se. Relig. (1925) 446. 10 Para Una Síntesis De Ellos, Cf. Simón-Dorado, Praelect. Bibl. N. T. (1947) P.571-572. 11 Maréchal, Évang. S. St. Lúe (1946) P.106. 12 Strack-B., Kommentar. I P.495. 13 Lagrange, Jesús A-T-Il Été Oint Par Pluriersfemmes?: Rev. Bibl. (1912) 504-532; Holzmeister, Die Magdalenen Frage In Der Christlichen Überlieferung: Zeitsch. Cath. Theol. (1922) 422ss.599ss: Verb. Dom. (1936) 139-199; Ketter, Ckristus Und Die Frauen (1935); P. Bruin, War María Magdalena Eine Sünderin?: Theol. Praktische Quartal. (1962) 222-226.

Capitulo 8.

Las proveedoras de Cristo, 8:1-3.

[1] Yendo por ciudades y aldeas, predicaba y evangelizaba el reino de Dios. Lc acompañaban los Doce [2] y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades. María llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; [3] Juana, mujer de Jusa, administrador de Herodes, y Susana, y otras varias que le servían de sus bienes.

Este pasaje es propio de Lc. En él se da una pincelada general sobre la obra misionera de Cristo. Son como un "entrefilete" con el que Lc intenta producir en el lector un fuerte impacto con una alusión estratégicamente situada.

Es importante el dato que aquí se refiere: que el Colegio apostólico vivía, en ocasiones, de los "bienes" que les ofrecían diversas piadosas mujeres, al tiempo que los "acompañaban" en sus correrías apostólicas, sin duda para prestarles las atenciones materiales mientras ellos se ocupaban del apostolado. Según San Jerónimo, era ésta una costumbre antigua, y nada mal vista, el que prestasen a sus preceptores comida y vestido1. Esta costumbre está igualmente atestiguada por San Pablo (1 Cor 9:5) [2]. Fieles aparecerán también en el Calvario (Lc 23:49; par.).

Eran motivos de gratitud lo que las movía a ello: habían sido curadas por él de diversas "enfermedades" y de "espíritus malignos," es decir, cierto tipo de endemoniados, según la concepción de entonces. De esas varias, da el nombre de tres: "María llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios." Magdalena probablemente deriva, no de la raíz hebrea gadal, grande, con lo que se indicaría la grandeza moral de esta mujer al servicio de Cristo, como pretendía Orígenes [3], sino que toma el nombre de su pueblo de origen: Magdala, hoy el-Medjdel (la torre), en Galilea, en la orilla occidental del Lago y cerca de Tiberíades. El que de ella hayan salido siete demonios no indica vida pecadora, sino sólo, conforme a las apreciaciones populares de entonces, o una posesión diabólica, o una o varias enfermedades. El número siete, número de plenitud, puede indicar sólo una variedad o gravedad en las mismas.

Otra de las mujeres citadas es Juana, mujer de Jusa, administrador (επίτροπος) de Herodes Antipas (Lc 24:10). Pero con este título de epítropos también se da en Josefo el equivalente a un alto privado o ministro [4].

De la tercera sólo se da el nombre, Susana (lirio). Pero les servían también con sus bienes y servicios "otras varias." No quiere decirse que siempre y todos formasen un grupo regular; las circunstancias condicionarían el grupo.

Puede verse en esta escena el trato delicado de Lc con las mujeres, despreciadas en la antigüedad. Hasta "ministran" en algún sentido al Evangelio (1 Cor 9:5). En los Hechos de los Apóstoles las presentará también en estos secundarios "ministerios."

La parábola del sembrador, 8:4-8 (Mt 13:1-19; Mc 4:1-9). Cf. comentario a Mt 13:1-19.

> [4] **Reunida una gran muchedumbre de los que venían a El de cada ciudad, dijo en parábola:** [5] **Salió un sembrador a sembrar su simiente, y, al sembrar, una parte cayó junto al camino, y fue pisada, y las aves del cielo la comieron.** [6] **Otra cayó sobre la peña, y, nacida, se secó por falta de humedad.** [7] **Y otra cayó en medio de espinas, y, brotando juntamente las espinas, la ahogaron.** [8] **Otra cayó en tierra buena, y, nacida, dio un fruto céntuplo. Dicho esto, clamó: El que tenga oídos para oír, que oiga.**

Hay un momento especial en la vida de Cristo, a juzgar por el reflejo y agrupación literaria que se ve en los evangelios, en que Cristo utiliza de una manera más frecuente o sistemática el uso de parábolas.

Dada la afinidad fundamental de esta parábola del "sembrador" de Lc con los relatos de Mt-Mc, junto con una serie de problemas comunes en la exposición de los tres, se remite al Comentario a Mt 13:1-23.

Razón de las parábolas y explicación de la anterior, 8:9-15 (Mt 13:10-23; Mc 4:10-20). Cf. comentario a Mt 13:10-23.

> [9] **Preguntábanle sus discípulos qué significase aquella parábola,** [10] **y El contestó: A vosotros ha sido dado conocer los misterios del Reino de Dios; a los demás, sólo en parábolas, de manera que viendo no vean y oyendo no entiendan.** [11] **He aquí la parábola: La semilla es la palabra de Dios.** [12] **Los que están a lo largo del camino son los que oyen, pero en seguida viene el diablo y arrebata de su corazón la palabra para que no crean y se salven.** [13] **Los que están sobre peña son los que, cuando oyen, reciben con alegría la palabra, pero no tienen raíces; creen por algún tiempo, pero**

al tiempo de la tentación sucumben. [14] **Lo que cae entre espinas son aquellos que, oyendo, van y se ahogan en los cuidados, la riqueza y los placeres de la vida, y no llegan a madurez.** [15] **Lo caído en buena tierra son aquellos que, oyendo con corazón generoso y bueno, retienen la palabra y dan fruto por la perseverancia.**

Como se indicó en el apartado anterior, y por las razones allí expuestas, se remite para este tema al Comentario a Mt 13:10-23 [4].

v.12. El pasaje puede estar inspirado en el Libro de los Jubileos, en el que el diablo (Mastema) envía cuervos y pájaros para que devoren la semilla caída en tierra.

v.13. El tiempo de la "tentación" (πειρασμού) debe de apuntar, con proyección eclesiológica, en las persecuciones del Evangelio.

Parábola dirigida a los discípulos, 8:16-18 (Mt 13:12; Mc 4:21-25).

[16] **Nadie, después de haber encendido una lámpara, la cubre con una vasija ni la pone debajo de la cama, sino que la coloca sobre el candelabro, para que los que entren vean.** [17] **Pues nada hay oculto que no haya de descubrirse ni secreto que no haya de conocerse y salir a la luz.** [18] **Mirad, pues, cómo escucháis, porque al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que parece tener se le quitará.**

Lc agrupa aquí tres sentencias, de las cuales las dos últimas las traen Mt-Mc en otros contextos. El sentido de las tres es claro y viene a ser el mismo. Aunque Lc la pone un poco impersonal, tanto Lc como Mc y la sentencia de Mt se hallan literariamente vinculadas a los "discípulos" (Lc v.9).

El misterio del Reino ha de ser conocido. Si pasa una fase de comienzo y como oculta, luego brillará. Como la lámpara se enciende para lucir, y no para taparla, así el Reino lucirá: **es su finalidad mostrarse para que se incorporen a él.**

Ni nada que hay oculto dejará de conocerse. Si la frase es proverbial, tiene su aplicación especial a los discípulos: lo que está en un tiempo preparatorio reservado y oculto a ellos, en el período de su formación, **deberá luego ser comunicado a otros por ellos: el misterio del Reino** [5].

Pero esto les exige atención e interés en prepararse y preguntar al Señor cuanto sea preciso. Es necesario **que le sepan "escuchar," pues al que escuche para formarse y luego divulgar el Reino,** a ése se le dará más: a sus preguntas y a su saber "escuchar" obtendrá nueva luz y conocimiento. En cambio, "al que no tiene, aun lo que le parece tener se le quitará." Es una forma hiperbólica de expresarse: quitar lo que no se tiene. Pero aquí se expresa con ello que esa falta de disposición — "escuchar" — para penetrar el misterio del Reino, hará que se le quite eso que, después de oído, viene a perder por falta de interés. Así, la exposición primera vendrá a perder su provecho en los que no quieren penetrarla y precisarla con la explicación complementaria.

Quiénes son hermanos de Cristo, 8:19-21 (Mt 12:46.-50; Mc 3:31-35). Cf. comentario a Mt 12:46-50.

[19] **Vino su madre con sus hermanos, y no lograron acercarse a El a causa de la muchedumbre,** [20] **y le comunicaron: Tu madre y tus hermanos están ahí fuera y desean verte.** [21] **El contestó diciéndoles: Mi madre y mis hermanos son éstos, los que oyen la palabra de Dios y la ponen en obra.**

El pasaje lo traen los tres sinópticos. Mt lo trae con el pretexto de hablársele de sus familiares, aunque viene a coincidir con Mc, que lo trae después de una refutación a los fariseos. Lc le da otra situación distinta. No se sabe su situación cronológica.
En un momento en que Cristo, rodeado de gentes, predica, su madre y sus "hermanos" desean verle. Como no pueden acercarse, por la multitud, se le pasa un recado. Y Cristo aprovecha aquella oportunidad, no para negar el afecto filial y de piedad a los suyos, sino para comparar el simple afecto familiar humano al otro afecto de la gran familia cristiana, basada en el afecto y piedad sobrenaturales. Por eso, desde este punto de vista, para cualquiera que "oye" la "palabra de Dios," término exclusivo de Lc, y la "pone por obra," tiene para Él el afecto entrañable y familiar, aunque aquí sobrenatural, que corresponde a ese otro motivo más alto que los simples lazos de la sangre. Son los miembros del Reino.
El hecho de no citarse a José, y sólo a su madre, hace suponer que aquél ya debía de haber muerto; ausencia que se notará en la vida pública de Cristo. Para el tema de los "hermanos" de Jesús, cf. Comentario a Mt 13:55-57 [6]. Lc omite el tema de Mc 3:20-21, posiblemente por lo delicado.

La tempestad calmada, 8:22-25 (Mt 8:23-27; Mc 4:35-40). Cf. comentario a Mt 8:23-27.

> [22] **Sucedió, pues, un día que subió con sus discípulos a una barca, y les dijo: Pasemos a la otra orilla del lago. Y se dieron a la mar** [3] **Mientras navegaban, se durmió. Vino sobre el lago una borrasca, y el agua que entraba los ponía en peligro.** [24] **Llegándose a El, le despertaron diciendo: Maestro, Maestro, que perecemos. Despertó El e increpó al viento y al oleaje del agua, que se aquietaron, haciéndose la calma.** [25] **Y les dijo: ¿Dónde está vuestra fe? Llenos de pasmo, se admiraban y se decían unos a otros: Pero ¿quién es éste, que manda a los vientos y al agua y le obedecen**?

La narración es común a los tres sinópticos. Ninguno pone una cronologia precisa. Pero Lc-Mt la vinculan como término del viaje a la región de los gerasenos.

De las tres relaciones, Lc tiene un término medio; Mt es el más sintético y Mc el más colorista. Pero Lc tiene uno de los rasgos de más exactitud geográfica. Describe la tormenta diciendo que "descendió" (χατέβη) un gran torbellino sobre el Lago. Situado éste a 208 metros bajo el nivel del Mediterráneo, las corrientes de aire vienen de súbito y caen, literalmente, sobre el Lago, con el consiguiente levantamiento de las aguas.

La descripción bimembre de Mc, en que Cristo manda por separado al viento y al mar que cesen, es de un ritmo más semita y probablemente más original. Acaso se quiera evocar un exorcismo litúrgico antidemoníaco.

De esta escena se desprende la aún no perfecta formación de los apóstoles sobre los poderes de Cristo y sobre la verdadera naturaleza de su persona. Les alude a su poca "confianza" en El, puesto que ya habían visto numerosos milagros de todo tipo, lo que les hacía ver su pleno dominio. Pero los elementos cósmicos desatados les hicieron temer. No pensaron en el poder omnímodo que tenía. Ya en la misma perspectiva literaria de Lc han visto en El al Mesías. Pero, ante la impresión de aquel dominio absoluto sobre los poderes cósmicos, brota en ellos una de esas preguntas imprecisas, pero que abren la puerta a una nueva sugerencia, a nuevos poderes: "¿Quién es éste, que manda a los vientos y al agua y le obedecen?" La revelación de Cristo es gradual. ¿Qué hombre dominó por su propio poder los poderes cósmicos desatados? Se leía de

Yahvé en el A.T.: "Tú dominas la soberbia del mar; cuando se embravecen las olas, tú las contienes" (Sal 88:10). ¿Recordarían los apóstoles, ante aquel espectáculo, estas palabras? ¿No será intento evocador del evangelista? El verbo "increpar" (επίτιμαω) se usa ordinariamente para significar la increpación contra los demonios (Zac 3:2). En el A.T. es frecuente presentar el mar como morada de poderes demoníacos (Is 27:1; 51:10; Sal 89:10-11; Job 9:13). En línea con los demonios gerasenos, podría querer indicarse aquí a Cristo en victoria contra los poderes demoníacos. Sería homologarlo con Yahvé (Sal 65:7; 107:23-29). De ahí la expresión admirativa con que terminan los sinópticos el dominio cósmico de Cristo. En Mc la "increpación" parece como si se dirigiese a un demonio: "Calla, enmudece." En cualquier caso, el halo de lo divino se va descubriendo cada vez más?

Curación de un endemoniado, 8:26-39 (Mt 8:28-34; Mc 5:1-20). Cf. comentario a Mc 5:1-20.

[26] Arribaron a la región de los gerasenos, frente a Galilea, [27] y, bajando El a tierra, le salió al encuentro un hombre de la ciudad, poseído de los demonios, que en mucho tiempo no se había vestido ni morado en casa, sino en los sepulcros. [28] Cuando vio a Jesús, gritando se postró ante El, y en alta voz dijo: ¿Qué hay entre mí y ti, Jesús, Hijo de Dios Altísimo? Te pido que no me atormentes. [29] Y era que El ordenaba al espíritu impuro que saliese del hombre. Muchas veces se apoderaba de él, y le ataban con cadenas y le sujetaban con grillos, pero rompía las ligaduras y era arrebatado por los demonios al desierto. [30] Preguntóle Jesús: ¿Cuál es tu nombre? Contestóle él: Legión. Porque habían entrado en él muchos demonios, [31] y le rogaban que no les mandase volver al abismo. [32] Había allí cerca una manada de puercos bastante numerosa paciendo en el monte, y le rogaron que les permitiese entrar en ellos. Se lo permitió, [33] y, saliendo los demonios del hombre, entraron en los puercos, y se arrojó la manada por un precipicio abajo hasta el lago, y se ahogó. [34] Viendo los porquerizos lo sucedido, huyeron y lo anunciaron en la ciudad y en los campos. [35] Salieron a ver lo ocurrido, y vieron a Jesús, y encontraron al hombre de quien habían salido los demonios, sentado, vestido y en su pleno juicio, a los pies de Jesús, de lo que se quedaron espantados. [36] Los que habían visto cómo el endemoniado había sido curado lo contaban, [37] y toda la gente del territorio de los gerasenos le rogó que se retirase de allí, pues estaban dominados de un gran temor. El, subiendo a la barca, se volvió. [38] El hombre de quien habían salido los demonios le suplicaba quedarse con El, pero El le despidió diciendo: [39] Vuélvete a tu casa y refiere lo que te ha hecho Dios. Y se fue por toda la ciudad pregonando cuanto le había hecho Jesús.

La exposición de conjunto se hace en Comentario a Mc 5:1-20. Aquí sólo se dan algunas interpretaciones recientes.

a) A. George. Sería una anécdota sobre la ceguera de los gentiles, que prefieren los "animales impuros" a tener con ellos al Mesías-Salvador (Bult. Com. Et. [1961] p.396-397).

b) T. A. Burkill. Un relato que circulaba como Cristo había llegado a tener fama en un país extranjero. Y, acaso, el gesto del hombre curado, que vino a ser "misionero" en aquella región (Mc-Lc), sería símbolo y excitante del misionero cristiano (Concerning Mk. 5:7 and 5:18-20, en ST. [1957] p.159-166).

c) A. Richardson. Sería un relato que enseña cómo el mal se destruye por sí mismo (Miracle Stories 72-74).

d) H. Sahlin. Se trata de un midrash. Se basaría en un hecho histórico, reelaborado y retocado, para presentar a Cristo como Salvador también de los gentiles, según Isaías 65:1-5 (cf. E. T. Mally, Ev.s. S. Marcos [1972] p.87).

Las tres primeras hipótesis no tienen consistencia. Lo de Sahlin parece tener gran parte de verdad. En Mc-Lc el curado será "misionero," pero Cristo no lo "evangeliza." Puede estar destacado como tipo del misionero cristiano (Burkill). **El hecho de realizarse esta conversión en tierra gentil hace ver la universalidad de la salud.**

En Mc (4:9) y Lc (8:30) el demonio responde que se llama "Legión, porque somos muchos." En aquel ambiente, poseer el nombre era poseer la persona. La respuesta es extraña; acaso quiso intimidar con aquel ejército. J. Jeremías ha propuesto una hipótesis sobre esto. El original arameo tendría la palabra ligyona = soldado. La expresión vendría a decir: "mi nombre es soldado, porque nosotros (los demonios) somos una gran hueste." Un traductor entendería el término arameo en su significado segundo. De ahí el añadirse en Mc los versículos 12-13, y en Lc los v.32b-33 (cf. Jesús Promise to the Nations [1958] p.30-31).

La hipótesis de solución es bastante increíble. ¿Por qué confundir un traductor la palabra "soldado" con "una legión de soldados"? Se explicaría mejor que lo hubiese hecho como añadidura suya, **para acentuar más el poder mesiánico-taumatúrgico de Cristo**. Pero, en este caso, ¿no sería éste el original?

La muerte de la manada de cerdos "endemoniados" en el lago, sería — según Sahlin — una imagen de la aniquilación a que están condenadas las potestades satánicas, que tienen sometidos a los gentiles en el paganismo (cf. 1 Re 18:40). Del conjunto del pasaje **aparece Cristo como Mesías y con poderes divinos,** al encadenar a los demonios en el infierno.

L. Dufour piensa que este relato está compuesto de tres relatos, y que Mc unifica: v.14-19c; 19d-24; 25-29. En Mc el arreglo es claro. Lo que no es tan claro es que sea un arreglo hecho a base de "diversos relatos."

Curación de la hija de Jairo y de la hemorroísa, 8:40-56 (Mt 9:18-26; Mc 5:21-43). Cf. comentario a Mc 5:21-43.

40 Cuando Jesús estuvo de vuelta, le recibió la muchedumbre, pues todos estaban esperándole. 41 Llegó un hombre llamado Jairo, que era jefe de la sinagoga, y, cayendo a los pies de Jesús, le suplicaba que entrase en su casa, 42 porque tenía una hija única, de unos doce años, que estaba a punto de morir. Mientras iba, las muchedumbres le ahogaban. 43 Una mujer que padecía flujo de sangre desde hacía doce años, y que en médicos había gastado toda su hacienda, sin lograr ser de ninguno curada, 44 se acercó por detrás y tocó la orla de su manto, y al instante cesó el flujo de su sangre. 45 Jesús dijo: ¿Quién me ha tocado? Como todos negaban, dijo Pedro y los que le acompañaban: Maestro, las muchedumbres te rodean y te oprimen. 46 Pero Jesús dijo: Alguno me ha tocado, porque yo he conocido que una virtud ha salido de mí. 47 La mujer, viéndose descubierta, se llegó temblando y, postrándose ante El, le dijo ante todo el pueblo por qué le había tocado y cómo al instante había quedado sana. 48 El le dijo: Hija, tu fe te ha salvado, vete en paz. 49 Aún estaba hablando cuando llegó uno de casa del jefe de la sinagoga diciendo: Tu hija ha muerto, no molestes ya al Maestro. 50 Pero Jesús, que lo oyó, le respondió: No temas, cree tan sólo y será sana. 51 Llegado a la casa, no permitió que entrasen

con él más que Pedro, Juan y Santiago y el padre y la madre de la niña. [52] **Todos lloraban y plañían por ella. Les dijo El: No lloréis, porque no está muerta; es que duerme.** [S3] **Se burlaban de El, sabiendo que estaba muerta.**[54] **El, tomándola de la mano, le dijo en alta voz: Niña, levántate.** [55] **Volvió a ella el espíritu, y al instante se levantó, y El mandó que le diesen de comer.** [56] **Los padres se quedaron fuera de sí; pero El les mandó que no contasen a nadie lo sucedido.**

La exposición exegética de este pasaje se hace en el Comentario a Mc 5:21-43, que es el que lo trata con mayor extensión.

1 San Jerónimo, Comm. In Mathaeum 27:56; Josefo, Antiq. Xvii 2:4. 2 Allo, Premien E'pit. Aux Corinth. (1956) P.212-214. 3 Mg 13:1975. 4 Bell. Iud. I 24:6. 4 L. Cerfaux, Fructifier En Supportant L'épreuve, A Propos De Lúe 8:15: Rev. Bibl. (1957) 481-491. 5 Bover, Nada Hay Oculto Que No Se Descubra (Mc 4:21 Par.): Est. Bíbl. (1954) 319-323. 6 Blixzler, Zum Problem Der Brüder Des Herrn: Trier. Theol. Zeistschr. (1958) 129-145, 224-246; Este Tema Se Trata En El Comentario A Mt 13:53-58. 7 Bauer, Procellam Cur Sedavit Salvator?: Verb. Dom. (1957) 89-96.

Capitulo 9.

La Misión de los Apóstoles, 9:1-6 (Mt 10:5-15; Mc 6:7-13). Cf. comentario a Mt 10:5-15.

[1] **Habiendo convocado a los Doce, les dio poder sobre todos los demonios y de curar enfermedades,** [2] **y les envió a predicar el reino de Dios y a hacer curaciones.** [3] **Y les dijo: No toméis nada para el camino, ni báculo, ni alforja, ni pan, ni dinero, ni llevéis dos túnicas.** [4] **En cualquier casa en que entréis, quedaos allí, sin dejarla hasta partir.** [5] **Cuanto a los que no quieran recibiros, saliendo de aquella ciudad, sacudios el polvo de los pies en testimonio contra ellos.** [6] **Partieron y recorrieron las aldeas anunciando el Evangelio y curando en todas partes.**

Este pequeño cuadro lo traen los tres sinópticos. Mt es quien lo trata con más amplitud. La misión va a tener lugar por la región de Galilea. Se refiere sólo a los Doce, a los que envía "de dos en dos" (Mc). No es seguro si esta misión se realiza con el envío simultáneo de los Doce o los va enviando, turnándose, por grupos (Mc). **La finalidad que les da es la de predicar — preparar — el Reino de Dios.** Es la finalidad para que los eligió en el sermón del Monte (Mc 3:14). Y como credenciales les dio poder sobre "todos los demonios." Era ésta una prueba, al hacerlo en su nombre, **del advenimiento de Reino mesiánico**. El uso de la expresión "todos" es un término redondo habitual en Lc. La "predicación" como enseñan/a es pospentecostal. Aquí es **el anuncio de la venida o proximidad del Reino** (D. M. Stanley, CBQ [1955] p.336-348).

Para esta misión reciben unas cuantas instrucciones. No llevarán nada para el camino, ni dos túnicas, ni pan, ni dinero, ni alforja para guardar estas cosas, "ni bastón." En cambio, en Mc se les permite llevar "un bastón." Es una simple citación "quoad sensum." [1] El apóstol debe confiar en la Providencia y no tomar pretexto para otros fines. El apóstol tiene derecho a su sustento. Pero no sería confiar en la Providencia, sino temeridad, el no preocuparse de lo necesario. Por eso, **estas palabras de Cristo les hablan del espíritu con que han de partir**, más que de la material realización de estas palabras. Precisamente en otra ocasión, y aludiendo a ésta, les mandará proveerse de todo (Lc 22:35-36).

En la casa que se hospeden no la abandonarán si no es para partir del pueblo. Es una razón de exigencia ambiental, que supondría una ofensa para el que les hospeda [2]. Pero, si no los quieren recibir, al salir de la ciudad sacudirán "el polvo de los pies en testimonio contra ellos." El judío que venía de tierra gentil había de sacudir el polvo de sus sandalias antes de entrar en Israel, para no "contaminarla." Así aquí se quiere indicar que el pueblo que no quiere recibir el reino es como el gentil. La ausencia de "sandalias," que en Mc se pone, acaso aluda a un intento de la primitiva Iglesia en acentuar el rigorismo apostólico, para no ser inferiores a ciertos misioneros ambulantes de dioses paganos que recorrían el mundo helenista con este atuendo.

El pasaje se cierra recogiendo **el cumplimiento de su misión.** La forma "anunciando el Evangelio" es de la redacción de Lc, por influjo del uso eclesiástico.

Las "curaciones," con cuyo poder los habilita, si son una rúbrica apologética de la doctrina, son una realidad **y un signo de vencimiento sobre el poder de Satán** (cf.Lc 4:33-37.40; 5:18-26).

Juicio de Antipas sobre Cristo, 9:7-9 (Mt 14:1-12; Mc 6:14-16). Cf. comentario a Mt 14:1-12.

> [1] **Tuvo noticia Herodes el tetrarca de todos estos sucesos, y estaba vacilante, por cuanto algunos decían que era Juan, que había resucitado de entre los muertos;** [8] **otros, que era Elias, que había aparecido, y otros, que había resucitado alguno de los antiguos profetas.** [9] **Dijo Herodes: A Juan le degollé yo, ¿quién puede ser este de quien oigo tales cosas? Y deseaba verle.**

Lc trae un mínimo relato sobre Antipas. El rumor sobre los prodigios de Cristo le preocupa: parte por su temor político (Josefo), parte porque su neurosis le hizo pensar en alguna reencarnación de alguien. El, después del crimen del Bautista, quedó obsesionado con él. Por eso pensó en su resurrección. Y añade Lc: "y deseaba verle." Con esto, el evangelista deja preparada la escena de la comparecencia de Cristo ante Antipas, enviado por Pilato (Lc 23:8) [2]. Lc da el título oficial de "tetrarca." El contraste de este relato tiene las esperadas divergencias redaccionales de matiz e intento.

Regreso de los apóstoles y primera multiplicación de los panes, 9:9-17 (Mt 14:13-23; Mc 6:30-46; Jn 6:1-15). Cf. comentario a Mt 14:13-23 y Jn 6:1-15.

> [9]**A su vuelta, los apóstoles le contaron cuanto habían hecho.** [10] **El, tomándolos consigo, se retiró a un lugar apartado cerca de una ciudad llamada Betsaida.** [11] **Pero la muchedumbre se dio cuenta, y fue en pos de El. Habiéndolos recibido, les hablaba del Reino de Dios y curaba a todos los necesitados.** [12] **Empezaba ya a declinar el día, y acercándosele los Doce, le dijeron: Despide a la muchedumbre, para que vayan a las aldeas y alquerías de alrededor, donde se alberguen y encuentren alimentos, porque aquí estamos en el desierto.** [13] **El les contestó: Dadles vosotros de comer. Ellos le dijeron: No tenemos más que cinco panes y dos peces, a no ser que vayamos a comprar provisiones para todo este pueblo.** [14] **Porque eran unos cinco mil hombres. Y dijo a sus discípulos: Macedlos recostarse por grupos como de cincuenta.** [15] **Lo hicieron así, diciéndoles que se recostasen todos,** [16] **y, tomando los cinco panes y los dos peces, alzó los ojos al cielo, los bendijo y se los dio a los discípulos para que los sirviesen a la muchedumbre.** [17] **Comieron, se saciaron todos y se recogieron de las sobras doce cestos de mendrugos.**

Sólo Lc y Mc recogen escuetamente la vuelta de los apóstoles de su misión y la invitación que Cristo les hace de retirarse con El a un lugar desierto para descansar, no sólo de su correría apostólica, sino del incesante venir de gentes a Cristo (Mc). Y, "embarcándose," vinieron cerca de Betsaida (Lc). Lc no trae la "segunda multiplicación" de los panes, que traen Mt-Mc. ¿No estaba en su "fuente," a la que en esta sección siguen tan de cerca Mt-Mc? ¿Lo consideró un "duplicado"? Una confrontación de las narraciones de ambas multiplicaciones en Mt-Mc y su amplio contexto, da lo siguiente. Allí se da su valoración.

Primera multiplicación (Mt c.14 y 15; Mc c.6 y 7).

1. 5.000 alimentados
2. Travesía del lago
3. Desembarco en Genesaret
4. Controversia con los fariseos
5. Diálogo — las migajas de pan — con la mujer sirofenisa
6. Curación de un sordo-mudo

Segunda multiplicación (Mt c.15 y 16; Mc c.8).

1. 4.000 alimentados
2. Travesía del lago
3. Desembarco en Dalmanuta
4. Controversia con los fariseos
5. Diálogo sobre los milagros del pan con los discípulos
6. Curación de un ciego. (Falta este paralelo estructural en Mt).

La confesión de Pedro, 9-18-21 (Mt 16:13-28; Mc 8:27-39). Cf. comentario a Mt 16:13-28.

> [18] **Aconteció que, orando El a solas, estaban con El sus discípulos, a los cuales preguntó: ¿Quién dicen las muchedumbres que soy yo?** [19] **Respondiendo ellos, le dijeron: Juan Bautista; otros, Elias; otros, que uno de los antiguos profetas ha resucitado.** [20] **Díjoles El: Y vosotros, ¿quién decís que soy? Respondiendo Pedro, dijo: El Cristo de Dios.** [21] **El les prohibió decir esto a nadie**.

Lc es el único evangelista que no da la cita topográfica que traen Mt-Mc de las cercanías de Cesárea de Filipo. En cambio, sólo Lc relata la oración de Cristo ante esta confesión de Pedro. Las opiniones de las gentes parecen responder literalmente a la misma relación que se lee a propósito de la opinión de Antipas. No deja de extrañar el que no figura ninguna confesión popular de tenerlo por Mesías, puesto que por otros pasajes evangélicos **se ve que ya se le tenía por tal.**

Pero se les prohibe que lo manifiesten. Están todavía en el "secreto mesiánico." Hay que evitar explosiones prematuras en aquel ambiente excitado. El estudio de esta perícopa se hace en Comentario a Mt 16:13-28.

¿Acaso, ante la predicción de la Pasión, **a la que sigue "el secreto mesiánico,"** se refiere éste a ser el Mesías doliente? (cf. W. Grundmann, Evang. p.189).

Entre los v.17 y 18 Lc se aparta — la "gran omisión" — de Mc 6:45-8:26, al que venía siguiendo tan de cerca, aunque Conzelman (Theology of St. Luke 52-52) y V. Taylor (Behind the Third Cospel) piensan que lo que elimina es más el contexto o marco general.

Primera predicción de su pasión, 9:2l-22 (Mt 16:21-23; Mc 8:31-39). Cf. comentario a Mt 16:21-23.

Añadió: [22] **Es preciso que el Hijo del hombre padezca mucho y que sea rechazado de los ancianos, y de los príncipes de los sacerdotes, y de los escribas, y sea muerto y resucite al tercer día** [3].

Necesidad de seguir a Cristo 9:23-27 (Mt 16:24-28; Mc 8:34-38). Cf. comentario a Mt 16:24-28.

[23] **Decía a todos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame.** [24] **Porque quien quisiere salvar su vida, la perderá; pero quien quisiere perder su vida por amor de mí, la salvará.** [2S] **Pues ¿qué aprovecha al hombre ganar todo el mundo si él se pierde y se condena?** [26] **Porque quien se avergonzare de mí y de mis palabras, de él se avergonzará el Hijo del hombre cuando venga en su gloria y en la del Padre y de los santos ángeles.** [27] **En verdad os digo que hay algunos de los que están aquí que no gustarán la muerte antes que vean el reino de Dios.**

Mt pone esta enseñanza dirigida a los "discípulos." Mc, a la "muchedumbre y a los discípulos." Lc, con su forma rotunda, "a todos."

La doctrina del Reino exige la negación a todo un mundo de exigencias personales. Es una vida moral nueva frente al fariseísmo, que está en juego, con el contraste hiperbólico que contrapone la pérdida de la vida material por Cristo, con su ganancia eterna. El discípulo de Cristo ha de estar dispuesto a toda persecución y muerte. **El Reino le puede exigir esto.** Pero al que ante el Reino tomase una actitud de vergüenza por seguirlo, **le aguarda el Hijo del hombre, presentado como Juez del mundo, en su parusía, con la condena de avergonzarse de él.** El presentarse como Juez del mundo es atributo divino, reservado a Yahvé en el A.T. La descripción es apocalíptica. La alusión es a la profecía de Daniel, pero ya ha sido desarrollado y enriquecido el pensamiento original.

El v.23 tiene en Lc un acusado sentido "moral" adaptado a la vida del cristiano: "tome cada día su cruz y sígame" (cf. Mt 16:24, donde se ve mejor la frase primitiva). **Se "desescatologiza."**

Aunque el tormento de la cruz es romano, ya el rey judío Alejandro Janeo (103-76 a. C.) había hecho crucificar a 800 fariseos. Aunque estaba en el ambiente, cobraba un gran realismo después de la Vía Dolorosa (Lc 23:26).

El v.27 es como un apéndice al pasaje anterior, y está situado en un contexto lógico. Lo traen los tres sinópticos, y unido a este pasaje.

El anuncio de Cristo de que "no gustarán la muerte," semitismo por experimentar algo, es que "algunos" de los presentes a aquella conversación no morirán antes de que "vean el reino de Dios" (Lc), o, como dice Mt, "antes de haber visto al Hijo del hombre venir en su reino." Los términos usados no exigen una visión sensible. Así como antes aludía a su venida final en la parusía, aquí alude a su instauración triunfal eclesial, que debe tener en su pensamiento, como punto de partida, la destrucción de Jerusalén. **Es el modo más manifiesto como verán "venir en poder el reino de Dios"** (Mc).

La Transfiguración, 9:28-36 (Mt 17:1-13; Mc 9:2-14). Cf. comentario a Mt 17:1-13.

> [28] **Aconteció como unos ocho días después de estos discursos que, tomando a Pedro, a Juan y a Santiago, subió a un monte a orar.** [29] **Mientras oraba, el aspecto de su rostro se transformó, su vestido se volvió blanco y resplandeciente.** [30] **Y he aquí que dos varones hablaban con EL, Moisés y Elias,** [31] **que aparecían gloriosos y le hablaban de su muerte, que había de cumplirse en Jerusalén.** [32] **Pedro y sus compañeros estaban cargados de sueño. Al despertar, vieron su gloria y a los dos varones que con El estaban.** [33] **Al desaparecer éstos, dijo Pedro a Jesús: Maestro, qué bueno es estar aquí; hagamos tres cabañas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elias, sin saber lo que se decía.** [34] **Mientras esto decía, apareció una nube que los cubrió y quedaron atemorizados al entrar en la nube.** [35] **Salió de la nube una voz que dijo: Este es mi Hijo elegido, escuchadle.** [36] **Mientras sonaba la voz estaba Jesús solo. Ellos callaron, y por aquellos días no contaron nada de cuanto habían visto.**

Sólo Lc dice que el motivo de subir Cristo a este monte es para "orar." Tema suyo característico. La exposición se hace en Comentario a Mt 17:1-13.

Curación de un epiléptico, 9:37-43a (Mt 17:14-20; Mc 9:14-19). Cf. comentario a Mt 17:14-20.

> [37] **Al día siguiente, al bajar del monte, vino a su encuentro una numerosa muchedumbre,** [38] **y uno de entre ella gritó, diciendo: Maestro, te ruego que eches una mirada sobre este mi hijo, porque es mi hijo único,** [39] **y el espíritu lo toma lo hace gritar, lo agita, haciéndole echar espumarajos, y a duras penas se retira de él después de haberlo molido.** [40] **He suplicado a tus discípulos que lo echasen, y no han podido.** [41] **Jesús, respondiendo, dijo: ¡Oh generación incrédula y perversa!, ¿hasta cuándo tendré que estar con vosotros y aguantaros? Traédmelo acá.** [42] **Al acercarse, el demonio lo echó por tierra y lo agitó fuertemente. Pero Jesús increpó al espíritu impuro, y curó al niño y se lo entregó a su padre.** [43] **Todos se maravillaron al ver la grandeza de Dios**.

Lc es el que trae la narración más breve de este episodio, omitiendo la pregunta de los apóstoles, de por qué ellos no habían podido curar a este epiléptico.

Destaca que era un hijo "único." La descripción es poco precisa. Sólo va a la sustancia del hecho. La conclusión que de este episodio se desprende no es sólo la gran misericordia de Cristo y su poder taumatúrgico, sino que, al ejercer su dominio sobre los demonios expulsándolos — la fórmula de Mc es mucho más expresiva — , **indica que ya llegó el reino de Dios** (Mt 12:28). **Lo que es presentarse él como Mesías** [4].

Segunda profecía de su pasión, 9:43-45 (Mt 17:21-22; Mc 9:29-31). Cf. comentario a Mt 17:21-22.

> **Admirándose todos de cuanto hacía, dijo El a sus discípulos:** [44] **Estad atentos a lo que voy a deciros: El Hijo del hombre ha de ser entregado en poder de los hombres.** [45] **Pero ellos no sabían lo que significaban estas palabras, que estaban para ellos veladas, de manera que no las entendieron, y temían preguntarle sobre ellas.**

Los tres sinópticos coinciden en relatar que, después de hacerles Cristo el segundo anuncio de su pasión, se encuentran preocupados. Lc es el que más matiza. No sabían qué significase esto. "Estaban (estas palabras) veladas para ellos, de manera que no las entendieron." No comprendían que el Mesías, que en la concepción popular era un Mesías glorioso y nacionalmente victorioso, pudiera ser "entregado a los hombres," lo que Mt-Mc explicitan como ser entregado a la muerte. Y ellos creían que Cristo era el Mesías (Lc 24:21). Pero Lucas-Marcos añaden que "temían preguntarle." Sabían que las predicciones del Maestro se cumplían. Esta incomprensión de los apóstoles hace ver bien la necesidad de reiterarles este anuncio. Pero al estar estas palabras como "veladas" **sugiere que Cristo utilizó el "estilo profetice."** Acaso éste refleje la forma primitiva.

Quién sea el mayor, 9:46-48 (Mt 18:1-5; Mc 9:32-36). Cf. comentario a Mt 18:1-5.

> [46] **Les vino a ellos este pensamiento: quién sería entre ellos el mayor.** [47] **Conociendo Jesús los pensamientos de su corazón, tomó un niño, lo puso junto a sí,** [48] **y les dijo: El que recibiere a este niño en mi nombre, a mí me recibe, y el que me recibe a mí, recibe al que me envió; y el menor entre todos vosotros, ése será el más grande.**

Por Mc se sabe que esta escena tiene lugar en Cafarnaúm**.** Entre los apóstoles, aún humanos, surgían de vez en vez rivalidades sobre quién sería el "mayor" de ellos en el Reino. Lc es el que hace el relato más sintético. Sobre todo le da una ***adaptación "moral,***" aunque fundamentalmente dentro del sentido histórico. Acaso Lc apunte también — Reino = Iglesia — a posibles **realidades eclesiales.**

La respuesta de Cristo es doble: una es la sentencia, y otra es la lección con una "parábola en acción." **Hay que recibir el Reino, máxime sus puestos, como se recibe a un niño.** Valorado en el medio ambiente, no es propiamente la inocencia lo que se destaca, sino el que el niño no era casi considerado. **Por eso, lo sin valor hecho por Cristo cobra valor.**

Con el extremismo hiperbólico se acusa que el "menor" por apetencias será el "mayor" en el Reino. El tema de "enviado" es característico de Jn.

La invocación del nombre de Jesús por un extraño, 9:49-50 (Mc 9:37-40). Cf. comentario a Mc 9:37-40.

> [49] **Tomando la palabra, Juan dice: Maestro, hemos visto a uno echar los demonios en tu nombre y se lo hemos estorbado, porque no era de nuestra compañía.** [50] **Contestóle Jesús: No se lo estorbéis, pues el que no está contra vosotros, está con vosotros.**

Jn dice al Maestro que han visto a uno que no era de los Doce expulsando demonios y se lo han prohibido, porque no era de su grupo. Ellos habían recibido el poder de Cristo para expulsar demonios. Se ve en ello celo humano, un poco de grupo o casta. En su relato Cristo no quiere que e lo impidan. En Hechos de los Apóstoles se cita el caso de exorcistas judíos que expulsaban los demonios en el nombre de Jesús (Act 19:13-17). El solo nombre de Jesús, usado con reverencia, surte su efecto. El que así lo haga "no hablará luego mal de mí" (Mc), pues ve el poder de Cristo. Y al ver que en su propio nombre se expulsaban los demonios, no sólo ve la proximidad del Reino, sino que no está lejos de su ingreso en él. Que es lo que se dice en Lc-Mc con una expresión oriental, totalitario-extremista: "el que no está contra vosotros (Mc = nosotros), está con vosotros," **en esta obra de unión y expansión del Reino** [4].

Se ha puesto en duda la autenticidad de **esta "tolerancia" de Cristo,** basándose en que los discípulos tuvieron una actitud intransigente respecto a los no cristianos, **que hacían milagros en el nombre de Jesús.** Pero ninguno de los textos alegados se refiere a ninguna prohibición de este tipo (cf. Act 19, 13-20; 8:18-24; 13:6-12; 16:18; 1 Cor 12:3). ¡Ni cómo iban a poner esta autorización en boca de Cristo, de no ser histórica, si luego ellos la iban a prohibir!

Hostilidad samaritana. 9:51-56.

> [51] **Estando para cumplirse los días de su ascensión, se dirigió resueltamente a Jerusalén,** [52] **y envió mensajeros delante de sí, que en su camino entraron en una aldea de samaritanos para prepararle albergue.** [53] **No fueron recibidos, porque iban a Jerusalén.** [54] **Viéndolo los discípulos, Santiago y Juan dijeron: Señor, ¿quieres que digamos que baje fuego del cielo que los consuma?** [55] **Volviéndose Jesús, los reprendió,** [56] **y se fueron a otra aldea.**

Sólo Lc trae este pasaje. Ya en el primer verso, omitidos por Lc otros relatos, presenta "el viaje a Jerusalén." Es Cristo quien determina su ida definitiva, para terminar en la pasión. Se van, en la perspectiva literaria de Lc, **a cumplir para Cristo los días de su "ascensión"** (ἀναλήμψεως), es decir, su "éxodo," como expone Lc en la Transfiguración, su muerte [5].

El camino normal para ir de Galilea a Jerusalén era pasar por Samaría. Pero los samaritanos eran los enemigos más hostiles de los judíos, ya de muy atrás, sobre todo por sus diferencias religiosas y su templo cismático en el Garizím. Era frecuente el obstaculizar el paso de judíos por su territorio, máxime para ir a cumplir las fiestas preceptivas a Jerusalén.

Antes de su llegada envió por delante "mensajeros" (αγγέλους). Posiblemente eran gentes afectas y conocedoras de los samaritanos, que les pudiesen disponer bien a su paso y acaso preparar el terreno para la predicación. Pero el odio racial y cismático lo impidió, porque "iban a Jerusalén" a las fiestas.

Santiago y Juan, al saberlo, acaso al acercarse a esta aldea es cuando se lo comunican sus enviados, vieron la ofensa al Maestro, pero brotaba también en ellos algo del fondo humano y del poso judío contra los enemigos tradicionales. Y, habiéndose visto dotados de poderes sobrenaturales, querían hacer bajar fuego del cielo que los consumiese. No debía serles ajeno el episodio de Elías haciendo algo semejante (2 Re 1:10-12). Esto explica el cambio de nombre a estos hermanos: "Hijos del trueno."

Pero Cristo los reprendió. **No era éste el espíritu del Reino. Era para ellos todavía creencia en los poderes del Mesías político.** Se fueron a otra aldea. Sólo buscaban hospedaje de peregrinos. Acaso en otra aldea, como en Siquem, pudo recibir entonces hospitalidad más cordial (Jn 4:39ss; cf. Act 8:5-25) [6].

Varias vocaciones, 9:57-62 (Mt 8:18-22).

Cf. comentario a Mt 8:18-22.

> [57] **Siguiendo el camino, vino uno que le dijo: Te seguiré adondequiera que vayas.** [58] **Jesús le respondió: Las raposas tienen cuevas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza.** [59] **A otro le dijo: Sigúeme, y respondió: Señor, déjame ir primero a sepultar a mi padre.** [60] **Él le contestó: Deja a los muertos sepultar a sus muertos, y tú vete y anuncia el Reino de Dios.** [61] **Otro le dijo: Te seguiré, Señor, pero déjame antes ir a despedirme de los de mi casa.** [62] **Jesús le dijo: Nadie que, después de haber puesto la mano sobre el arado, mire atrás, es apto para el Reino de Dios.**

Mt trae también estas dos primeras sentencias. El contexto de su agrupación es lógico. Mt describe a Cristo rodeado de grandes multitudes, por lo que se embarca para ir a la otra orilla del Lago, a la región de los gerasenos. En el "camino" le sale al encuentro un "escriba." Lc no precisa quién sea éste. Sólo pone la escena primera en el camino. **El resto de la escena vocacional se le une en un contexto lógico.** En Mt, el segundo es un "discípulo."

Dada la semejanza de los primeros, se remite al Comentario a Mt. El tercer ejemplo es menos duro, pero, en el fondo, equivalente al anterior. **Para seguir a Cristo hay que tener la decisión de dejarlo todo por El.** No había inconveniente en una despedida. Pero es el espíritu de esta decisión lo que aquí se destaca. Utilizando el proverbio del arado, una vez puestas las manos a la obra del Reino, todo ha de ser para él y su obra. Como en el pasaje anterior, Cristo reclama **para sí los afectos más profundos, pues está por encima de ellos** [7].

1 Ahern, Staffor No Staff(Mt 10:10; Mc 6:8): Cath. Bibl. Quart. (1943) 332-337. 2 Strack-B., Kommentar. I P.596. 2 J. B. Tyson, Jesús And Herod Antipas: Journ. Bibl. Literal, And Exeg. (1960) 239-246. 3 J. Dupont, Ressuscité "Le Troisieme Jour": Bibl. (1959) 742-761. 4 Léon-Dufour, L'episode De L'enfant Épileptique. Laformation Des Evangiies (I957). 4 E. G. Rüsch, Toleranz. Eine Theologische Untersuchung (Übermí 12:30 Und Lk 9:50) Und Eine Aktuelle Auseinandersetzung (Zollikan-Z. 1955). 5 Starky, Obfirmavit Faciem Suam.: Rev. Se. Relig. (1951) 197-202; Glrard, L'évangile Des Voyages De Jesús (1951). 6 W. Grudmann, Fragen Der Komposition Des Lukanischen "Reiseberichtes": Znw (1959) 252-270; W. C. Jr. Robixson, The Theological Context For Interpreting Luk's Travel Narrative (Lk 9:51 Ss): Jour. Bibl. Literal, And Exeg. (1960) 21-31; J. Schnei-Der, Zur Analyse Des Lukanischen Reiseberichtes, En Synopt. Stud. (1953) P.207-229; P. Simson, Ser. (1963) P.65-80. 7 Cerfaux, En Étud. Théol. Lov. (1935) 326-328; Vaccari, Mittens Manum Suam Ad Aratrum Et Respwiens Retro: Verb. Dom. (1938) 308-312.

Capitulo 10.

Misión de los setenta y dos discípulos, 10:1-20 (Mt 9:37; 10:5-16; Mc 6:8-11).

Cf. comentario a Mt 9:37; 10:5-16.

[1] Después de esto, designó Jesús a otros setenta y dos y los envió, de dos en dos, delante de sí, a toda ciudad y lugar adonde El había de venir, [2] y les dijo: La mies es mucha y los obreros pocos; rogad, pues, al amo de la mies mande obreros a su mies. [3] Id, yo os envío como corderos en medio de lobos. [4] No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias, y a nadie saludéis por el camino. [5] En cualquier casa en que entréis, decid primero: La paz sea con esta casa. [6] Si hubiere en ella un hijo de la paz, descansará sobre él vuestra paz; si no, se volverá a vosotros. [7] Permaneced en esa casa y comed y bebed lo que os sirvieren, porque el obrero es digno de su salario. No vayáis de casa en casa. [8] En cualquier ciudad en que entrareis y os recibieren, comed lo que os fuere servido, [9] y curad a los enfermos que en ella hubiere, y decidles: El Reino de Dios está cerca de vosotros. [10] En cualquier ciudad en que entréis y no os recibieren, salid a las plazas y decid: [11] Hasta el polvo que de vuestra ciudad se nos pegó a los pies, os lo sacudimos, pero sabed que el Reino de Dios está cerca. [12]Yo os digo que aquel día Sodoma será tratada con menos rigor que aquella ciudad. [13] ¡Ay de ti, Corazeín! ¡Ay de ti, Betsaida! Que si en Tiro y en Sidón hubieran sido hechos los milagros que en vosotras se han hecho, tiempo ha que en saco y sentados en ceniza hubieran hecho penitencia. [14]Pero Tiro y Sidón serán tratadas con más blandura que vosotras en el Juicio. [15] Y tú, Cafarnaúm, ¿te levantarás hasta el Cielo? Hasta el Infierno serás abatida. [16] El que a vosotros oye, a mí me oye, y el que a vosotros desecha, a mí me desecha, y el que me desecha a mí, desecha al que me envió. [17]

Volvieron los setenta y dos llenos de alegría, diciendo: Señor, hasta los demonios se nos sometían en tu nombre. [18] **El les dijo: Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo.** [19] **Yo os he dado poder para andar sobre serpientes y escorpiones y sobre toda potencia enemiga, y nada os dañará.** [20] **Mas no os alegréis dé que los espíritus os estén sometidos; alegraos más bien de que vuestros nombres estén escritos en los cielos.**

Esta misión de los setenta y dos discípulos es distinta de la misión confiada a los Doce. El número de setenta y dos es discutido, pues en gran número de códices se lee setenta [1]. El número setenta y dos es preferible, ya que se explica mejor el haber reducido el número de setenta y dos a setenta, evocador de los setenta ancianos elegidos por Moisés (Núm 11:16ss) para que lo ayudasen en el gobierno del pueblo, que no viceversa. Pero surge un clásico problema al ver que la redacción de los consejos de Cristo a sus discípulos son los mismos que se usan en el relato de Mt (10:5-16) para la misión galilaica de los Doce, lo mismo, aunque más sintetizado, que esta misma misión de los apóstoles en Mc (6:7-11). Además, algunas de estas sentencias aparecen también dispersas en otros lugares de Mt (9:37ss; 11:21-23; 10:40). Para algunos son dos episodios históricos distintos; pero, como las advertencias habían de ser semejantes, se dan bajo una fórmula ya hecha. Otros, para salvar la identidad sustancial de conceptos, piensan que la misión de los apóstoles y la de los discípulos no fue más que una, pero que se presenta desdoblada por el evangelista y por la catequesis al aplicar estas sentencias a otros grupos más amplios de "misioneros." Se pretendería con ello **dar un especial relieve a la misión de los apóstoles.** Pero, en este caso, también aparece con especial relieve **la misión de los discípulos.** Suponiendo que ambas misiones sean distintas, se explica bien la redacción literaria, sustancialmente igual, ya que las advertencias habían de ser, o suponerse, muy semejantes. En cambio, hay un hecho a favor de la distinción de ambas: el que Lc, que narra las dos, no ha de pretender repetirse (cf. Lc 9:1-6).

Cristo designó a "otros setenta y dos (discípulos) y los envió de dos en dos delante de sí" adonde El había de ir, **a preparar el ambiente para la predicación del Reino.**

El comentario a estas instrucciones se da en Mt (cf. Comentario a Mt 9:37; 10:5-16). Pero Lc añade algo que Mt trae en otro contexto (Mt 11:20-24).

Los discípulos van en plan de misión. Y esto evocaba su personal misión en Corazeín, Betsaida y Cafarnaúm. A pesar de su evangelización y de sus milagros, estas ciudades no respondieron **como debían a su ingreso en el Reino.** No se puede jugar con la hora de Dios, como lo evoca su visita en esta misión de los discípulos. Y les anuncia la gravedad de su culpa y el castigo. Para ello las compara con las ciudades infieles clásicas, Tiro y Sidón. Adelanta la comparación de Sodoma, que también la trae en este cuadro Mt, posiblemente para dejar un cuadro de ritmo binario, o por efecto de encontrarlo así en su "fuente" o de oportunidad de clausura literaria a las advertencias del discurso, ya que el cuadro siguiente se ve que tiene una independencia literaria en las "fuentes," como elemento comparativo de las ciudades que no quieran recibir el reino de Dios. Si con toda su maldad hubiesen recibido su presencia, su doctrina y sus milagros, se hubiesen vestido de "saco y ceniza," atuendo oriental de duelo, y hecho penitencia. Por eso serán tratadas con menos rigor en el juicio. Éste, término ya técnico ambiental, es el juicio postrero. El resto de los detalles se expone en el Comentario a Mt 11:20-24.

En el v.7 hace ver que a la hora de esta redacción, la discriminación de los alimentos no cuenta (1 Cor 10:27; Act 10:25).

Lc relata a continuación la vuelta de los discípulos. Debieron de retornar en binas por turno. Pero presenta la síntesis de su "misión." Volvieron "llenos de alegría." La razón que se destaca, a pesar de habérseles dado poder sobre la curación de enfermedades (v.9), es el poder ejercido con éxito sobre los demonios, que se les sometían en el nombre de Cristo. Era no sólo lo más espectacular, sino lo que más los acreditaba como discípulos del Mesías, por ser signo de la llegada del Reino. Por eso, el imperio satánico va a llegar a su fin. Y Cristo se lo confirma. Satanás, del arameo Sataná', significa enemigo. Y es el adversario por excelencia de la instauración del reino de Dios. Por eso les dice, comentando su obra exorcista: "Veía yo a Satanás caer del cielo como un rayo" [2]. Durante su misión exorcista, Cristo, por su ciencia sobrenatural, estaba viendo la derrota del imperio satánico, lo que expresa con esta imagen. La comparación "como un rayo" indica acaso la evidencia y rapidez con que está disminuyendo el poder hostil de Satán contra la próxima y definitiva instauración del reino mesiánico (Jn 12:31). La caída de Satán es "del cielo" cósmico, como lugar donde, según creencias de entonces, se localizaba también la morada de los poderes demoníacos (Ef 2:2; 6:12).

Estos poderes que Cristo les dio para que pudiesen realizar su misión están expresados por la metáfora de diversos animales venenosos (Sal 90:13), lo mismo que contra "toda potencia enemiga," por la que se significan los poderes demoníacos (cf. Mc 16:17-18).

Pero que no se "alegren" sólo de que los demonios se les sometan en su nombre. Es ello algo carismático, transitorio, y en su gozo justo podría haber mezcla de elemento humano, como en otra ocasión sucedió a los apóstoles (Mt 17:19-21, par.). Que se alegren de que sus nombres, semitismo por ellos mismos, estén "escritos en el libro de la vida." El término es usado en el A.T., y es usual en esta época [3]. Porque ello no es otra cosa que ser privilegiados miembros del Reino, en este contexto, en su fase definitiva celeste.

Se ha intentado interpretar este pasaje como una "ironía" de Cristo. Este vería en los discípulos que estaban expuestos a creer que los exorcismos eran casi algo suyo, y Cristo les respondería así: como si ya viese la victoria antisatánica debida al poder de ellos. No parece haber base seria en el texto para esto [3].

Revelación del Hijo, 10:21-24 (Mt 11:25-30). Cf. comentario a Mt 11:25-30.

> [21] **En aquella hora se sintió inundado de gozo en el Espíritu Santo y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeños. Sí, Padre, porque tal ha sido tu beneplácito.** [22] **Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y quién es el Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quisiere revelárselo.** [23] **Vuelto a los discípulos, aparte les dijo: Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis,** [24] **porque yo os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oír lo que oís, y no lo oyeron.**

Mt pone este pasaje en una forma independiente. Lc lo vincula al gozo de Cristo, a la vuelta de la misión de los setenta y dos discípulos. Aunque en la perspectiva literaria de Lc también quiera incluir a los apóstoles (v.23). Acaso se quiera dar también una proyección eclesial (1 Cor 1:26ss).

Y "volviéndose" a los "discípulos," que aquí deben de ser los apóstoles, y cuya primera expresión, "volviéndose," hace pensar en su inserción aquí en un contexto lógico, ya que Mt lo trae en otro pasaje (13:16-17), los llama dichosos, porque — la obra del Padre a la que acaba de aludir — les permitió "ver" y "oír" lo que fue la aspiración de todo judío: los días del Mesías, y

que aquí lo sintetiza en "reyes" — v.gr., David, de cuya dinastía procedería — y "profetas," que lo vaticinaron. Mt pone la variante de "profetas y justos." Era el ansia de todo sincero israelita. El análisis de este importante pasaje se hace en el Comentario a Mt 11:25-30 [4].

"Los versículos podrían ser un himno de la Iglesia primitiva, tan conocido como para que fuera citado al pie de la letra, tanto por Mt como por Lc (C. Stuhlmueller, Év. St. Lúe [1972] p.368).

La parábola del samaritano, 10:25-37 (Mt 22:34-40; Mc 12:28-34). Cf. comentario a Mt 22:34-40.

> [25] **Levantóse un doctor de la Ley para tentarlo y le dijo: Maestro, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna?** [26] **El le dijo: ¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo lees?** [27] **Le contestó diciendo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo.** [28] **Y le dijo: Bien has respondido. Haz esto y vivirás.** [29] **El, queriendo justificarse, preguntó a Jesús: ¿Y quién es mi prójimo?** [30] **Tomando Jesús la palabra, dijo: Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y cayó en poder de ladrones, que lo desnudaron, lo cargaron de azotes y se fueron, dejándole medio muerto.** [31] **Por casualidad, bajó un sacerdote por el mismo camino, y, viéndolo, pasó de largo.** [32] **Asimismo un levita, pasando por aquel sitio, lo vio también y pasó adelante.** [33] **Pero un samaritano, que iba de camino, llegó a él, y, viéndolo, se movió a compasión,** [34] **acercóse, le vendó las heridas, derramando en ellas aceite y vino; lo hizo montar sobre su propia cabalgadura, lo condujo al mesón y cuidó de él.** [35] **A la mañana, sacando dos denarios, se los dio al mesonero y le dijo: Cuida de él, y lo que gastes, a la vuelta te lo pagaré.** [36] **¿Quién de estos tres te parece haber sido prójimo de aquel que cayó en poder de ladrones?** [37] **EL contestó: El que hizo con él misericordia. Contestóle Jesús: Vete y haz tú lo mismo.**

Este pasaje tiene en Lc dos partes. Primero es la pregunta que le hace un doctor de la Ley, pero tentándole. Mt hace ver que fue como una revancha de los fariseos porque, y en esto ellos lo aplaudían, había hecho callar a los saduceos a propósito de la resurrección. Este primer tema lo traen Mt-Mc. Con esto prosigue el tema de la condición de "discípulo."

La ausencia de la parábola que aquí trae Lc en Mt-Mc hace suponer que su unión con lo anterior, por el tema del amor al "prójimo," es obra de Lc o su "fuente," con lo que quiere interpretar el concepto universalista de la caridad y del "prójimo."

La pregunta que le hace no es, como en Mt-Mc, cuál sea el mayor mandato de la Ley, sino qué hará para alcanzar la vida eterna. Pero, como doctor, tenía que saberlo. Y Cristo, conforme al procedimiento rabínico, le responde con otra pregunta. Si él era doctor, debía saberlo. Y, efectivamente, le responde con los dos mandamientos: el amor a Dios y al prójimo. Mc es el que pone una transcripción más directa deja Ley (Dt 6:4-9; 11:13; Lev 19:18). En Lc la respuesta es una combinación de Deuteronomio (6:4) y Levítico (19:18), como en "Test, de Isacar."¡En Mc la respuesta del doctor recibe el elogio de Cristo. Pero, de suyo, era tan elemental, que el doctor quiso justificarse, preguntándole lo que era tema de discusión en las escuelas: quién era su prójimo. Y Cristo le responde con la parábola del buen samaritano, propia de Lc.

Un hombre "bajaba" de Jerusalén a Jericó: unos mil metros de descenso. El hecho de poner un "hombre," y no un judío, **es elemento necesario para valorar el prójimo**, ya que para el judío sólo era prójimo otro judío. El camino, sobre todo cerca de Jericó, es abrupto y lleno de

recovecos, muy propicio al asalto. San Jerónimo dice que una parte del camino, llamado "ascensus Adommim" (Jos 18:18), puede llamarse "subida de los rojos," por la sangre de los frecuentes homicidios que allí había [5]. Así le pasó a este hombre. Lc robaron todo. Los detalles de su desvalijamiento no tienen valor alegórico espiritual; son elementos descriptivos. Y lo dejaron medio muerto.

Pero, cercano a él, y "viéndolo" así, pasaron junto a él un "sacerdote" y un "levita." El símbolo de la religiosidad oficial de Israel. Jericó era ciudad sacerdotal, y acaso volvían de cumplir su turno semanal en el templo. En el Deuteronomio se decía que, si el asno de tu "hermano" (judío) cae, lo ayudarás a levantarse (Dt 22:4; Ex 23:5). Y ellos sabían bien la Ley.

Pasó luego por allí un "samaritano." Estos eran abominables para los judíos: como racialmente espúreos, y cismáticos. Su odio religioso aparece reflejado en la Escritura (Jn 4:9; Eclo 50:25-26). Sin embargo, lleno de compasión, se acercó a él, le vendó las heridas, derramando en ellas "aceite y vino," uso oriental ordinario en la antigüedad [6], y hasta entre ciertos beduinos de nuestros días [7]; lo cargó en su cabalgadura, lo llevó a un mesón, y tuvo con él todos los cuidados. Hasta adelantó para los primeros cuidados "dos denarios," el doble de un jornal diario, prometiendo pagar el resto de los gastos a su vuelta, pues aún sigue interesándose por él.

Pero no es debida la falta de asistencia a no contraer impureza "legal" por el contacto con un muerto, pues éste no lo estaba. Además, el sacerdote "bajaba" (v.31) por el "mismo camino," es decir, venía de Jerusalén, lo mismo que el levita (v.32). La motivación es poner esta ausencia de caridad al "prójimo" en la representación de los intérpretes de la Ley y lo más sagrado de la nación. La "regla de tres" en las narraciones populares (Mt 25:14-30 par.; Lc 14:18-20; 20:10-12) omite lo que se esperaría — un judío laico — y presenta al samaritano.

La pregunta de Cristo está hecha con especial intención. Lc preguntaron que quién era el "prójimo" para él. Y Cristo le pregunta que quién obró "como prójimo." Y así, con la práctica hizo ver **que cada ser humano es "prójimo" para todos los humanos.** Por lo que ha de estar "próximo" **a él en todas sus necesidades.** Es la paradoja oriental sirviendo de **máxima pedagogía** ."

Marta y María, 10:38-42.

> [38] **Yendo de camino, entró en una aldea, y una mujer, Marta de nombre, lo recibió en su casa.** [39] **Tenía ésta una hermana llamada María, la cual, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra.** [40] **Marta andaba afanada en los muchos cuidados del servicio, y, acercándose, dijo: Señor, ¿no te da enfado que mi hermana me deje a mí sola en el servicio? Dile, pues, que me ayude.** [41] **Respondió el Señor y le dijo: Marta, Marta, tú te inquietas por muchas cosas; pero pocas son necesarias, o más bien, una sola.** [42] **María ha escogido la mejor parte, que no le será arrebatada**.

Pasaje propio de Lc. La escena debe de tener lugar ya en esta ida de Cristo a Jerusalén. Va con los apóstoles [9]. El tono del relato, la coincidencia de nombres y la familiaridad que estas mujeres tienen con Cristo, hace ver que son las hermanas de Lázaro y que se hospedó en Betania. Lc dice que lo recibe Marta en su casa. Esto indicaría, en la perspectiva literaria, según las costumbres orientales, que, ausente Lázaro, Marta es la mayor y ama de casa, o un arreglo literario para presentar la escena.

El contraste de la escena está entre María, que está "sentada a los pies del Señor," que es la actitud de los discípulos ante el Maestro, **para escuchar "su palabra"** (λόγος), **el Evangelio, término técnico de la primitiva Iglesia.**

Marta, en cambio, como superior en la casa, quiere atender con todo el esmero oriental al Señor y a sus acompañantes. De ahí todo el trajín doméstico. Siendo grande el moverse y el esmero, con la familiaridad que supone la pregunta, se queja al Señor de que María no la ayude en la preparación acaso de la comida [(μόνην με κατέλειπεν διαχονεΤν), y le pide que la fuerce a ayudarla.

La respuesta de Cristo tiene con ella el mismo tono de familiaridad al repetir su nombre dos veces. Pero le da la gran lección: se "afana por muchas cosas." Pero "pocas, o más bien una sola es necesaria." Tres lecturas hay de este pasaje, pero sólo dos son críticamente admisibles, y en nada cambian el sentido [10]. Y María escogió la mejor parte, que no le será arrebatada.

La enseñanza que de aquí se desprende es, no que no se pueda atender a los menesteres del hogar, que también Dios los puso, sino que, con el pretexto de estas palabras de Marta, da Cristo una enseñanza, con contrastes hiperbólicos acusados: es más importante atender a la lección y vida del Reino que no el derramarse en excesivos menesteres, que pueden apartar de él.

Es la doctrina que Lc recoge en otros pasajes (Lc 4:4; 8:21; 11:27-28).

Es lo mismo que dijo con otras expresiones: "**Buscad primero el Reino y su justicia,** y todo eso se os dará por añadidura" (Mt 6:33).

Pero no es directamente la enseñanza de la vida contemplativa sobre la activa, sino la necesidad de que los trabajos secundarios o importantes no impidan el atender a la doctrina del Reino, **al Evangelio, que es la "palabra" que el Señor dirigía a** María de Betania [11].

[1] Nestlé, N.T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Lc 10:1; Cf. S. Jellicoe, En Nts (1959-1960) P.319-321. 2 Joüon, L'évangile. (1930) P.363. 3 Strack-B., Kammentar. Ii P.!69ss; G. G. Gamba, La Pórtala Universalista Dell'invio Dei Settanta (Due) Discepoli, Lúe 10:1ss (1963). 3 Citado Por]. Jeremías En Die Gleichnisse Jesu (1970) P.151 Nota 33. 4 Benoit, L'évangile S. St. Matth., En La Sainte Bible De Jerusalem (1950) P.80 Nota E; Mertens, L'hymne De Jubilation Chez Les Syn&Ptiques: Mt 11:25-30; Lc 10:21-22 (1957); Cerfaux, L'évangile De Jean Et Le "Logion Johannique" Des Synoptiques, En L'évangile De Jean. Eludes Et Problemas (1938) P.147-160; Les Sources Scripturaires De Mt 11:26-27; Lc 10:21-22: Eph. Theol. Lov. (1955) P.331-342; Charlier, L'actwn De Gráces De Jesús (Lc 10:17-24): Bibl. Et V. Chrét. (1957) 87-89. 5 Ml 24:726. 6 Strack-E.,Kommentar. I P.428-429; Columela, Vii 5:18; Plinio.Mzf. Hist. [7] F. Truyols, Vida De Jesucristo (1954) P.414-415; Julien, L'égypte (1895) P.276. 8 Vosté,Parabolae. (1933) Ii P.616-635; Llemd, Parábola Boni Samaritani: Verb. Dom. (1931) 262-264; Beauvery, La Route Romaine Dejerusalem Ajericho: Rev. Bibl. (1957) 72-101; J. Daniélou, Lc Bou Samaritain: Mél. Robert (1957) 457-465; H. Gloowitzer, Das Gleichnis Vom Barmherzigen Samariter: Bibl. Stud. 34 (1962). 9 Nestlé, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Lc 10:38. 10 Nestlé, O.C., Ap. Crít. A Lc 10:4ib. 11 Rizo, Marta Y María.: Est. Bíbl. (1960) 851-857; Zerwick, En Verb. Dom. (1949) 294-298; P.Sacchi, Lc Varianti Di Lúe 10:42: Parola Del Passato (1956) 200-203; E. Laland, Die Martha-Maña-Peñkopt Lukas 10:38-42: Stud. Theol. (Lund 1959) 70-85; F. Puzo, Marta Y María. Nota Exegética A Lc 10:38-42.: Est. Ecle. (1960) 851-857.

Capitulo 11.

El Padrenuestro, 11:1-4 (Mt 6:9-13). Cf. comentario a Mt 6:9-13.

> [1] **Acaeció que, hallándose El orando en cierto lugar, así que acabó, le dijo uno de los discípulos: Señor, enséñanos a orar, como también Juan enseñaba a sus discípulos.** [2] **El les dijo: Cuando oréis, decid: Padre, santificado sea tu nombre, venga a nosotros tu reino;** [3] **danos cada día el pan cotidiano;** [4] **perdónanos nuestras deudas, porque también nosotros perdonamos a nuestros deudores, y no nos pongas en tentación.**

Mientras Mt incrusta el Padrenuestro en un contexto literario que no es el suyo, y adelanta cronológicamente la situación del mismo, Lc, sin precisar la topografía, da la razón del por qué

Cristo enseña esta oración. **Al terminar un día su oración, uno de sus discípulos le pidió que les enseñase a orar,** como el Bautista hacía con sus discípulos (Lc 5:33).

La recensión de esta oración en Lc es mucho más breve que en Mt. Diversos problemas planteados a propósito de esta diferencia de recensiones se expresan en el Comentario correspondiente a Mt.

Lc omite, después de Padre, "nuestro," posiblemente para evitar en sus lectores de la gentilidad la impresión de una oración limitada a un círculo judío, lo mismo que "estás en los cielos," de formulación judío-rabínica. No trae el "Hágase tu voluntad."[1] Esto último por faltar en su "fuente."

En la petición del perdón, Lc pone que se perdonen "nuestros pecados" (αμαρτίας), mientras que Mt y Lc en la segunda vez ponen "deudor" (άρείλοντι). Se pensó si Lc utilizaría este término para evitar a sus lectores un sentido de deuda pecuniaria. Sin embargo, son sinónimos, pues Lc sólo la modifica la primera vez, seguramente por variación literaria, y destaca que debemos perdonar a "todo" deudor.

Omite también la parte negativa del último versículo de Mt[2]. En Marción, seguido por San Gregorio de Nisa, en lugar de la petición "Venga tu Reino," se lee: "Que el Espíritu Santo venga sobre nosotros y nos purifique." Idea acorde con la teología de Lc. La recensión de Lc del "Pater." supone una "fuente" distinta de Mt. Que la de éste sea litúrgica es muy posible. ¿También la de Le? La versión al arameo de las recensiones de Mt y Lc por K. G. Kuhn lleva a un tipo original de composición en verso.

Parábola del amigo importuno, 77:5-13 (Mt 7:7-11). Cf. comentario a Mt 7:7-11.

> [5] **Y les dijo: Si alguno de vosotros tuviere un amigo y viene a él a medianoche y le dijera: "Amigo, préstame tres panes,** [6] **pues un amigo mío ha llegado de viaje y no tengo qué darle";** [7] **y él, respondiendo de dentro, le dijese: "No me molestes, pues la puerta está ya cerrada, y mis niños están ya conmigo en la cama, no puedo levantarme para dártelos,"** [8] **yo os digo que, si no se levanta y se los da por ser amigo suyo, al menos por la importunidad se levantará y le dará cuanto necesite.** [9] **Os digo, pues: Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá;** [10] **porque quien pide recibe, y quien busca halla, y al que llama se le abre.** [11] **¿Qué padre entre vosotros, si el hijo le pide un pan, le dará una piedra? ¿O, si le pide un pez, le dará, en vez del pez, una serpiente?** [12] **¿O, si le pide un huevo, le dará un escorpión?** [13] **Si vosotros, pues, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo piden?**

Evocada por la oración del Padrenuestro, Lc es el único que narra una parábola con un gran colorido oriental, para enseñar la perseverancia en la oración. Inesperadamente llega uno de viaje en la noche. No hay nada preparado (rasgo algún tanto irreal), por lo que va a casa de un amigo a pedir "tres panes." Las casas pobres de Palestina sólo tenían una estancia, donde a la noche, echadas unas esteras, todos dormían. Este llamar e insistir no le trae más que complicaciones; los niños se van a despertar sobresaltados y luego no podrán dormir. Como puede, abre la puerta para resolver aquella situación enojosa. Y Cristo añade que, si no le da lo que pide por ser amigo, al menos se lo dará por importuno.

La finalidad de esta parábola, **como se ve por la insistencia en llamar, es la perseverancia en la oración.** Sin embargo, Lc pone a continuación, como una conclusión enfática, el "pedid y se os dará." Y luego se describe la seguridad de la concesión por Dios de los

bienes pedidos. Mt, en cambio, trae todas estas adiciones a la parábola en otro contexto, como pieza aislada (Mt 7:7-11). ¿Es que Lc, con esta inserción, pretende precisar el sentido de la parábola? Sería muy probable en este pasaje. La parábola no tiene en sí una estructura y finalidad definidas. Si Lc le yuxtapone este otro pasaje, con valoración independiente, lo une, sin duda, por razón de una afinidad lógica, **por tratarse de temas de oración; primero coloca la oración, luego la perseverancia para obtener sus fines, y, por último, la seguridad de la bondad de Dios en la concesión de los bienes pedidos** [3].

En Mt, Dios dará "cosas buenas a quien se las pide"; Lc lo formula de otra manera: "dará el Espíritu Santo a quienes se lo piden." La redacción de Lc explícita el sentido primitivo de Mt. Como las "cosas buenas," en esta perspectiva religiosa, son los bienes espirituales mesiánicos, Lc las ha sintetizado en lo que es el gran don mesiánico: **la efusión del Espíritu Santo, dispensador de todo bien** (Jn 7:38-39) [4], **y tan propio de su teología** (cf. Rom 8:23; 2 Cor 1:22; 5:5; Ef 1:13ss). Naturalmente, el "pedir" y "recibir" tiene un valor "sapiencial."

El Poder sobre los demonios, 11:14-26 (Mt 12:43-45). Cf. comentario a Mt 12:43-45.

> [14] **Estaba expulsando a un demonio mudo, y así que salió el demonio, habló el mudo. Las muchedumbres se admiraron,** [15] **pero algunos de ellos dijeron: Por el poder de Beelzebul, príncipe de los demonios, expulsa éste los demonios;** [16] **otros, para tentarle, le pedían una señal del cielo.** [17] **Pero El, conociendo su pensamiento, les dijo: Todo reino dividido contra si mismo será devastado, y caerá casa sobre casa.** [18] **Si, pues, Satanás se halla dividido contra sí mismo, ¿cómo se mantendrá su reino? Puesto que decís que por poder de Beelzebul expulso yo los demonios.** [19] **Si yo expulso a los demonios por Beelzebul, vuestros hijos, ¿por quién los expulsarán? Por esto ellos mismos eran vuestros jueces.** [20] **Pero, si expulso a los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros.** [21] **Cuando un fuerte bien armado guarda su palacio, seguros están sus bienes;** [22] **pero si llega uno más fuerte que él, le vencerá, le quitará las armas en que confiaba y repartirá sus despojos.** [23] **El que no está conmigo, está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama.** [24] **Cuando un espíritu impuro sale de un hombre, recorre los lugares áridos buscando reposo, y, no hallándolo, se dice: "Volveré a la casa de donde salí";** [25] **y viniendo la encuentra barrida y aderezada.** [26] **Entonces va y toma otros siete espíritus peores que él y, entrando, habitan allí, y vienen a ser las postrimerías de aquel hombre peores que los principios**.

Lc y Mt traen este pasaje. Pero, mientras Lc lo trae seguido, Mt lo trae desdoblado. En Lc se plantean ya al principio dos temas, y se los responde de seguida. En Mt el desdoblamiento responde a la separación de las dos preguntas.

Cristo expulsaba un "demonio mudo," es decir, un enfermo al que su posesión le produce mudez. Pero también era "sordo" (Mt). Ante este hecho, realizado con autoridad propia, en Mt surge en las gentes la pregunta de si no será el Mesías. Lc sólo lo expresa con la "admiración" de las muchedumbres. Pero, ante esto, los "fariseos" (Mt), no negando los hechos evidentes, lo atribuyen a que Cristo tiene pacto con Beelzebul, príncipe de los demonios [5]. La argumentación de Cristo fue definitiva. Si así fuese, Satanás destruiría su reino. Además, los exorcistas judíos condenaban esta insidia al expulsar los demonios. Pero, si es verdad que El los expulsaba en nombre de Dios, entonces que saquen la consecuencia: **llegó el Reino de Dios.** Pues ya está

entablada **la lucha entre el poder del Mesías y el poder de Satán.** Por eso dice: si El los expulsa; no porque los expulsen ciertos exorcistas judíos. Y Lc añade otra consecuencia: si él es el Mesías, hay que "recoger" con él — su enseñanza — para entrar en el reino; si no, se "desparrama" fuera del mismo.

Luego pone la comparación del demonio errante que sale de un hombre y busca morada en lugares "secos," es decir, desiertos, morada, según la creencia popular, de demonios. Al no hallar reposo, vuelve al lugar de donde partió, pero, al verlo bien preparado, sale en busca de otros siete espíritus peores que él — número de plenitud — , y así logran conquistarla y habitarla. Con lo que "las postrimerías de aquel hombre vienen a ser peores que los principios." El sentido de esta comparación es discutido, por querer hacerlo alegoría, cuando es una simple comparación, aunque con algunos elementos alegorizantes. Mt la aplica expresamente a "esta generación mala." Lc no, pero, aunque el contexto en que lo trae es literariamente distinto, conceptualmente es el mismo. Por eso ha de ser interpretada de la generación judía contemporánea de Cristo. **Atar a Satanás es idea escatológica** (Is 24:22; Tob 8:3; Ap 20:2ss).

La expulsión de los demonios por Cristo prueba, como él dice, su mesianismo. El demonio desea no perder sus viejas conquistas, al ver los progresos que Cristo comienza a hacer en el pueblo, y toma la revancha. Por obra de los fariseos, que boicoteaban la obra de Cristo, viene a desorientar **y apartar del ingreso en el reino de Cristo a gran parte de esta generación.** Esto es, dentro de la imagen demoníaca comparativa, hacer que peores poderes demoníacos vuelvan a su casa, a esa "generación" de la que salieron. Y así las "postrimerías" de esa generación judía, separándose de Cristo, no ingresando en su reino y llevándole a la cruz, vinieron a ser peores que sus principios, que comenzaban con la luz de Cristo expulsando los demonios.

Elogio de la Madre de Jesús, 11:27-28.

> [27] **Mientras decía estas cosas, levantó la voz una mujer de entre la muchedumbre, y dijo: Dichoso el seno que te llevó y los pechos que mamaste.** [28] **Pero El dijo: Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan.**

Pasaje propio de Lc. En el contexto, una mujer que oye esta refutación de Cristo, la aprueba, gritando al modo oriental, para bendecir a su Madre. La gloria de las madres son los hijos (Prov 23:24-25; Gen 30:13; Lc 1:58). Y la gloria de éstos redunda en las madres. Tal era la grandeza que esta mujer vio en Cristo, hasta acaso sospechar, como en otras ocasiones sospecharon, si no sería el Mesías (Mt 12:23; par.), que lo bendice al bendecir a su Madre. El Magníficat empieza a cumplirse. Lc que lo trae empieza a ver su cumplimiento.

Pero Cristo toma pretexto de las palabras de esta mujer para hablar en general de la grandeza de la maternidad natural, y decir que son más bienaventurados los que "oyen" la palabra de Dios y la "guardan." Porque, si la maternidad natural es gran dignidad, **la palabra de Dios y su guarda hace ingresar en el Reino, con todo lo que esto significa**.

Juicio sobre la generación presente. 11:29-32 (Mt 12:38-42). Cf. comentario a Mt 12:38-42.

> [29] **Creciendo la muchedumbre, comenzó a decir: Esta generación es una generación mala; pide una señal, y no le será dada otra señal que la de Jonas.** [30] **Porque como fue Jonas señal para los ninivitas, así también lo será el Hijo del hombre para esta generación.** [31] **La reina del Mediodía se levantará en el juicio contra los hombres de**

esta generación y los condenará, porque vino desde los confines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y hay aquí algo más que Salomón. [32] **Los ninivitas se levantarán en el juicio contra esta generación, porque hicieron penitencia a la predicación de Jonas, y hay aquí más que Jonas.**

En Mt (c.12) se da como doble señal de Cristo: en el sepulcro (v.40) y de la conversión de Nínive a su predicación (v.41). En Mc no se da ningún signo (Mc 8:12); en Lc se da sólo como **signo de penitencia a su predicación.** Lc, a diferencia de Mt, que también trae este pasaje, ya puso al comienzo de la narración dos temas a los que va a responder con un intervalo literario. El primero fue que Cristo expulsaba a los demonios en nombre de Beelzebul, príncipe de los demonios. Pero "otros," que Mt precisa como "escribas y fariseos," le pedían, "para tentarle," una "señal del cielo." Admitida por ellos probablemente también esta solución diabólica, piden algo espectacular, al estilo del fuego que hizo bajar del cielo Elias (1 Re 18:38ss), pensando en el fracaso de un prodigio de este tipo. Pero Cristo niega el signo a esta "generación mala." Lc omite "adúltera" acaso por no entenderla sus lectores. Esta expresión está cargada de reminiscencias bíblicas. La generación en que aparecería el Mesías, al estilo de la del "desierto," sería mala. Y, en lugar del signo, **les anuncia un "signo" castigo.**

A la predicación de Jonas, Nínive se convirtió. Y ante la sabiduría de Salomón, vino a oírle la reina del Mediodía, la reina de Saba (1 Re 10:1). Ellos condenarán "en el juicio" (εν ττ\ χρίσει)" probablemente aludiendo, con este término casi técnico, al juicio" postrero, a esta generación, porque aquí, es decir, en él, hay cosa mayor que la sabiduría de Salomón y el profetismo de Jonas. Es parte del climax con que Cristo va descubriendo quién es: mayor que reyes y profetas.

Esta divergencia de enfoque de los evangelistas sobre el "signo" de Jonas puede responder a tradiciones distintas o a interpretaciones distintas de los evangelistas [5], **acaso por aludirse primitivamente sólo al "signo" sin matizar.**

Cristo, luz del alma, 11:33-36 (Mt 6:22-23). Cf. comentario a Mt 6:22-23.

[33] **Nadie enciende la lámpara y la pone en un rincón ni bajo el celemín, sino sobre un candelabro, para que los que entren tengan luz.** [34] **La lámpara de tu cuerpo es tu ojo; si tu ojo es puro, todo tu cuerpo estará iluminado; pero, si fuese malo, también tu cuerpo estará en tinieblas.** [35] **Cuida, pues, que tu luz no tenga parte de tinieblas,** [36] **porque, si todo tu cuerpo es luminoso, sin parte alguna tenebrosa, todo él resplandecerá como cuando la lámpara te alumbra con vivo resplandor.**

Este pasaje está aludiendo a Cristo. Da la razón de la mala acogida que tiene en el mundo farisaico. Es una mezcla de comparaciones y alegorías. El v.33 aparece utilizado más veces y en otros contextos (Lc 8:16; Mt 5:15), lo mismo que el v.34 (Mt 6:22-23).

La luz que se expone para que luzca es Cristo (Jn 8:12). La luz para el cuerpo es el ojo. Si éste no está enfermo (απλούς = simple), el cuerpo del hombre goza del beneficio de la luz; si está enfermo, ciego, está en oscuridad.

En el orden moral ha de cuidarse la rectitud para que la luz de Cristo ilumine la vida moral. Si así se hace, todo el hombre moral gozará del beneficio de la luz de Cristo, "como cuando la lámpara te ilumina con vivo resplandor." Pues el "ojo es lámpara de tu cuerpo" es sinónimo de corazón como conducta del hombre [6].

Esta "ceguera" farisaica (Jn 9:40-41), culpable, **es la que les impide ver esta luz de Cristo-Mesías**. "Cuida, pues, que tu luz no tenga parte de tinieblas." Si la enunciación parece de tipo "moralizante," su inserción a continuación del tema farisaico parece exigir también la concreción a este caso.

La repetición de las dos primeras sentencias en otros pasajes, lo mismo que la ausencia de la tercera (v.35-36) en Mt, y la falta de íntima unión entre el v.34 y el 35, sugiere que se trata de sentencias de Cristo, acopladas oportunamente aquí por el evangelista y posiblemente algo retocadas para su adaptación [7]. El v.36 es propio de Lc.

Reprensión de fariseos y escribas, 11:37-54 (Mt 23:1-36). Cf. comentario a Mt 23:1-36

> [37] **Mientras hablaba, le invitó un fariseo a comer con él; y fue y se puso a la mesa.** [38] **El fariseo se maravilló de ver que no se había lavado antes de comer.** [39] **El Señor le dijo: Mira, vosotros los fariseos limpiáis la copa y el plato por defuera, pero vuestro interior está lleno de rapiña y maldad.** [40] **¡Insensatos! ¿Acaso el que ha hecho lo de fuera no ha hecho también lo de dentro?** [41] **Sin embargo, dad en limosna hasta lo mismo que está dentro, y todo será puro para vosotros.** [42] **¡Ay de vosotros, fariseos, que pagáis el diezmo de la menta y de la ruda, y de todas las legumbres, y descuidáis la justicia y el amor de Dios! Hay que hacer esto sin omitir aquello.** [43] **¡Ay de vosotros, fariseos, que amáis los primeros puestos en las sinagogas y los saludos en las plazas!** [44] **¡Ay de vosotros, que sois como sepulturas, que no se ven, y que los hombres pisan sin saberlo!** [45] **Tomando la palabra un doctor de la Ley, le dijo: Maestro, hablando así nos ultrajas también a nosotros.** [46] **Pero El le dijo: ¡Ay también de vosotros, doctores de la Ley, que echáis pesadas cargas sobre los hombres, y vosotros ni con uno de vuestros dedos las tocáis!** [47] **¡Ay de vosotros, que edificáis monumentos a los profetas, a quienes vuestros padres dieron muerte!** [48] **¡Vosotros mismos atestiguáis que consentís en la obra de vuestros padres; ellos los mataron, pero vosotros edificáis!** [49] **Por esto dice la Sabiduría de Dios: Yo les envío profetas y apóstoles, y ellos les matan y persiguen,** [50] **para que sea pedida cuenta de la sangre de todos los profetas derramada desde el principio del mundo,** [51] **desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, asesinado entre el altar y el santuario; sí, os digo que le será pedida cuenta a esta generación.** [52] **¡Ay de vosotros, doctores de la Ley, que os habéis apoderado de la llave de la ciencia, y ni entráis vosotros ni dejáis entrar!** [53] **Cuando salió de allí, comenzaron los escribas y fariseos a acosarle terriblemente y a proponerle muchas cuestiones,** [54] **armándole trampas para tomarle por alguna palabra de su boca.**

Este relato debe de estar compuesto por Lc, o por su "fuente," de una manera convencional. La parte del banquete es propia de Lc, pero la diatriba contra los "fariseos" (v.39) primero, y luego contra los "doctores" (v.45), está también en Mt, pero en otro contexto completamente distinto. Es Cristo quien, ante las muchedumbres, pone al descubierto a escribas y fariseos; pero todo bajo esta doble agrupación, y luego, en la censura que les hace, Lc y Mt convienen en sólo cinco censuras; el resto son distintas: en Mt dos más y cuatro más en Lc. Esto hace ver que se quiere presentar un cuadro de censuras, **recogiendo de la tradición un grupo de elementos que** permitan demostrar el propósito del autor. En Lc mismo, el ponerse este cuadro de censuras en un banquete manifiesta que no es el lugar oportuno, y que, acaso con el pretexto de la censura

interna del fariseo que lo invita, al ver que Cristo no se había lavado las manos, como era de ritual para ellos, agrupa este cuadro sobre la hipocresía farisaica, dándole una proyección mayor. Es un contexto lógico.

El uso rabínico de lavarse las manos, platos, hasta purificar los asientos para no contraer alguna impureza "legal," no era precepto de la Ley, **sino que procedía de la tradición de los antiguos rabinos.** Este hecho de Cristo en este banquete, al que le había invitado un fariseo, probablemente con curiosidad o pretexto de espionaje, da lugar, literariamente al menos, a estas censuras de Cristo, pronunciadas varias de ellas en momentos distintos y sistematizadas ahora a este propósito. Lc denomina a Cristo en este pasaje el Κύριος, el Señor, probablemente con el sentido **de profesión de su divinidad que tenía la palabra en la primitiva Iglesia.**

Los fariseos limpiaban "la copa y el plato" por fuera, pero por dentro están llenos de rapiña y maldad. Esto era hipocresía. Más puros hay que estar por dentro. Y Lc inserta aquí un logion famoso. Los fariseos han de "purificar" el alma con buenas obras. Y tomándose el tema en cuestión, les indica una de las obras más excelentes consideradas por los judíos: la limosna. Por eso, en lugar de toda externa purificación de la "copa y el plato," que den en limosna lo que hay "dentro" (τα ενόντα) de ellos, es decir, que cíen al necesitado el alimento como limosna. Y así obtendrán pureza de rectitud. La Vulgata traduce: que lo que "sobre" (quod superest) lo den de limosna.

Mt dice en lugar paralelo (Mt 23:26) jugando con una evocación alegórica, que limpien también la copa por "dentro." Lc pone que lo que está "dentro" que lo den de limosna. Es más lógico el pensamiento de Mt. Acaso sea por efecto de la "fuente" que hubiesen usado Mt y Lc. Pudo haber sido una confusión en la versión de dos palabras arameas afines: daki = limpia, y zakí = dad de limosna.

A la hipocresía farisaica se la describe en otros casos: la Ley exigía pagar los "diezmos" al sacerdocio, de lo que vivía (Núm 18:21; Dt 14:22); lo que se interpretó incluso de cosas menores, como la "menta," la "ruda" y "todas las legumbres"; pero ellos no practicaban la "justicia," que era el amor a Dios.

Pretenden ser perfectos y ansian la ostentación de "los primeros puestos en las sinagogas," que estaban delante de la tribuna del lector y mirando al pueblo, y los "saludos" de las gentes en la plaza, como a los maestros y perfectos por excelencia.

Les censura que son "como sepulturas que no se ven." Mt los compara a "sepulcros blanqueados," que son "hermosos por fuera," pero por dentro tienen la podredumbre de la muerte. Pues se blanqueaban los sepulcros ante las fiestas de "peregrinación," para que los peregrinos no los rozasen y contrajesen alguna impureza legal (Núm 19:16). Pero aquí se presenta de otra manera. Son sepulcros que no se ven, como enterrados en un campo, y los hombres, sin saberlo, los pisan y contraen la impureza "legal," que aquí es el veneno de su doctrina de boicot a Cristo.

Al llegar aquí, Lc introduce hablando a un doctor de la Ley, censurándole. No parece el banquete lugar apto para estas censuras; por eso podría ser la inserción aquí de otro elemento tomado de la tradición, de otro momento, o una "introducción" literaria.

Los doctores de la Ley interpretaban ésta con un rigorismo preventivo insoportable. Tales son los comentarios de los rabinos en el Talmud. Pero ellos no los cumplían.

Por aparecer religiosos, levantaban monumentos a los profetas a quienes sus antepasados mataron. Pero les saca una conclusión de lógica oriental: consienten en su muerte; aquéllos los mataron, y éstos los entierran. Es que en el fondo de esta afirmación, como se ve en el v.49, está prevista la muerte de Cristo y la persecución y muerte de los apóstoles y de los otros "profetas"

del N.T. (1 Cor 12:29; Act 15:32, etc.). Pero, como toda la historia de Israel estaba orientada al Mesías, a la muerte de éste experimentará Israel el castigo por toda la sangre derramada por esta causa: "le será pedida a esta generación." [8] En Mt 23:32-39 está expuesto este tema con más desarrollo y matiz.

La "Sabiduría de Dios" no parece afectar directamente a Cristo. Al menos no es un término usual ni comprensible para los lectores. Puede ser una frase construida al modo de los oráculos de los profetas y hablar de los designios de Dios, ya que es la vieja Sabiduría de los sapienciales (cf. Lc 7:35). Es la providencia de Dios la que envió profetas y ahora apóstoles: correrán la misma suerte (Jer 7:25ss).

Por último, los censura porque se "apoderaron de la llave de la ciencia" religiosa. Sólo ellos dictaminaban lo que debía ser. Hasta tal punto, que daban más valor a los dichos y cuerpo de doctrina de sus doctores que a los mismos Libros Sagrados. Y así, ante el Cristo Mesías, por el boicot que le hacían, **ni "entraban ellos" en el Reino "ni dejaban entrar" al pueblo.** Tal era el ascendiente que tenían sobre el mismo.

Lc termina diciendo la reacción brutal de "escribas y fariseos" contra El, proponiéndole "trampas" para comprometerle con alguna de sus respuestas.

El complemento a este cuadro está en el Comentario a Mt 23:1-38.

1 Strack-B., Kommentar. I P.408-410; Bonsirven, Textes. 181 2 Dada La Importancia De Este Tema, Su Estudio Analítico Se Hace En Mt 6:9-13. 3 Vosté, Parabolae. (1933) Ii P.563-567; Frank, En Verb. Dom. (1922) 144-149. 4 Para Los Versículos Finales De Lc 11-13, Cf. comentara A Mt 7:7-11; M. Zerwick, Perseveranter Orare (Lc 11:5-13): Verb. Dom. (1950) 243-247. 5 Sama1n, L'accusation De Magie Contre Le Christ: Eph. Theol. Lov. (1938) 449-490. [5] A. Vótgle, Der Spruch Von Jonaszeichen, En Synoptische Studien (1953) 230-277; J. Howton, The Sign Of Joña, En Scottisch Journ. Of Theology (1926) P.288-304; M. Goguel, La Fot A La Résurrection De Jesús Dans Le Christianisme Primitif (1933) P.Lgoss; O! Cullmann, Dieu Vivant N.16 P.25ss. 6 Conny Eddund, En Rev. Bibl. (1943) P.603-605. 7 Benoit, L'oeil Lampe Du Corp: Rev. Bibl. (1947) P.362-364. 8 Sobre Zacarías, cf. 2 Crón. 24:19-22; J. Jeremías, Heiligengraber injesu Umwelt (Mt 23, 29; Lúe 11:47). (1958).

Capitulo 12.

Advertencias a los Discípulos, 12:1-12 (Mt 10:26ss). Cf. comentario a Mt 10:26ss.

[1] Entre tanto, se fue juntando la muchedumbre por millares, hasta el punto de pisarse unos a otros, y comenzó El a decir a sus discípulos: Ante todo guardaos del fermento de los fariseos, que es la hipocresía, [2] pues nada hay oculto que no haya de descubrirse, y nada escondido que no llegue a saberse. [3] Por esto, todo lo que decís en las tinieblas será oído en la luz, y lo que habláis al oido en vuestros aposentos será pregonado desde los terrados. [4] A Vosotros, mis amigos, os digo: No temáis a los que matan el cuerpo y después de esto no tienen ya más que hacer. [s] Yo os mostrare a quién habéis de temer; temed al que, después de haber dado la muerte, tiene poder para echar en la gehenna. Sí, yo os digo que temáis a ése. [6] ¿No se venden cinco pájaros por dos ases? Y sin embargo, ni uno de ellos está en olvido ante Dios. [7] Aun hasta los cabellos de vuestra cabeza están contados todos. No temáis; vosotros valéis más que muchos pájaros. [8] Yo os digo: A quien me confesare delante de los hombres, el Hijo del hombre le confesará delante de los ángeles de Dios. [9] El que me negare delante de los hombres, será negado ante los ángeles de Dios. [10] A quien dijere una palabra contra el Hijo del hombre, le será perdonado; pero al que blasfemare contra el Espíritu Santo, no le será perdonado. [11] Cuando os lleven a las sinagogas, ante los magistrados y las autoridades, no os preocupéis de cómo o qué

habéis de responder o decir, [12] **porque el Espíritu Santo os enseñará en aquella hora lo que habéis de decir.**

Este relato de Lc está compuesto con una serie de sentencias de Cristo pronunciadas en otras ocasiones y presentadas aquí bajo el tema de "advertencias a los discípulos." Es un caso de simple contexto lógico. El auditorio, aunque hay muchedumbres, son los discípulos. Esto hace ver, por un nuevo motivo, que Lc quiere destacar el fervor creciente del pueblo por El, como se ve en los "millares" de gentes que pone y el "apretujarse" para oírle. Pero las advertencias son dadas a los discípulos. Aunque con ello continúa el tema — también eclesial — del "discípulo."

En realidad son dos temas:

1) v.l-3. Han de guardarse del "fermento de los fariseos, que es la hipocresía." Era la apariencia de santidad y el estar vacíos de virtud y llenos de maldad. Que no sean así sus discípulos, pues todo se sabrá. Y han de mostrarse por fuera como son por dentro. Que sea "buen olor de Cristo." El v.3 es interpretado por los autores distintamente: como continuación de lo anterior, que es lo que parece aquí lo más probable por su redacción, o de la predicación. La predicación desde "las terrazas" hace ver, por contraposición, la publicidad que tendrán. Como la voz de los almuédanos en las mezquitas, desde los minaretes, anunciando la oración. Sin embargo, en otro contexto de Mt (10:26-27) y Mc (4:22) tiene el sentido de la predicación. En Lc, por lo que sigue, parecería obtener este sentido. Pero es tema discutible.

2) v.4-12. Los versículos 2-9 tienen el mismo orden que en Mt 10:26-33. Si el v.3 se interpreta de la predicación, el tránsito a este tema es lógico. La predicación les acarreará persecuciones. Para ello les anima llamándoles "mis amigos." Pero no hay que temer a los hombres, que sólo matan el cuerpo; **al que hay que temer es a Dios,** que puede dar en justicia la muerte eterna en la gehenna (infierno; Mt 10:28).

Pero, además, **les exhorta a la confianza en la Providencia**. La persecución, lo mismo que la tentación, no siempre serán impedidas por Dios, pues son parte de la economía divina. Pero la confianza en la Providencia traerá la evitación o la fortaleza. Con el grafismo oriental se hace ver esta providencia sobre los pájaros; cinco pájaros que se venden por dos "ases" (el as era la décima parte del denario) [1]. ¡Y hasta los cabellos están sometidos a la providencia de Dios! (Mt 10:30).

Pero esa fortaleza les llevará a confesarlo delante de los honores por Mesías e Hijo de Dios, y entonces el Hijo del hombre les condensará por dignos discípulos suyos ante los ángeles de Dios; lo mismo que negará al que le niegue (Mt 10:32-33).

Esta actuación de Cristo parecería solamente fiscal. Sin Embargo, hecha "ante los ángeles de Dios," que es su corte, o de su Padre (Mt), y puesta en función de otros pasajes, parece que, más que fiscal, es judicial, y los ángeles, si son la corte de Dios, aparecen como prontos a cumplir las órdenes del fallo de Cristo (Mt 25:31ss; 13:41). Parece, pues, que hay un transfondo trascendente en este relato. Su "confesión" es su fallo judicial. Hay modificación de la frase con relación a Mt.

Esto evoca el perdón del pecado contra el Hijo del hombre, excepto en el caso de "blasfemia contra el Espíritu Santo," que, por otros contextos, es cerrar los ojos a la evidencia de la obra de Dios. No que no se pueda perdonar, sino que el ser humano se empeña en no ser perdonado (Mt 12:21-33; cf. v.22ss; (Mc 3:28-30) [2].1 En Mc el v.10 tiene otro contexto.

Esta providencia de Dios, **evocada también por la cita del Espíritu Santo** — tipo de concatenación semita — , les asegura que no se preocupen cuando les llevan perseguidos, como discípulos de Cristo, a las "sinagogas" — persecuciones judías — o ante los "magistrados" (άρχαi) y las "autoridades" (εξουσ(αι) — este vocabulario refleja el de Pablo — , persecuciones

paganas, sobre lo que han de responder, porque esa providencia hará que el Espíritu Santo les ilumine en aquella hora (Mt 10:20) [3].

La avaricia, 12:13-21.

> [13] **Díjole uno de la muchedumbre: Maestro, di a mi hermano que parta conmigo la herencia. " El le respondió: Pero, hombre, ¿quién me ha constituido juez o partidor entre vosotros?** [15]**Les dijo: Mirad de guardaros de toda avaricia, porque, aunque se tenga mucho, no está la vida en la hacienda.** [16] **Y les dijo una parábola: Había un hombre rico, cuyas tierras le dieron gran cosecha.** [17] **Comenzó él a pensar dentro de sí, diciendo: ¿Qué haré, pues no tengo donde encerrar mi cosecha?** [18] **Y dijo: Ya sé lo que voy a hacer: demoleré mis graneros y los haré más grandes, y almacenaré en ellos todo mi grano y mis bienes,** [19] **y diré a mi alma: Alma, tienes muchos bienes almacenados para muchos años; descansa, come, regálate.** [20] **Pero Dios le dijo: Insensato, esta misma noche te pedirán el alma, y lo que has acumulado, ¿para quién será?** [21] **Así será el que atesora para sí y no es rico ante Dios.**

Lc pone una introducción histórica, que le da motivo para insertar luego la parábola sobre la avaricia. Es el único evangelista que la trae.

Una persona le pide un día, basado en el prestigio que tenía, más que como un simple rabí, que intervenga en un asunto familiar. En la Ley se decía que el hermano mayor, cuando eran dos, llevaría dos partes de la hacienda, y el menor una (Dt 21:17). Pero, cuando eran más hermanos, los rabinos resolvían la cuestión de maneras distintas [3]. En la Mishna hay una sección para las herencias, y que era orientadora para las consultas que les hacían a los rabinos. Nada se dice aquí si el mayor retenía injustamente la parte del menor o si, siendo varios, a éste no le satisfacía la solución aceptada según el criterio rabínico. En todo caso, siempre era un asunto enojoso la intromisión en partición de herencias, y, sobre todo, Cristo le hace ver que su misión es otra, no la de arreglar cuestiones materiales. "No quiere aparentar que aprueba una actitud de absorción por los bienes de este mundo" (Harrington).

Y Lc relata la parábola de Cristo contra la avaricia. Lo que sugiere en el hermano antes citado una retención injusta de la hacienda (v.15).

Cristo hace la pintura colorista de un rico que sólo se dedica a atesorar riquezas, pensando disfrutar largos años de buena vida con ellas. Pero la muerte le sobrevino: la avaricia le hizo no poder disfrutarlas [4]. La palabra "alma" (ψυχή) está por vida. Se le llama "insensato" (φρων) que en A.T. (Sal 14) se aplica al que, en la práctica, niega a Dios; aquí absorbido por las riquezas de la vida. Y termina con esta sentencia: "Así será el que atesora para sí y no es rico ante Dios."

Acaso en su situación en el kérigma de la Iglesia se la valore en función "escatológica."

Este versículo añade un elemento nuevo a la parábola. Esta hace ver la inutilidad del atesorar para prolongar la existencia, pero aquí se añade un pensamiento nuevo: la riqueza en función de la vida eterna. Por eso algunos la tienen por un elemento "adventicio" a la parábola, aunque tomado de otra sentencia del Señor [5].

Abandono a la Providencia, 12-22-34 (Mt 6:25-33).

Cf. comentario a Mt 6:25-33.

> [22] **Dijo a sus discípulos: Por esto os digo: No os preocupéis de vuestra vida, por lo que comeréis; ni de vuestro cuerpo, por lo que vestiréis,** [23] **porque la vida es más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido.**[24] **Mirad a los cuervos, que ni hacen**

sementera ni cosecha, que no tienen ni despensa ni granero, y Dios los alimenta: ¡cuánto más valéis vosotros que un ave! [25] ¿Quién de vosotros, a fuerza de cavilar, puede añadir un codo a su estatura? [26] Si, pues, no podéis ni lo menos, ¿por qué preocuparos de lo más? [27] Mirad los lirios cómo crecen; ni trabajan ni hilan, y yo os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. [28]Si a la hierba, que hoy está en el campo y mañana es arrojada al horno, así la viste Dios, ¿cuánto más a vosotros, hombres de poca fe? [29] No andéis buscando qué comeréis y qué beberéis, y no andéis ansiosos, [30] porque todas estas cosas las buscan las gentes del mundo, pero vuestro Padre sabe que tenéis de ellas necesidad. [31] Vosotros buscad su Reino, y todo eso se os dará por añadidura. [32] No temas, rebañito mío, porque vuestro Padre se ha complacido en daros el Reino. " Vended vuestros bienes y dadlos en limosna; haceos bolsas que no se gastan, un tesoro inagotable en los cielos, adonde ni el ladrón llega ni la polilla roe; [34] porque donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón.

Lc coincide con Mt en este pasaje, tan rico de doctrina como bello de expresión. Lc añade un tema complementario que es como el término de una "inclusión semita" al tema de la "avaricia" que parabólicamente acaba de describir. Se dirige a sus "discípulos" — y en Lc a los "discípulos" eclesiales — En lugar de preocuparse por la sola riqueza material, afanados con una solicitud excesiva, esta solicitud **ha de ser dejada al abandonarse en manos de la Providencia.** ¡Dios mira por los hombres! Ellos que busquen el Reino, y todo eso se dará por "añadidura." No se excluye, naturalmente, la labor por lo necesario; pero que se haga sin asfixiante afán, y cada cosa en su sitio. Que nada faltará, ¡pues hay Providencia!

Si ellos son pocos — "rebañito mío" — y como despreciados ante tantos otros afanes y poderes y con dificultades por alcanzar esta meta que les propone, que no se desalienten, que sepan que son la porción elegida, pues "vuestro Padre se ha complacido en daros el Reino." [6]

Este no viene por exigencia, sino por don gratuito. Ha de recibírselo "haciéndose como niños," que, en el ambiente, eran casi un ser sin valor. Así lo recibirán como puro don gratuito de Dios ese "rebañito mío" de gentes sencillas y despreciadas, sin orgullos ni prejuicios doctrinales contra el Mesías (cf. Lc 10:21).

Lc añade un tema que es contrapartida al afán por la avaricia, antes desarrollado. Acaso procedan de otro contexto en su exposición por Cristo. Pero la oportunidad lógica de su inserción aquí es clara. Que no atesoren con afán; que se confíen a la Providencia. Y como prueba de todo ello, les dice en forma hiperbólica que "vendan sus bienes y los den en limosnas," la gran obra de misericordia entre los judíos, para tener un tesoro en los cielos.

Naturalmente, no es esto una obligación. Es una sentencia "sapiencial" que ha de ser valorada en función de otros elementos. El mismo Colegio apostólico tenía sus bienes, de los que sacaba parte de su sostenimiento (Jn 13:29; Act 4:34-5:1-4).

A la frase final de la avaricia: "Así será el que atesora para sí y no es rico para Dios" (v. 21), se le contrapone por el contexto esta otra: "Porque donde está vuestro tesoro, allí estará vuestro corazón."

v.24. Mt pone "aves"; Lc, "cuervos." Acaso se pongan éstos porque se consideraban animales "impuros" (Lev 11:15; Dt 14:14). En la literatura rabínica se dice que los padres les abandonan. Es reflejo del A.T. (Job 38:41). Con la alusión a ese desamparo se acusaría mejor la providencia de Dios en ellos. Podría ser citación "quoad sensum" o efecto de "fuentes."

v.25. La palabra ηλικια se traduce por "estatura" o "edad." Los autores se dividen en la precisión de este matiz.

v.30. Lc pone “gentes del mundo”; Mt, “gentiles.” La modificación se explica bien, dados los lectores de cada uno de estos evangelistas.

Exhortación a la vigilancia, 12:35-48 (Mt 24:42-51; Mc 13:33-35).

> **Tened ceñidos vuestros lomos y encendidas las lámparas, [36] y sed como hombres que esperan a su amo de vuelta de las bodas, para que, al llegar él y llamar, al instante le abran. [37] Dichosos los siervos aquellos a quienes el amo hallare en vela; en verdad os digo que se ceñirá, y los sentará a la mesa, y se prestará a servirles. [38] Ya llegue a la segunda vigilia, ya a la tercera, si los encontrare así, dichosos ellos. [39] Vosotros sabéis bien que, si el amo de casa conociera a qué hora habría de venir el ladrón, velaría y no dejaría horadar su casa. [40] Estad, pues, prontos, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre. [41] Dijo Pedro: Señor, ¿es a nosotros a quienes dices esta parábola o a todos? [42] El Señor contestó: ¿Quién es, pues, el administrador fiel, prudente, a quien pondrá el amo sobre su servidumbre para distribuirle la ración de trigo a su tiempo? [43] Dichoso ese siervo a quien el amo, al llegar, le hallare haciendo así. [44] En verdad os digo que le pondrá sobre todos sus bienes. [45] Pero si ese siervo dijese en su corazón: Mi amo tarda en venir, y comenzase a golpear a siervos y siervas, a comer, y beber, y embriagarse, [46] llegará el amo de ese siervo el día que menos lo espere y a la hora que no sabe, y le mandará azotar y le pondrá entre los infieles. [47] Ese siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no se preparó ni hizo conforme a ella, recibirá muchos azotes. [48] El que, no conociéndola, hace cosas dignas de azotes, recibirá pocos. A quien mucho se le da, mucho se le reclamará, y a quien mucho se le ha entregado, mucho se le pedirá.**

La exhortación a la vigilancia la traen los tres sinópticos. Pero Mt y Mc la traen al final del “discurso escatológico.” Lc le da una situación distinta. Pero ambos están orientados a la parusía. La de Mc es propia (Mc 13:33-35). La de Lc es triple, la primera de las cuales es omitida por Mt. Pero las otras dos son más ampliamente desarrolladas por Lc. Esta desconexión en que las pone Lucas podría hacer pensar que les daba un acentuado sentido “moral” personal, **no primitivo, “desescatologizado” ante la experiencia de la parusía lejana.**

1) La primera está tomada de la vigilancia de criados que esperan a su amo que viene de las “bodas.” El estar “ceñidos los lomos” indica tener levantados y ajustados los vestidos para servir. Las “lámparas escendidas” aluden al cortejo nupcial que llega de noche, como era la costumbre. Pero en Lc el “cursus” de la narración cambia. A los siervos que así le esperen vigilantes, el “esposo” se “ceñirá” como un siervo, los “sentará a la mesa,” que es su mesa, y “se pondrá a servirles.” La parábola se alegoriza. Cristo es el “Esposo,” que, como él dijo, estaba entre ellos como un “servidor” (Lc 22:27). Su “mesa” es un banquete, la imagen ordinaria con que se expresaba el reino mesiánico celeste. El será en ese banquete mesiánico final el servidor y el manjar (Ap 3:20): el privilegio de su premio. La espera ha de ser tensa. Han de esperar a la segunda o tercera vigilia. Los judíos dividían la noche en tres vigilias; los romanos, en cuatro (Mc 13:35). No podría fijarse con exactitud el cómputo usado [7].

2) La segunda parábola es la conocida del ladrón, que llega inesperadamente, a la noche, para entrar, “horadando su casa” de adobe. Si el dueño supiese a qué hora iba a venir, estaría alerta. Así se ha de estar alerta para la parusía ? u otra previa venida del Señor. Pues Lc acentúa la “desescatologización.” Acaso la “moralice.”

3) La tercera es introducida en Lc, pero no en Mt, por una pregunta de Pedro, para saber si la parábola la dice a ellos o a todos. Pero se responde con otra. Es un "administrador," que ha de ser "fiel y prudente," a quien un señor le dejó, en su ausencia, encargado de atender a su servidumbre. El fin de la parábola es el mismo que los anteriores: la vigilancia, presentada aquí bajo la imagen de la fidelidad, que es el modo de estar esperando dignamente a su señor. Si a su retorno lo encuentra con esta vigilancia fiel, le "pondrá sobre todos sus bienes." Como José fue puesto en Egipto por el Faraón. Pero si, ante su tardanza, se ensoberbeciese y tratase a los súbditos con el despotismo de un oriental con esclavos, a la llegada del señor, éste le mandará castigar. La parábola tiene algunos rasgos irreales, para mejor contrastar el pensamiento. Algún elemento se alegoriza. Su venida es la parusía, — o acaso "moralizada" aquí otra venida de Cristo — , y el ponerle "sobre todos sus bienes" es el premio del cielo. El castigo en Lc es con los "infieles," es decir, con los impíos, profanos; en Mt se pone con los "hipócritas." Este término es usual en Mt para expresar los "fariseos." Sin embargo, con este término vierten los LXX el hebreo hanéf, que significa profano. Acaso pudieran en Mt y Lc resultar términos sinónimos [8]. Este contexto es artificioso (Mt 24:45ss).

Los v.47-48, exclusivos de Lc, dan un matiz especial al pensamiento. El castigo está proporcionado al conocimiento que se tenga para esta vigilancia, bajo la forma de fidelidad. Acaso pudiera aludirse más específicamente con ello a la última actitud de los fariseos frente al pueblo sencillo e ignorante. Puede todo esto tener una oportunidad especial en la Iglesia primitiva, referente a los dirigentes, si no responden solícitamente a su función (cf. Os 4:4-11).

Exigencias de la doctrina de Cristo, 12:49-53 (Mt 10:34-36).

> [49] **Yo he venido a echar fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que se encienda?**
> [50] **Tengo que recibir un bautismo, ¡y cómo me siento constreñido hasta que se cumpla!** [51] **¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? Os digo que no, sino la disensión.** [52] **Porque en adelante estarán en una casa cinco divididos, tres contra dos y dos contra tres;** [53] **se dividirán el padre contra el hijo, y el hijo contra el padre, y la madre contra la hija, y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera, y la nuera contra la suegra.**

El primer versículo: "Yo he venido a poner fuego en la tierra, ¿y qué he de querer sino que se encienda?" es como el tema que abarca un doble incendio: en él y en los otros. El desea que este fuego se "encienda." Ha de ser algo excelente. Algunos Padres lo interpretan del Espíritu Santo, de la caridad, del celo. Originariamente es el reino. Este fuego actuará a través de Cristo y el E. S.

Este primer fuego es El. Acaso se agrupe aquí esta sentencia por un contexto lógico (Mt 10:34-37). El ha de recibir un "bautismo," y hasta que llegue está en ansia. **Este es la cruz.** Es el momento culminante de su fuego de amor, que lo "bautiza" (sumerge) en la muerte (Mc 10:38-39). El verbo usado συνέγομαί tiene un matiz de ansiedad, de congoja, de fuerza incontenible [9].

Pero este fuego que El pone en la tierra va a exigir tomar partido por El. Va a incendiar a muchos, y por eso El trae la "disensión," no como un intento, sino como una consecuencia. Es el modo semita de formular la causalidad o permisión. Y esta disensión se la expresa llegando a lo más entrañable de la vida: **la familia.** Bien se ve esto aún en los países mahometanos cuando un miembro de la familia se hace cristiano. Se cumplen a la letra las palabras del Señor [9].

Los signos del tiempo mesiánico, 12:54-59. Cf. comentario a Mt 16:1-3.

> [54] **A la muchedumbre le decía también: Cuando veis levantarse una nube por el poniente, al instante decís: Va a llover. Y así es.** [55] **Cuando sentís soplar el viento sur, decís: Va a hacer calor. Y así sucede.** [56] **Hipócritas, sabéis juzgar del aspecto de la tierra y del cielo; pues ¿cómo no juzgáis del tiempo presente?** [57] **¿Por qué no juzgáis por vosotros mismos lo que es justo?** [58] **Cuando vayas, pues, con tu adversario al magistrado, procura en el camino desembarazarte de él, no sea que te entregue al juez, y el juez te ponga en manos del alguacil, y el alguacil te arroje en la cárcel.** [59] **Te digo que no saldrás hasta que hayas pagado el último ochavo.**

Lc es el más completo en esta relación. Cristo se dirige a la "muchedumbre." Ellos, gentes de campo o de mar, saben muy bien predecir el buen o el mal tiempo por su experiencia del cielo. ¿Por qué no juzgar por ellos mismos (άφ'έαυτών) lo que es "justo"? **Las enseñanzas de Cristo y sus milagros han hecho ver que es el Mesías.** ¿Por qué por estos "signos," que son también del cielo verdadero, no lo reconocen como tal? Con ello alude al medio ambiente, ya que en las discusiones rabínicas era muy tratado el tema de las señales para la venida y manifestación del Mesías.

¿A quién se refiere y qué significa aquí la palabra "hipócritas"? El auditorio es la "muchedumbre." Pero al decírseles que lo juzguen "por sí mismos" indica con ello el que no se dejen desorientar ni presionar por el influjo de los "fariseos," tan frecuentemente llamados "hipócritas." Lagrange ha hecho notar aquí que, dirigida a la muchedumbre, la palabra "hipócritas" tiene, por lo dicho, un cierto sentido de que no sean "comediantes" [10].

Lc añade luego — en su perspectiva — una parábola que Mt trae en otro contexto y a otro propósito muy distinto (Mt 5:25-26), pero con la que incita aquí a la rectificación y a la penitencia. Su sentido es claro. Aquí hay que "arreglarse" con Dios, reconociendo a Cristo por Mesías [11]. En Mt se trae al propósito moral de justicia ante la ofensa hecha a otra persona (Mt 5:25-26).

La palabra "ochavo" traduce al término griego λεπτόν = medio quadrans= cuarta parte de un as; éste era la décima parte de un denario.

1 Rich, Dict. Des Antiq. Rom. (1861) P.223. 2 Lemmonier, Blasphéme, En Dict. Bibl. Suppl. I P.981-989. 3 I. H. Marshall, Hará Sayings, Lúe 12:11: Theology (London 1964) 65ss. 3 Edersheim, The Life And Times Of Jesús. (1907) Ii P.243-244; J. Jeremías, O.C., P.158-159. 4 Vosté, Parabolae. (1933) Ii P.701-709; Joüon, En Rev. Se. Relig. (1939) P.486-489. 5 Buzy, Les Sentences Finales Des Parábales Evangeliques: Rev. Bibl. (1931) P.335; J. Jeremías, La Conclusión De Las Parábolas, En Die Gleichnisse Jesu P.!28ss. 6 Pesch, Zur Formgeschichte Und Exegese IOH Lukas 12:32: Biblica (1960) 25-40.356-378. 7 Vosté, Parabolae. Ii (1933) P.463-470; Cf. P.459-463. 7 Véase .O Que Sobre Esto Se Ha Dicho Al Comentar A Mt En Los C.24 Y 25. S Joüon, "Ypocrítes" Dans L'évangile Et Hébreu "Hanéf": Rech. Se. Relig. (1930) P.313-316. 9 O. Cullmann, Early Christian Worship (1953) P.19; Taylor, Jesús And His Sacrifice (1937) P. 164-167. 9 T. A. Roberts, Some Comments On Mt 10:34ss And Lk 12:5iss· Exp Tim (1957) 304ss. 10 Evang. S. St. Lúe (1927) P.375. 11 Para su exposición, cf. Comentario a Mt 5:25-26.

Capitulo 13.

Exhortación a la penitencia, 13:1-9.

> [1] **Por aquel tiempo se presentaron algunos, que le contaron lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de los sacrificios que ofrecían,** [2] **y, respondiéndoles, dijo: ¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que los otros**

por haber padecido todo esto? [3] Yo os digo que no, y que, si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis. [4] Aquellos dieciocho sobre los que cayó la torre de Siloé y los mató, ¿creéis que eran más culpables que todos los hombres que moran en Jerusalén? [5] Os digo que no, y que, si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis. [6] Y dijo esta parábola: Tenía uno plantada una higuera en su viña y vino en busca del fruto, y no lo halló. [7] Dijo entonces al viñador: Van ya tres años que vengo en busca del fruto de esta higuera y no lo hallo; córtala; ¿por qué ha de ocupar la tierra en balde? [8] Le respondió y dijo: Señor, déjala aún por este año que la cave y la abone, [9] a ver si da fruto para el año que viene; si no, la cortarás.

El relato es propio de Lc. Está reflejando lo que Cristo rechaza, y que era creencia ambiental, incluso reflejada en los evangelios (Jn 9:2-3): que toda desgracia era castigo por un pecado (Jn 9:3).

Y cita dos casos, conocidos sólo por los evangelios. Uno fue una matanza de galileos que hizo Pilato en el templo mientras ofrecían sacrificios. Este tipo de brutalidades cometidas por los procuradores romanos en el templo, lo mismo que por Arquelao o por otros, no eran raros. Se conocen por Josefo varios casos afines [1]. Y Pilato era capaz de ellos.

También le hablaron de la "torre de Siloé," que se desplomó y mató a dieciocho personas. En las excavaciones de 1914, Weil ha descubierto los cimientos de una torre en esta zona. Acaso era una de las torres para guardar el acueducto de Siloé.

La respuesta de Cristo hace suponer que la pregunta venía con esta mentalidad. Pero les dice que eso no es verdad: **que su muerte no significa culpa, sino planes de Dios** (Jn 9:3). No por morir éstos eran más culpables que los demás galileos o gentes de Jerusalén. Pero les hace una gran advertencia: **en el plan de Dios hay** horas señaladas para el ejercicio de castigos o desgracias colectivas. Por eso, si no hacen penitencia — galileos y jerosolimitanos — , todos perecerán de la misma manera que estos casos que le contaron. Probablemente esta penitencia (μετανοήτε) a que alude sea la rectificación moral de conductas para reconocerle como Mesías. Así el castigo llegó pereciendo Israel en la catástrofe del año 70, con la guerra de Vespasiano y Tito.

El anuncio es plastificado con una parábola. Una higuera infructuosa, que sistemáticamente no daba fruto. La higuera simboliza a Israel (Os 9:10) e incluso al que no da fruto (Jer 8:13). Se la pensó cortar pronto, pero aún hubo paciencia, y se la cultivó con esmero por otro año. Mas no dio fruto. Y hubo que cortarla. Así se trató a Israel, cultivándolo repetidamente con avisos y profetas; luego el Bautista, y, por último, Cristo con su obra de enseñanzas y milagros. **Pero Israel, los dirigentes, no le reconocieron por Mesías**. Sólo fructificó. la muerte del Mesías. Y así perecieron en la catástrofe el 70 [2].

A la hora de la inserción aquí por Lc puede tener ya una mayor amplitud "moral" [3].

Podría proceder la parábola como una versión más de las varias que había de la historia de Ahiqar (s.V a.C.). Pero a la hora del kérigma cristiano acaso pudiese tener una parte "alegórica": los "tres años" (v.7) y el dueño (Κύριε) podría ser Cristo (J. Jeremías).

Lc, que omite la maldición de la higuera estéril, encuentra aquí un equivalente — ¿duplicado? — "Vengo — el Mesías — en busca del fruto de esta higuera y no lo hallo; córtala" (v.7).

Curación en sábado de una mujer encorvada, 13:10-17.

> [10] **Enseñaba en la sinagoga un sábado.** [11] **Había allí una mujer que tenía un espíritu de enfermedad hacía dieciocho años, y estaba encorvada y no podía en modo alguno enderezarse.** [12] **Viéndola Jesús, la llamó y le dijo: Mujer, estás curada de tu enfermedad.** [13] **Le impuso las manos y al instante se enderezó, y glorificaba a Dios.** [14] **Interviniendo el jefe de la sinagoga, lleno de ira porque Jesús había curado en sábado, decía a la muchedumbre: Hay seis días en los cuales se puede trabajar; en ésos venid y curad, y no en día de sábado.** [15] **Respondióle el Señor y dijo: Hipócritas, ¿cualquiera de vosotros no suelta del pesebre su buey o su asno en sábado y lo lleva a beber?** [16] **Pues esta hija de Abraham, a quien Satanás tenía ligada dieciocho años ha, ¿no debía ser soltada de su atadura en día de sábado?** [17] **Y diciendo esto, quedaban confundidos todos sus adversarios, y toda la muchedumbre se alegraba de las obras prodigiosas que hacía**.

Milagro relatado sólo por Lc. Tiene el carácter de los episodios de controversia por curaciones en sábado.

v.13. Cristo, para curarla, "le impuso las manos." Este término era tenido por propio de la taumaturgia helenística y uno de los argumentos del origen helenístico de los milagros. Pero en el "Génesis apócrifo de Qumrán" (1 QA 20:21.23.29), en el midrash de la escena de Abraham en Egipto, se narra cómo el patriarca sanó al faraón "poniéndole su mano sobre él" o "sobre su cabeza."

v.15a. En la expresión "Respondióle el Señor" (o Κύριος), este término tiene, como es normal en el ambiente y redacción de Lc, el sentido trascendente de Cristo.

v.15b. Cristo argumenta "a fortiori" con lo que harían ellos con un buey o un asno en sábado, argumento de los más utilizados por los rabinos [4]. Se lee en el Talmud: "No sólo se permite en sábado llevar un animal a abrevar, sino también sacar agua para él." [5]

v.16. El atribuir a Satanás la enfermedad era normal entre ellos, por razón de la amplia y especialísima idea que tenían los semitas del concepto de la "causalidad." El honor de Dios no destruye **el amor al ser humano, que es beneficencia y modo del amor a El.** El hecho milagroso de Cristo bien demostró la verdad de este amor a Dios hecho "en sábado." Cristo interpreta la Ley contra la casuística judía, y lo hacía "como el que tiene autoridad." El atar y desatar nudos era uno de los 39 trabajos prohibidos en sábado (Shabbath 7:2).

Dos parábolas sobre el reino: el grano de mostaza y la levadura. 13:18-21 (Mt 13:31-33).

Cf. comentario a Mt 13:31-33.

> [18] **Decía, pues: ¿A qué es semejante el reino de Dios y a qué lo compararé?** [19] **Es semejante a un grano de mostaza que uno toma y arroja en su huerto, y crece y se convierte en un árbol, y las aves del cielo anidan en sus ramas.** [20] **De nuevo dijo: ¿A qué compararé el reino de Dios?** [21] **Es semejante al fermento que una mujer toma y echa en tres medidas de harina hasta que fermenta toda.**

Ambas parábolas se introducen con la forma usual en la literatura rabínica. La parábola de la mostaza hace ver que, siendo algo muy pequeño (Mt), llega a hacerse tan grande, que se convierte en árbol, y las aves del cielo se cobijan en él. La imagen se usa en el A.T. para hablar de los grandes imperios que protegen a sus súbditos (Ez 31:6; Dan 4:9). Aquí es el desarrollo del

reino. Al comienzo pequeño y casi inadvertido, llega, a la hora de la composición del Evangelio, a ser la grande y visible Iglesia de Dios. Se acusa preferentemente su fuerza expansiva [6].

La parábola del "fermento," con igual procedimiento, acusa la vitalidad y expansión del Reino. Puesto en Israel y en el mundo, su vitalidad lo va extendiendo y "fermentando" en Cristo. Se destaca la fuerza transformadora del mismo [7].

El verbo "habitar" (χατεσκήνωσεν), aquí "anidar," es término técnico "escatológico." Estas parábolas debieron de ser pronunciadas en momentos distintos, pues la segunda falta en el Evangelio de Tomás. Responden a los críticos sobre la firmeza del reino, en el que ingresaban gentes pobres y "pecadores." Cristo les responde con la más absoluta seguridad de su firmeza.

Reprobación de Israel, 13:22-30.

> [22] **Recorría ciudades y aldeas, enseñando y siguiendo su camino hacia Jerusalén.** [23] **Le dijo uno: Señor, ¿son pocos los que se salvan? El le dijo:** [24] **Esforzaos a entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos serán los que busquen entrar y no podrán;** [25] **una vez que el amo de casa se levante y cierre la puerta, os quedaréis fuera y llamaréis a la puerta, diciendo: Señor, ábrenos. El os responderá: No sé de dónde sois.** [26] **Entonces comenzaréis a decir: Hemos comido y bebido contigo y has enseñado en nuestras plazas.** [27] **El dirá: Os repito que no sé de dónde sois. Apartaos de mí todos, obradores de iniquidad.** [28] **Allí habrá llanto y crujir de dientes, cuando viereis a Abraham, a Isaac y a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros sois arrojados fuera.** [29] **Vendrán de Oriente y de Occidente, del Septentrión y del Mediodía, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios,** [30] **y los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos.**

En la perspectiva literaria de Lc, aunque Cristo predica en diversos pueblos de Galilea, **ya está camino de su ida final a Jerusalén** (Lc 9:51).

Se presenta en escena uno que le pregunta si son "muchos los que se salvan." Por supuesto, se refiere a gentes judías, pues a los gentiles los excluían. Generalmente se admitía que todos los judíos se salvaban, por el hecho de ser tales [8]. A veces se excluían en las discusiones ciertos pecados desorbitados. Pero hasta se buscaban, en otras escuelas, medios de salvar esta situación. En cambio, en el apócrifo libro IV de Esdras se dice claramente que son "muchos más lo que perecen que los que se salvan" (4 Esdr 9:15; cf. 8:1). Cristo va a responder a dos preguntas: a esta primera y al concepto erróneo **que tenían sobre la salvación de los gentiles**.

Saber el número no interesa. Lo que les dice es que **para salvarse, para entrar en el Reino, han de esforzarse, han de "luchar"** (άγωνι'ζεσθε), pues han de ingresar por una "puerta estrecha" (Mt 7:13ss). **El Reino mesiánico era representado frecuentemente bajo la imagen de un banquete.** Esta es la imagen subyacente. Muchos buscarán entrar y no podrán, no por falta de capacidad en la sala (cf. Jn 14:2), sino porque no se amoldan a entrar por esa alegórica "puerta estrecha." Además, en un momento determinado, el dueño de la casa se levantará y cerrará la puerta. Ya no podrán entrar más. Ellos llamarán insistentemente y le alegarán, para que les abra, que le conocen (Mt 7:22), que son sus conciudadanos, que han comido y bebido con él, que le oyeron predicar en sus plazas. Una pintura del fariseísmo, mejor que suponer una aplicación moral original de mayor extensión. Pero les dirá que no les "conoce" — con el sentido enfático de "amor" — (Mt 7:23). No bastaba ser conciudadanos suyos para salvarse, como el rabinismo defendía por su descendencia de Abraham (Lc 3:8; par.), ni haber comido o bebido con él en banquetes a que le invitaron, para espiarle; ni haber oído predicar o presentarle insidias en sus

plazas. **Cristo los "desconoce" como miembros del Reino.** No le "oyeron" como había que oírle, no obraron como exigía ese escucharle. "Apartará" de sí a todos los que fueron así "obradores de iniquidad" (Mt 7:23). Es Cristo, que aparece aquí con los poderes judiciales, que en el A.T. **eran poderes divinos exclusivamente reservados a Yahvé, dando sentencia definitiva en el último juicio.** Allí tendrán el terrible dolor expresado con la metáfora bíblica de desesperación: "llanto y crujir de dientes" (Mt 8:12).

Frente a esta condena del judaísmo contemporáneo, que no quiere escucharle e ingresar en su Reino, presenta el anuncio **profetice del ingreso en el Reino a los gentiles, que ellos no consideraban.** La cita de los cuatro puntos cardinales de la tierra (Mt 8:11) hace ver la universalidad de estas gentes, reunidas con los grandes padres y profetas de Israel y "sentados a la mesa en el Reino de Dios."

Y así se cumple la sentencia varias veces repetida en los evangelios: que "los últimos serán los primeros, y los primeros los últimos" (Mt 19:30; 20:16). Israel debió ingresar el primero en el Reino, pero culpablemente no lo hizo. San Pablo hará ver en la epístola a los Romanos la verdad de esta sentencia a este propósito (Rom 9-11). Ya que esta sentencia se la encaja en contextos distintos.

Este pasaje de Lc parece una composición hecha con artificio pedagógico, a base de sentencias dispersas del Señor, como se ha ido viendo, al citar con ellas lugares paralelos de Mt. Con el motivo histórico de la pregunta se da la respuesta, estructurada didácticamente con diversas sentencias de Cristo. Algunas parecen estar "moralizadas" ya en la redacción. Lo mismo que **se ve el interés en destacar la "universalidad" del reino.**

Maniobra de Antipas, 13:31-33.

> 31 **En aquella hora se le acercaron algunos fariseos, diciéndole: Sal y vete de aquí, porque Heredes quiere matarte.** 32 **El les dijo: Id y decid a esa raposa: Yo expulso demonios y hago curaciones hoy, y las haré mañana, y al día tercero consumaré mi obra.** 33 **Pues he de andar hoy, y mañana, y el día siguiente, porque no puede ser que un profeta perezca fuera de Jerusalén.**

No se da cronología ni topografía de esta escena, exclusiva de Lc. Probablemente sucede en Perea, del dominio de Herodes Antipas. Unos fariseos le advierten que salga de sus dominios. Procedente de fariseos, el consejo no debía de venir con buen propósito. Probablemente Antipas los utiliza por un doble fin, al que ellos se prestan de buen grado. Uno es que el prestigio de Cristo crece, y puede temer una revuelta, como la temió con motivo del Bautista [9], mandando matarle. Teme pueda suceder algo parecido con Cristo, con peligro de revueltas. Pero teme también su obra de milagros (Lc 23:8), como, después de la muerte del Bautista, al oír hablar de Cristo y sus milagros, creyó que fuese la "reencarnación" de algún profeta o del Bautista. Lo mejor era evitar esto alejándolo. Y así, ante la amenaza, los fariseos, que eran varios testigos, se encargarían de desacreditarle por cobardía de huida. Pero Cristo no atendió aquella malévola insidia.

A no ser que sea una conjura combinada, o de estrategia farisaica, para atraerlo a Judea, donde el Sanedrín ejercía mayores poderes que en el territorio de Antipas.

El llamar a Herodes "zorra" lo dice por la astucia que muestra en este caso. Continuará su obra de expulsión de demonios y curaciones — sus credenciales mesiánicas — "hoy y mañana, y al día tercero consumaré mi obra." Las expresiones indican, parabólicamente, los períodos de tiempo **que tiene señalados en el plan del Padre para realizar su obra mesiánica.** Pensar que

anuncia su marcha para dentro de tres días sería acceder al deseo de Antipas, y el texto postula lo contrario, lo mismo que esta frase no se compagina bien con el v.33, donde el "tercer día" — período — responde a su estancia en Jerusalén. No le interesan las amenazas, sino el cumplimiento del plan divino. Pero su obra la terminará en Jerusalén. Es una forma primitiva y velada de su muerte. Conviene que el gran Profeta muera en Jerusalén. **Era el plan del Padre.** "Jerusalén tiene mejores títulos para reclamar la sangre de los mensajeros de Dios." [9]

Vaticinio sobre Jerusalén, 13:34-35 (Mt 23:37-39). Cf. comentario a Mt 23:37-39.

> [34] **Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos como el ave a su nidada debajo de las alas, y no quisiste!** [35] **Se os deja vuestra casa. Os digo que no me veréis hasta que digáis: ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!**

Mt sitúa esta amenaza antes del **"discurso escatológico."** Lc lo inserta aquí por un "encadenamiento semita." Ante el anuncio velado de su muerte en Jerusalén, tiene esta evocación, que **es una profecía trágica.**

Jerusalén mató a profetas y a los que le fueron enviados. La historia de Jerusalén prueba el aserto del Señor [10]. **Pero la obra de Cristo Mesías era salvadora.** Quiso traerlos a sí, bajo el calor **de su verdad y amor de Mesías,** y Jerusalén no quiso (Is 31:5). Allí se fraguó su muerte. Pero el castigo llega, e inminentemente: la "casa," la ciudad, como cabeza de Israel, se quedará desierta. Dios la abandona, Cristo la abandona, y el castigo viene. Será la catástrofe del año 70.

Pero les anuncia que le volverán a ver. ¿Cuándo? Cuando le reconocerán por Mesías. Pues le aclamarán: "¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!" La parusía parece una perspectiva excesivamente lejana, máxime ante la "desescatologización" que tan frecuentemente hace Lc de escenas del Evangelio, ante el retraso de ésta. ¿Pero no hubiera hecho alguna alusión a esto, ya pasada la catástrofe? ¿Acaso es su "venida" profetizada y triunfal en la destrucción de Jerusalén? ¿Acaso a la hora del ingreso de Israel en la fe, como enseña San Pablo? Es "una manifestación de Jesucristo, que no será la manifestación suprema, y cuyo sentido está reservado al porvenir." [11] Acaso se refiera el evangelista a la segunda parusía (San Justino), que se esperaba en la Iglesia, distinta de la final, y como una manifestación triunfal, la que puede coincidir con la destrucción de Jerusalén, ya que no haría falta suponer una manifestación de total unanimidad judía en esta aclamación. La frase es de Sal 118:26, está relacionado con la fiesta de los Tabernáculos, y de marcado sentido mesiánico.

1 Josefo, Antiq. Xvii 9:3; Xviii 3:2; Xx 5:3; Bell. Ñtd. Ii 3:3; 9:4; V 1:3; J. Blinzler, Die Niedermetzelung Vom Galilaern Durch Pilatus (Lúe 13 Iss)· Nov Test (Leiden 1957) 24-49. 2 Vosté Parabolae. (1933) Ii P.544-561. 3 N. Faccio, En Verb. Dom. (1951) 257-261. 4 Bonsirven, Le Judmsme Palestinien. (1934) I P.296. 5 Erubin, 20:2; Cf. Bonsirven, Textes. N.642-687.705, Etc. 6 Vosté, Parabolae. I P.221-236. 7 Vosté, Parabolae. I P.237-248; M Dldier, Les Paraboks Du Grain De Séneve Et Du Levain (Mt 13:31ss, Par.): Rev. Dioc. De Namur (1961) 385-394; J. Jeremías, Die Gleichnisse Jesu (1970). 8 Lagrange, Le Messianisme. P.169. 9 Josefo, Antíq. XVIII 5:2; J. B. Tyson, Jesús And Herod Antipas: Journ. Bibl. Literal, And Exeg. (1960) P.239-246. [9] T. W. Manson, Sayings P.277. 10 Lagrange**,** Évangüe s. St. Lúe (1927) p.395 v.35. 11 Lagrange**, o.c.,** p.396.

Capitulo 14.

Un hidrópico curado en sábado, 14:1-6.

[1] Habiendo entrado en casa de uno de los principales fariseos para comer en día de sábado, le estaban observando. [2] Había delante de él un hidrópico. [3] Y tomando Jesús la palabra, habló a los doctores de la Ley y a los fariseos, diciendo: ¿Es lícito curar en sábado o no? [4] Ellos guardaron silencio. Y, asiéndole, le curó y le despidió, [5] y les dijo: ¿Quién de vosotros, si su hijo o su asno cayere en un pozo, no le saca al instante en día de sábado? [6] Y no podían replicar a esto.

Este pasaje posiblemente está desplazado de su situación cronológica. No sería lo más lógico ver su presencia en casa de un fariseo después de las recriminaciones que les hizo en el capítulo 11 (v.37:44). Es propio de Lc, aunque el v.5 está en Mt 12:11.12.

El banquete al que es invitado Cristo tiene lugar en casa de un fariseo y en sábado. Este era un fariseo importante. Pero Lc pone, textualmente, que era uno de los "jefes (τίνος των αρχόντων) de los fariseos." Pero éstos no tenían ni jefes ni súbditos. O es un simple lapsus material de Lc por ir solo a lo central del tema, o por querer indicar con ello el prestigio que ostentaba entre ellos. Había más fariseos que estaban "observándole," sin duda con intenciones de sorprenderle en alguna transgresión del ritual por ellos elaborado.

Durante el festín se presentó un "hidrópico." Conforme a las costumbres de Oriente, en los banquetes de importancia se permite ingresar a otras personas a título de curiosidad, no de invitados.

Y Cristo, tomando la palabra y dirigiéndose al grupo de los "doctores de la Ley y fariseos" y previendo la objeción (Lev.3), les preguntó si el a lícito curar en sábado o no. Ellos, como ordinariamente, callaron. Y Cristo le curó. Y luego les dio un razonamiento que no podía negarse, y que ellos practicaban. Si un día de sábado caía su "hijo" [1] o su "asno" en un "pozo," una de esas cisternas cavadas en tierra, y a veces medio ocultas por tierra y follaje, al punto lo sacaban. Podría haber en el v.5a, en su substractum aramaico, un juego de palabras entre "hijo" (bera), "buey" (be'ira') y "pozo" (bera'; M. Black). Era la conducta ordinaria. Sólo alguna fracción judía, muy rara, prohibía esto [2]. Un grave daño que ha de seguirse no está vedado impedirlo por el reposo sabático. La ley natural está por encima. Y la caridad también, ya que en el amor a Dios está incluido el amor al prójimo, como tantas veces se lee en la Escritura. Argumentaciones semejantes las usó Cristo en otras ocasiones (Lc 13:15; cf. 6:6-11; Mt 12:11). Y así el milagro rubricó la doctrina.

Exhortación a la modestia, 14:7-11.

[7] Decía a los invitados una parábola, observando cómo escogían para sí los primeros puestos: [8] Cuando seas invitado a una boda, no te sientes en el primer puesto, no sea que venga otro más honrado que tú, invitado por el mismo, [9] y, llegando el que al uno y al otro os invitó, te diga: "Cede a éste tu puesto," y entonces, con vergüenza, vayas a ocupar el último lugar. [10] Cuando seas invitado, ve y siéntate en el postrer lugar, para que, cuando venga el que te invitó, te diga: "Amigo, sube más arriba." Entonces tendrás gran honor en presencia de todos los comensales, [11] porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.

Esta parábola es propia de Lc. En los banquetes judíos, los fariseos gustaban' colocarse en los puestos de honor. Los rabinos tenían reglamentado el orden de la importancia de estos puestos [3]. Tomando pie de este banquete, pero trasladando su consejo a un banquete hipotético "de bodas" para no ofender a los invitados del presente, censura esta ansia de los primeros puestos, que era vanidad. Hasta por precaución no debe adelantarse a posesionarse de estos puestos, ya que pueden ignorar qué más invitados vayan a venir, y que para darles puestos superiores los hagan a ellos descender. Naturalmente, Cristo no trata de dar aquí un "curso de cortesía" (Marchal), sino que habla en una parábola. El banquete de bodas al que El apunta es el Reino mesiánico, ordinariamente representado bajo la imagen de un banquete, y la lección que da es que, para obtener en él los primeros puestos, no se pueden comportar como en los banquetes ordinarios. Allí los primeros puestos estarán reservados a los que aquí fueron más humildes. La formulación está hecha con extremismo hiperbólico "sapiencial" sin más matices. Los fariseos se consideraban con derecho al ingreso en el Reino y a puestos importantes. Pero el Reino es don gratuito de Dios. **Por eso, a otras gentes sencillas y humildes les da Dios el reino y los puestos que quiere, mientras, culpablemente, queda fuera del mismo el fariseísmo engreído y exigente** (Mt 20:1-15).

Literariamente se une esta parábola (v.7) con lo anterior. Pero no deja de extrañar el aspecto, se diría artificioso, que parece tener. El tema de la parábola ¿dicho en un banquete. y de fariseos? Es de un procedimiento paralelo al del paralítico/perdón de pecados. Además, el v.II se encuentra en otros contextos (cf. Lc 18:14; Mt 18:4; 23:12). Esto ha hecho pensar que Lc tiene aquí una elaboración hecha con gran libertad, o incluso una elaboración propia para encuadrar esta sentencia. Originariamente **es "una advertencia escatológica"** (J. Jeremías).

No buscar recompensas terrenas, 14:12-14.

> [12] **Dijo también al que le había invitado: Cuando hagas una comida o una cena, no llames a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a los vecinos ricos, no sea que ellos, a su vez, te inviten y tengas ya tu recompensa.** [13] **Cuando hagas una comida, llama a los pobres, a los tullidos, a los rengos y a los ciegos,** [14] **y tendrás la dicha de que no podrán pagarte, porque obtendrás la recompensa en la resurrección de los muertos.**

Nuevamente el evangelista recoge otra lección que dijo al que "le había invitado." Con elemento subyacente **al banquete celeste mesiánico**, toma pretexto del banquete humano para dar una lección en este *banquete-reino* [3].

Si se da un banquete, que no se dé a los que, por cortesía u obligación social, van a responder con otro banquete, pues ya está pagada esta cortesía. Que invite a los que no pueden invitarle; y la imagen toma por modelo a los pobres, tullidos, ciegos. Como aquí tampoco se trata de un simple acto de cortesía social, sino, tomando por base de ilustración de la doctrina del Reino esta imagen, su doctrina es: las cosas hechas para lograr ingresar en él — época histórica o progresar en el mismo — **sólo se han de hacer por Dios y no por los nombres; por el Reino y no por ventajas materiales.** Porque, hechos por éstas, éstas son el pago, mientras que, hechas por el Reino, la "retribución" a las mismas se tendrá "en la resurrección," que es en el Juicio final según la concepción judía. **Es obrar a imitación del Padre** (Lc 6:34-36).

Parábola de los invitados a un gran banquete. 14:15-24 (Mt 22:2-14). Cf. comentario a Mt 22:2-14.

15 Oyendo esto, uno de los invitados dijo: Dichoso el que coma pan en el Reino de Dios. 16 El le contestó: Un hombre hizo un gran banquete e invitó a muchos. '7 A la hora del banquete envió a su siervo a decir a los invitados: Venid, que ya está preparado todo. 18 Pero todos, unánimemente, comenzaron a excusarse. El primero dijo: He comprado un campo y tengo que salir a verlo; te ruego que me excuses. 19 Otro dijo: He comprado cinco yuntas de bueyes y tengo que ir a probarlas; ruego te que me excuses. 20 Otro dijo: He tomado mujer y no puedo ir. 21 Vuelto el siervo, comunicó a su amo estas cosas. Entonces el amo de la casa, irritado, dijo a su siervo: Sal aprisa a las plazas y calles de la ciudad, y a los pobres tullidos, ciegos y cojos, tráelos aquí. 22 El siervo le dijo: Está hecho lo que mandaste, y aún queda lugar. 23 Y dijo el amo al siervo: Sal a los caminos y a los cercados y obliga a entrar para que se llene mi casa, 24 porque os digo que ninguno de aquellos que habían sido invitados gustará mi cena.

Esta parábola, alegorizada, aparece relatada en Mt con más precisión de términos en orden a lo que quiere enseñarse, y con una manifiesta "reelaboración." Lc refleja esta parábola alegorizante en un estadio más primitivo. En Lc surge dentro de un contexto lógico. Al oír las últimas palabras de la enseñanza anterior, que se tendría el premio en la resurrección, comienzo oficial del Reino en su fase celeste, según la concepción ordinaria judía, uno de los invitados dijo: "Dichoso el que coma el pan en el Reino de Dios," que, conforme a la metáfora usual, significaba el deseo de tener parte en el mismo. Y, partiendo de aquí, Cristo, contestándole, da la enseñanza.

El Comentario de conjunto, con el análisis de su reelaboración, se hace en Mt 22:2-14.

El elemento subyacente de la alegorización es el Reino. A la hora del banquete, según costumbre oriental, un criado — ¿no podría ser una alegorización de Juan Bautista? — les vuelve a recordar la invitación [4]. Los primeros invitados son los miembros de la comunidad de Israel. Pero muchos, por motivos fútiles — artificio de la parábola — se excusan de ingresar en el banquete mesiánico. Se piensa en los "justos," en los dirigentes, en los fariseos. En una segunda etapa — artificio igualmente alegorizante — se invita a los "enfermos," "pecadores," según la concepción primitiva del A.T. Se ve en ello a los "publícanos," a las clases menesterosas, desvalidos y gentes de mala vida. Estos se convirtieron e ingresaron en el festín del Reino (cf. Mt 21:31). Pero hay en la artificiosa clasificación capacidad para más. Por eso manda ir a buscar más gentes "a los caminos y los cercados" (v.23).

El anuncio alegórico de la sentencia contra Israel se hace proféticamente: "no gustarán mi cena." En su sentido histórico, gran parte de aquel Israel farisaico quedó fuera del Reino. En cambio, entraron los menospreciados, los "pecadores" y los gentiles (Lc 13:29; cf. Mt 22:9.10) [5].

En Mt un aspecto de esta parábola — ya que hay varias yuxtapuestas — destaca las condiciones para entrar en el reino; en cambio, en Lc se acusa más el problema judeo-gentil [6].

El auténtico discípulo de Cristo, 14:25-35.

25 Se le juntaron numerosas muchedumbres, y, vuelto a ellas, les decía: 26 Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo. 27 El que

no toma su cruz y viene en pos de mí no puede ser mi discípulo. [28] **¿Quién de vosotros, si quiere edificar una torre, no se sienta primero y calcula los gastos a ver si tiene para terminarla?** [29] **No sea que, echados los cimientos y no pudiendo acabarla, todos cuantos lo vean comiencen a burlarse de él diciendo:** [30] **Este hombre comenzó a edificar y no pudo acabar.** [31] **¿O qué rey, saliendo a su campaña para guerrear con otro rey, no considera primero y delibera si puede hacer frente con diez mil al que viene contra él con veinte mil?** [32] **Si no, hallándose aún lejos de aquél, le envía una embajada haciéndole proposiciones de paz.** [33] **Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todos sus bienes, no puede ser mi discípulo.** [34] **Buena es la sal; pero, si la sal se vuelve insípida, ¿con qué se sazonará?** [3S] **Ni para la tierra es útil, ni aun para el estercolero; la tiran fuera. El que tenga oídos para oír, que oiga.**

La predicación siguiente, al menos en su marco literario, se pronuncia toda ella ante "muchedumbres." **En ella se habla de las condiciones del verdadero discípulo de Cristo.** Lc recoge aquí sentencias de Cristo pronunciadas en momentos distintos. El tono general del discurso aquí parece dirigirse al discípulo como simple sinónimo de cristiano. Sólo los versículos 34-35 podrían postular los discípulos como apóstoles. Pero pueden estar adaptados en un contexto lógico, o, por situarlos aquí, tomar, en esta perspectiva literaria de Lc, el sentido genérico y sinónimo de cristiano en su vida moral.

v.26. La palabra "odiar" no es más que un semitismo para indicar amar menos (Rom 8:13; Mt 10:37). Cristo aparece aquí poniéndose en una esfera superior al amor a los padres. Nada hay superior, por ley natural, para un hijo que el amor a los padres. Sobre ellos sólo está Dios. Con esta exigencia, Cristo se sitúa en una esfera trascendente. Es su modo pedagógico de ir haciendo la revelación. Lc tiene aquí algunos elementos más que no trae Mt en el lugar paralelo (Mt 10:37). Puede ser efecto de "fuentes" distintas o posibles modificaciones de Lc.

Lc trae lo que no trae Mt en el lugar paralelo: la renuncia a "su mujer," bien atestiguado en Lc 18:21-22.

v.27. Tomar la cruz y seguir en pos de Cristo (Mt 10:38). El espectáculo de crucifixiones era ambiental. Pero el matiz de seguir "en pos de mí" parece comprenderse mejor después de la escena de Simón de Cirene, que iba "detrás" de Cristo llevando la cruz (Lc 23:26). La cruz es símbolo de negación, y el cristiano puede, como Cristo, dirigirse al Calvario. Sólo Lc pone por "llevar" φαστάζειν) la cruz, que Jn (19:17) pone al hablar de Cristo camino del Calvario; lo mismo que "detrás" (όπ'σω).

Luego se ponen dos pequeñas parábolas, para ilustrar esta sentencia conclusiva: "Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncie a todas las cosas que posee, no puede ser mi discípulo" (v.33). **La enseñanza es que, para ser discípulo de Cristo, hay que estar decidido a seguir el camino pleno de renunciaciones** — padre, hogar, lo que se posee — . Estas expresiones, primitivamente, afectaban a la decisión para el ingreso en el Reino en su fase terrena. En la redacción de Lc, como en otros varios pasajes suyos, se percibe el valor "moral" de la ascesis cristiana cotidiana. Y se ilustra con dos pequeñas comparaciones o parábolas propias de Lc. Uno que quiere edificar una torre — seguramente de defensa de una fortaleza — ha de calcular bien todo para llegar al final. Lo mismo el rey que hace la guerra: ha de hacer todo lo necesario, aquí incluso la paz, antes de ir a la derrota [7]. Sin duda, estas palabras ilustraron Originariamente y de una manera más directa otras cosas, y Lc las haya insertado aquí por razón pedagógica, ya que la unión para lo que quiere ilustrarse no es de lo más expresivo. Pero siendo de estructura primitiva y de Cristo, ya que de lo contrario el evangelista las hubiese redactado ad

hoc, se ve que posiblemente **quiere utilizar el prestigio de la enseñanza de Cristo, para adaptarlas a preocupaciones de ascesis discipular cristiana, que interesaba destacar en la Iglesia primitiva.**

v.34-35. Por último, se añade el mensaje de la sal. Esto es aplicado, naturalmente, al discípulo-apóstol (Mt 5:13). El apóstol de Cristo que se desvirtúa no es útil, lo arrojan "afuera." ¿De dónde? ¿De su unión con Cristo, del Reino? La enseñanza reclama una especial curiosidad por penetrarla. "El que tenga oídos para oír, oiga" [8]. Aquí acaso aluda a la necesidad de la renunciación para no quedar desvirtuado, como la sal, **en su apostolado.**

1 La Lectura De Esta Palabra Es Críticamente Discutida, Aunque Generalmente Aceptada. Cf. Nestlé, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Lc 14:5; Rev. Bibl. (1957) 199-200. 2 Rev. Étud. Juiv. (1911) 198. Propia De Lc. Tiene Un "Contexto Lógico" Con Lo Anterior — Banquete — O Una Cierta "Concate Nació H Semita" Por Lo Mismo. Y Con Un Contraste Semita Negativo — "No Llames." — /Positivo — "Llama." 3 Bonsirven, Textes. N.485, Etc. 3 M. Gruenewald, A Rabbinical Paralkl To Lk 14 12: Der Friede. Fg. F. A. Leschnitzer (1961). 4 Vosté, Parabolae. I P.379-380; Cf. Est 6:14. 5 Vosté, Parabolae. I P.373-391; Líese, Coena Magna: Verb. Dom. (1933) 161-166. 6 A. Hastings, Prophet And Witness 131-133. 7 Vosté, Parabolae. P.710-717. Biblia Comentada 5b 6 8 Cf. comentario a Mt 5:13.

Capitulo 15.

Censura de los fariseos, 15:1-2.

[1] **Se acercaban a El todos los publícanos y pecadores para oírle,** [2] **y los fariseos y escribas murmuraban, diciendo: Este acoge a los pecadores y come con ellos.**

En estos dos versículos, y con una hipérbole manifiesta — "todos los publícanos," ya que la "totalidad" es término usual de Lc — , plantea el tema de este capítulo: la misericordia. Estos publícanos y pecadores — gentes que no se preocupaban de la pureza "legal" farisaica — acudían a Cristo para oírle. Esto levantó, una vez más, la censura de los fariseos y escribas para murmurar de El, porque comía y acogía a los pecadores. Pero la respuesta de Cristo la articula Lc en tres parábolas. Las tres, con desarrollo distinto, tienen la misma finalidad: **la misión y el gozo de Cristo por salvar a los pecadores** 1.

Parábola de la oveja perdida 15:3-7 (Mt 18:12-14). Cf. comentario a Mt 18:12-14.

[3] **Propúsoles esta parábola, diciendo:** [4] **¿Quién habrá entre vosotros que, teniendo cien ovejas y habiendo perdido una de ellas, no deje las noventa y nueve en el desierto y vaya en busca de la perdida hasta que la halle?** [5] **Y, una vez hallada, la pone alegre sobre sus hombros,** [6] **y, vuelto a casa, convoca a los amigos y vecinos, diciéndoles: Alegraos conmigo, porque he hallado mi oveja perdida.** [7] **Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia.**

Mt trae esta parábola. Aunque el contexto en que la inserta es distinto, la finalidad es semejante. Evocada por el "escándalo" a los pequeñuelos — gentes sencillas — , Mt pone esta parábola. Mt sólo saca la consecuencia de la finalidad a que la trae: así como el pastor busca la oveja perdida y Dios al pecador, es la prueba clara de que es voluntad de Dios que no se pierda uno de esos "pequeñuelos."

En Lc el tema directamente **es la misericordia de Dios sobre el pecador.** Esta es tal, que Dios no sólo Lc ofrece estático el perdón, sino que tiene sobre él una misericordia dinámica: lo

"busca" de mil maneras, "hasta" (ἕως) que halle a esta oveja perdida. **Y se confirma por el "gozo" en el cielo.**

El dejar las noventa y nueve en el "desierto," al cargo de otro, posiblemente alude a la situación topográfica de la parábola en el desierto de Judá (Lagrange). El traerla sobre sus hombros es un detalle más del gozo de Dios por el pecador convertido. El rasgo de convocar a "amigos y vecinos," para que se "alegren" con él por el hallazgo, es un rasgo parabólicamente irreal, pero que en su mismo uso indica una finalidad superior. Y ésta es la solicitud y gozo de Dios en la busca y conversión del pecador. Como en los grandes éxitos familiares se convida, para celebrarlos, a la vecindad [2].

Mt subraya en esta parábola la idea de buscar; Lc la alegría de encontrar (Dupont).

Y aun este gozo por la conversión del pecador cobra un nuevo rasgo y una nueva perspectiva: su eco en el cielo. La frase que en el cielo "será mayor la alegría" por un pecador que se convierta que por noventa y nueve justos que no necesitan conversión, es una paradoja oriental. "Sin duda, Dios no ama menos a los justos que al pecador arrepentido; pero a este pecador Dios lo ha buscado, perseguido con su gracia, como el pastor ha hecho con su oveja, y el resultado, la conversión, da a Dios una ocasión de alegría que no le ofrecen los justos."[3] Hasta se diría que, usándose aquí de un antropomorfismo, "la fidelidad de los justos produce una alegría discreta, completamente íntima; pero la conversión de los pecadores causa transportes de alegría." [4]

Esta parábola de Lc, como la parábola de Mt, tuvo otra finalidad en su momento histórico: la réplica de Cristo a las críticas farisaicas de tomar contacto con los "pecadores." Con ello buscaba ingresarlos en el reino. Ya en la fase de pasar a los evangelios pudieron sufrir una **"adaptación" al orden "moral" cristiano,** lo cual era potenciarles en extensión y penetración, al abrirles una perspectiva de misericordia, en las discusiones o concepciones de la Iglesia primitiva. **Era para el pecador una "readmisión" plenaria al reino y una exhortación a los "pastores" a ir en busca de sus cristianos descarriados**, v.gr., grandes pecadores, apóstatas, etc. Este es su Sitz im Leben en la Comunidad primitiva.

Parábola de la dracma perdida, 15:8-10.

> [8] **¿O qué mujer que tenga diez dracmas, si pierde una, no enciende la luz, barre la casa y busca cuidadosamente hasta hallarla?** [9] **Y, una vez hallada, convoca a las amigas y vecinas, diciendo: Alegraos conmigo, porque he hallado la dracma, que había perdido.** [10] **Tal os digo que será la alegría entre los ángeles de Dios por un pecador que haga penitencia.**

Con la misma finalidad de la solicitud y gozo de Dios por la conversión de un pecador se expone por Cristo esta parábola.

Sólo Lc la trae. La descripción es minuciosa, viva. La dracma, si se trata de la dracma ática, tenía un valor equivalente al denario. La mujer barre y revuelve todo para encontrarla; en las casas pobres, el suelo era de tierra pisada. Tal es el gozo de esta pobre mujer por aquella dracma que para ella le era cosa tan preciada — como para Dios el pecador convertido — , que convoca a la vecindad para que la feliciten y se alegren con ella.

Así habrá alegría "entre los ángeles de Dios" por un pecador que se convierta. Los "ángeles de Dios" es una forma sinónima de la "alegría que hay en el cielo" de la parábola anterior. El pecador convertido pertenece a la familia del cielo, y hay gozo cuando el pecador vuelve a esta familia [s]. ¿Acaso "entre los ángeles de Dios" (v.10) "es una perífrasis del nombre

divino?" (W. J. Harrington, o.c., p.241). El cristianismo primitivo tenía en ello una lección a imitar.

Parábola del hijo pródigo, 15:11-32.

> 11 **Y añadió: Un hombre tenía dos hijos,** 12 **y dijo el más joven de ellos al padre: Padre, dame la parte de hacienda que me corresponde. Les dividió la hacienda,** 13 **y, pasados pocos días, el más joven, reuniéndolo todo, partió a una lejana tierra, y allí disipó toda su hacienda viviendo disolutamente.** 14 **Después de haberlo gastado todo, sobrevino una fuerte hambre en aquella tierra, y comenzó a sentir necesidad.** 15 **Fue y se puso a servir a un ciudadano de aquella tierra, que le mandó a sus campos a apacentar puercos.** 16 **Deseaba llenar su estómago de las algarrobas que comían los puercos, y no le era dado.** 17 **Volviendo en sí, dijo: ¡Cuántos jornaleros de mi padre tienen pan en abundancia y yo aquí me muero de hambre!** 18 **Me levantaré e iré a mi padre y le diré: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti.** 19 **Ya no soy digno He ser llamado hijo tuyo; trátame como a uno de tus jornaleros.** 20 **Y, levantándose, se vino a su padre. Cuando aún estaba lejos, viole el padre, y, compadecido, corrió a él y se arrojó a su cuello y le cubrió de besos.** 21 **Díjole el hijo: Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo.** 22 **Pero el padre dijo a sus criados: Pronto, traed la túnica más rica y vestídsela, poned un anillo en su mano y unas sandalias en sus pies,** 23 **y traed un becerro bien cebado y matadle, y comamos y alegrémonos,** 24 **porque este mi hijo, que había muerto, ha vuelto a la vida; se había perdido, y ha sido hallado. Y se pusieron a celebrar la fiesta.** 25 **El hijo mayor se hallaba en el campo, y cuando, de vuelta, se acercaba a la casa, oyó la música y los coros;** 26 **y llamando a uno de los criados, le preguntó qué era aquello.** 27 **El le dijo: Ha vuelto tu hermano, y tu padre ha mandado matar un becerro, porque le ha recobrado sano.** 28 **El se enojó y no quería entrar; pero su padre salió y le llamó.** 29 **El respondió y dijo a su padre: Hace ya tantos años que te sirvo sin jamás haber traspasado tus mandatos, y nunca me diste un cabrito para hacer fiesta con mis amigos;** 30 **y al venir este hijo tuyo, que ha consumido su hacienda con meretrices, le matas un becerro cebado.** 31 **El le dijo: Hijo, tú estás siempre conmigo, y todos mis bienes tuyos son;** 32 **pero era preciso hacer fiesta y alegrarse, porque este tu hermano estaba muerto, y ha vuelto a la vida; se había perdido, y ha sido hallado.**

La parábola del hijo pródigo es una de las más bellas del Evangelio y que expresa más efusivamente **la misericordia de Dios sobre el pecador arrepentido.** Es propia de Lc.

Literariamente es una parábola, aunque con algunos elementos alegorizantes. Todos los elementos de su desarrollo están mostrando **esta solicitud de Dios por el pecador para perdonarlo.** Los detalles de esta solicitud son acusadísimos.

Es evidente que este "padre" de la parábola **es Dios.** Pero ¿a quiénes representan los hijos "mayor" y "menor"?

Es seguro que el "hijo menor" estaba alegóricamente por los "publícanos y pecadores," ya que éstos eran gentes que no se preocupaban gran cosa de no incurrir en la impureza "legal," o acaso, máxime en la proyección de Lc "moralizante," que mira a la gentilidad, a los pecadores en general, sin estas especificaciones judías.

Pero el "hijo mayor," ¿a quién representa? Algunos piensan que a los fariseos, como contrapuestos en la parábola a los publícanos y pecadores, con cuyos grupos se plantea el problema y la situación temática de estas tres parábolas. Pero, si esto se admite, ¿cómo justificar la conducta farisaica, tan terriblemente estigmatizada por Cristo, hasta decirle que "ni entráis vosotros en el reino de los cielos ni permitís entrar a los que querían" (Mt 23:13). Es imposible que en esta parábola el "hijo mayor," que está siempre en la casa de su padre y en todo le obedece, se pueda identificar con los fariseos, desobedientes a Dios y hostiles al reino.

En cambio, resulta más lógico identificarlo con "los justos," que en esta redacción de Lc se extiende a los cristianos. Podrá extrañar que éstos protesten, personificados en el "hijo mayor," **de la conducta misericordiosa de Dios con el pecador**. No se olvide que es un rasgo pedagógico de la parábola para más resaltar estos planes de Dios. El "hijo mayor" está "por los justos que, al modo humano, muestran no comprender los misterios de la divina misericordia" [6]. Puede haber ironía contra los cristianos.

Aunque en la proyección de Lc, para étnico-cristianos, los dos hijos acaso puedan estar, sin más matices de ambiente judío, por justos y pecadores.

Algunos elementos descriptivos de la narración, u otros que se alegorizan, son:

v.12. La parte que correspondía al hijo menor, siendo sólo dos, de la hacienda de su padre, era una tercera parte (Dt 21:15-17).

Un padre podía renunciar a sus bienes antes de morir y repartirlos (1 Re c.1-2; Eclo 33:19-23).

v.15. El judío que apacentase puercos era maldito, por ser este animal impuro [7]. Con ello se acusa más su vida de pecado (Lev 11:7).

v.20. "Cuando estaba lejos, sale su padre, y, compadecido, corrió a él" llenándole de cariño, es alegoría de la providencia misericordiosa de Dios. El beso es signo de perdón (2 Sam 14:33).

v.22. El mandar ponerle el vestido (στολή), el anillo y las sandalias, expresa, probablemente y globalmente, su restitución al estado de hijo en la casa, aunque con atuendo festivo y de honor.

Originariamente es la respuesta de Cristo a las críticas farisaicas ante la admisión de "pecadores" en el reino. ¡Tal es la bondad de Dios! Lc la "moraliza" a los pecadores. El cristiano, renovado por el bautismo, y hecho "hijo" de Dios, vuelto al pecado — sin distinción de gravedades — tiene sobre sí el perdón de Dios, "su Padre." El tema central no es "el hijo pródigo," **sino el permanente perdón de Dios.**

1 Cantinat, Les paraboks de la misericorde: Nouv. Rev. Théol. (1955) 246-264; Kossen, Quelques remarques sur T orare des paraboles dans Lúe 15: Xov. Test. (1956) 75-80; . H. Glblin, Structural and Theologkal Coiisiderations on Luk 15: Cath. Bibl. Quart. (1962) 15-31. 2 Buzy, La brebis perdue: Rev. Bib. (1930) 53. 3 Marechal, Évang. s. St. Lúe (1946) p.189. 4 Buzy, Paraboles p.143; cf. Vosté, Parabolae. II p.660-670; H. Harrington, The Setting ofthe Parables (Lk 15:1-16:13): Doctrine and Life (Dublín 1963) 165-173; J. Dupont, en "Lum. Vie" (1957) p. 15-23. 5 Walls, In The presencie of the Angels (Lc 15:10): Nov. Test. (1959) 314-346; Vosté, Parabolae. II p.671-675; Dupont, La brevis perdue et la drachme perdue: Lum. et Vie (1957) p. 15-23. 6 Vosté**,** Parabolae. II p.694. 7 Strack-B., Kommentar. I p.492-493; J. Glblet, La parábale de l'accueü messia-nique (Lúe 15:11-32): Bible et Vie chrét. (1962) 17-28; J. Alonso, Paralelos entre la narración del libro de Joñas y la parábola del pródigo: Bíblica (1959) 632-640; J. Jeremías, o.c., p.158-163. C. H. Glblin, en CBQ (1962) p.15-31.

Capitulo 16.

Parábola del administrador astuto, 16:1-9.

[1] Decía a los discípulos: Había un hombre rico que tenía un mayordomo, el cual fue acusado de disiparle la hacienda. [2] Llamóle y le dijo: ¿Qué es lo que oigo de ti? Da cuenta de tu administración, porque ya no podrás seguir de mayordomo. [3] Y se dijo para sí el mayordomo: ¿Qué haré, pues mi amo me quita la mayordomía? Cavar no puedo, mendigar me da vergüenza. [4] Ya sé lo que he de hacer para que, cuando me destituya de la mayordomía, me reciban en sus casas. [5] Llamando a cada uno de los deudores de su amo, dijo al primero: ¿Cuánto debes a mi amo? [6] El dijo: Cien batos de aceite. Y le dijo: Toma tu caución, siéntate al instante y escribe cincuenta. [7] Luego dijo a otro: Y tú, ¿cuánto debes? El dijo: Cien coros de trigo. Díjole: Toma tu caución y escribe ochenta. [8] El amo alabó al mayordomo infiel de haber obrado sagazmente, pues los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz. [9] Y yo os digo: Con las riquezas injustas haceos amigos, para que, cuando éstas falten, os reciban en los eternos tabernáculos.

Propia de Lc. El género de esta narración es parabólico. Algunos habían pensado en una alegoría, por razón de algunos detalles irreales, impropios de la naturaleza de una parábola. Esta suele ser una narración ficticia, pero hecha con elementos del mundo natural, verosímiles, ordinarios. Aquí extraña el fraude propuesto y el buscar amigos para el futuro. Esto dio lugar en la antigüedad a querer alegorizarla y hasta llegar a ver en su interpretación un enigma [1]. Sin embargo, como **método pedagógico, en la estructura de las parábolas** puede haber elementos irreales, sin que exijan una interpretación alegórica, ya que se los utiliza para acusar más el relieve de la doctrina que trata de exponerse. Como aquí.

La trama es sencilla. Un administrador infiel va a ser destituido. Con ello, su fama y porvenir se hunden. La narración no resalta otros detalles intermedios, que podían suponerse; pero son elementos que no interesan a la finalidad propuesta. Este hombre, antes de ir a su dueño a rendir cuentas, se previene para el futuro, haciendo favores con fraude, ya que debe ser hombre débil que no puede ponerse a trabajar, y el mendigar le avergüenza: les rebaja en las cuentas parte de lo que debían.

El "bato," medida judía de líquidos (bath), era equivalente a unos 38 litros; el "coro" responde al hebreo kor, y equivalía a unos 388 litros [2].

Esto representaba lo siguiente: los 100 batos era el producto aproximado de 150 olivos; y la otra de los coros, unos 40.000 litros, era la producción aproximada de unas 40 hectáreas de terreno. La ley sobre la usura prohibía exigir a los judíos interés por préstamos de cualquier clase (cf. Ex 22:25; Lev 25:36; Dt 23:19ss), pero siempre se había encontrado medio de evitar esta ley. Se decía que se daba para defender al adquisidor de ser estafado. Pero se interpretaba que si no tenía urgencia y tenía bienes se podía hacer una ganancia. Concretamente, se justificaba esto con el aceite y el trigo. Puesto que el deudor siempre tendría aceite para encender una lámpara o trigo para un pastel. "Por eso se ha escogido a este propósito en la parábola el aceite y el trigo" (W. J. Harrington). El interés por estos préstamos variaba mucho; sobre el trigo era un 25 por 100; pero sobre el aceite de oliva, que se podía mezclar con otros aceites, podía llegar al 100 por 100. Y no había contrato ni testigo (Derret, o. abajo c., p.216).

Cuando el amo se enteró de esta astucia final de su mayordomo, alabó al mayordomo infiel por haber obrado hábilmente.

Y Cristo saca explícitamente la lección: "los hijos de este siglo son más avisados en el trato con los suyos que los hijos de la luz" para sus obras religiosas. Esta es la doctrina e intento directo: la necesidad de esmerarse sumamente en lograr el mayor provecho en la vida d.el Reino. Al menos en la redacción "cristiana" de Lc.

Y la aplicación se hace a un caso concreto: **el saber administrar las riquezas, los bienes materiales, de tal manera que traigan gran provecho en el Reino:** probablemente alude de una manera específica a la limosna, ya que el tema es de riquezas.

La frase "con las riquezas injustas haceos amigos" no justifica el robo, sino que, aludiéndose a la parábola que acaba de exponerse, y sabiendo que había de suponerse lo que era elemental suponer, se dice que las riquezas que se tengan se las administre esmeradamente para la vida eterna. Además, "riquezas injustas" es una frase del A.T. que significa "riquezas terrenas" (Eclo 5:10). La palabra usada "mamona" es versión griega del arameo mamona, que significa "riqueza."

Literariamente se presenta con una doble modalidad: una es ahora "haceos amigos," que aquí son los pobres socorridos, que serán los que después intervendrán ante Dios, máxime cuando al hacer esto se hace al mismo Cristo (Mt 25:40). Rabí ben David decía del pobre y el rico que ambos se necesitan: "Los ricos auxilian a los pobres en este mundo con sus riquezas; y los pobres, a los ricos en el mundo venidero." [3] La otra finalidad, definitiva, es lograr que os "reciban en los eternos tabernáculos," expresión que es sinónima de cielo, y que se encuentra citada en el apócrifo apocalíptico Testamento de Abraham [4].

La expresión "hijos del siglo" (v.8) encuentra formas semejantes en Qumrán para designar los buenos y los malos (1QS 1:9; 2:16; 3:13.24; 1QM 1:1.3.9).

J. Jeremías piensa que, originariamente, se pueda aludir con ella a algún hecho reciente que indignó a la población, **y que Cristo lo utiliza como una parábola de "crisis" por la actitud farisea ante el reino.** Siquiera — como el mayordomo ante su catástrofe — que aprendan a no desperdiciar la última oportunidad.

Apéndices parabólicos sobre las riquezas, 16:10-13.

> [10] **El que es fiel en lo poco, también es fiel en lo mucho: y el que en lo poco es infiel, también es infiel en lo mucho.** [11] **Si vosotros, pues, no sois fieles en las riquezas injustas, ¿quién os confiará las riquezas verdaderas?** [12] **Y si en lo ajeno no sois fieles, ¿quién os dará lo vuestro?** [13] **Ningún criado puede servir a dos señores, porque o aborrecerá a uno y amará al otro, o se allegará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas.**

Estos versículos siguientes son un apéndice a la parábola, colocados aquí por Lc por razón del tema común y de la palabra "riquezas." Se discute si, literariamente, este apéndice comienza en el v.10 o ya comienza en el v.9. Pues parece que el v.8 sea término natural y que incluye ya la finalidad de la parábola. Pero el v.9 puede ser una **confirmación explícita de Cristo.** Mientras que, si se lo supone comienzo absoluto de este apéndice, se justificaría mal este logion como comienzo. Literariamente, este apéndice es una serie de advertencias a los "discípulos" (v.l). Pero en la proyección real de Lc probablemente tiene una perspectiva más universalista [5]. Sigue el tema lucano de los **"discípulos" cristianos.**

v.10 Está basado en una forma proverbial: el que no es fiel en lo poco, menos lo será en la custodia de una riqueza mayor. Y viceversa.

v.11. Si no se es fiel en las "riquezas injustas," no se le confiarán las "verdaderas." Las "riquezas injustas," si aquí está sugerido por la expresión de la parábola anterior, es frase, de suyo, independiente y anterior a este momento literario (Eclo 5:10) y se refiere a las riquezas terrenas. Al que no es fiel en las riquezas terrenas, ¿quién confiará a éste "las riquezas verdaderas," que son los bienes espirituales? Esa "fidelidad" que se requiere en los bienes materiales en el discípulo de Cristo supone ya en el mismo el buen uso y desprendimiento de ellos. A esta actitud se le darán, sin duda, **en abundancia los bienes espirituales que ha de fructificar.**

v.12. Y "si en lo ajeno no sois fieles, ¿quién os dará lo vuestro?" Con la expresión de falta de fidelidad "en lo ajeno" alude, en este contexto, al administrador infiel. Las riquezas que se tienen aquí abajo **no son absoluta posesión del ser humano.** Este es administrador de esos bienes de Dios. Debe, pues, serle fiel en ellos. Así recibirá los "propios," que, en este contexto, por la contraposición establecida, **parecen referirse a dones espirituales que Dios**, a cambio de esa fidelidad requerida como **actitud, conceda en abundancia al discípulo.**

v.13. Los pensamientos de este versículo, que es la expresión parabólica y confirmativa de lo anterior, se encuentran completos y aislados en otro contexto de Mt (6:24). En ellos se pone la tesis y se da la razón **de no poderse servir a dos señores: a Dios y a las riquezas.** Naturalmente, entendido en el sentido de un apego total a ellas o en una adquisición o uso reprobable de las mismas. Está expresado con extremismo hiperbólico. Al narrador oriental le agrada la exageración; como Cristo hace en dos ocasiones [5].

Reprensión a los fariseos, 16:14-18.

> [14] **Oían estas cosas los fariseos, que son avaros, y se mofaban de El.** 15 **Y les dijo: Vosotros pretendéis pasar por justos ante los hombres, pero Dios conoce vuestros corazones; porque lo que es para los hombres estimable, es abominable ante Dios.** [16] **La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde entonces se anuncia el Reino de Dios, y cada cual ha de esforzarse para entrar en él.** [17] **Pero es más fácil que pasen el cielo y la tierra que el faltar un solo ápice de la Ley.** [18] **Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra, adultera, y el que se casa con la repudiada por el marido, comete adulterio.**

Los fariseos oyeron "estas cosas" y se mofaban de El, porque son "avaros." Incluso en documentos extrabíblicos se les acusa de avaricia [6]. En el A.T. se prometían premios temporales a las buenas obras. Los fariseos presumían de justos ante los seres humanos e incluso querían ostentar sus riquezas como **premio de Dios.** Pero, aparte de lo que pudiese haber de robo en su adquisición, si ante los hombres sencillos podían hacer pensar esto, **no ante el juicio de Dios, que veía sus corazones.**

Ni esa pretendida bendición del A.T. tiene ya validez. Esa obra pasó; llega hasta Juan, que presenta al Mesías; y va a regir ya la Ley más perfecta del reino. Y para ser "justos," lo más elemental **es ingresar en él; no negarse al ingreso, como ellos**. Y esto exige "esfuerzos," **no el** privilegio de las riquezas. (En Mt 11:12ss) esto tiene un contexto distinto.

El v.16, como se vio en Mt, es difícil. El verbo βιάζω puede ser forma pasiva: "el reino de los cielos padece violencia." O ser voz media: "todos entran a la fuerza." Se sugiere otra forma: **las acciones "escatológicas" de Dios en Cristo han desatado,** como una tempestad, que "se está abriendo paso" hasta irrumpir toda zona humana.

No obstante haber caducado en muchas cosas el A.T., todo se ha de cumplir, la permanencia sustantiva de ambas leyes no cambia (v.17; cf. Mt 5:17-19).

Probablemente evocado también aquí por esta moral, idéntica, pero que en determinadas cuestiones pudo tener dispensa, o aspectos temporales, se cita aquí, como un modelo más de esta nueva Ley, antigua a su vez, la indisolubilidad del matrimonio: lo fue ya en su institución, pero se "permitió" su disolución temporalmente; ahora, con la venida de la moral del reino, se restituye esta ley moral a su pureza primitiva (Mt 19:3-9; par.).

Varias de estas sentencias aparecen citadas aisladamente en contextos distintos (Mt 5:18-32; 11:12). Es un marco artificial en el que Lc coloca estas sentencias del Señor, por la oportunidad que les presta este tema de la riqueza para hacer ver la actitud de los fariseos frente a la riqueza y la Nueva Ley. Aparte de una cierta "concatenación semita" basada en la palabra ley [6] o su concepto (v. 18).

Parábola del rico y el pobre Lázaro, 16:19-31.

> [19] **Había un hombre rico que vestía de púrpura y lino y celebraba cada día espléndidos banquetes.** [20] **Un pobre, de nombre Lázaro, estaba echado en su portal, cubierto de úlceras,** [21] **y deseaba hartarse de lo que caía de la mesa del rico; hasta los perros venían a lamerle las úlceras.** [22] **Sucedió, pues, que murió el pobre, y fue llevado por los ángeles al Seno de Abraham; y murió también el rico, y fue sepultado.** 23 **En el hades, en medio de los tormentos, levantó sus ojos y vio a Abraham desde lejos y a Lázaro en su seno.** [24] **Y, gritando, dijo: Padre Abraham, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que, con la punta del dedo mojada en agua, refresque mi lengua, porque estoy atormentado en estas llamas.** [25] **Dijo Abraham: Hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida y Lázaro recibió males, y ahora él es aquí consolado y tú eres atormentado.** [26] **Además, entre nosotros y vosotros hay un gran abismo, de manera que los que quieran atravesar de aquí a vosotros, no pueden, ni tampoco pasar de ahí a nosotros.** [27] **Y dijo: Te ruego, padre, que siquiera le envíes a casa de mi padre,** [28] **porque tengo cinco hermanos, para que les advierta, a fin de que no vengan también ellos a este lugar de tormento.** [29] **Y dijo Abraham: Tienen a Moisés y a los profetas; escúchenlos.** [30] **El dijo: No, padre Abraham; pero, si alguno de los muertos fuese a ellos, harían penitencia.** [31] **Y les dijo: Si no oyen a Moisés y a los Profetas, tampoco se dejarán persuadir si un muerto resucita**.

El tema de la "riqueza" lleva a Lc a insertar aquí la parábola del rico y de Lázaro el pobre. Es exclusiva de Lc.

Se trata de una versión libre de un cuento egipcio, traído a Palestina por judíos de Alejandría, donde era muy apreciado. Parece por un análisis comparativo que Cristo lo utiliza [7].

La descripción es minuciosa, con algunos elementos irreales (v.20-24), destacados por el autor para mejor lograr la finalidad del tema. El relato es una parábola de "dos vértices" (J. Jeremías). La finalidad de la misma está expresada por el contraste de dos personas: un pobre y un rico con dos suertes distintas: el rico aquí goza y después pena, y, en cambio, el pobre, aquí sufre y después tiene su felicidad; el otro "vértice" es el rechazo de la súplica del rico y urgencia de la conversión oyendo a los profetas. Así presentada la finalidad de la parábola, caben dos hipótesis: 1) ¿Se trata de expresar sólo la posibilidad de que el rico puede condenarse, puesto que las riquezas no garantizan la salvación — como podría pensarse en la mentalidad del A.T. — ,

suponiéndolas premio a una recta conducta, v.gr., los fariseos, mientras que los pobres, que aparecen, sin esta interpretación material de la Ley, como no bendecidos por Dios, pueden salvarse? 2) ¿O se trata del hecho de un mal uso de las riquezas, por lo que se condenan, mientras que el pobre, por ser pobre religioso ('ani), sometido en todo a la voluntad de Dios, se salva?

En la parábola no se habla de sola posibilidad; se trata de un hecho: **una condena y una salvación.** Pero esto supone un uso malo de las riquezas, ya que éstas, de suyo, ni son buenas ni malas; **todo depende del uso que se haga de ellas.** Igualmente, la pobreza ni es buena ni es mala; **depende de la actitud religiosa que se tenga ante ella.** Por eso, en esta parábola no se habla sólo de la posibilidad de que en el otro mundo se cambie la suerte de ricos y pobres, valorado esto en la mentalidad del A.T., sino que esta posibilidad se ve, porque se expone como un hecho este mal uso de las riquezas y la resignación religiosa ante la pobreza. Esta parábola es el más bello comentario a las palabras del Señor: "¡Bienaventurados los pobres!" (Lc 6:20). Pero también aparece otro elemento doctrinal de gran valía: insistir en el valor del testimonio de Moisés y los profetas (v.31), sobre el valor y existencia de suertes distintas en el sheol. En el aspecto de la existencia de la otra vida, iría especialmente contra los saduceos.

v.20. El nombre de Lázaro es abreviatura de Eleazar = Dios ayuda. Tardíamente, en algunos manuscritos y versiones, se da al rico los nombres de "Nínive" o "Fincas."

v.22. El "seno de Abraham" expresa en la literatura extrabíblica, más que el lugar donde estaban las almas de los justos, el estado de afección en que estarán con el padre de los creyentes [7]. A él fue llevado por los ángeles. En la literatura rabínica se dice en diversos pasajes que al paraíso no se va si no es llevado por los ángeles [8].

v.23. El rico fue "sepultado." La lectura: "sepultus est in inferno" de la Vulgata no es exacta. "En el infierno" levanta él los ojos y ve a Abraham. Es el sheol, en esta época infierno de los condenados, que Lc traduce para sus lectores por el término hades. En la literatura extrabíblica se habla de estos lugares como estados próximos, por lo que pueden verse; lo que aumenta más el sufrir de los condenados (4 Esd 7:85-93; cf. Henoc 9:13). Es lo que reflejan los elementos descriptivos de esta parábola.

v.26. Estas regiones son infranqueables. Hay entre ellas un "gran abismo." No pueden ir de un lugar a otro. Es la eternidad de destinos (cf. v.23).

v.27-31. El "rico" condenado — la parábola desea extender su doctrina — pide a Abraham, que preside la mansión de los justos, judíos, que envíe a Lázaro a sus hermanos para que se corrijan y no vayan al infierno. Pero la respuesta es negativa: tienen a "Moisés y a los profetas," que oyen en las sinagogas; con ellos saben lo que han de hacer para no venir al infierno. Un texto de Is (58:7) le decía concretamente lo que debía hacer en este caso; como, en general, los profetas. Tampoco harían caso a un muerto que les fuese a avisar. ¿No pensarían en un fantasma? ¿Qué pensaron tantos ante la resurrección de Cristo? Es que, en el fondo, no es cuestión de avisos extraordinarios, **sino de la recta actitud moral para ello.** Si ésta existe, basta, pues entonces ellos creen en lo que Dios dice para salvarse por "Moisés y los profetas." [9]

Se piensa que se trate originariamente de una parábola de "crisis" ante el problema inminente del reino. El acento, al menos en el "segundo punto culminante" de la parábola (v.27-31), sería {^urgencia por que los "seis hermanos" del rico tomen posición de ingreso en el reino. **La aplicación "moralizante" a la hora cristiana era igualmente oportuna.**

1 Vosté, Parabolae. P.718. 2 Vosté, O.C., P.724; Barrois, La Métrologie Dans La Bible: Rev. Bib. (1931) 432-433; J. Jeremías, O.C., P.220-222, Donde Se Valoran Muchos Detalles Ambientales; Cf. P. Gaechter, En Cbq (1950) P.121-131; J. D. M. Derrett, En Nts (1960-61) P.198-219. 3 Citado En Vosté, O.C., P.728. 4 Vosté, Parabalae. Ii P.718-737; Kramer, Adparabolam De Villico Iniquo: Verb. Dom. (1960) 278-291; G. Paul, The Unjust Steward And The Interpretation Of Lk 16:9, Theology (London 1958) 189-193;

T. G. Jallaxd, A Note On Lk 16:1-9: Stud. Evang. (1959) 503-505; F. Maass, Das Gleichnis Vom Ungerechten Haushalter, Lc 16:1-8: T. Viat (1961) 173-184; R. R. Caemmerer, Investment For Eternity. A Study Of Lk 16:1-13; Contm (1963) 69-76; P. Gaechter, Die Parabel Vom Ungetreuen Verwauer (Lk 16:1-8: Orientierung (1963) 149ss; P. Blgo, La Richesse Comme Intendance Dans Révangile. A Propos De Lúe 16:1-9: Nouv. Rev. Théol. (1965) 267-271. 5 Descamps, La Composüion Litteraire Du Lúe 16:9-13: Nov. Tesl. (1956) P Hí-Vl 5 J. Jeremías, Parábolas. P.57-60. 6 Rev. Bib. (1912) P.220. 6 A. A. BALOCCO, Delleventuak Concatenazione Di Tre Versetti Del Vangelo Di S. Lucca (16:16-18): Riv. Larral. (1960) 126-150; J. A. Fltzmyer, En Cbq (1962) P.175-177; H. J. Cadbury, En Jbl (1962) P.339-402; K. Grobel, En Nts (1963-64) P.373-382. 7 Schnackenburg, Reino Y Remado De Dios (1967) P.124-128; Strack-B., Kom-Mentar. II P.225-227; Frey, Rev. Bib. (1932) 100-103. 7 Cf. J. Jeremías, Die Gleichnisse., P.223; Cf. P.222-227. 8 Strack-B., Kommentar. Ii P.223-225; F. Planas, En El Seno De Abraham (Lúe. 16:23): Cult. Bíbl. (1958) 148-152; Cf. Im. Dnt, 3, 825-826. 9 Vosté, Parabolae. Ii P.738-762; Maréchal, Évang. S. St. Lúe (1946) P.201-203; Buzy, Les Parábales (1932) P.382ss; Papyrus Bodmer, De Lucas (P75); J. D. M. Oerkett,Freshlightonlkl6.: N.T. Studies (Cambridge 1960) 364-380;]. Canti-Nat, Le Mauvais Riche Et Lazare (Lc 16:19-31; 1962) 19-26.

Capitulo 17.

Le inserta aquí (v.1-10) una serie de consejos dados por Cristo a sus discípulos, que no tienen conexión lógica entre sí.

El escándalo, 17:1-3 (Mt 18:6-7; Mc 9:42). Cf. comentario a Mt y Mc.

> [1] **Y dijo a sus discípulos: Es inevitable que haya escándalos; sin embargo, ¡ay de aquel por quien vengan!** [2] **Mejor le fuera que le atasen al cuello una rueda de molino y le arrojasen al mar antes que escandalizar a uno de estos pequeños.** [3] **Mirad por vosotros.**

El mismo tema, en contextos divergentes, aparece en Mt-Mc. Habrá escándalos, dada la condición de la vida. Pero aquí mira a que no escandalicen a uno de estos "pequeños" (των μικρών τούτων). Si se atiene al contexto de Mt, acaso se pueda referir a los niños, pues el pasaje (Mt 18:6) puede tener un valor de parátasis con lo anterior, en que también se habla de los "niños." En Mc (9:36ss, comp. con v.42), probablemente los "pequeños" no son los "niños," sino los humildes y sencillos, que "creen" (Mc) en El. La forma puede ser un superlativo arameo: los mínimos. En el fondo se apunta al fariseísmo, que impedía de mil modos el ingreso en el Reino. La gravedad de esto se ilustra con lo que dice de la "rueda de molino" movida por asnos (Mt 18:6; Mc 9:42). Lc valdría más esto que no escandalizar. No se toca el tema **de que no haya perdón.** Sólo se dice que es mejor la muerte previa a la gravedad **de esta culpa.** Y el tema seguramente está referido o supuesto, en su forma originaria, al "escándalo" **para el ingreso en el Reino: los obstáculos que para ello ponían los fariseos.** En la redacción actual tiene una mayor amplitud as cética.

El perdón del prójimo, 17:3-4 (Mt 18:15 y 21 y 22). Cf. comentario a Mt 18:15, 21-22.

> **Si peca tu hermano contra ti corrígele, y si se arrepiente, perdónale.** [4] **Si siete veces peca al día contra ti y siete veces se vuelve a ti diciéndote: "Me arrepiento," le perdonarás.**

La redacción de este pasaje en Mt y Lc hace suponer un origen de "fuentes" distintas. En Mt, el perdón, está redactado con un climatismo legal-edesial. En Lc, el que peca, primero ha de ser corregido, y "si se arrepiente, perdónale." La diferencia es más redaccional que de concepto. Pero el perdón se exige en cristiano. Y no una sola vez, sino siempre; lo que se expresa con el

número siete — "siete veces" — , número de universalidad. Es tema, sin duda, primitivo, pero encuadrado en este esquema "moral."

El extremismo oriental por sus contrastes — el perdonar siempre — no considera las secuencias que pueda tener. Es forma "sapiencial." Cabe, verbigracia, **un perdón con restitución de lo robado.**

Eficacia de la Fe, 17:5-6 (Mt 17:19; 21:21; Mc 11:22-23).

> [5] **Dijeron los apóstoles al Señor: Acrecienta nuestra fe.** [6] **Dijo el Señor: Si tuvierais fe tanta como un grano de mostaza, diríais a este sicómoro: Desarraígate y trasplántate en el mar, y él os obedecería.**

Este relato no tiene relación con lo anterior. Son sentencias reunidas artificialmente. Aparecen también en Mt y Mc en otro contexto. Una vez a propósito de no haber podido los apóstoles expulsar un demonio (Mt), y otra a propósito de la "maldición de la higuera" (Mt-Mc). El de Mt es el más lógico. La respuesta es a los apóstoles, que le ruegan, en un contexto absoluto, que les aumente la fe. **Esta fe no es la "teológica," sino la "confianza" en el poder y bondad de Dios para realizar algo.** El poder de esta fe se lo expresa al comparar su potencia si aquélla fuese equivalente a un "grano de mostaza." Comparación rabínica usual para indicar lo más pequeño. En Mt-Mc, la frase en lugar de "sicómoro," que se "tire al mar," pone "monte." Este era término también usual para indicar con ello, metafóricamente, la realización de las obras que no podían hacerse de modo ordinario. La forma de Mt-Mc es más primitiva. Lc probablemente la modifica por sus lectores (cf. Comentario a Mt 17:20).

Parábola de lo que es el siervo, 17:7-10.

> [1] **¿Quién de vosotros, teniendo un siervo arando o apacentando el ganado, al volver él del campo le dice: Pasa en seguida y siéntate a la mesa,** [8] **y no le dice más bien: Prepárame la cena, cíñete para servirme hasta que yo coma y beba, y luego comerás y beberás tú?** [9] **¿Deberá gratitud al siervo porque hizo lo que se le había mandado?** [10] **Así también vosotros, cuando hiciereis estas cosas que os están mandadas, decid: Somos siervos inútiles; lo que teníamos que hacer, eso hicimos.**

Sólo Lc trae esta perícopa. Es una parábola. Se refiere, manifiestamente, a los apóstoles, y se relaciona con el pasaje anterior, por razón de esta humildad que ha de tenerse, incluso si los discípulos de Cristo, por su fe, hacen milagros.

La imagen está tomada de la vida real palestinense. Un dueño tiene un "siervo," un esclavo, a su servicio. Lo tiene trabajando primero en el campo; al terminar estas faenas, el siervo, que en aquella concepción de servidumbre o esclavitud no se le considera con derechos, sino con los deberes de servir y obedecer a su amo, deberá continuar prestando servicios: servirle a la mesa, ν no pensar que el dueño se va a poner a servirle a él [1].

De esta vida de un mundo social duro saca Cristo la lección para sus apóstoles en el servicio de su misión. Que no piensen en ventajas ni provechos; que no se enorgullezcan, incluso si hacen milagros: sólo hicieron lo que tenían que hacer (Lc 10:20). La frase "somos siervos inútiles" no ha de apurársela demasiado. Es un modo vulgar de reconocer que, en este orden espiritual de apostolado, de suyo no se es nada: **todo es don de Dios** (1 Cor 3:4-6). En Lc puede tener una extensión eclesial.

Los diez leprosos, 17:11-19.

> [11] **Yendo hacia Jerusalén, atravesaba por entre Samaría y Galilea,** [12] **y, entrando en una aldea, le vinieron al encuentro diez leprosos, que a lo lejos se pararon,** [13] **y, levantando la voz, decían: Jesús, Maestro, ten piedad de nosotros.** [14] **Viéndolos, les dijo: Id y mostraos a los sacerdotes. En el camino quedaron limpios.** [15] **Uno de ellos, viéndose curado, volvió glorificando a Dios a grandes voces,** [16] **y cayendo a sus pies, rostro en tierra, le daba las gracias. Era un samaritano.** [17] **Tomando Jesús la palabra, dijo: ¿No han sido diez los curados? Y los nueve, ¿dónde están?** [18] **¿No ha habido quien volviera a dar gloria a Dios sino este extranjero?** [19] **Y le dijo: Levántate y vete, tu fe te ha salvado.**

Narración propia de Lc. Cristo, en su camino hacia Jerusalén, pasa entre Samaría y Galilea. Parece que va a tomar el camino del este, hacia el Jordán y la Perea; allí darán a conocer su presencia Mt-Mc. Este dato podría indicar que a Lc le interesa más un enfoque teológico que cuidadosamente geográfico. El motivo de no atravesar directamente la Samaría era el odio que éstos tenían contra los judíos, causándoles toda clase de vejaciones, máxime cuando iban a Jerusalén en las fiestas de "peregrinación."

Al entrar en una aldea le salen al encuentro diez leprosos. Estos tenían que vivir alejados de las gentes, incluso en los poblados. La desgracia los hacía juntarse, aquí incluso judíos y samaritanos, para hacer más llevadera su suerte. También hasta ellos había llegado la fama de Cristo. "Desde lejos," como tenían mandado hablar a las gentes (Lev 13:45; Núm 5:2) le piden los cure. Cristo les manda ir a "mostrarse a los sacerdotes," que eran los encargados de certificar oficialmente la curación. Así estaba preceptuado en la Ley. Se encaminaron a Jerusalén, el samaritano al Garizim, y "en el camino quedaron limpios," término con el que se expresa la curación de la lepra. Era lógico que, al sentirse curados," corriesen a cumplir el precepto, llenos de gozo de volver a los suyos y de quedar rehabilitados socialmente, ya que la lepra la consideraban castigo de Dios. Pero entre tanto gozo, igual que el de estos nueve judíos curados, estaba también el gozo de un samaritano. El odio del judío al samaritano era proverbial. Pero este samaritano volvió para dar gracias a Cristo por su curación. Al modo oriental, "postrado (de rodillas), rostro en tierra, le daba las gracias." **Y Cristo ratifica la curación de aquel hombre por su fe — y gratitud — en El.** Pero, al mismo tiempo, hace notar que los otros nueve, judíos, no han vuelto para dar gloria a Dios, agradeciéndole a El el beneficio que acababa de hacerles.

La fe — confianza — se hace extensiva a todos. Cristo, Mesías, es el bienhechor de todos. Este pasaje habla bien claro de la **misericordia universal de Cristo,** complaciéndose especialmente en destacar el buen corazón del odiado y despreciado samaritano, como el de la parábola. Pero el tema no es tanto el milagro **como la gratitud a Dios por sus obras y sus dones.**

El cristianismo primitivo tenía en ello una lección para agradecer a Cristo la elección — "llamados de Jesucristo" (Rom 1:6b) — que de ellos, procedentes de las clases sociales más modestas (1 Cor 1:26-28), hizo Dios en Cristo, sacados de un mundo en tremenda corrupción moral (Rom l:18ss), lo mismo que al judaísmo vinieron a ingresar, preferentemente, gentes humildes, v.gr., los mismos apóstoles, frente al fariseísmo, los "cultos" y los dirigentes de la nación.

Varios autores, siguiendo a Bultman, creen que este relato no es historia, sino una simple parábola lucana, basada su estructuración en Mc (1:40-45 = curación de un leproso) y en 2 Reyes (capítulo 5 = la curación del leproso Naamán, sirio, por el profeta Elíseo).

Realmente no se ve relación entre la curación por Elíseo y este relato, fuera del hecho de haberse curado aquí un leproso y en Lc diez. El relato de Mc tiene estas partes estructurales: 1) Viene a Cristo un leproso que "suplicante y de rodillas" pide que lo cure; 2) extendió la mano y lo curó; 3) ordena que no lo diga a nadie; 4) pero que vaya al sacerdote, conforme ordenó Moisés; 5) el leproso divulgó la noticia. 6) Se quiere ver una confirmación en que no hay "asombro" como en los relatos de milagros. Aunque de hecho por su divulgación vienen a él las gentes.

Pero estas razones tienen explicación:

1) La semejanza puede ser debida, aparte de la misma naturaleza del hecho, a la forma esquemática de ambos.

2) Lc ya relató este milagro de Mc en 5:12.16, con una narración igual. ¿La refundiría ahora en una parábola de "gratitud"?

3) Es sabido que Lc no repite milagros (Stuhlmueller).

4) Es posible que en la transmisión oral de un hecho histórico, elementos de una parábola pasen completamente — o de retoque — a un relato de milagros. Ni se olvide el posible artificio del "enmarque."

5) La falta de "asombro" falta también en otros pasajes de Lc (Lc 4:38-39; 4:40-41; 5:12-15; 7:1-10; 8:43-48:12-17; 14:1-6).

6) ¿Sería indicio parabólico el que Lc (10:30-37) usa de un samaritano en la parábola del "buen samaritano"? Sería muy aventurado afirmarlo.

La venida del reino de Dios, 17:20-21.

> [20] **Preguntado por los fariseos acerca de cuándo llegaría el reino de Dios, respondiéndoles, dijo: No viene el reino de Dios ostensiblemente.** [21] **No podrá decirse: Helo aquí o allí, porque el reino de Dios está dentro de vosotros.**

La respuesta de Cristo es debida a una pregunta de los fariseos. En el ambiente judío existía la creencia de que al establecimiento mesiánico precedería un juicio punitivo; por lo que se había hecho la frase de "los dolores (para el alumbramiento) del Mesías." En el ambiente estaba también que sería inaugurado por algún prodigio extraordinario [2]. La respuesta de Cristo deshace todas estas concepciones erróneas. El reino no vendrá "ostensiblemente," como un fenómeno apocalíptico, ni se dirá de él que está aquí o allí (cf. Lc 19:11; 21:7; Act 1:6; cf. Lc 17:20-23). La razón es doble: una, porque será un hecho histórico-social; y, en segundo lugar, porque el reino de Dios "está dentro de vosotros" (¿ντδς υμών εστίν); naturalmente no "dentro" del alma de los "fariseos," que le plantean el tema, sino establecido ya "entre ellos," es decir, en medio de Israel [2].

No parece lógico querer traducir el εστίν del v.21 como un presente profético, por razón del contexto siguiente (v.22ss), pues es un contexto de "escatología" distinta.

La venida del Hijo del hombre, 17:22-37 (Mt c.24; Mc c.13; Lc 21:5ss).

> [22] **Dijo a los discípulos: Llegará tiempo en que desearéis ver un solo día del Hijo del hombre, y no lo veréis.** [23] **Os dirán: Helo aquí o helo allí. No vayáis ni le sigáis.** [24] **Porque así como un rayo relampaguea y fulgura desde un extremo al otro del cielo,**

así será el Hijo del hombre en su día. [25] Pero antes ha de padecer mucho y ser reprobado por esta generación. [26] Como sucedió en los días de Noé, así será en los días del Hijo del hombre. [27] Comían, bebían, tomaban mujer los hombres, y las mujeres marido, hasta el día en que Noé entró en el arca, y vino el diluvio y los hizo perecer a todos. [28] Lo mismo en los días de Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban; [29] pero, en cuanto Lot salió de Sodoma, llovió del cielo fuego y azufre, que los hizo perecer a todos. [30] Así será el día en que el Hijo del hombre se revele. [31] Aquel día, el que esté en el terrado y tenga en casa sus enseres, no baje a cogerlos; e igualmente el que esté en el campo, no vuelva atrás. [32] Acordaos de la mujer de Lot. [33] El que busque guardar su vida, la perderá, y el que la perdiere, la conservará. [34] Dígoos que en aquella noche estarán dos en una misma cama, uno será tomado y otro dejado. [3S] Estarán dos moliendo juntas, una será tomada y otra será dejada. [36] Y tomando la palabra, le dijeron: ¿Dónde será, Señor? [37] Les dijo: Donde esté el cuerpo, allí se juntarán los buitres.

Por un contexto lógico con la "venida del reino," Lc inserta aquí la venida del Hijo del hombre. Esta venida, ¿a qué se refiere? ¿Es la parusía? Lo mismo que en el "Apocalipsis sinóptico" que traen los tres sinópticos, y por las razones allí alegadas, parece que esta venida de Cristo es su "presencia" poderosa en la destrucción de Jerusalén el año 70 [3]. En el fondo de este relato late el **"Apocalipsis sinóptico."**

Varios elementos de esta narración se encuentran en otros pasajes evangélicos. Se ve una agrupación especial de Lc o su fuente en orden a completar un tema.

De ahí el no ajuste exacto de algunas sentencias.

A los apóstoles les "llegará tiempo en que desearán ver un solo día del Hijo del hombre, y no lo verán." Debe de aludir a los sufrimientos de los apóstoles después de la ascensión de Cristo, y a su ansia de poder ver uno de esos "días" en que con su triunfo El los confortase. Pero no lo verán entonces, cuando ellos quieran, sino en el momento en que El se revele (Act 1:3). Para otros la solución no es desear ver "un solo día," sino desear "mucho" ver "el día del Hijo del hombre," **en cierto paralelo con la expresión evocadora del "día de Yahvé"** en su, forma triunfal, ante la calamidad que le preceda (Mc 13:19-20ss). Sería efecto de una mala traducción aramaica. Se habría tomado el adverbio lachda (mucho) como un numeral: "uno solo."

Que no hagan caso a dichos sobre su manifestación (Mt 24:26; Mc 13:21-22), porque esa manifestación será esplendente y visible para todos, como la luz del rayo en el horizonte (Mt 24:27).

Esta venida será después de su muerte, pues antes "ha de sufrir mucho y ser reprobado por esta generación."

Además, esta venida será inesperada, súbita. Para ilustrarlo trae los ejemplos de los días de Noé (Mt 24:38-39) y de Lot. Esto indica el descuido en que estarán los hombres hasta ese día, que puede ser una pequeña época. Entonces el que esté en el terrado de la casa, no baje a coger los enseres, sino que huya (Mt 24:16:17.18.40.41); y el que esté en el campo, no vuelva atrás (Lc 21:21). Todo esto se dice para exponer la presteza de esta venida y el poder, ante ella, ponerse a salvo. Esto no puede referirse a la parusía. Y se refuerza con una sentencia que se lee en Jn, y que aquí se la toma en un sentido distinto: el que crea estar seguro no huyendo perderá la vida, y viceversa (Jn 12:25).

A la hora de la parusía no habrá tiempo para "bajar" a coger — ¿por qué — los enseres de la casa, ni el que esté en el "campo" para ir a otro sitio. Se acabó el tiempo (cf. 1 Tes 4:15ss).

Y tan súbita — forma hiperbólica de expresión — será esta venida, que dos personas que estén juntas, una, en esa venida, experimentará los efectos penales, y otra no (Mt 24:40-41). Modo de expresar lo que será el castigo de la guerra en la intimidad de los hogares.

Y a la pregunta que le hacen: "¿Dónde sucederá esto?" no les responde. Deben estar todos alerta. Pero que sepan que "donde esté el cuerpo, allí se juntarán los buitres" (Mt 24:28). Es un proverbio que les hacer ver que esta venida será allí donde esté determinado por el plan de Dios.

Como se expone en el comentario al capítulo 24 de Mt, esta venida de Cristo no exige una presencia sensible suya, sino una presencia moral: su presencia en poder, al verse la destrucción de Jerusalén por El vaticinada. Con ello aparece Cristo "viniendo" en "poder." Esto confortará a los discípulos cuando lo sepan, **pues verán una vez más confirmada la palabra del Señor.**

1 Vosté, Parabolae. II p.605-609; H. Holstein, Serviteurs inútiles (Lúe 17:10): Bibl. et Vie Chrét. (1962) 39-45.
2 Bonsirven, Lc judaisme palestinien. (1934) I p.386.
2 R. Sneed, The Kingdon of God is Within You (Lk 17:21): Cath. Ribl. Quart. (1962) 363-382; R. Rüstow,Entóshymonestin. Zur DeutungvonLkl7:20ss: Znw (1960) 197-224.

Capitulo 18.

La parábola del juez inicuo, 18:1-8.

[1] Les dijo una parábola para mostrar que es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer, [2] diciendo: Había en una ciudad un juez que ni temía a Dios ni respetaba a los hombres. [3] Había asimismo en aquella ciudad una viuda que vino a él diciendo: Hazme justicia contra mi adversario. [4] Por mucho tiempo no le hizo caso; pero luego se dijo para sí: Aunque, a la verdad, yo no tengo temor de Dios ni respeto a los hombres, [5] mas, porque esta viuda me está cargando, le haré justicia, para que no acabe por molerme. [6] Dijo el Señor: Oíd lo que dice este juez inicuo. [7] ¿Y Dios no hará justicia a sus elegidos, que claman a El día y noche, aun cuando los haga esperar? [8] Os digo que hará justicia prontamente. Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?

Parábola propia de Lc. Como los discípulos deberán sufrir mucho, para esto les es necesaria la oración, estando alerta para esta venida. En el lugar paralelo del "Apocalipsis sinóptico" se vaticina todo esto, y se les recomienda para ello estar atentos, "vigilantes" y "orar" (Lc 21:36 par.). Esta constante vigilancia por la oración es lo que inculca esta parábola, cuyo tema se enuncia abiertamente al comienzo de ella: "Es preciso orar en todo tiempo y no desfallecer." No se trata de una **oración matemáticamente continua, pero sí muy asidua.**

La parábola se centra en un juez acaso venal que no se molesta en hacer justicia a una pobre viuda. Ya los profetas clamaban contra este abuso de los desvalidos. Pero ella urgía le resolviese su asunto, que en el contexto es favorablemente — "hacer justicia" — , e insistentemente volvía a la carga. El mismo temió; le estaba molestando tanta insistencia. Por lo que se decide a hacerle justicia, no sea que "finalmente venga y me dé más quebraderos de cabeza."

Y Cristo saca la conclusión con un argumento "a fortiori": Si por egoísmo los seres humanos hacen justicia, favores, ¡cuánto más Dios hará justicia!, por alusión a la parábola, pero

con el significado de despachar favorablemente lo que piden, a los "elegidos," no en contraposición a reprobos, sino en el sentido vulgar y paulino de "fieles," que asiduamente claman a él, "aun cuando les haga pacientemente esperar" (μαχροθυμεΤ). Esta última frase es discutida en su sentido preciso [1]. Sí, ante esa oración perseverante, hará justicia, y prontamente, lo que no está en contradicción con la "espera." Es un modo hiperbólico de asegurar la certeza del logro de esa oración (Is 65:24). Aquí termina la parábola. En ella hay expresiones paulinas; v. gr., "orad siempre" (1 Tes 5:17; 2 Tes 1:11; Rom 1:10; 12:12; Ef. 3:13); "no perdáis ánimos" (2 Tes 3:13; 2 Cor 4:1.16, etc.). Pero la segunda parte del versículo — "Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra?" — parece una adición extraña. ¿En qué relación está con lo anterior? Parece estar en una relación conceptual de fondo, o lógica. La parábola enseña la necesidad de una oración perseverante. Pero, a su vez, en el contexto de Lc viene situada aquí **por la necesidad de la "vigilancia" ante la venida del Hijo del hombre.** A la hora de esta venida, se "enfriará la caridad de muchos" (Mt 24:12), y aparecerán falsos profetas y falsos "cristos," con portentos, que pretenderán engañar, **si fuera posible, a los mismos "elegidos"** (Mc 13:22). Evocada por esto, aparece esta pregunta al final de la parábola, en la que se pide la perseverancia en la oración, como insinuándose que por no atender a esta enseñanza, o si no se la atiende, en orden a esta perseverancia, esa "frialdad de la caridad" podrá afectar a muchos [2].

La frase sobre la "justicia" (v.7) podría ser una alusión a las persecuciones de la Iglesia primitiva (cf. Lc 21:12; Ap 6:9-11, etcétera). La reflexión final (v.8b), que, por razones filológicas, no parece ser de Lc [2], debe de tener aquí por trasfondo la parusía

Si la parábola responde originariamente al cuadro anterior de la "venida del Hijo del hombre" (Lc 17:22-37), aunque el v. l8b tiene características de Lc, la parábola debió de referirse a la certeza de la providencia de Dios sobre los discípulos ante las calamidades anunciadas y el temor o vacilaciones de éstos.

El sentido actual que tiene sobre la oración sería una adaptación como el medio ordinario para superar catástrofes (cf. Lc 21:36) **y lograr el éxito con su "paciencia"** (Lc 18:7; cf. Lc 21:19). **Ante la panorámica de la Iglesia primitiva, la Iglesia la extendió y adaptó a sus necesidades.**

Parábola del fariseo y el publicano. 18:9-14.

> [9] **Dijo también esta parábola a algunos que confiaban mucho en sí mismos, teniéndose por justos, y despreciaban a los demás.** [10] **Dos hombres subieron al templo a orar, el uno fariseo, el otro publicano.** [11] **El fariseo, en pie, oraba para sí de esta manera: ¡Oh Dios!, te doy gracias porque no soy como los demás hombres, rapaces, adúlteros, injustos, ni como este publicano.** [12] **Ayuno dos veces en la semana, pago el diezmo de todo cuanto poseo.** [13] **El publicano se quedó allá lejos, y ni se atrevía a levantar los ojos al cielo, y hería su pecho diciendo: ¡Oh Dios!, sé propicio a mí, pecador.** [14] **Os digo que bajó éste justificado a su casa, y no aquél. Porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado.**

Propia de Lc. El auditorio de esta parábola es distinto del auditorio de la anterior (v.1-9). Por eso, su unión con ella tiene por razón **el tema de la oración.** Es un contexto lógico, sea de Lc o de la catequesis.

La finalidad de ella **es enseñar el valor de la oración, pero con una condición esencial de la misma: la humildad.** Es condición esencial, pues todo el que pide **ha de reconocer lo que**

no tiene. Cristo, según Lc, dijo esta parábola "a algunos que confiaban mucho en sí mismos, teniéndose por justos, y despreciaban a los demás." En la oración, pues, **la actitud humilde es lo que hace a Dios aceptarla,** mientras que la actitud soberbia del que pide con exigencia, más o menos camuflada, **Dios no la escucha.** Así termina la parábola con una sentencia, citada varias veces, pero que insertada aquí comenta el sentido del intento: "El que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado" (cf. Lc 14:11; Mt 23:12).

v.9. Dos hombres suben al templo a orar. La escena presenta más bien una oración privada. Uno fariseo: soberbio, engreído por la práctica material de la Ley; despreciador de los demás, por considerarlos pecadores. El fariseo se consideraba siempre "el justo." El publicano, alcabalero al servicio de Roma y predispuesto a negocios ilícitos, era considerado como gente "pecadora," odiada y despreciable.

v.11-12. La oración de pie era normal. No ora: relata sus necedades, porque sólo lo que refiere, aunque fuese verdad, no evitaba el orgullo. Además alega obras de supererogación. Ayuna "dos veces" por semana. No había más obligación que el ayuno anual del día de Kippur, el 9 del mes de abril. Pero los fariseos ayunaban los dias segundo y quinto de la semana. [3]. Pagaba, además, el diezmo de todo lo que vendía o adquiría (χτάομαι = adquirir; Lev 27:30-33; Dt 14:22-28). La versión de la Vulgata (possideo) no es exacta.

Strack-Billerbeck escribe: "La oración puesta en boca del fariseo no es una invención tendenciosa, sino que expresa perfectamente la realidad." Como confirmación citan lo siguiente: "Te doy gracias Yahvé, Dios mío, porque Tú me has dado parte con los que se sientan en la casa de la ciencia, y no con los que se sientan en las esquinas de las calles. Porque yo me levanto temprano, y ellos se levantan temprano, yo me levanto temprano para estudiar la Torah, y ellos se levantan temprano para atender a cosas sin importancia. Yo me fatigo y aprovecho con ello, mientras que ellos se fatigan sin ningún provecho. Yo corro hacia la vida del tiempo futuro, y ellos corren hacia la hora de la desesperación." [4]

La oración del publicano, por su humildad, por reconocer lo que era ante Dios, pecador, sin levantar los ojos ni las manos al cielo, como era normal, y pedirle misericordia, le trajo la justificación. En cambio, la exhibición del fariseo, que alegaba ante Dios sus obras como si fuesen suyas, engreyéndose en su complacencia, no le trajo la "justificación," que es el único término que aquí se compara (2 Sam 19:44 [LXX]; Sal 45:8; Rom 1:25). No le justifican sus obras solas. Conceptual y redaccionalmente se pensaría en Pablo. Es el único pasaje evangélico en que sale con este sentido esta palabra. Su construcción semita hace ver que sus raíces **son la predicación de Cristo.**

¿Cuál es su sentido original? Pues su redacción es cristiana. La oración del fariseo, conforme a la mentalidad de "premios temporales" a la virtud en el A.T., era un acto de gratitud a Dios. ¿Qué ha hecho, pues, de mal el fariseo? ¿Y qué había hecho el publicano para reparar su culpa? (J. Jeremías). La enseñanza original — la redacción cristiana es una potencialización histórica — **es hacer ver el verdadero sentido del amor de Dios en el A.T.,** destacando, conforme a la valoración profética interpretativa (cf. Sal 51), el valor del arrepentimiento y la desestima de las simples obras **si no van vivificadas por el "espíritu."**

El v.14b es discutido su sentido original aquí; aparece en otros contextos (Mt 23:12; 18:4) y **se le da un tono de "ética vulgar"** (Dibelius), que no parece estar a tono con el sentido original de la parábola, aunque, como adición "sapiencial" sintetiza este caso y alerta ante otros.

Los niños vienen a Cristo. 18:15-17 (Mt 19:13-15; Mc 10:13-16). Cf. comentario a Mt 19:13-15.

> [15] **También le presentaban niños para que los tocase; viendo lo cual, los discípulos los reprendían.** [16] **Jesús los llamó a sí, diciendo: Dejad que los niños vengan a mí, y no se lo prohibáis, que de ellos es el reino de Dios.** [17] **En verdad os digo, quien no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él.**

Sin contexto histórico definido se presenta esta escena que recogen los tres sinópticos. Lc presentaban niños (τα βρέφη) para que los "tocase" (Lc-Mc). Se diría que para obtener los beneficios de esa "virtud que salía de El"$_f$ En el lugar paralelo de Mt es complementado el pensamiento, para que "les impusiera las manos y orase" sobre ellos. Pero, al ver esto, los discípulos reprendían a los que se los traían; creían que era molestar al Maestro. Mas Cristo los llamó; quiso que viniesen a El. Y la historia iba a ser una "parábola en acto." Los "abrazó" (Mc) y los bendijo. Quiso que viniesen a El porque "de ellos es el reino de los cielos." ¿Por qué? Se pensó en la inocencia; pero la razón ambiental es otra. Cristo sacará la lección: "el que no reciba el reino de Dios como un niño, no entrará en él." ¿Cómo lo recibe el niño, cuando ni se da cuenta realmente de lo que es? El niño, en la mentalidad judía, no significaba casi nada, no contaba: recibía, sin más, todo lo que le daban. Por eso, los niños recibían el reino porque Dios se complace en ellos y se lo da gratuitamente. Esta ha de ser la actitud para recibirlo: no de exigencia o presunción — actitud de los fariseos — , sino de humildad y gratitud: "recibirlo" como generoso don de Dios. Aquí la vuelve, en general, a empalmar con Mc, del que se había apartado en 9:50. Lo seguirá hasta el c.22.

La enseñanza a propósito de un joven rico, 18:18-27 (Mt 19:16-30; Mc 10:17-31). Cf. comentario a Mt 19:16-30.

> [18] **Cierto personaje le preguntó, diciendo: Maestro bueno, ¿qué haré para alcanzar la vida eterna?** [19] **Jesús le respondió: ¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios.** [20] **Ya sabes los preceptos: No adulterarás, no matarás, no robarás, no levantarás falsos testimonios, honra a tu padre y a tu madre.** [21] **Díjole él: Todos esos preceptos los he guardado desde la juventud.** [22] **Oyendo esto Jesús, le dijo: Aún te queda una cosa: Vende cuanto tienes y repártelo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme.** [23] **El, oyendo esto, se entristeció, porque era muy rico.** [24] **Viéndolo Jesús, dijo: ¡Qué difícilmente entran en el reino de Dios los que tienen riquezas!** [25] **Porque más fácil es que un camello pase por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el reino de Dios.** [26] **Dijeron los que le oían: Entonces, ¿quién puede salvarse?** [27] **El respondió: Lo que es imposible a los hombres, es posible para Dios.**

Los tres sinópticos traen este relato. Lc es el que lo trae más sintéticamente. Era un apio, personaje; término de Lc (12:58;14:1; 23:13.35). La lección que se desprende es el poder fascinador de las riquezas. A un joven, visto con simpatía por Cristo, cultivador de la virtud, al proponérsele un modelo superior de perfección, con el ofrecimiento de ser discípulo de Cristo, al saber que tiene que dejar sus muchas riquezas, "se entristeció." Lc no dice más. **Pero fue el no seguir a Cristo por este camino.**

También la sugerencia de la trascendencia de Cristo, hecha sobre la pregunta de Dios "bueno," es de interés. Su estudio se expone en el comentario a Mt 19:16-30.

Y la lección general que también Cristo enseña es: **la riqueza fascina en la vida.** ¡Tantas veces es peligro para perder los valores del reino! Pero queda el recurso a Dios. Porque "lo que es imposible a los seress humanos, **es posible para Dios.**" [4] Es relato que implica y continúa el tema de la **oración.**

El premio de los apóstoles. 18:28-30 (Mt 19:27-30; Mc 10:28-30). Cf. comentario a Mt 19:27-30.

> [28] **Díjole Pedro: Pues nosotros, dejando todo lo que teníamos, te hemos seguido.** [29] **El les dijo: En verdad os digo que ninguno que haya dejado casa, mujer, hermanos, padre o hijos por amor a Dios,** [30] **dejará de recibir mucho más en este siglo, y la vida eterna en el venidero.**

Los tres sinópticos unen este pasaje al relato del joven rico que renuncia seguir a Cristo. La situación literaria es lógica. El joven rico no dejó las riquezas para seguir a Cristo, pero ellos dejaron lodo lo que poseían. Poco o mucho, no cuenta tanto como el apego a lo propio, máxime si es un hogar propio, como en el caso **de los apóstoles.**

Pedro es el que plantea el problema. En Lc la respuesta es sencilla: "En este siglo recibirá mucho más" [5] de lo que dejó, y en el siglo venidero, "la vida eterna." En Mt se intercala otro premio; probablemente procede de otro contexto distinto. En cuanto a este lugar paralelo, se limita a poner que recibirán ahora "el céntuplo" y se "heredará la vida eterna." Pero Mc es el que lo pone con una forma más primitiva, y que permite valorar mejor la respuesta. Dice: "recibirá ahora, en este tiempo, el céntuplo, en casas, hermanos, hermanas, madres e hijos, campos, con persecuciones., y luego la vida eterna." Esto hace ver el sentido preferentemente espiritual de estos premios, **dados y valorados en función del reino.** La "vida eterna" conecta con la teología de Jn.

La omisión de "persecuciones" aquí, como parte de la suerte de los discípulos, con éstas ya en marcha, extraña; debe de usar otras "fuentes."

Tercer vaticinio de la pasión, 18:31-34 (Mt 20:17-19; Mc 10:32-34).

> [31] **Tomando aparte a los Doce, les dijo: Mirad, subimos a Jerusalén y se cumplirán todas las cosas escritas por los profetas del Hijo del hombre, que** [32] **será entregado a los gentiles, y escarnecido, e insultado, y escupido,** [33] **y después de haberle azotado, le quitarán la vida, y al tercer día resucitará.** [34] **Pero ellos no entendían nada de esto; eran cosas ininteligibles para ellos, no entendían lo que les decía.**

Los tres sinópticos ponen este tercer vaticinio a continuación de la pregunta de Pedro sobre la renuncia de bienes. Es la tercera vez que hace este anuncio a los apóstoles, camino de Jerusalén, donde morirá. Es la descripción más minuciosa. Lc es el único que en los tres anuncios cita que va a tener lugar, con su pasión, muerte y resurrección, el cumplimiento de las Escrituras. Otra vez se resalta que los apóstoles no entendían lo que se les decía. No es que no comprendiesen esto, como se ve muy bien en Mt (16:22ss), sino que lo que no "comprendían" era que, siendo El el Mesías, que, conforme a las ideas ambientales, sería un triunfador político y glorioso, había de ser condenado por las jerarquías jerosolimitanas y morir. Esta "incompresión" de los apóstoles

sobre la muerte del Mesías es una prueba de la necesidad de esta insistencia en inculcarles y persuadirles **así su mesianismo de pasión y muerte** (cf. Mc 9:32).

Es la predicción más matizada. Su redacción particularizada sugiere ya el cumplimiento de los hechos, ya que Cristo posiblemente utilizó el estilo profético, de naturaleza más vaga, como se expuso en Mt, en la primera predicción.

El ciego de Jericó. 18:35-43 (Mt 20:29-34; Mc 10:46-52). Cf. comentario a Mt 20:29-34.

> [35] **Acercándose a Jericó, estaba un ciego sentado junto al camino pidiendo limosna.** [36] **Oyendo a la muchedumbre que pasaba, preguntó qué era aquello.** [37] **Lc contestaron que era Jesús Nazareno que pasaba.** [38] **El se puso a gritar, diciendo: Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí.** [39] **Los que iban en cabeza le reprendían para que callase, pero él gritaba cada vez más fuerte: Hijo de David, ten piedad de mí.** [40] **Deteniéndose Jesús, mandó que se lo llevasen, y cuando se le hubo acercado, le preguntó:** [41] **¿Qué quieres que te haga? Dijo él : Señor, que vea.** [42] **Jesús le dijo: Ve, tu fe te ha salvado,** [43] **y al instante recobró la vista, y le seguía glorificando a Dios. Todo el pueblo que esto vio, daba gloria a Dios.**

Se comenta este milagro en Mt 20:29-34. Tiene dos divergencias clásicas. Se realiza el milagro cuando Cristo "sale" de Jericó (Mt-Mc) o cuando se "acerca" a Jericó (Lc). En Mt son "dos ciegos"; en Mc y en Lc, "un ciego," llamado Bartimeo. Es dato de interés histórico.

La solución a lo primero parece se debe a la forma redaccional de Lc. Recogiendo el pasaje de la tradición, pero sin precisión topográfica, y sin especial interés en ello, la redactó con una forma vaga: "Al acercarse" a Jericó, es decir, cerca de ella, sin matizar si fue a la entrada o a la salida de Cristo. Es la geografía teológica de Lc.

También se la explica por un procedimiento redaccional especial de Lc. Habría fundido dos narraciones: la de Mc sobre el ciego y la de Zaqueo, que suceden ambas en Jericó. Primero narra el milagro del ciego de Jericó, y luego, también en Jericó, la escena del publicano Zaqueo. Por eso no da especial importancia literaria a este detalle topográfico donde tiene lugar la curación del ciego [6].

Se ha propuesto como solución otra forma de procedimiento redaccional. Cristo al "salir," o fuera ya de Jericó, tiene la enseñanza parabólica de las minas (Lc 19:11). Antes, dentro de Jericó, tiene lugar la escena de Zaqueo (Lc 19:1ss). Y antes de esta escena narra la curación del ciego. Esto haría, por un procedimiento redaccional tripartito, localizar literariamente la escena de esta narración al "acercarse" o "entrar" en Jericó [7]. Sería variación literaria.

Apologéticamente, el milagro tiene gran valor. **Cristo sube a Jerusalén para morir como Mesías.** Y aquí se le aclama como a tal por la multitud, ya que el título "Hijo de David" era el título mesiánico más usual. Y El lo rubrica con un milagro.

Sin embargo, en los tres sinópticos se usa el título de "Señor," correspondiendo acaso más al "Rabboni" que al χυρίος eclesial **y el mesiánico de "Hijo de David."**

1 Maréchal, Evang. S. St. Lúe (1946) P.214. 2 Vosté, Parabolae. Ii P.572-583; G. Délling, Das Gleichnis Vom Gottlosen Rich-R (Lw 18:1-8): Znw (1962) 1-25; C. E. B. Cranfield, The Parable Of The Unjust Judge And The Eschatology Of Lk-Acts: Scottisch Journ. Of Theol. (Edinburgh 1963) 297-301; H. Rlensenfeld, Zu "Makrozymeín" (Lk 18:7): Fs. J. Schmid (1963) 214-

2 J. Jeremías, Die Gleischisse., P.190 Y Nota 213. 3 Didaje C.8. 4 Strack-B., Kommentar. Ii P.240-241. 4 S. Légasse, L'appel Du Riche (1966); E. C. Del'oca, Camello Por El Ojo De Una Aguja: Rev. Bibl. Argent. (1963) 43-46. 5 Posiblemente Pudiera Ser La Lectura El "Séptuplo," Como Cifra Simbólica De Abundancia. Cf. Nestlé, N. T. Graece Et Latine. Ap. Crit. A Lc 18:30.

6 Fonck, En Verb. Dom. (1923) 34-42. 7 Osty, L'évang. S. St. Lúe, En La Sainte Bible De Jerusalem (1948) P. 15-16; G. Pillarella, Sedebat Secus Viam Mendicans (Lc 18:35): Pal. Cler. (1959) 1085-1087.

Capitulo 19.

Zaqueo el publicano, 19:1-10.

> [1] **Entrando, atravesó Jericó.** [2] **Había allí un hombre llamado Zaqueo, jefe de publícanos y rico.** [3] **Hacía por ver a Jesús, pero a causa de la muchedumbre no podía, porque era de poca estatura.** [4] **Corriendo adelante, se subió a un sicómoro para verle, pues había de pasar por allí.** [5] **Cuando llegó a aquel sitio, levantó los ojos Jesús y le dijo: Zaqueo, baja pronto, porque hoy me hospedaré en tu casa.** [6]**El bajó a toda prisa y le recibió con alegría.** [7] **Viéndolo, todos murmuraban de que hubiera entrado a alojarse en casa de un pecador.** [8] **Zaqueo, en pie, dijo al Señor: Señor, doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devuelvo el cuádruplo.** [9] **Díjole Jesús: Hoy ha venido la salud a tu casa, por cuanto éste es también hijo de Abraham;** [10] **pues el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido.**

La escena es en la Jericó herodiana, a 3 kilómetros al sur de la vieja, que era la única habitada. Lc es el único que narra esta escena. A la fascinación que causan las riquezas, y que Lc expuso en el pasaje del joven que no "siguió" a Cristo por sus muchas riquezas, la conversión de Zaqueo presenta un ejemplo en contrapartida. Es otro caso, aquí con hechos, del tema de la misericordia de Cristo, tan destacado por Lc.

Zaqueo, que significa "el puro," "el justo," o, si es abreviatura de Zacarías, "Dios se acordó," es presentado por Lc en dos caracteres íntimamente unidos entre sí. Es "jefe de publícanos" y hombre "rico."

Los publícanos eran los recaudadores de los impuestos de Roma a Israel. Por eso eran aborrecidos por los judíos, como cofautores de la dominación romana. La autoridad de Roma admitía de éstos una cantidad alzada, y luego ellos podían resarcirse en los cobros del pueblo. Ello dejaba un margen de abuso manifiesto en los beneficios. Acaso por eso era "rico." Máxime siendo "jefe" de los publícanos de toda aquella zona de Jericó (cf. Lc 3:12-13).

El buen deseo se ve en este hombre de "estatura pequeña," por lo que se sube a un árbol, y no tiene reparo en "correr" para situarse por donde Cristo ha de pasar.

A su paso, Cristo lo miró, lo llamó, y Lc dijo que bajase "pronto" — en esta palabra hay un ansia espiritual de ganarle — , porque "hoy tengo (δει) que hospedarme en tu casa." El bajó "con toda prisa." Este rasgo de Lc corresponde al ansia que Cristo tiene de él. Y lo recibió en su casa "con alegría." La murmuración judía no podía faltar al ver que se hospedaba en la casa de un "pecador." Esta palabra tenía para ellos el sentido de un hombre inmerso en toda impureza "legal," que aquí también podía ser moral por su oficio.

Lc es rápido en la descripción. Pero va a lo fundamental de los hechos. Zaqueo está convertido. **El confiesa su satisfacción:** "Doy la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado en algo, le devuelvo el cuadruplo."

En la Ley se exigía el cuadruplo en casos de robo (Ex 21:37; 22:1). Pero en caso de fraudes sólo se exigía una quinta parte, a más de la devolución o compensación de lo defraudado (Lev 5:24; Núm 5:6.7). En el uso de esta época sólo estaba vigente la satisfacción de una quinta parte sobre lo robado [1].

Así, la oferta de Zaqueo es: la primera, como una indemnización; y la segunda, un acto de generosidad muy por encima de lo que la justicia exigía entonces.

Con Cristo llegó a Zaqueo la "salud." También él, aunque degradado por los fraudes y malos negocios, era digno de ser hijo de Abraham: de la suerte de los judíos dignos y rectos. Y, sin duda, también a toda su "casa" (Act 10:2; 11:14; 16:15.31; 18:8), lo mismo que antes participarían de "riqueza de iniquidad."

Y se hace ver que ésta era la misión de Cristo. Lo criticaban por "comer y beber con los publícanos y pecadores" (Lc 15:1) y les respondió con las parábolas de la misericordia. Y aquí se responde, aparte de los hechos, con destacar que ésta era la misión del Hijo del hombre: que "ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido." **Esta sentencia de Cristo debe de provenir de otro contexto.** Pero es el complemento "sapiencial" al hecho de esta conversión. San Ambrosio ve en Zaqueo un fruto maduro que cae del árbol a la primera sacudida que le hace Cristo [2].

Siendo histórica la escena, es de una destacada temática y elaboración lucana: Cristo invitado a un banquete (v.5); alegría (v.6); desprendimiento (v.8); salud universal (v.10a); Cristo amigo de pecadores (v.l0b). La propuesta de Bultmann que sea una reelaboración de Mc 2:14-17, no tiene base.

Parábola de las minas, 19:11-28 (Mt 25:14-30). Cf. comentario a Mt 25:14-30.

> [11] **Oyendo ellos esto, añadió Jesús una parábola, por cuanto estaba próximo a Jerusalén, y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego.** [12] **Dijo, pues: Un hombre noble partió para una región lejana para recibir la dignidad real y volverse;** [13] **llamando a diez siervos suyos, les entregó diez minas y les dijo: Negociad mientras vuelvo. ¹ Sus conciudadanos le aborrecían, y enviaron detrás de él una legación, diciendo: No queremos que éste reine sobre nosotros.** [15] **Sucedió que, al volver él, después de haber recibido el reino, hizo llamar a aquellos siervos a quienes había entregado el dinero, para saber cómo habían negociado.** [16] **Se presentó el primero, diciendo: Señor, tu mina ha producido diez minas.** [17] **Díjole: Muy bien, siervo bueno; puesto que has sido fiel en lo poco, recibirás el gobierno de diez ciudades.** [18] **Vino el segundo, que dijo: Señor, tu mina ha producido cinco minas.** [19] **Díjole también a éste: Y tú recibe el gobierno de cinco ciudades.** [20] **Llega el otro diciendo: Señor, ahí tienes tu mina, que tuve guardada en un pañuelo,** [21] **pues tenía miedo de ti, que eres hombre severo, que quieres recoger lo que no pusiste y segar donde no sembraste.** [22] **Díjole: Por tu boca misma te condeno, mal siervo. Sabías que yo soy hombre severo, que rengo donde no depositó, y siego donde no sembré.** [23] **¿Por qué, pues, no diste mi dinero al banquero, y yo, al volver, lo hubiera recibido con los intereses?** [24] **Y dijo a los presentes: Tomadle a éste la mina y dádsela al que tiene diez.** [25] **Le dijeron: Señor, ya tiene diez minas.** [26] **Díjoles: Os digo que a todo el que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene le será quitado.** [27] **Cuanto a esos mis enemigos que no quisieron que yo reinase sobre ellos, traedlos acá y, delante de mí, degolladlos.** [28] **Y diciendo esto, siguió adelante, subiendo hacia Jerusalén.**

La parábola de las "minas" de Lc es la misma parábola de los "talentos" de Mt. Es generalmente admitido, y basta para ello la comparación y estructura de ambas. No obstante, la finalidad que se expone es distinta. En Mt es la necesidad de rendir los dones que Dios concedió a cada uno; pues **se ha de rendir cuenta de ellos a él en su juicio, en la parusía.** En Lc, en cambio, la

finalidad es distinta, buscada, seguramente, por el mismo evangelista. La trae con elementos que no tiene Mt, y en éstos está su finalidad. Se ve ya en la introducción. Cristo cuenta la parábola "porque estaba próximo a Jerusalén y les parecía que el reino de Dios iba a manifestarse luego." **La sobreexcitación mesiánica se agudizaba, después de** tantos milagros de Cristo, al ir a celebrar la Pascua [3].

Por eso, la finalidad directa de la parábola no es, como en Mt, rendir cuentas de los ahorros aunque alude incidentalmente **a la parusía** (v.19), sino hacer ver la necesidad de la ida de Cristo y la tardanza de su retorno en la parusía. **Mientras, se han de rendir los dones de Dios, para darle cuenta a El en su venida.**

Era esto una grave preocupación en la Iglesia primitiva (2 Pe 3:4; 2 Tes 2:1ss). Comparada con Mt se ve que en ésta se mezclan dos parábolas. Son las siguientes, con una introducción-tema:

V.II=tema/ v.12-13 y 15b-26 (las minas)! 14-15a.27 (adquisición de un reino: es alegoría) /v.28=indicación histórico-geográfica.

En el "Evangelio de los Nazarenos," apócrifo, se encuentra otra versión de esto. Son tres siervos: uno gasta su "mina" con rameras; otro la aumenta con el comercio; el otro la esconde y no gana nada. Por ello, uno es aceptado con alegría; otro, reprendido; y el tercero es puesto en prisión." 3

Esta parábola es mixta; tiene varios elementos alegorizados.

El auditorio, aunque no se dice, son los apóstoles. Parece que son los que pueden relacionar la ida a Jerusalén con esta declaración allí, pública y oficial, de su mesianismo.

v.12. Este "hombre" que va a recibir **la dignidad real es Cristo, que va a lograr el mérito de establecer el reino mesiánico en la cruz.** Volverá visiblemente en la parusía, como lo exige el contexto de rendir cuentas. La imagen parece tomada de la ida a Roma de Herodes el Grande, y después de su hijo Arquelao, para lograr la dignidad real de Augusto. La primera fue el año 40 antes de Cristo, y la segunda, el 4 después de Cristo. 4

v.13. La "mina" era la moneda tipo en Grecia. Era equivalente a 100 dracmas (igual a 100 denarios).

v.14. El aborrecimiento de sus conciudadanos se refiere a los Herodes. Y hasta enviaron una legación para que no le confirmasen la dignidad real, porque no querían que reinase sobre ellos. Esta historia refleja la ida a Roma de Arquelao, el odio que contra él había y la embajada que se envió tras él para esto [4]. En sentido alegórico, este rey es Cristo. Sus "conciudadanos," en frase redonda, le "aborrecían." La embajada se pone para más acusar a los que no quieren que reine sobre ellos. Pero también se ve cumplido esto en el proceso de Cristo ante Pilato al pedir su muerte y proclamar que no tienen más rey que al Cesar.

v.15. Vuelve después de recibir el reino. **Es Cristo en su parusía.** Mt lo dice claramente. Vuelve "después de mucho tiempo." Ya desde aquí coincide con Mt. Los dones de Dios se los ha de hacer fructificar. El fijar el número en la rendición de cuentas de tres siervos es por razón de abreviar. Pero en ellos está un máximum, un medio y una falta total de rendimiento.

v.17. El gobierno sobre "diez ciudades" es premio a la fidelidad que tuvo al rey en su ausencia. Reinará con él. Su fidelidad le ha ganado la plena confianza del rey. Así participará de su confianza en el gobierno del reino.

v.24-25. Extraña que se dé la "mina" del que no la había hecho fructificar al que rendía el máximum. Con ello se indica que el que más rinde es más digno de premio. Lo mismo que el despojo de los bienes dados al que no los hace rendir.

v.26. La primera parte es el comentario a lo anterior: "a todo el que tiene se le dará." En cambio, al que no produjo se le quitarán, en castigo, esos dones que no hizo rendir. Bienes que aquí están dados y fructificados o esterilizados en orden al reino, a la vida eterna. "Al que no tiene" esa fructificación, "aun lo que tiene," esos primeros dones dados por Dios y por él no fructificados, "le será quitado" en castigo. Este doble proverbio, incluso en forma más paradójica, **se encuentra citado en otros pasajes evangélicos** (Mt 13:12; Mc 4:25; Lc 8:18).

v.27. El degüello de sus enemigos ante él es un modo oriental de describir un castigo máximo. Es el infernal, sentenciado oficialmente en la parusía [5].

En su sentido original debió de ser una parábola de "crisis" dirigida a los fariseos, que no hicieron rendir los dones que se les dieron — **la ciencia de Dios** — para llevar el pueblo judío al reino, **y el anuncio de su responsabilidad ante la parusía.**

Entrada mesiánica en Jerusalén, 19:29-40 (Mt 21:1-9; Mc 11:1-10; Jn 12:12-29). Cf. comentario a Mt 21:1-9.

[29] Al acercarse a Betfagé y Betania, en el monte llamado de los Olivos, envió a dos de sus discípulos, [30] diciéndoles: Id a la aldea de enfrente, y, entrando en ella, hallaréis un pollino atado, que todavía no ha sido montado por nadie; desatadlo y traedlo. [31] Y si alguno os dijere: ¿Por qué lo soltáis? diréis así: El Señor tiene de él necesidad. [32] Fueron los enviados y lo hallaron así como les había dicho. [33] Desatando ellos el pollino, les dijeron sus amos: ¿Por qué desatáis el pollino? [34] Les respondieron: El Señor tiene necesidad de él. [35] Lo llevaron a Jesús, y, echando sus mantos sobre el pollino, montaron a Jesús. [36] Según El iba, extendían sus vestidos en el camino. [37] Cuando ya se acercaba a la bajada del monte de los Olivos, comenzó la muchedumbre de los discípulos a alabar alegres a Dios a grandes voces por todos los milagros que habían visto, [38] diciendo: ¡Bendito el que viene, el Rey, en nombre del Señor! ¡Paz en el cielo y gloria en las alturas! [39] Algunos fariseos de entre la muchedumbre le dijeron: Maestro, reprende a tus discípulos. [40] El contestó y dijo: Os digo que, si ellos callasen, gritarían las piedras.

Los cuatro evangelistas relatan aunque con variantes, este "ingreso mesiánico" de Cristo en Jerusalén, en el viaje a su muerte.

El relato es común a los tres sinópticos. En el Comentario a Mt se expone. Jn lo matiza más. Sin embargo, Lc da una serie de detalles de este cortejo. La gran aclamación comenzó al "acercarse a la bajada del monte de los Olivos." Era el momento en que se divisaba bien Jerusalén, y el entusiasmo se desbordó (v.37). El asno podía ser la cabalgadura de un príncipe que entraba en son de paz (Zac 9:9).

La aclamación que le dan es:

"Bendito el que viene (Lc 7:20). el Rey (Jn 12:14.15), en nombre del Señor (Sal 118:26); paz en el cielo, y gloria en las alturas"

Las primeras aclamaciones son títulos mesiánicos. La redacción de Lc, comparada con la de Mt-Mc, está más comprensible para sus lectores helenistas. Los dos últimos hemistiquios son **una alabanza a Dios por enviar al Mesías.** Omite a Mc 11:10 acaso porque sus lectores no piensen en un "reino" davídico material.

Los fariseos invitan a Cristo a que corte aquellas aclamaciones. Pero, aparte que ellos lo decían por envidia, era la "hora" del mesianismo, la "hora" de Dios. Por ello, si ellos callasen,

gritarían las piedras. La frase podría ser un proverbio (Hab 2:11). Estos v.39-40 son propios de Lc. Algo parecido se encuentra en el Talmud b. (Hagigah 16 a).

No hay que figurarse el cortejo como algo insólito. No debió de pasar del volumen, o poco más, de una caravana que llegaba a la Ciudad Santa. Lo inesperado y rápido del desarrollo del mismo explica el pasar inadvertido o no inquietante para la autoridad romana, máxime en aquellos días de exacerbación mesiánica, en los cuales una intervención imprudente podía peligrosamente acentuarlos. La valoración que parece probable se expone en Comentario a Mt 21:1-9.

Llanto sobre Jerusalén, 19:41-44.

> [41] **Así que estuvo cerca, al ver la ciudad, lloró sobre ella, diciendo:** [4] **¡Si al menos en este día conocieras lo que hace a la paz tuya! Pero ahora está oculto a tus ojos.** [43] **Porque días vendrán sobre ti, y te rodearán de trincheras tus enemigos, y te cercarán, y te estrecharán por todas partes,** [44] **y te abatirán al suelo a ti y a los hijos que tienes dentro, y no dejarán en ti piedra sobre piedra por no haber conocido el tiempo de tu visitación.**

Propio de Lc. Al bajar el monte de los Olivos, ya acercándose a Jerusalén, y contemplarla, y enfrente el templo herodiano, "lloró" a causa de la ciudad. Lc acompañaban la aclamación de sus discípulos y gentes galileas y algunos judíos. Pero veía lo que le aguardaba a Él y a ella. ¡Si Jerusalén hubiese conocido "en este día," como extrema tabla de salvación, toda la misión de paz mesiánica que El le traía! Pero eran muchas las pasiones que estaban en juego contra El. Y la historia de un pueblo **que esperaba al Mesías para su gloria y su paz, cuando éste llegó., lo va a crucificar.** Es lo que el Señor ve y por lo que derrama sus lágrimas. Pero con ellas, como garantía de su verdad, da la profecía de su castigo. Es la catástrofe de Jerusalén en el año 70.

La descripción, detallista, no supone, parece, el cumplimiento de la ruina de Jerusalén para su descripción. Son los elementos usuales para la descripción del asedio de una ciudad. Algo semejante se encuentra en Isaías para hablar del asedio de Jerusalén por los asirios (Is 29:3-7) [6], y más aún en Ezequiel (4:2.3). Si hubiera sido redactado literariamente este pasaje después de los hechos — **no en sentido profético de Cristo** — , posiblemente hubiera tenido una descripción más vivida, y concretamente el "incendio" del templo. Es posible objeción a la fecha de la composición de este evangelio. Cabría, sin embargo, que procediese el relato de una "fuente" anterior y que se hubiese respetado e incorporado, o por querer respetar el estilo "profético" con clisés tradicionales. En todo caso es discutible su valoración.

La descripción de esta catástrofe en Flavio Josefo y la arqueología han probado la verdad del mensaje profético del Señor.

Todo ello por "no haber conocido el tiempo de su visitación." "La visita de Dios" es frase frecuente en el A.T. para indicar castigos o premios. El "tiempo de su visitación" es todo el **período mesiánico de Cristo, de enseñanza y milagros,** en Galilea y Judea, en sus repercusiones en Jerusalén, y, más en concreto, sus "visitas" — enseñanzas y milagros mesiánicos — en Jerusalén (= paz).

Expulsión de los mercaderes del templo, 19:45-48 (Tm 21:12-13; Mc 11:15-19; Jn 2:13-22). Cf. comentario a Jn 2:13-22.

> [45] **Entrando en el templo, comenzó a echar a los vendedores,** [46] **diciéndoles: Escrito está: Mi casa es casa de oración; mas vosotros la habéis convertido en cueva de**

ladrones. [47] **Enseñaba cada día en el templo; pero los príncipes de los sacerdotes y los escribas, así como los primates del pueblo, buscaban prenderle,** [48] **y no sabían qué hacer, porque el pueblo todo estaba pendiente de El escuchándole.**

La descripción que hace Lc de la expulsión de los mercaderes del templo es la más sintética de todas. Casi es una alusión, ante la descripción de Mt-Mc y, sobre todo, Jn, que le da un mayor complemento histórico y una expresa valoración teológica. Casi es una alusión a este pasaje.

Cristo, al purificar el templo expulsando a unos y otros, dice que "mi casa es casa de oración, pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones." La cita es de Jeremías (7:11). El pasaje de Lc es demasiado concreto. Pero, a la luz del relato de Jn (Lc 20:1-2), se ve que fue un acto de tipo mesiánico.

En cuanto al momento histórico de la escena, parece que los sinópticos la han desplazado, retardando su narración a la última Pascua, cuando el momento histórico parece ser el de Jn, es decir, la primera Pascua. Es en Jn 2:13-22 donde se hace el Comentario a este pasaje ?

No deja de extrañar que Lc, que tanto **destaca la oración, y la oración de Cristo,** no comente más este tema. Acaso "deja este aspecto para Act 7 y los días de la Iglesia" (C. Stuhlmueller). Aquí se lo prepara como escenario de su enseñanza.

1 Strack-B., Kommentar. Ii P.25ü. 2 Ml 15:1792. 3 Josefo, Antiq. XIV 14:4-5. 4 E. Hennecke, N.T. Apocrypha 1:149 4 Josefo, Antiq. XVIII 9:3-4; Bl Ii 2:1-3. 5 Vosté, Parabolae. Ii P.522-533; Marechal, Évang. S. St. Lúe 1946) P.225-228; M. Zerwick, Die Parabel Vom Thonanwarter, Lúe 19:11-27: Bibl. (1959) 654-674; J. Jeremías, Die Gleichnisse. P.72-78. 6 Rev. Bibl. (1894) 263ss.
7 Ervijn,L'expulsion des vendeurs du Temple: Rev. Bibl. (1929) 178-200: The clean-sing ofthe Temple: Bullet. J. Rylands Libr. (1950) 271-282; N. Q. Hamilton, Temple Cleansing and Temple Bank: Journ. Bibl. Literat. Exeg. (1964) 365-372; I. Buse, The Cleansing of the Temple in the Sinopties and in John: Exp. Tim (1958) 22ss.

Capiтulo 20.

Origen de los poderes de Cristo. 20:1-8 (Mt 21:23-27; Mc 11:27-33). Cf. comentario a Mt 21:23-27.

[1] **Aconteció uno de aquellos días que, enseñando El al pueblo en el templo y evangelizándolo, se presentaron los príncipes de los sacerdotes y los escribas con los ancianos,** [2] **y le dirigieron la palabra, diciendo: Dinos con qué poder haces estas cosas o quién te ha dado ese poder.** [3] **Tomando la palabra, les dijo: También quiero yo haceros una pregunta; decidme, pues:** [4] **El bautismo de Juan, ¿procedía del cielo o de los hombres?** 5 **Ellos comenzaron a cavilar entre sí, diciéndose: "Si decimos: Del cielo, dirá: ¿Por qué no habéis creído en él?** [6] **Si decimos: De los hombres, todo el pueblo nos apedreará, porque está persuadido de que Juan era un profeta."** [7] **Así, respondieron que no sabían de dónde procedía.** [8] **Jesús les dijo: Pues tampoco os digo yo con qué poder hago estas cosas.**

La situación que Lc da a esta escena, lo mismo que Mt-Mc, no tiene cronología. Sucede en el templo. **Allí está "enseñando al pueblo y evangelizándolo.**" La frase es amplia. Mc lo pone "paseando" por los atrios del templo. Es el momento en que la jerarquía religiosa, que Lc cita por las tres categorías de miembros, es decir, una representación del sanedrín, le preguntan con "qué poder haces estas cosas o quién te ha dado ese poder." ¿A qué se refiere esta exigencia? Probablemente se refiere, no sólo a la enseñanza que en ese momento está haciendo, sino también a las aclamaciones mesiánicas que le dirigieron en el templo y las curaciones que allí

hizo de diversas gentes (Mt 21:14). Todo esto era actuar en el recinto sagrado sin contar con su autorización. ¿De quién había recibido tales poderes? Lo mismo que para enseñar. La enseñanza en el templo era oficial. La daban rabís autorizados oficialmente. Si El enseñaba, y no por la autoridad conferida oficialmente de rabí, por una cadena que se suponía venía ininterrumpidamente de Moisés, su enseñanza no era oficial; y era, por lo mismo, sospechosa y no "ortodoxa." La pregunta iba cargada de insidia. En el trasfondo de ella se ventilaban los poderes mesiánicos con que Cristo aparecía. Pero ya los milagros habían hablado.

No obstante, El les plantea, para responderles, el dilema del Bautista. Su bautismo, ¿de dónde era? Si respondían del cielo, ellos no lo recibieron. Si de los hombres, se enemistaban con la muchedumbre, a causa del prestigio del Bautista. Fue una habilidad para no responderles a lo que no querían oír, sino que preguntaban, astutamente, para comprometerle. Cf. comentario a Mt 21:23-27.

Parábola de los viñadores homicidas, 20:9-19 (Mt 21:33-46; Mc 12:1-12). Cf. comentario a Mt 21:33-46.

9 Y comenzó a decir al pueblo esta parábola: Un hombre plantó una viña y la arrendó a unos viñadores y se partió de viaje para largo tiempo. 10 Al tiempo oportuno envió un siervo a los viñadores para que le diesen de los frutos de la viña; pero los viñadores le azotaron y le despidieron con las manos vacías. 11 Volvió a enviarles otro siervo, y a éste también le azotaron, le ultrajaron y le despacharon de vacío. 12 Aún les envió un tercero. Y también a éste le echaron fuera, después de haberle herido. 13 Dijo entonces el amo de la viña: ¿Qué haré? Enviaré a mi hijo amado; a lo menos a éste le respetarán. 11 Pero, en viéndole los viñadores, se hablaron unos a otros, diciendo: Este es el heredero; matémosle y será nuestra la heredad. 15 Y, arrojándole fuera de la viña, le mataron. ¿Qué hará, pues, con ellos el amo de la viña? 16 **Vendrá y hará perecer a esos viñadores y dará la viña a otros. Oyendo lo cual, dijeron: No lo quiera Dios. 17 El, fijando en ellos su mirada, les dijo: Pues ¿qué significa aquello que está escrito: La piedra que reprobaron los edificadores, ésa ha venido a ser cabecera de esquina? 18 Todo el que cayere contra esa piedra se quebrantará, y aquel sobre quien ella cayere quedará aplastado. 19 Los escribas y príncipes de los sacerdotes quisieron echarle mano en aquella hora, porque conocieron que a ellos iba dirigida aquella parábola; pero temieron al pueblo.**

Tiene esta parábola de Lc un gran paralelo conceptual y extensivo con los relatos de Mt-Mc. Es una parábola alegorizante. El comentario se hace en Mt 21:33-46, donde se expone también el proceso de su "alegorización."

¿El v.15, propio de Lc, puede indicar también **que la muerte redentora de Cristo no** queda confinada dentro de los límites del judaísmo? (Stuhlmueller, p.239).

El tributo al Cesar. 20:20-26 (Mt 22:15-22; Mc 12:13-17). Cf. comentario a Mt 22:15-22.

20 Quedándose al acecho, enviaron espías, que se presentaron como hombres justos, para cogerle en algo, de manera que pudieran entregarle a la autoridad y poder del gobernador. 21 Lc preguntaron diciendo: Maestro, sabemos que hablas y enseñas con rectitud y no tienes miramientos, sino que enseñas según la verdad los caminos de Dios. 22 ¿Nos es lícito a

nosotros pagar tributo al Cesar? [23] Viendo El su falsía, les dijo: [24] Mostrad me un denario. ¿De quién es la efigie y la inscripción que tiene? Dijeron: Del Cesar. [25] Y El les respondió: Pues dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios. [26] No pudiendo cogerle por nada delante del pueblo y maravillados de su respuesta, callaron.

Común a los tres sinópticos [1]. En Lc-Mc, el motivo es una insidia farisaica, bien premeditada. Este pasaje está situado, como los dos siguientes, en los tres sinópticos en esta época. Prevalece una estabilidad cronológica o de estabilidad en las fuentes. El Comentario en Mt 22:15-22.

Sobre la resurrección de los muertos 20:27-40 (Mt 22:23-33; Mc 12:18-27). Cf. comentario a Mt 22:23-33.

[27] Se acercaron algunos saduceos, que niegan la resurrección, y le preguntaron [2]" diciendo: Maestro, Moisés nos ha prescrito que, si el hermano de uno viniere a morir con mujer, pero sin hijos, su hermano tome la mujer para dar descendencia a su hermano. [29] Pues había siete hermanos, y el primero tomó mujer y murió sin dejar hijos. [30] También el segundo [31] y el tercero tomaron la mujer, e igualmente los siete, y no dejaron hijos y murieron. [32] Por fin, murió también la mujer. [33] En la resurrección, ¿de cuál de ellos será mujer? Porque los siete la tuvieron por mujer. [34] Díjoles Jesús: Los hijos de este siglo toman mujeres y maridos. [35] Pero los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos, ni tomarán mujeres ni maridos, [36] porque ya no pueden morir y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección. [37] Pues que han de resucitar los muertos, el mismo Moisés lo da a entender en el pasaje de la zarza, cuando dice: "El Señor, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob." [38] Dios no es Dios de muertos, sino de vivos, porque para El todos viven. [39] Tomaron entonces la palabra algunos escribas y dijeron: Maestro, muy bien has dicho. [40] Porque ya no se atrevían a proponerle ninguna cuestión.

Es planteado por "saduceos," que negaban la resurrección de los muertos. Lc arguyen con un cuento que abocaba al ridículo. Cuentos semejantes para negar la resurrección de los muertos son conocidos de la literatura rabínica.

La argumentación de Cristo es de tipo rabínico. Parecerá que, **por ser Dios el Dios de "Abraham." y los patriarcas,** se probaba la inmortalidad de éstos, pero no su resurrección. En el fondo **está que los dones de Dios son sin arrepentimiento** (Rom 11:29). Y el estado en que se encuentran en el sheol es un estado transitorio y de excepción. A esto se añade el concepto semita de la vida humana, que no se la concibe sin cuerpo [2]. Los v.35 y 36 son propios de Lc y de gran interés ante Mt-Mc. El v. 38b, propio de Lc, podría tener un valor paulino-eclesial (Flp 1:20-23; 2 Cor 5:1-10; Gal 2:19).

Sobre el origen del Mesías, 20:41-44 (Mt 22:41-46; Mc 12:35-47). Cf. comentario a Mt 22:41-46.

[41] Entonces les dijo El: ¿Cómo dicen que el Mesías es hijo de David? [42] Pues el mismo David dice en el libro de los Salmos: "Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra [43] hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies." [44] Pues si David le llama Señor, ¿cómo es hijo suyo?

Otro tema tratado por los tres sinópticos y situado casi en el mismo contexto literario, excepto Mt-Mc, que le intercalan el tema del mayor mandamiento.

Cristo con esta argumentación pretende elevar a los oyentes a la naturaleza trascendente del Mesías. La misma paradójica argumentación hace verlo. **David llama al Mesías su Señor.** Esto podía hacerlo porque, aunque era su descendiente, **la dignidad mesiánica era superior a la simple realeza davídica** (cf. Act 2:32-36; 1 Cor 15:25; Heb 1:13; 1 Pe 3:22). Tan evidente es esto, que Cristo enseña que esa dignidad mesiánica, ante la que David se inclina, es por otra razón: **la trascendencia del Mesías.** Es el tema de Daniel (7:13-14) ya muy "evolucionado." También en aquel ambiente, **alguna secta judía sostenía la divinidad del Mesías, basada en una especial interpretación del pasaje de la profecía de Daniel** [3] Cristo es el Κύριος. Comentario a Mt 22:41-46.

Avisos sobre los escribas, 20:45-47 (Mc 12:38-40; Mt 23:6-7).

> [45] **Oyéndole todo el pueblo, dijo a sus discípulos:** [46] **Guardaos de los escribas, que gustan de ir vestidos de largas túnicas y buscan los saludos en las plazas y los primeros asientos en las sinagogas,** [47] **mientras devoran las casas de las viudas y hacen ostentación de largas oraciones. Estos tendrán un juicio más severo.**

Lo mismo que Lc, Mc trae esta perícopa a continuación del tema sobre el origen del Mesías. Mt lo pone en el capítulo en que sistematiza la censura de Cristo contra los fariseos [4]. Probablemente la inserción aquí de Lc-Mc se debe a que sirve de introducción al pasaje siguiente sobre el "óbolo de la viuda." Entre la censura de los fariseos, en Lc a escribas, ya que pertenecían en su casi totalidad a los fariseos, por su ansia de ostentación y para ser vistos por los hombres, les pone, en contraste, entre otras cosas, que "devoran las casas de las viudas." Estas gentes indefensas eran presa de la usura y diversos abusos por parte del fariseísmo. Esto es lo que sirve de introducción al juicio que Cristo da sobre ellos y sobre una de esas víctimas suyas: una pobre mujer viuda **que ofrece a Dios todo lo que tiene**.

1 Kennard, Render to God! A Study of the Tribute Passage (N. Y. 1950) 385; Cullmann, Dieu et Cesar (1956). 2 ,L'argumentscripturaire de Jesús enfaveur de la resurrection des morís: Rev. Bibl. (1959) 213-224; L. F. Rivera, -Abraham, Isaac y Jacob- y la Resurrección: Rev Bíbl. Rafael Calzada (Argentina 1958) 199-202; M. Wlles, Studies in Texts Lk20:34ss: 20:34ss: Theology (London 1957) 500ss. 3 Gagg, Jesu und die Davidsohn frage: Theolog. Zeitsch. 7 p. 18-30. 4 Cf. C. Stuhlmueller, o. c., p.395.

Capitulo 21.

El óbolo de la viuda, 21:1-4 (Mc 12:41-44).

> [1] **Levantando la vista, vio ricos que echaban sus ofrendas en el gazofilacio,** [2] **y vio también a una viuda pobre que echaba dos ochavos,** [3] **y dijo: En verdad os digo que esta pobre viuda ha echado más que todos los otros,** [4] **porque los demás echaron para las ofrendas de Dios de lo que les sobraba, mientras que ésta echó de su indigencia todo lo que tenía para el sustento.**

Trata este tema también Mc, y con alguna mayor precisión. El "gazofilacio" o tesoro del templo estaba situado en el "atrio de las mujeres." Había varias cámaras para la custodia de estos tesoros

ofrendados. Según la Mishna, había trece cepos, como trompetas, con la abertura muy grande al exterior, por donde se echaban las diversas especies de ofrendas [1].

"Levantando la vista" Cristo, porque estaba "sentado enfrente del gazofilacio" (Mc), vio a gentes ricas que traían, probablemente y ostentosamente, criados con sus ofrendas para ofrecerlas al templo a través de aquellos recipientes. El "levantar la vista" y estar "sentado" acaso sugiera una lección magisterial (V. Grundmann, Evangelium 377).

Pero, en tremendo contraste con ellos, seguramente fariseos, Cristo vio que una pobre viuda echaba allí "dos leptón." Dos "lepton" = un "quadrans" (Mc 12:42). El "quadrans" = 4.ª parte de un "as." Y el "denario," sueldo diario de un trabajador (Mt 20:2), llegó a tener 16 "ases." Mc lo interpreta para sus lectores. Todo lo que echó era una insignificancia [2]. Pero Cristo, que era el juez de la verdad, enseñó cómo esta viuda dio más que todos los otros. Porque los ricos echaron de lo que les sobraba, mientras que esta pobre viuda echó "de su indigencia todo lo que tenía para el sustento." **Lo que pesa en la ofrenda a Dios es el corazón, no la simple materialidad de una ofrenda.** Como era la ostentación de las ofrendas farisaicas. Era la doctrina ya urgida por los profetas.

Discurso escatológico.

A continuación Lc inserta el ***"discurso escatológico."*** Las interpretaciones ordinarias son dos: 1) se trata de un entreverado de cuadros, en los que se habla en unos de la **destrucción de Jerusalén** y en otros del **fin del mundo (parusía final)**; 2) otros lo interpretan todo de la destrucción de Jerusalén.

En realidad, no parece haber una exigencia exegética en la narración que de él hacen los tres sinópticos que obligue a interpretarlo de la parusía final. En las primeras generaciones cristianas se esperaba una parusía inminente de Cristo, **no la final, llamada ya "segunda venida"** por San Justino [3], y que sería una manifestación triunfal suya, aunque no se sabía en qué iba a consistir, en compensación a su humillación en la muerte de cruz. Y Lc "desescatologiza."

Entre Mt y Mc-Lc hay una diferencia notable en cuanto a la pregunta que le hacen a Cristo: en Mc-Lc, la pregunta es cuál será la "señal" de que esto va a cumplirse. Y en el contexto es la destrucción de Jerusalén. En cambio, en Mt se le hacen dos preguntas: 1) "¿Cuándo será esto?" que es la destrucción de Jerusalén; 2) y "¿Cuál es la señal de tu venida (postrera) y de la consumación del mundo?" En el capítulo 24, fundamentalmente coincidente con Mc-Lc, se responde a la primera pregunta: la destrucción de Jerusalén; en el capítulo 25, a la segunda: su **venida judicial en la parusía final.**

Dado que el tema es amplio y que en gran parte de los casos hay que valorar los elementos con los mismos datos, se hace la exposición exegética de conjunto en el Comentarlo a Mt, capítulos 24 y 25.

Anuncio de la destrucción del templo, 21:5-7 (Mt 24:1-3; Mc 13:1-4). Cf. comentario a Mt 24:1-3.

> [5] **Hablándole algunos del templo, que estaba edificado con hermosas piedras y adornado de exvotos, dijo:** [6] **De todo esto que veis, vendrán días en que no quedará piedra sobre piedra que no sea destruido.** [7] **Le preguntaron diciendo: Maestro, ¿y cuándo sucederá y cuál es la señal de que estas cosas comiencen a suceder?**

El tema es introducido ante la observación que le hacen los discípulos Lc lo describe algo más para sus lectores de la gentilidad. Pero omite los nombres de los discípulos que así le abordan. A

la vista de aquel magnífico templo, que en Mt-Mc se destaca, más que por la belleza, por la consistencia y fortaleza, les dice que llegará un día en que todo él será destruido.

Tiempo de angustia y persecución 21:8-19 (Mt 24:4-14; Mc 13:5-13). Cf. comentario a Mt 24:4-14.

[8] El les dijo: Mirad que no os dejéis engañar, porque muchos vendrán en mi nombre diciendo: "Soy yo" y "El tiempo está cerca." No los sigáis. [9] Cuando oyereis hablar de guerras y revueltas, no os aterréis; porque es preciso que sucedan estas cosas primero, pero no vendrá luego el fin. [10] Entonces les decía: Se levantará nación contra nación y reino contra reino, [u] habrá grandes terremotos, y en diversos lugares, hambres, pestes, espantos y grandes señales del cielo. [12] Pero antes de todas estas cosas pondrán sobre vosotros las manos y os perseguirán, entregándoos a las sinagogas y metiéndoos en prisión, conduciéndoos ante los reyes y gobernadores por amor de mi nombre. [13] Será para vosotros ocasión de dar testimonio. [14] Haced propósito de no preocuparos de vuestra defensa, [15] porque yo os daré un lenguaje y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir todos vuestros adversarios. [16] Seréis entregados aun por los padres, por los hermanos, por los parientes y por los amigos, y harán morir a muchos de vosotros, [17] y seréis aborrecidos de todos a causa de mi nombre. [18] Pero no se perderá un solo cabello de vuestra cabeza. [19] Por vuestra paciencia salvaréis vuestras almas.

Antes de la destrucción de Jerusalén se les describe un panorama de angustias de todo tipo. Aparecerán falsos mesías; habrá toda clase de cataclismos — guerras, hambres, pestes, señales en el cielo — Aparte de los elementos que tuvieron cumplimiento histórico, el anuncio está hecho con clisés de **tipo apocalíptico,** y la prueba está basada principalmente en el valor de acumulación que dan todos estos elementos, y con los que se pinta un gran sufrimiento previo.

La ruina de Jerusalén y la venida del Hijo del hombre, 21:20-27 (Mt 24:15-31; Mc 13:14-27). Cf. comentario a Mt 24:15-31.

[20] Cuando viereis a Jerusalén cercada por los ejércitos, entended que se aproxima su desolación. [21] Entonces los que estén en Judea huyan a los montes; los que estén en medio de la ciudad, retírense; quienes en los campos, no entren en ella, [22] porque días de venganza serán ésos para que se cumpla todo lo que está escrito. [23] ¡Ay entonces de las encintas y de las que estén criando en aquellos días! Porque vendrá una gran calamidad sobre la tierra y gran cólera contra este pueblo. [24] Caerán al filo de la espada y serán llevados cautivos entre todas las naciones, y Jerusalén será hollada por los gentiles hasta que se cumplan los tiempos de las naciones. [25] Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y sobre la tierra perturbación de las naciones, aterradas por los bramidos del mar y la agitación de las olas, [26] exhalando los hombres sus almas por el terror y el ansia de lo que viene sobre la tierra, pues las columnas de los cielos se conmoverán. [27] Entonces verán al Hijo del hombre venir en una nube con poder y majestad grandes.

Lc, para hablar de la destrucción de Jerusalén, no pone la "abominación de la desolación" de Mt-Mc, sino que pone a Jerusalén "cercada por los ejércitos" de Roma, con lo que se avisa que el fin está próximo. La yuxtaposición de temas no deja espacio para el desarrollo normal del aviso que

da: que entonces se huya de la ciudad, se prevengan. Y cuando vean esto, que sepan que se acerca la "desolación," que es, sin duda, la alusión a la "abominación de la desolación."

Pero parece que no es una descripción "post eventum," pues los elementos descriptivos son ordinarios y tipo clisé en el A.T. (2 Re c.25; Ez 4:2.3). Y una contraprueba está en que Lc tampoco dice **que se haya cumplido el vaticinio del Señor.** La importancia de esta catástrofe hubiese hecho a Lc describirla, probablemente, con matices históricamente impresionantes, v.gr., la destrucción del templo por el fuego, lo mismo que haber añadido alguna reflexión sobre el fin religioso del judaísmo. También, como antes (Lc 19:43.44), aunque con menos colorido, podría ser una objeción a la fecha de la composición de este evangelio. Pero podría proceder esta descripción de una "fuente" anterior, que se respetó al redactarse este pasaje [4]

Lc es el que habla de cómo Jerusalén "será hollada por los gentiles, hasta que se cumplan los tiempos de las naciones," sea para castigarla o hasta que se cumplan estos tiempos para el ingreso de Israel en la fe, conforme a lo que enseña San Pablo en la epístola a los Romanos (c.9-11). Tito colocó a la Legio X en el lugar de la ciudad destruida 4. Cuándo será esto, no se dice, ni el modo de su realización. La partícula "hasta que" corresponde al hebreo W, y significa un término, pero en el que se prescinde de lo que sucederá después. Este tiempo tope no se indica cuál sea cronológicamente en el plan de Dios para ninguna de las hipótesis propuestas.

Luego se anuncia, en un cuadro idéntico, sólo que con pintura apocalíptica, esta "visión" del Hijo del hombre, que viene "en una nube de poder y majestad." Es ésta la destrucción de Jerusalén, el cumplimiento de la profecía de Cristo sobre la ruina de Jerusalén. No se exige una visión sensible de Cristo, **sino él en su poder.**

Señales de la proximidad del reino de Dios. 21:28-33 (Mt 24:32-35; Mc 13:28-31). Cf. comentario a Mt 24:32-35.

> [28] **Cuando estas cosas comenzaren a suceder, cobrad ánimo y levantad vuestras cabezas, porque se acerca vuestra redención.** [29] **Y les dijo una parábola: Ved la higuera y todos los árboles;** [30] **cuando echan ya brotes, viéndolos, conocéis por ellos que se acerca el verano.** [31] **Así también vosotros, cuando veáis estas cosas, conoced que está cerca el reino de Dios.**[32] **En verdad os digo que no pasará esta generación antes que todo suceda.** [33] **El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán.**

Los tres sinópticos ponen como símbolo la parábola de la higuera, árbol tan característico en el viejo Israel: cuando echa hojas, se ve que en seguida está el verano, ya que la primavera apenas existe allí. Así, cuando vean estas señales dichas, sepan que esta venida del reino de Cristo en poder está próxima. Esta era la **"segunda venida" (San Justino),** que tanto esperaba la primitiva Iglesia, **distinta de la parusía final.** Era la creencia en una manifestación ostensible del poder triunfal de Cristo después de su muerte humillante en la cruz. Es lo que sucederá en "esta generación," serán "liberados" de la persecución judía. La palabra "redención," "rescate" (ἡ ἀπολυτρωσις) sólo sale aquí en los evangelios. Es muy frecuente en Pablo con matiz teológico (Rom 3:24; 8:23; 1 Cor 1:30; Ef 1:7.14; 4:30; Col 1:14). Aquí está enraizada en el A.T., con la que se indican acciones poderosas de Dios para liberar a su pueblo de situaciones difíciles. Aquí, el cristianismo del judaísmo. Si se interpretase de la parusía final, habría que pensar **en la "liberación" como el fin triunfal de la redención.**

Necesidad de vigilancia, 21:34-36 (Mt 24:36-44; Mc 13:33-37).

> [34] **Estad atentos, no sea que se emboten vuestros corazones por la crápula, la embriaguez y las preocupaciones de la vida, y de repente venga sobre vosotros aquel día** [35] **como un lazo; porque vendrá sobre todos los moradores de la tierra.** [36] **Velad, pues, en todo tiempo y orad para que podáis evitar todo esto que ha de venir, y comparecer ante el Hijo del hombre.**

Los tres evangelistas sinópticos ponen aquí una exhortación a la vigilancia. Mt-Mc, con parábolas. Mt trae dos — el ladrón y el siervo prudente o infiel — ; Mc una: la del señor que, al partir de viaje, deja diversos encargos a sus siervos. No sabiendo la hora en que ha de venir, han de "velar." Lc, en cambio, no pone ninguna. Sólo pone la exhortación a la vigilancia en general, aunque acusadamente moral

En cambio, expresa bien el sentido **de esta "vigilia" constante en rectitud de vida y oración:** "para que podáis evitar todo esto que ha de venir, y comparecer ante el Hijo del Hombre." La catástrofe sobre Jerusalén ha de venir, pero la oración les podrá lograr dos cosas: una marcha a tiempo de Jerusalén, como dice Eusebio de Cesárea que hicieron los cristianos, ateniéndose a las palabras del Señor y retirándose a Pella, en Transjordania; o una salvación de su vida y fe aun dentro de los horrores de aquel asedio. **Así protegidos por Dios, pueden comparecer, moralmente dignos, ante esta "venida" del Hijo del hombre.** Pues todo esto pasará a "esta generación" (v.32). Si no es que Lc o la catequesis aprovecha para darle deliberadamente, en su redacción, una proyección parenética moral universal.

Epílogo histórico, 21:37-38.

> [37] **Enseñaba durante el día en el templo, y por la noche salía para pasarla en el monte llamado de los Olivos.** [38] **Todo el pueblo madrugaba para escucharle en el templo.**

El evangelista, que va a narrar en el capítulo siguiente la pasión, hace una buena indicación histórica sobre los últimos días de Cristo en Jerusalén. Enseñaba por el día en el templo y el pueblo "madrugaba" para escucharle. En Oriente se madruga. Y la noche salía a pasarla al "monte llamado de los Olivos," que es el huerto de Getsemaní, ya que Lc, cuando habla de la pasión de Cristo, no habla del huerto, sino de su prisión en el monte de los Olivos, adonde se fue después del cenáculo, "según costumbre" (Lc 22:39).

1 Felten, Storia dei tempi del X T., vers. del al. (1932) I p.92-93. 2 Zorell**,** Lexicón. col.768. 3 Apol. 53:3; Dial. 14:8; 40:4; 54:1, etc.
4 C. H. Dodd, The Fall of Jerusalem and the "abommation of Desolatwn": Journ, of Román Studies Π947) 47-54. Acentúa la inutilidad descriptiva del "asedio" como prueba para la fecha de composición del evangelio de Lc. 4 Josefo,E. VI, 9:3.

Capitulo 22.

La conspiración de muerte contra Cristo, 22:1-6 (Mt 26:1-5; 14-16; Mc 14:1-2). Cf. comentario a Mt 26:1-5; 14-16.

> [1] **Estaba cerca la fiesta de los Ácimos, que se llama la Pascua.** [2] **Los príncipes de los sacerdotes y los escribas buscaban cómo quitarle de en medio, porque temían al**

pueblo. [3] **Entró Satanás en Judas, llamado Iscariote, que era del número de los Doce,** [4] **y fue a tratar con los príncipes de los sacerdotes y los oficiales sobre la manera de entregárselo.** [5] **Ellos se alegraron, y convinieron con él en darle dinero.** [6] **Puestos de acuerdo, buscaba ocasión para entregárselo sin ruido.**

Los viejos brotes farisaicos para perder a Cristo van a tener lugar en esta Pascua. Lc matiza para sus lectores que era la de los Ácimos. Durante todos los días pascuales sólo se podía tomar este pan sin fermentar.

El deseo y los pasos dados por los dirigentes sanedritas para prender a Cristo habían fallado, pues temían al pueblo, por su gran popularidad y prestigio. Y éste es el momento en que Judas entra en acción. Lc dice que "entró en él Satanás." No en el sentido de una posesión diabólica, sino en el de una iniciativa. **En esta gran lucha entre el poder infernal y Cristo,** Judas va a ser un instrumento.

Para ello trató con los "príncipes de los sacerdotes," directivos para esta prisión; pero también trató con los "guardianes" (στρατηγοΤς; Lc) en la entrega de Cristo. Lc sólo dice en general que "convinieron" ambas partes en el precio. Mt pone a Judas adelantándose a pedirlo. Marcos dice que ellos "prometieron" darle dinero. Son aspectos parecidos, que hacen ver que ambos, como dice Lc, "convinieron" en el precio. Lc omite cuál fuese éste; acaso por no comprender bien este precio en "sidos" sus lectores, ni el significado despectivo del precio fijado.

Mt hace ver que esta reunión fue en el "palacio del pontífice llamado Caifas." Fue, pues, una reunión oficiosa del Sanedrín. Todo quedó preparado para que Judas se lo "entregase sin ruido," pues temían al pueblo.

Preparación de la última cena. 22:7-13 (Mt 26:17-19; Mc 14:12-16). Cf. comentario a Mt 26:17-19.

[7] **Llegó, pues, el día de los Ácimos, en que habían de sacrificar la Pascua,** [8] **y envió a Pedro y a Juan, diciendo: Id y preparadnos la Pascua para que la cómanos.** [9] **Ellos le dijeron: ¿Dónde quieres que la preparemos?** [10] **Díjoles El: En entrando en la ciudad, os saldrá al encuentro un hombre con un cántaro de agua; seguidle hasta la casa en que entre,** [11] **y decid al amo de la casa: El Maestro te dice: ¿Dónde está la sala en que he de comer la Pascua con mis discípulos?** [12] **El os mostrará una sala grande, aderezada; preparadla allí.** [13] **E idos, encontraron al que les había dicho, y prepararon la Pascua.**

El día de los Ácimos era el 14 del mes de Nisán. Primitivamente sólo se comían los panes ácimos la semana pascual, que comenzaba el 15 de Nisán. Pero los rabinos, para asegurar más su cumplimiento, lo extendieron al mediodía del 14. De ahí que se llamase este día, usualmente, también día de los Ácimos 1. Que es al que se refiere aquí.

El texto sugiere dos cosas. El dueño de la casa, al que así le hablan, debía de ser uno de los muchos discípulos que Cristo tenía en Jerusalén, y que en otro momento le debía de haber ofrecido su casa para esta Pascua. Y también sugiere un anuncio providencial — sobrenatural — al adelantarles el encuentro con este criado cuando lleguen a la ciudad, y que, siguiéndole, darán con la casa adonde van a celebrar la Pascua. Esta tarea en Oriente correspondía normalmente a las mujeres. Se expone el tema en Comentario a Mt [2].

Institución de la Eucaristía. 22:14-23 (Mt 26:20-29; Mc 14:17-25). Cf. comentario a Mt 26:20-29.

> [14] **Cuando llegó la hora, se puso a la mesa, y los apóstoles con El.** [15] **Y díjoles: Ardientemente he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer,** [16] **porque os digo que no la comeré más hasta que sea cumplida en el reino de Dios.** [17] **Tomando el cáliz, dio gracias y dijo: Tomadlo y distribuidlo entre vosotros;** [18] **porque os digo que desde ahora no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios.** [19] **Tomando el pan, dio gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía.** [20] **Asimismo el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros.** [21] **Mirad, la mano del que me entrega está conmigo a la mesa.** [22] **Porque el Hijo del hombre va su camino, según está decretado, pero ¡ay de aquel por quien será entregado!** [23] **Ellos comenzaron a preguntarse unos a otros sobre quién de ellos sería el que había de hacer esto.**

Los elementos propios de Lc **en la institución eucarística,** que son los que se destacan aquí, son varios. En las narraciones de la institución eucarística, siendo fundamentalmente las mismas, literariamente se notan dos grupos diferenciados: Mt-Mc y Lc-Pablo (1 Cor 11:23-26). El primer grupo parece representar **la tradición de alguna iglesia palestina,** v.gr., Jerusalén, mientras que el otro representa **la tradición de una iglesia helenística** [3].

Los tres sinópticos traen un lógion especial en este pasaje. Mt-Mc lo ponen después de la institución eucarística. En él, Cristo anuncia a sus apóstoles que ya no beberá más este vino hasta que lo beba "nuevo" con ellos **en el reino.** El banquete eucarístico evoca **este otro banquete escatológico,** esta vida futura, representada en el medio ambiente por la imagen de un banquete. Pero Lc le da una situación literaria distinta y un sentido también algo distinto.

Lucas construye con este lógion un paralelo con la institución eucarística. Con él anuncia el fin de la vieja Pascua, sustituida **por la muerte de Cristo y renovada en la Eucaristía,** "memorial" de su muerte (Lc 22:19). Lc pone un paralelismo para expresar su pensamiento: No volverá a comer más esta Pascua hasta que "sea cumplida (πληρώθη) **en el reino de Dios.**" Ni volverá a beber esta Pascua hasta que "llegue (ελθη) el reino de Dios."

Este segundo hemistiquio hace ver que Lc le da un sentido, no "escatológico," como Mt-Mc, a esta nueva Pascua, sino "eclesial." [4]

Este nuevo banquete que El comerá con ellos en el reino, la Iglesia, se lo suele interpretar, no en sentido metafórico, sino de "las comidas que debían tener lugar después de la resurrección, y que él (Lc) es el único en mencionar." [5]

En Lc, por el hecho de haber puesto en este cuadro la metáfora del "cáliz" como parte del banquete escatológico, creó en la tradición manuscrita una fuerte oscilación. Algunos amanuenses, creyendo que era una repetición este "cáliz" del que luego cita al hablar de la consagración eucarística, quitaron unas veces la narración del primero y otras la del segundo [6].

Después de la bendición (Qiddush) se bebía la primera copa ritual; luego se hacía la haggadah, o relato de la Pascua. Este lo hacía !el que presidía, citando los textos Dt 26, "Ex 13; 12:29; 1:14, a petición del más joven de los presentes; aquí probablemente Juan. Luego se cantaba la primera parte del Hallel (Sal 113-14), y después se partía y daba el pan. Este debió de ser el momento **de la consagración del pan eucarístico.**

Lc es el único evangelista que, después de la consagración del pan, añade en boca de Cristo: "Haced esto en memoria mía" (εις την έμήν άνάμνησιν; v. 19). Pablo, en el lugar paralelo, trae esta fórmula dos veces. La fórmula es auténtica. El concilio de Trento definió doctrina de fe que con ella Cristo ordenó sacerdotes a los apóstoles y les preceptuó que ellos y sus sucesores ofreciesen el sacrificio eucarístico ? La ausencia de esta fórmula en Mt-Mc se debe, seguramente, a que, procediendo estos relatos eucarísticos inmediatamente **del uso litúrgico,** no se creyó necesario, en ciertas catequesis, conservarla, máxime cuando les podía resultar innecesaria, **ya que está implicada en la celebración eucarística, la nueva Pascua.**

Se ha hecho notar que esta fórmula tiene alguna afinidad literaria con ciertas fórmulas de textos grecorromanos, con los que algún personaje funda banquetes funerarios que han de celebrarse en su memoria después de su muerte [8]. Pero esto sólo indica que, no recogiéndose en un principio esta fórmula, cuando se la quiso incorporar, Lc-Pablo la formularon literariamente acaso al modo usado en el mundo helenístico [9].

Lc, a diferencia de Mt-Mc, en las dos fórmulas de la consagración pone por "vosotros." Seguramente es debido a la liturgia, de donde pasa directamente a los evangelios, y que se "adapta" en su enunciación a los cristianos asistentes.

Esta "anamnesis" es, en sustitutivo de la Vieja Alianza, la constante renovación de este sacrificio redentor. La Antigua Alianza era una "memoria" (Lezikkaron, cf. Ex 12:14; 13:9; Dt 16:3). Pero ésta era para un judío la "restitución de una situación pasada en un momento desaparecido (y) esto significa que cada uno, al recordarse de la liberación de Egipto, debe saber que él mismo es objeto del acto redentor, en cualquier generación a que él pertenezca." [10] "Así también, de alguna manera, la nueva Pascua eucarística, que tiene a todo hombre vinculado a ella por el sacrificio de la cruz, no hace otra cosa que actualizar, indeficientemente, el sacrificio redentor, al que todos están por necesidad vinculados" [n]. Aquí esta "memoria" es "anunciar la muerte del Señor" (1 Cor 11:26) al renovar su mismo sacrificio redentor: **la nueva y eterna alianza.**

Lc es el único evangelista que dice que la consagración del cáliz tiene lugar "después de cenar" (μετά το δειπνησοκ). Los otros sinópticos sólo dicen que la institución eucarística se realiza "mientras cenaban." No es más que efecto del ritual de la cena pascual. Tenía diversas partes, pero la "cena" estrictamente dicha terminaba con la comida del cordero pascual, aunque seguían después nuevos complementos. Y Lc no hace otra cosa que precisar el momento de la consagración del cáliz, que fue precisamente "después" de comer el cordero [12]. Acaso correspondió al tercer cáliz de vino que se bebía después de comer el cordero, **y que se llamaba el "cáliz de bendición," por las largas bendiciones que sobre él se hacían** (1 Cor 10:16).

Por último, y muy brevemente, Lc pone a continuación la denuncia del traidor (Mt 26:21-25; Mc 14:18-21; Jn 13:21-29) [13].

Discusión sobre la primacía, 22:24-30 (Mt 20:24-28; Mc 10:41-45). Cf. comentario a Mt 20:24-28.

[24] Se suscitó entre ellos una contienda sobre quién de ellos había de ser tenido por mayor. [25] El les dijo: Los reyes de las naciones imperan sobre ellas, y los que ejercen autoridad sobre las mismas son llamados bienhechores; [26] pero no así vosotros, sino que el mayor entre vosotros será como el menor, y el que manda, como el que sirve. [27] 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. [28] Vosotros sois los que habéis permanecido conmigo en mis pruebas, [29] y yo dispongo del reino en favor vuestro, como mi Padre ha dispuesto de

él en favor de mí, [30] **para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino y os sentéis sobre tronos como jueces de las doce tribus de Israel.**

Los apóstoles tienen varias veces rivalidad entre ellos, hasta la gran iluminación de Pentecostés (Lc 9:46 par.). Concebían el reino al modo nacionalista judío, y tenían pretensiones de los primeros puestos. Este pasaje k) traen los tres sinópticos. Pero Mt-Mc lo ponen a continuación de la petición que Santiago y Juan le hacen de los dos primeros puestos. Lc lo pone aquí sin contexto alguno. Se piensa que fuese un concepto independiente y que cada evangelista lo sitúa donde le viene bien.

Por Jn se sabe el lavatorio de los pies por Cristo a los apóstoles. Fue una "parábola en acto" que responde muy bien al sentido de esta discusión. Acaso allí, o poco antes, pues creían la instauración del reino próxima (Lc 19-11), surgió esta disputa, a la que Cristo responde con la doctrina y con la "parábola en acto" del lavatorio de los pies. Al menos la situación de Lc es muy lógica, por el transfondo que supone.

La doctrina es clara. En su reino no puede haber ambiciones de mando que hay entre los reyes de la tierra. Los puestos de jerarquía y mando son puestos de servicio. Esta es la actitud que ellos han de tener con relación a sus puestos en el reino. El mayor será en él como el menor. **Pues no busca el provecho, sino el servicio.** Y así como voluntariamente nadie quiere ser "servidor," **ésta debe ser su actitud.** No apetecerlos. Y si vienen puestos jerárquicos, saber conducirse **como un "siervo."** Y les pone su ejemplo: El está a la mesa, siendo el mayor de todos, como el que sirve. La frase pudiera ser de tipo "sapiencial," o referirse a otra comida de Cristo con los apóstoles, o ser metáfora de lo que El hacía en su vida con ellos. Pero la semejanza de contenido con la doctrina — teoría y práctica — , con el lavatorio de los pies, parece sugerir que se refiere a este acto.

Lo que sigue (v.28-30) tiene un contexto distinto (Mt 19:28). Aquí está situado en un contexto lógico. Cristo ha dispuesto, sin embargo, para ellos un puesto de excepción en su /reino: su 'participación ¡en él bajo la metáfora usual del banquete, y que se sientan sobre tronos "juzgando" a las doce tribus de Israel. "Juzgar" en el sentido bíblico de gobernar. Ellos tendrán puestos de mando, y máximos, en su reino. Cabría discutir si se refiere al reino en su fase celeste o "eclesial." Mas, dado que poco antes Lc ha presentado, modificándola, la promesa de Cristo de comer la Pascua con ellos, y que será en el reino "eclesial," es lo más probable que aquí le dé también a esta promesa de los apóstoles el sentido "judicial" en el reino eclesial u. No obstante, para el sentido celeste véase el Comentario a Mt 19:28. Las "doce tribus" (Ap 7:4-8) es la nueva comunidad universal cristiana. Como los antiguos "jueces," los apóstoles defenderán, proclamarán, **instaurarán el "Israel de Dios"** (Gal 6:16).

Vaticinio sobre la caída y confirmación de Pedro, 22:31-34 (Mt 26:31-35; Mc 14:27-31; Jn 13:36-38). Cf. comentario a Mt 26:31-35.

> [31] **Simón, Simón, Satanás os busca para ahecharos como trigo;** [32] **pero yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe, y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos.** [33] **Díjole él: Señor, preparado estoy para ir contigo no sólo a la prisión, sino a la muerte.** [34] **El dijo: Yo te aseguro, Pedro, que no cantará hoy el gallo antes que tres veces hayas negado conocerme.**

El anuncio de la negación de Pedro lo traen los cuatro evangelistas. Pero la promesa del arrepentimiento de Pedro, la promesa de no perder la fe y su misión "confirmadora" para los

otros, con la gran portada dogmática que todo esto importa, es propio de Lc. Los cuatro evangelistas sitúan esta escena en momentos distintos: Mt-Mc, en un contexto lógico en el cenáculo; Jn, después del lavatorio de los pies. Y Lc lo introduce en absoluto.

El repetir el nombre de Simón es digno de cierta solemnidad e importancia (Lc 10:11).

La acción de ataque a Pedro y a los apóstoles se atribuye a Satanás, el gran enemigo del reino que va a instaurarse pronto y de los apóstoles, los grandes evangelizadores de él. El verbo usado (ἐξβτήσατο) significa pedir, prestar algo. Evoca a Satán pidiendo licencia contra Job (Job 1:1-12). Posiblemente con el uso deliberado de este verbo se quiere mostrar que la acción de Satán contra los apóstoles es limitada en su suceso. La imagen con que se anuncia esta embestida de Satanás es muy gráfica: va a (σινιάσοκ) cribarlos como al trigo (Am 9:9). Es un ataque muy fuerte, pues la hora era muy trascendental.

Cristo rogó para que no desfalleciese su fe. El acto de Pedro no fue, pues, pérdida de la fe, sino cobardía en Getsemaní y en el palacio de Caifas, negándole externamente. Pero, además de lograr, **por su oración, mantener su fe,** le da un encargo: "Y tú, cuando hayas vuelto (ἐπιστρέψας), confirma a tus hermanos."

El verbo "volver" aparece aquí sin complemento, pero tiene el valor específico de volverse a Dios, de convertirse (Ap 1:22; Act 9:35; 14:15; 15:19) [15]. En los profetas era término usual (shub) para indicar la conversión a los caminos de Yahvé. La "vuelta" de Pedro es de tipo moral. **No es la pérdida de la fe, garantizada por Cristo.** Es la "conversión" de sus negaciones, que aquí se le anuncian (Lc 22:62), lo mismo que recogen los otros dos sinópticos. Junto al Tiberíades, después de resucitado Cristo, le protestaría tres veces su amor.

También se pretende dar a έταστρεψας el sentido "de nuevo." Esta anecdota es semitizante y tiene una situación independiente. Los LXX traducen frecuentemente shub en el sentido de repetir una acción. Lc conoce el sentido de esto en griego y en semítico. Este verbo sería, pues, una forma semítica indicando una acción. No significa ni aludiría a la negación de Pedro.

Mientras en Mc se anuncia la negación "para esta noche," en Lc se pone para "hoy"; es la expresión al modo judío, cuyo día había comenzado a la puesta del sol. Es efecto de la fuente que usa.

La gran prueba que se les acerca, 22:35-38.

> [35] **Y les dijo: Cuando os envié sin bolsa, sin alforjas, sin sandalias, ¿os faltó alguna cosa? Dijeron ellos: Nada.** [36] **Y les añadió: Pues ahora el que tenga bolsa, tómela, e igualmente la alforja, y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada.** [37] **Porque os digo que ha de cumplirse en mi esta escritura: "Fue contado entre los malhechores"; porque también lo que a mí toca llega a su término.** [38] **Dijéronle ellos: Aquí hay dos espadas. Respondióles: Es bastante.**

Relato propio de Lc. Cristo, aludiendo a la misión que confió a los 72 discípulos en Galilea (Lc 10:4), les anunció una acogida benévola, aunque dejaba suponer alguna esporádica hostilidad. Por eso, entonces no necesitaban estar preocupados por su sustento y hospedaje; sólo debían atender a la obra de apostolado. Aún no habían los fariseos ni el sanedrín tomado el acuerdo oficioso de matar a Cristo. Pero ahora todo va a cambiar. Por eso les dice que el "que tenga bolsa (para dinero) tómela, igualmente la alforja (para provisiones), y el que no la tenga, venda su manto y compre una espada." No interesa en la descripción la valoración concreta de cada uno

de estos elementos — bolsa, alforja, espada — , sino lo que significan en conjunto: el estar bien equipados para hacer frente a la nueva situación [18].

La razón de esto es que lo que se refiere a El "llega a su término": su pasión y muerte. V va a cumplirse en El una escritura: "fue contado entre los malhechores." La cita es de Isaías (52:12), y pertenece al poema del "Siervo de Yahvé." **El sentido general es que Cristo, en su pasión,** fue contado entre el número de aquellos que, por ser malhechores, fueron condenados a semejantes suplicios. Pero la cita cobra una plasticidad máxima al verse a Cristo crucificado entre dos ladrones.

Los apóstoles demuestran no haber comprendido bien el sentido de lo que Cristo les dijo, y responden con lo que más les impresiona: las espadas. Por lo que le advierten que tiene allí dos. Aunque la palabra usada aquí (μάναιραO podría tener en griego el sentido de los "cuchillos" utilizados para inmolar la Pascua, no lo tiene en el griego del N. T. Los galileos eran gente brava, y no sería improbable que se hubiesen provisto para hacer el viaje de peregrinación a Jerusalén, máxime en aquella época tan turbulenta, así trasmitida por Josefo [19].

Como las espadas no pueden bastar para defenderse de un grupo de atacantes, el sentido es el de una triste ironía, de ¡Basta! (cf. Dt. 3:26 - LXX).

La agonía en Gefsemaní, 22:39-46 (Mt 26:36-46; Mc 14:32-42). Cf. comentario a Mt 26:36-46 y a Jn 18:1-12.

> [39] **Saliendo, se fue, según costumbre, al monte de los Olivos, y le siguieron también sus discípulos.** [40] **Llegado allí, díjoles: Orad para que no entréis en tentación.** [41] **Se apartó de ellos como un tiro de piedra, y, puesto de rodillas, oraba,** [42] **diciendo: Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya. " Se le apareció un ángel del cielo, que le confortaba.** [44] **Lleno de angustia, oraba con más instancia; y sudó como gruesas gotas de sangre, que corrían hasta la tierra.** [45] **Levantándose de la oración, vino a los discípulos, y, encontrándolos adormilados por la tristeza,** [46] **les dijo: ¿Por qué dormís? Levantaos y orad para que no entréis en tentación.**

Para los elementos comunes del relato se remite al Comentario a Mt. Lc sintetiza las ideas de Cristo a los apóstoles dormidos en una sola. Pero pone el célebre pasaje de la aparición de un ángel "confortándolo" y el "sudor de sangre" durante su oración. Este tema ha creado diversos problemas.

En primer lugar hay el problema crítico: este doble pasaje del ángel y del sudor de sangre (v.43-44) falta en varios de los mejores códices griegos mayúsculos B, A, T, N, W, R, lo mismo que en otros mayúsculos aparecen señalados con un asterisco; faltan en otros minúsculos, en versiones, y, **aunque ninguno de los Padres lo rechaza, San Atanasio, San Ambrosio y San Cirilo no tratan este pasaje en sus comentarios.** Sin embargo, lo trae el papiro Bodmer XIV (p^{75}), sobre el año 200. No obstante, teniendo en cuenta los simples argumentos de crítica externa, es mucho mayor la testificación a favor de la autencidad que al contrario. "Ha habido una oscilación, probablemente hacia el fin del siglo ni, que duró hasta el IV; pero después la tradición volvió a imponerse." [20] Por crítica interna se ven expresiones lucanas: ώφ&η (se apareció), ένισχύων (confortándolo) y έχτενέστερον (con más instancia); lo mismo que un interpolador no hubiese incluido otras no usadas ordinariamente por Lc: αγωνία (lucha), Ίδρώς (sudor), θρόμβοι (gotas viscosas).

La razón por que parece que se suprimieron estos versículos fue por el abuso que de ellos hacían los arríanos para rebajar la divinidad de Cristo. El concilio de Trento definió que este pasaje está inspirado [21]. Y exegesis cristiana exige sostener no sólo la inspiración, sino la genuinidad lucana del mismo [22].

El relato de Lc **sobre la oración de Cristo en Getsemaní** es el más impresionante. Su tristeza y su dolor fueron subiendo hasta llegar a ser pleamar de "agonía." Esta palabra no significa aquí los espasmos y estertores finales de la vida, sino, el sentido de "lucha," dolor grande que se acusa en el rostro (2 Mc 3:14-16), ansiedad, etc. El contexto del sudor de sangre es el que mejor valora el sentido filológico de esta "agonía."

Y estando en este estado, "oraba" en una forma insistente y repetida (εκτενέστερων). La forma griega indica "con tensión," "con ardor." El"prolixius" de la Vulgata no es exacto. Su sentido, como traducen varias versiones antiguas, es "fervorosísimamente," "intensísimamente." [23]

Es en este momento cuando tiene lugar la aparición de un ángel "confortándole" (εντσχυων) [24].

Corresponde a este momento lo que relata Le: "Entrando en tremenda lucha moral (αγωνία), oraba con más intenso fervor (¿χτενέστερον), y sudó como (ώσει) espesas gotas (θρόμβοι) de sangre, cayendo (χαταβαίνοντες) sobre la tierra,"

La palabra griega ώσεί expresa aquí semejanza. El sudor de Cristo era como un sudor de sangre: sudor viscoso mezclado con sangre.

Diversos autores negaron la veracidad de este sudor de sangre, haciéndolo simple expresión metafórica del dolor de Cristo. Las razones alegadas para esto no son probativas. Pues tiene a favor de la autencidad: 1) el sudor de sangre es un fenómeno natural, no sólo posible, sino un hecho conocido (hemathidrosis) [25];

2) la construcción gramatical exige esto, pues lo que cae a tierra son "como densas gotas de sangre"; 3) la primera generación cristiana, de no ser histórico este pasaje, no lo hubiese inventado. Precisamente **están destacando la divinidad de Cristo,** y no hubiesen inventado una escena que, aparentemente, lo rebajaba de tal manera; 4) por último, se añade que ésta es la interpretación tradicional [26].

La razón teológica de este fenómeno fue, más que la muerte que le aguardaba, **la visión sobrenatural que tenía del volumen desorbitado del pecado de los seres humanos.** "Él sudor de sangre no fue más que la externa manifestación, elocuentísima ciertamente, pero desproporcionada ante el contraste del interno martirio" por causa de "los pecados. Previstos." [27]

La prisión de Cristo. 22:47-53 (Mt 26:47-56; Mc 14:43-49; Jn 18:2-11). Cf. comentario a Mt 26:47-56.

[47] Aún está El hablando, y he aquí que llegó una turba, y el llamado Judas, uno de los Doce, los precedía, el cual, acercándose a Jesús, le besó. [48] Jesús le dijo: Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre? [49] Viendo los que estaban en torno a El lo que iba a suceder, le dijeron: Señor, ¿herimos con la espada? [50] Y uno de ellos hirió a un siervo del sumo sacerdote y le llevó la oreja derecha. [51] Tomando Jesús la palabra, le dijo: Basta ya; dejad; y tocando la oreja, le curó. [52] Dijo Jesús a los príncipes de los sacerdotes, capitanes del templo y ancianos que habían venido contra El: ¿Como contra un ladrón habéis venido con espadas y garrotes? [53] Estando yo cada día en el templo con vosotros, no extendisteis las manos en mí; pero ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas.

Para el análisis exegético de los diversos elementos, dada la gran afinidad de los tres sinópticos, se remite al Comentario a Mt y Jn.

Lc es más lógico que Mt-Mc al narrar el prendimiento de Cristo, ya que aquéllos cuentan el saludo de Judas y el prendimiento de Cristo, y luego el ataque de Pedro al siervo del sumo sacerdote, dándole un tajo a una oreja, aunque no narran la curación que Cristo le hace. Pero, si Cristo estaba ya "prendido" y atado, no se explica bien el que, en esta actitud, toque la oreja de este siervo para curársela. Lc, que relata esto, lo pone con un cursus de redacción más lógico. Además, si Cristo le curó la "oreja derecha" con sólo "tocarla" (Lc), es índice que el golpe de Pedro no se la había desprendido, sino sólo dado un fuerte corte en ella.

Lc resaltará las palabras de Cristo como comentario a todo este suceso , del Mesías en prisión: "Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas." Era la hora de la gran lucha entre Cristo y Satán, de la que Cristo dijo: "Llega el príncipe de este mundo" (Jn 14:30; cf. Lc 22:3; Jn 13:1-3).

Las negaciones de Pedro. 22:54-62 (Mt 26:57-75; Mc 14:53-72; Jn 18:15-27). Cf. comentario a Mt 26:57-75.

> 54 **Apoderándose de El, le llevaron e introdujeron en casa del sumo sacerdote; Pedro**
> **le seguía de lejos.** 5S **Habiendo encendido fuego en medio del atrio y sentándose,**
> **Pedro se sentó también entre ellos.** S6 **Viéndole una sierva sentado a la lumbre y**
> **fijándose en él, dijo: Este estaba también con El.** 57 **El lo negó, diciendo: No le**
> **conozco, mujer.** 58 **Después de poco le vio otro, y dijo: Tú eres también de ellos.**
> **Pedro dijo: Hombre, no soy.** 59 **Transcurrida cosa de una hora, otro insistió,**
> **diciendo: En verdad que éste estaba con El, porque es galileo.** 60 **Dijo Pedro:**
> **Hombre, no sé lo que dices. Al instante, hablando aún él, cantó el gallo.** 61 **Vuelto el**
> **Señor, miró a Pedro, y Pedro se acordó de la palabra del Señor, cuando le dijo:**
> **Antes de que el gallo cante hoy, me negarás tres veces;** 62 **y saliendo fuera, lloró**
> **amargamente.**

El tema de las negaciones de San Pedro es un problema ya clásico. Se estudia en el Comentario a Mateo. La figura de Pedro hizo a la catequesis y a los cuatro evangelistas recoger las tres negaciones profetizadas. Pero de la confrontación de textos, Pedro negó más veces que tres. Mas, como Cristo le había anunciado que, antes que el gallo cantase dos veces, él le habría ya negado tres, los evangelistas quisieron hacer ver el cumplimiento de las tres negaciones, pero tomando para ello momentos distintos de éstas.

Era frecuente entre los judíos hacer el cómputo de ciertos trabajos por el canto del gallo [28].

Mt-Mc unen el arrepentimiento de Pedro al "recuerdo" de las predicciones, al oír cantar el gallo. Lc es el único que trae la escena completa. Pedro niega por tercera vez y oye el canto del gallo. Pero coincidió que, "vuelto el Señor, miró a Pedro," y Pedro se "acordó" de la profecía del Señor. Esta "mirada" de Cristo a Pedro coincide con el momento preciso en que el pelotón de soldados bajaban a Cristo del piso superior, donde fue el proceso, para llevarlo "abajo" (Mc 14:66), a algún calabozo, donde estará hasta el proceso "matutino." Pedro estaba en el patio calentándose. Allí se cruzó la "mirada" de Cristo, que venía del proceso nocturno del Sanedrín, donde había sido injuriado, y coincidió esta mirada de misericordia sobre Pedro con el momento en que acaso Pedro negaba. Debió de ser esta escena sobre las cinco de la madrugada, hora en

que en Jerusalén suele oírse el segundo canto del gallo 29. EL v.62 falta en códices, pero está en Mt. Podría aquí ser una interpolación.

Cristo es escarnecido, 22:63-65 (Mt 26:67-68; Mc 14:65). Cf. comentario a Mt 26:67-68.

> [63] **Los que le guardaban se burlaban de El y le golpeaban,** [64] **y, vendándole, le preguntaban, diciendo: Profetízanos, ¿quién es el que te hirió?** [65] **Y otras muchas injurias proferían contra El.**

Mt es el que describe con más pormenores esta escena. Véase en su Comentario. Lc la tiene desplazada, ya que fue después de la sesión nocturna del sanedrín. Pero, como Lc pone el relato de la condena en la mañana, el anterior relato, aunque cronológicamente anterior, queda en una situación, literaria y real, extraña.

Cristo ante el Sanedrín. 22:66-71 (Mt 27:1; Mc 15:1). Cf. comentario a Mt 26:57-66; 27:7-2.

> [66] **Cuando fue de día, se reunió el consejo de los ancianos del pueblo, y los príncipes de los sacerdotes, y los escribas, y le condujeron ante su tribunal,** [67] **diciendo: Si eres el Mesías, dínoslo. El les contestó: Si os lo dijere, no me creeréis;** [68] **y si os preguntare, no responderéis;** [69] **pero el Hijo del hombre estará sentado desde ahora a la diestra del poder de Dios.** [70] **Todos dijeron: ¿Luego eres tú el Hijo de Dios? Díjoles: Vosotros lo decís, Yo soy.** [71] **Dijeron ellos: ¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Porque nosotros mismos lo hemos oído de su boca.**

Lc es, de los tres sinópticos, el más sintético en el relato de la condena de Cristo por el Sanedrín. Sin embargo, la narración es, fundamentalmente, la misma de Mt-Mc, aunque con una diferencia: que éstos ponen este proceso nocturno, mientras que Lc lo pone matutino. Aunque, aparte del relato de ese proceso nocturno, ponen otro consejo matutino del Sanedrín, sin duda el oficial para condenar a Cristo (Mt 27:1; Mc 15:1). El porqué de este relato matutino de Lc, descrito con los elementos del nocturno de Mt-Mc, lo mismo que el estudio exegético de los elementos que intervienen en ambos, se estudia en él Comentario a Mt 26:57-66 y 27:1-2.

Lc dice que para esta reunión y condena matutina llevaron a Cristo "al tribunal de ellos" (συνέδριον αυτών). Algún autor lo interpretó del local propio del Sanedrín, para dar allí la condena oficial, ya que el proceso nocturno se había tenido en el palacio de Caifas. Filológicamente, la frase puede tener los dos sentidos. Pero el que significa "corpus" y no local es el ordinario. Hasta la forma de decir "sanedrín de ellos" parece sugerir la primera.

En el interrogatorio de Cristo, en Lc hay una variante de importancia:

1) Se le pregunta si es el Mesías.

2) Responde con elementos descriptivos de la profecía de Daniel (c.7) y del salmo 110:1 los que dicen que el Hijo del hombre "estará sentado desde ahora a la derecha del poder de Dios." Lc da una modificación con relación a Mt-Mc. En éstos se dice que lo "verán" venir. Lc lo sitúa estáticamente junto al trono de Dios, por su tendencia a "desescatologizar."

3) Espantados ellos, le preguntan: "¿Luego eres tú el Hijo de Dios?"

4) Lo afirma, y lo condenan.

La expresión **Hijo de Dios no tiene aquí el valor sinónimo de Mesías.** Ya, primeramente, le preguntan **si es el Mesías, y luego si es el Hijo de Dios.** Pero la razón que hace

ver esto no es sólo su identificación con los relatos de Mt-Mc, donde se ve por el análisis que El se define y le condenan por "blasfemo," **por ser el Hijo de Dios, sino que lo es por la descripción con la que define su mesianismo.** No sólo es el Mesías, sino que se presenta con *rasgos divinos*, utilizando precisamente la profecía de Daniel, que había sufrido una evolución, hasta interpretarse el Hijo del hombre en un sentido personal **y con caracteres divinos** [30]. A lo mismo lleva el uso aquí del salmo 110:1: se presenta participando los poderes de Dios. Precisamente Cristo, unos días antes, les había alegado este salmo para orientarles hacia el origen trascendente del Mesías (Lc 20:41-44 par.). De ahí que, al oír esta descripción, los sanedritas le pregunten, espantados, si El era — se creía — lo que tantas veces había dicho que era: **el Hijo de Dios.** Y al afirmarse en ello, viene la condena [31].

El relato matutino de Lc puede ser el que corresponde mejor al procedimiento jurídico. Lc supone, implícitamente, también el proceso nocturno (Lc 22:54-61; cf. Mc 14:66). Pero esto se expone en el Comentario a Mt 27:1-2.

En v.69b la expresión "el poder de Dios" (της δυνάμεως του θεοο) =. a Dios. Lc tiene otra forma literaria bipartita de pregunta/respuesta en 1:31-33/34/35-38, aunque no es exactamente paralelo, ni original suyo.

En Lc no "verán" a Cristo, que no "vendrá en las nubes del cielo" (Mc 14:62; Dan 7:13), como se redacta en los otros sinópticos. Posiblemente para evitar una mala inteligencia, se dice que se "sentará a la diestra del poder de Dios." Hablándose de la venida de Cristo en la parusía, en "círculos" cristianos primitivos, en términos "apocalípticos," v.gr., "sobre las nubes" (1 Tes 4:17), podría pensarse que esta venida sería así en la parusía. Y Lc la "desescatológica."

La expresión "Hijo de Dios" y "sentado a la diestra del poder de Dios" = Dios, en su contexto daniélico de esta época, en el ambiente cristiano en el que se escribe y al que va destinado, **es la confesión de la divinidad de Cristo.**

Otra cosa es que el Sanedrín considerase blasfemia el que — considerándole corruptor en Israel — **se considerase el Mesías davídico y situado junto al mismo Dios.**

1 Josefo, Antiq. II 15:1; Strack-B, Kommentar. I p.987-988. 2 Léon-Dufour,Passion (récits de la): OBS (1960) 1419-1492; E. Lohse,Die Ges-chichte des Leidens und Sterbensjesu Christi (1964); J. Schniewind, Die Paralklperikopen bei Lukas undjohannes (1958). 3 J. Jeremías, Die abendmahlworte Jesu (1949) c.3. 4 LAGRANGE;Évang. s. St. Lúe (1927) p.542-543; KENm,EschatologyandEuEha-risí: Clergy Review (1959) 514-526; Schuermann, Der Paschamanhlbericht Lk. 22.15-18 (1953) p.8 y 11. 5 P. Benoit, Lc récit de la Cene dans Lúe 22.15-20: Rev. Bib (1939) 389. 6 Hópflgut, Introd. spec. in N. T (1938) p. 123-124; Sobre la oscilación en las mismas fórmulas eucarísticas, se encuentra un buen resumen en el Comentario al Evang. según S. Lucas (1972) de C. Stuhlmueller, p.402. 7 Denzinger, Ench. symb. n.949. 8 J. Jeremías, Theol, Wort. I 343; LIETZMANN, An die Corinther (1949) p.91ss. 9 Benoit, Les re'cits de finstitution et leur portee: Lum. et Vie (1957) 59-60. 10 Leenhardt, Lc sacrement de la sainte Cene (1948) p.53ss. 11 M. De Tuya, Del Cenáculo al Calvario (1962) p.95. 12 Sobre el problema de si entre la consagración del pan y el vino hubo un largo intervalo, cf. M. DE Tuya, Del Cenáculo. p'.77-78. 13 Comentario a Mt 26:21-25 y a Jn 13:41-45; R. H. Mounce, Continuity of the Primitive Tradition. Some Pre-Pauline Elements in I Chorinthians: Interpret (1959) 417-424; Y. Delarme, The Eucharist in the N.T (1964); E. J. Kllmartin, The Eucharist in the Primitive Church (1965); H. Schürmanx, Der Abendmaklsbericht Lucas 22:7-38 ais Gottesdienstardnung, Gemeindeordnung, Lebensordnung (1957). 14 Rev. Bib. (1939) 389. 15 Zorell, Lexicón. col.496-498. 15 B. Prete, en Divus Thom., Pía. (1966) 400-401; E. F. Sutcliffe,E/ tu ali-quando conversus (Lúe 22:32): Cath. Bibl. Quart. (1953) 305-310 16 Maréchal,'Évang. s. St. Lúe (1946) p.260-261. 17 MARÉCHAL, o.c., p.26i. 18 Denzinger, Ench. Symb. n.1836. 18 H. Schürmann pensó si estas palabras podrían proceder de alguna ceremonia de despedida que se usase con los misioneros en la Iglesia primitiva (Act 13:1-3). Pero están en consonancia con Lc (9:3)· 19 Josefo, Antiq. Xviii 1:1; 2:2; H. Schürmann, 38: Neutest. Abh. 20:5 (Münster 1957). 20 Lagrange,Ewz"g. s. St. Lúe (1927) p.562-563. 21 Ench. B ib. n.45. 22 Ench. Bib. n.410; cf. M. De Tuya, Del Cenáculo al Calvario (1962) p.288-295. 2[3] Zorell, Lexicón. col.407. 24 Sobre el sentido teológico de esta "confortación," cf. M De Tuya, La "agonía" de Jesucristo en Getsemani: La Ciencia Tomista (1956) 539 y 546-550. 25 "Hipótesis explicativa del sudor de sangre," en M. De Tuya, Del Cenáculo al Calvario (1962) p.338-342; Holzmeister, Exempla sudoris sanguinei: Verb. Dom. (1938) 73-81. Benoit cita un caso histórico reciente, cf. Passion et. (1966) 27, nota 6. 26 Pío XI: AAS 1925 (1933) 73. 27 Pío XI: AAS 1925 (1933) 174 y 28 Bonsirven, Textes. n.884-2285. 29 Lagrange,·Évang. s. St. Marc (1929) p.385; G. Klein, Die Verleusruns des Petrus.: ZTK (1961) 285-328. 30 BENOIT, La divinité de Jesús dans les evangiles synoptiques: Lum. et Vie (1953) 66:71. 31 A. George, Jesús Fus de Dieu dans l'Évangüe selon St Lúe: Rev. Bibl. (1965) 185-209.

Capitulo 23.

Acusación ante Pilato, 23:1-5 (Mt 27:11-14; Mc 15:1-5; Jn 18:28-38). Cf. comentario a Mt 27:11-14 y a Jn 18:28-38.

[1] Levantándose todos, le llevaron a Pilato, [2] y comenzaron a acusarle, diciendo: Hemos encontrado a éste pervirtiendo a nuestro pueblo; prohibe pagar tributo al Cesar y dice ser El el Mesías rey. [3] Pilato le preguntó, diciendo: ¿Eres tú el Rey de los judíos? El respondió y dijo: Tú lo dices. [4] Pilato dijo a los príncipes de los sacerdotes y a la muchedumbre: Ningún delito hallo en este hombre. [5] Pero ellos insistían, diciendo: Subleva al pueblo enseñando por toda Judea, desde Galilea hasta aquí.

Los cuatro evangelistas recogen que la primera acusación que se hace contra Cristo ante Pilato no es la divinidad, que es por lo que le condena el Sanedrín, sino la realeza: **el proclamarse Mesías.** Confesión que Cristo había hecho en su vida, pues era su misión. Pero deformado, por deformación involuntaria o maldad, que prohibía pagar tributo al Cesar, cuando era todo lo contrario. Pilato, del exámen de Cristo, no ve nada punible. Pilato confiesa tres veces la inocencia de Cristo (Lc 23:4.14-21; lo mismo que en Jn 18:38; 19:4.6). La narración de Jn da bien el sentido. Y aquí se supone un interrogatorio de fondo similar al de Jn (18:15-38). La respuesta tajante de Cristo en Lc resulta equivoca si no se supone un interrogatorio que la precise lo mismo que en Mt-Mc. Pilato vio en El un idealista oriental. Pero le acusan de "subversión" con su enseñanza. Y al dar el volumen de la misma Judea-Galilea, dan a Pilato oportunidad para una hábil maniobra. Se lo va a remitir a Antipas. La frase "no encuentro culpa" era expresión de la jurisprudencia romana, que daba por terminada una sentencia por falta de pruebas (Stuhlmueller).

Cristo es enviado a Herodes Antipas, 23:6-12.

[6] Oyendo esto Pilato, preguntó si aquel hombre era galileo, [7] y, enterado de que era de la jurisdicción de Herodes, le envió a éste, que estaba también en Jerusalén por aquellos días. [8] Viendo Herodes a Jesús, se alegró mucho, pues desde hacía bastante tiempo deseaba verle, porque había oído hablar de El y esperaba ver de El alguna señal. [9] Le hizo bastantes preguntas, pero El no le contestó nada. [10] Estaban presentes los príncipes de los sacerdotes y los escribas, que insistentemente le acusaban. [11] Herodes con su escolta le despreció, y por burla le vistió una vestidura blanca y se lo devolvió a Pilato. [12] En aquel día se hicieron amigos uno del otro Herodes y Pilato, pues antes eran enemigos.

Sólo Lc trae este relato. Pero ya en la descripción que hace Lc de Antipas, a propósito del Bautista, deja literariamente preparada esta escena (Lc 9:9).

Herodes Antipas era hijo de Herodes el Grande. Desde el año 4 (d. C.) era tetrarca de Galilea. Se le considera el más inteligente de los hijos de Herodes. Pero era hombre sensual y frivolo. Algunas veces subía, por política, a Jerusalén a las fiestas ', hospedándose en el palacio de los Asmoneos [2]. ¿Siempre?

Pilato, al oír que Cristo "era," es decir, vivía en Galilea, ve una buena solución para eximirse de aquel enojoso asunto para él, pues reconociendo la inocencia de Cristo, ve en ello

una imposición y exigencia de los judíos, a los que odiaba. Los gobernadores romanos no podían administrar justicia a sus súbditos fuera de su jurisdicción [3]. Pero el caso de Antipas era distinto, y el procurador de Roma podía delegar en Antipas, además príncipe vasallo de Roma, su jurisdicción en este caso, y en su territorio.

Pilato esperaba que Antipas se hiciese cargo definitivamente de aquel asunto. En todo caso, esperaba una declaración de inocencia. Pues si hubiese un crimen delictivo, el tetrarca lo hubiese encarcelado o muerto allí. Aparte que, si creyese que iba a sentenciarle a muerte, la acusación recaería sobre él, por mostrar poco celo por Roma.

La llegada de Cristo a Antipas agradó mucho a éste. La razón era que había oído hablar mucho de El y "esperaba ver alguna señal," un prodigio. Lo consideró como un bufón o como persona entregada a artes ocultas, que divertían por entonces a las cortes. Y, por eso, "le hizo muchas preguntas." Pero Cristo nada contestó. Cristo no venía con sus milagros a divertir, sino a salvar. Antipas, que en un principio no dio importancia a las acusaciones de los sanedritas, ahora, seguramente para salir de aquella situación, permite que le acusen. Pero no les hace caso. La venganza de Cristo la va a buscar por otro lado, menos comprometido para él. Lc mandó poner "una vestidura brillante" (ésθητα λαμπράν), después que él con su corte le "despreció." Probablemente esto último se refiere a que Antipas, con una frase despectiva, logró que le hiciese coro la corte servilista que tenía. La "vestidura brillante" piensan algunos que sería al tipo de la clámide roja (χλαμύδα χοχχί'νην) que le pondrán en la coronación de espinas [4], o una vestidura blanca, símbolo de inocencia, y aquí de irrisión, locura [5]; para otros era una parodia del vestido real judío, que era blanco [6]. De un pasaje de las actas apócrifas del apóstol Santo Tomás se deduce que ponerse vestidos reales viene a ser equivalente a ponerse vestidos brillantes [7]. El sentido, pues, de esta vestimenta irrisoria de Cristo es representarlo, en sus pretensiones de Rey Mesías, como rey de burla.

Y, desde aquel día, Herodes y Pilato se hicieron amigos, pues "antes eran enemigos." Se ignora el motivo de esta enemistad. Acaso por haber hecho colocar Pilato unos escudos de oro con inscripciones romanas ofensivas en el antiguo palacio de Herodes [8], o por la matanza de galileos que hizo en el templo mientras ofrecían sacrificios (Lc 13:1). Lo que se sabe es que Antipas era "persona gratísima" a Tiberio [9] y que le servía de "espía" de sus representantes [I0]. A Pilato le convenía estar bien con Antipas. Y utilizó, hábilmente, el caso de Cristo para lograr también un golpe político con el tetrarca.

Dibelius pretende que esta escena de Lc está construida a base de noticias históricas, tales como Lc 9:7-9 (Antipas teme y desea ver a Cristo, ante los milagros que oye de él); de Actos 13:1 (como fuentes de información), y lo que dice Lc 8:3 (informes de la mujer de Cusa, administrador de Antipas; Dibelius, en NTW [1915] p.l 13ss). Que Lc necesitó "fuentes," es claro. Como los testigos que cita son "históricos," han de informar la verdad. ¿A qué viene aquí la pasada — en total despropósito — escena de Antipas para esta historia?

Bultmann dice que Lc halló la "leyenda" hecha. Pero pudo (!) arreglar la cronología y prescindir de la geografía palestinense, con vistas al desarrollo temático de su teología. No obstante, pretende apoyarse en testigos presénciales y "fuentes" conocidas; incluso apunta cuál sea ésta para el material de Herodes (Act 13:1; Lc 8:3; Bultmann, en HST 273). Pero, si el relato, en su conjunto, es ya conocido por múltiples testigos presenciales, sabido por el kérigma y por otros evangelios, ¿por qué habla de "leyenda"? Y si el relato, por tanto, es histórico, ¿por qué Lc tiene que "arreglarlo"? ¿Para que sea impugnado por múltiples testigos presenciales? ¿Y cuál es aquí la tesis teológica de Le? ¿No es esto una más de las construcciones hipotéticas de Bultmann?

Continuación del proceso ante Pilato: condenación. 23:13-25 (Mt 27:15-26; Mc 15:6-15; Jn 18:39-40; 19:1-16). Cf. comentario a Mt 27:15-26 y a Jn 18:39-40; 19:1-16.

13 Pilato, convocando a los príncipes de los sacerdotes, a los magistrados y al pueblo, les dijo: 14 Me habéis traído a este hombre como alborotador del pueblo, y, habiéndole interrogado yo ante vosotros, no hallé en él delito alguno de los que alegáis contra El. 15 Y ni aun Herodes, pues nos lo ha vuelto a enviar. Nada, pues, ha hecho digno de muerte. 16 Le corregiré y le soltare. 17 Tenía que soltarles uno por la fiesta. 18 Pero todos a una comenzaron a gritar, diciendo: Quítale y suéltanos a Barrabás, 19 el cual había sido encarcelado por un motín ocurrido en la ciudad y por homicidio. 20 De nuevo Pilato se dirigió a ellos, queriendo librar a Jesús. 21 Pero ellos gritaban diciendo: Crucifícale, crucifícale. 22 Por tercera vez les dijo: ¿Qué mal ha hecho? Yo no encuentro en El nada digno de muerte; le corregiré y le soltaré. 23 Pero ellos a grandes voces instaban pidiendo que fuese crucificado, y sus voces prevalecieron. 24 Decidió, pues, Pilato, acceder a su petición. 25 Soltó al que por motín y homicidio había sido puesto en la cárcel, según le pedían, y entregó a Jesús a la voluntad de ellos.

El relato de Lc, terminada la escena de Herodes, sigue al modo de los otros dos sinópticos, excepto que omite la escena de la flagelación y la escena burlesca que los soldados hacen a Cristo en el pretorio. Esta última omisión, debida, seguramente, al público gentil a quien destina su evangelio.

La condenación es a petición del pueblo; es una exigencia fanática del mismo. Mc explícita más en su relato que el motivo es por hacerse rey. Juan destaca también la exigencia judía de respetar su Ley, **castigándole por hacerse Hijo de Dios.** Lc-Mt dejan el tema planteado al entregar a Cristo a Pilato, por 'hacerse Rey; pero en la condena sólo presentan el pugilato entre Pilato, que quiere defenderle, y los judíos, que piden su muerte. La condena religiosa del sanedrín interesaba menos — y hasta sería menos comprendida — por el público gentil al que destina su evangelio Act 18:14-16). **Por eso destaca el aspecto "político" de la condena.**

Los elementos de este relato se exponen en el Comentario a Mt 27:15-26 y a Jn 10:39-40 v 19:1-16.

Camino del Calvario, 23:26-32 (Mt 27:31-32; Mc 15:20-22; Jn 19:16-17). Cf. comentario a Mt 27:31-32.

26 Cuando le llevaban, echaron mano de un cierto Simón de Cirene, que venía del campo, y le cargaron con la cruz para que la llevase detrás de Jesús. 27 Le seguía una gran muchedumbre del pueblo y de mujeres, que se herían y lamentaban por EL. 28 Vuelto a ellas Jesús, dijo: Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí, llorad más bien por vosotras mismas y por vuestros hijos, 29 porque días vendrán en que se dirá: Dichosas las estériles, y los vientres que no engendraron, y los pechos que no amamantaron. 30 Entonces dirán a los montes: Caed sobre nosotros, y a los collados: Ocultednos, 31 porque, si esto se hace en el leño verde, en el seco, ¿qué será? 32 Con EL llevaban otros dos malhechores para ser ejecutados.

Lc es el único que cuenta dos datos propios en esta Vía Dolorosa.

Viendo el desfallecimiento de Cristo, el centurión, seguramente, fue el que "requisó" a Simón de Cirene para que "llevase la cruz detrás (¿πισθεν) de Jesús" Simón debió de llevar sólo el patibulum, que era lo ordinario, pero él solo [10]. Con ello buscaba descargar del peso a Cristo desfallecido. Por lo que es error arqueológico presentar a Cristo cargado con la cruz y al Cireneo llevándola también, pero levantándola por la parte inferior. Con esto se lograba lo contrario de lo que se pretendía: **cargar todo el peso sobre Cristo.**

Luego de decir que le seguía gran "muchedumbre de pueblo" y "de mujeres que se herían en el pecho y lamentaban por El," va a narrar las palabras de Cristo a estas piadosas mujeres.

Era costumbre en los duelos funerales la presencia de lloronas (Mt 9:23), que con gritos ν gestos desgarradores mostraban el dolor. En los duelos de alguna persona muy insigne tomaba parte el pueblo. Pero en los casos de condenados a muerte estaban prohibidas estas manifestaciones, que se podían interpretar o prestar a protestas . Este grupo de mujeres jerosolimitanas eran gentes afectas a El. Acaso podían ser parte de la "cofradía" que existía en Jerusalén para ofrecer *"vino mirrado"* a los ajusticiados, como un alivio narcotizante, según se lee en el Talmud. [11] No debió de ser un grupo numeroso, y por eso pudo no llamar especialmente la atención, menos aún la preocupación de la escolta de la custodia. Pero Cristo, en su caminar, se "volvió" a ellas para agradecerles aquella compasión, acaso también para evitarles complicaciones legales de continuar así, y, sobre todo, para hacerles la profecía de la destrucción de Jerusalén. Sabe lo que es el dolor de madre. Por eso, ante el dolor de la muerte de sus hijos, guerreros muertos o cautivos en la destrucción de la ciudad, desearían no haber sido madres. Pero el castigo va a ser terrible. Si se hace esto con el "leño verde," que es El, ¡qué ha de suceder con el "seco," que es Jerusalén, que no quiso recibir al Señor en las horas benéficas de su visitación!

El v.30 está tomado de Oseas (10:8) que describe una catástrofe social, lo mismo que el n.30 evoca a Mc 19:43.

La crucifixión y muerte, 23:33-46 (Mt 27:33-50; (Mc 15:33-40; Jn 19:18-30). Cf. comentario a Mt 27:33-50 y a Jn 19:18-30.

> [33] **Guando llegaron al lugar llamado Calvario, le crucificaron allí, y a los dos malhechores, uno a la derecha y otro a la izquierda.** [34] **Jesús decía: Padre, perdónales, porque no saben qué hacen. Dividiendo sus vestidos, echaron suerte sobre ellos.** [3S] **El pueblo estaba allí mirando, y los príncipes mismos se burlaban, diciendo: A otros salvó; sálvese a sí mismo si es el Mesías de Dios, el Elegido.** [36] **Y le escarnecían también los soldados, que se acercaban a El ofreciéndole vinagre** [37] **y diciendo: Si eres el Rey de los judíos, sálvate a ti mismo.** [38] **Había también una inscripción sobre El: "El Rey de los judíos (es) éste."** [39] **Uno de los malhechores crucificados le insultaba, diciendo: ¿No eres tú el Mesías? Sálvate, pues, a ti mismo y a nosotros.** [40] **Pero el otro, tomando la palabra, le reprendía, diciendo: ¿Ni tú, que estás sufriendo el mismo suplicio, temes a Dios?** [41] **En nosotros se cumple la justicia, pues recibimos el digno castigo de nuestras obras; pero éste nada malo ha hecho.** [42] **Y decía: Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino.** [43] **El le dijo: En verdad te digo, hoy serás conmigo en el paraíso.** [44] **Era ya como el mediodia, y las tinieblas cubrieron toda la tierra hasta las tres de la tarde,** [45] **obscurecióse el sol, y el velo del templo se rasgó por medio.** [46] **Jesús, dando una gran voz, dijo: Padre, en tus manos entrego mi espíritu; y diciendo esto, expiró.**

Dentro del cuadro general de la crucifixión de Cristo en el Calvario, con algunas variantes, hay algunos elementos propios de Lc y otros más desarrollados.

Lc es el que recoge la primera palabra de Cristo en la cruz: "Padre, perdónales, porque no saben qué hacen" (v.34). Este versículo tiene un problema crítico: falta en códices muy importantes (Alef, B), en minúsculos y en versiones. Sin embargo, las ediciones críticas lo admiten [11]. Por crítica externa está incomparablemente más apoyada la genuinidad. Y por crítica interna, nada está más en consonancia **con la conducta de Cristo, que está muriendo por perdonar a los seres humanos**. Se piensa que su supresión, sin que sea la razón del todo evidente, se deba al abuso que de esta palabra hacían los herejes, por pensar que era demasiada indulgencia para los judíos y los pecadores (Harnack).

Esta palabra debió de ser pronunciada por Cristo en diversos momentos de su crucifixión e incluso ya crucificado. Lc usa el imperfecto "decía" (έλεγεν), que, puesto en función de otros actos reiterativos de esta misma escena (v.34-39), hace ver que aquí tiene, no valor de acción pasada, sino repetida.

El perdón que Cristo pide a su "Padre" — la mejor invocación que podía hacer, ya que estaba siendo crucificado **por haber revelado que era su "Hijo"** — se refiere probablemente a los dirigentes de Israel, los verdaderos culpables de su muerte. Los soldados romanos no sabían quién era Cristo; se limitaban a cumplir una ordenanza. Pero, si los dirigentes sabían quién era Cristo, ¿cómo dice que "no saben qué hacen"? Cristo sólo presenta al Padre un hecho: **el hecho actual pasional de su ceguera.** No alude a su acto voluntario "en causa." San Pablo dirá que, si lo hubiesen conocido como tal, nunca le hubiesen crucificado (1 Cor 2:8). Pero no lo conocieron culpablemente. Y Cristo sólo presenta esta ceguera pasional como hecho actual. Es la misericordia de Cristo volcándose por los seres humanos (Act 3:17; 13:27).

Sin embargo, parece que esta palabra tiene en el intento de Cristo un mayor alcance. Pide perdón por todos los hombres, va que el pecado de todos es la causa real de su crucifixión. Pues en todas las palabras de Cristo en la cruz, excepto en la segunda, al buen ladrón, que tiene un carácter más personal, todas las demás tienen, directa o indirectamente, un sentido universal por todos los hombres. **En el "sentido pleno" de ella, probablemente, tiene este sentido universal** [12].

Lc pone todavía ante el cuadro de los que escarnecen a Cristo a los "soldados" de la custodia, que repetían lo que oían a los príncipes de los sacerdotes: que, si era el Mesías, bajase de la cruz. Era el odio del soldado — romano o samaritano — al judío.

En boca de los príncipes de los sacerdotes pone, **como sinónimo del Mesías, el "Elegido"** (δ εκλεχτός).

En cambio, deja para lo último, para darle un desarrollo especial, la escena de los dos ladrones crucificados con El; los otros dos sinópticos sólo aluden a que estos "bandidos" le ultrajaban.

Según el derecho judío, no podían ser ejecutadas dos personas el mismo día [13], pero la crucifixión y la justicia aquí eran romanas. Y en el uso romano esto era frecuente, o por comodidad de no repetir más ejecuciones, o por ejemplaridad de la pena. En las "actas de los mártires" son frecuentes las ejecuciones colectivas. Quintilio Varo condenó una vez a 2.000 judíos a la cruz.

Estos que van a ser crucificados con Cristo eran "malhechores" y "salteadores," bandidos que asaltan a mano armada. Es la conducta que justifica su muerte en aquella época que Josefo refleja con numerosas alteraciones sociales [14].

Cuando Cristo estaba en la cruz, el mal ladrón le injuriaba. Mt-Mc ponen que lo injuriaban los crucificados con El. Se pensó, como solución fácil, que primero lo injuriaban los dos, y luego uno se convirtió. Pero psicológicamente es increíble que, de haber sido así en un principio, el buen ladrón censure al otro en la forma que lo hace. La razón es que Mt-Mc hablan de categorías de los que injuriaban a Cristo, y así los grupos anteriores condicionan esta redacción literaria en plural.

La escena debió de tener lugar algún tiempo después de la crucifixión. Pues supone el haberse este ladrón recuperado algo de los espasmos del suplicio; también requiere esto el ver que insultaba a Cristo con las palabras que oye a los asistentes.

La injuria era que, si era el Mesías, que había de estar dotado de poderes prodigiosos, que bajase de la cruz y que los bajase con El. Así sería más espectacular su triunfo. Era iniquidad. Pero probablemente también servilismo, a ver si lograba una conmiseración en los presentes, y que, excepcionalmente, un movimiento de masas le perdonase la vida (Act 7:56-58; Lc 4:28-30).

Pero el buen ladrón le reprende, y, reconociendo la justicia de la pena a sus culpas, proclama la inocencia de Cristo, al tiempo que, por los insultos que el otro dirige a un inocente, demuestra no temer a Dios, que le aguarda ya en su tribunal. Seguramente el buen ladrón había oído hablar de Cristo: de su vida de portentos y de su mesianismo. Y ahora, ante su majestad y conducta en la cruz, se confirmaba en ello. Aquella conducta era sobrehumana.

Y, volviéndose a Cristo, le pidió que se "acordase de él," no cuando llegase a su reino, como vierte la Vulgata (cum veneris in regnum tuum), sino conforme al texto griego: "cuando vengas con tu reino" (εντη βασιλεία σου. Lc pide que se acuerde de él cuando venga a establecer **su reino en el momento "escatológico," a la hora de la resurrección de los cuerpos**. Aunque algunos críticos admiten la lección griega como vierte la Vulgata, Lagrange, en el comentario sobre San Lucas, hace ver cómo esta lección es original, mientras la otra es una corrección. La forma imperfecta (έλεγεν) puede indicar que se lo pedía reiteradamente.

Uno de los temas más oscuros del mesianismo es la concepción del mismo según las especulaciones rabínicas. Se lo concibe de varias formas. Una de las preferidas es la concepción mesiánica de "formas complejas o confusas." **Es la de los que "confunden los días del Mesías y la consumación última escatológica; porque la resurrección y el juicio son situados en los tiempos mesiánicos."** [15] Es la concepción que se refleja en este relato.

La respuesta de Cristo es prometerle, con gran solemnidad, que "hoy estarás conmigo en el Paraíso." **Este disponer por parte de Cristo de la suerte eterna de los seres humanos le presenta dotado de poderes divinos.**

No es un profeta que anuncia una revelación tenida; **es Cristo que aparece disponiendo él mismo de la suerte eterna de un hombre. Y esto es poder de Dios.**

El "paraíso," palabra persa, significa jardín. Los judíos conocían éste como lugar de las almas justas bajo el nombre de "Gran Edén," "Jardín del Edén." [16] Al descender Cristo al infierno, confirió la visión beatífica a las almas ya justificadas [17]. Los autores suelen valorar esta expresión no de lugar, sino de participación de la felicidad con Cristo (Flp 1:23). Se basan en la locución análoga "seno de Abraham," que no indica propiamente lugar, sino participación en la felicidad del padre de los creyentes. Lo mismo que en otras locuciones semejantes: **"estar entre los santos,"** "congregarse con los padres." [18]

Las expresiones "estar con Cristo" (2 Cor 5:8; Flp 1:23; Rom 14:8ss) y el enfático "hoy" (Gal 2:20; Rom 8:17) recuerdan la teología paulina.

Sobre el mediodía, es decir, desde la hora de la crucifixión de Cristo hasta las tres de la tarde, en que muere, una oscuridad se extiende por todo el Calvario y acaso por el horizonte

perceptible. La frase "toda la tierra" no exige una universalidad mundial, ni siquiera de Palestina. Son fórmulas rotundas, y más en Lc, tan propicio a expresar literariamente el impacto de algo grande por la expresión "todo." El significado de este fenómeno, puesto en función de los profetas, es signo de venganza divina por el deicidio.

También Lc relata la rotura del velo del templo, que significaba que se hacía profano el viejo culto (cf. Heb 9:12; 10:20). Pero lo pone conjuntamente con las "tinieblas," y antes de la muerte de Cristo, mientras que Mt-Mc lo ponen después; y Mt como parte de un "sumario" de hechos prodigiosos; y Mc abreviado. Sobre el valor histórico de estos fenómenos, cf. Comentario a Mt 27:45 y 51-53.

El grito que Cristo da al morir, si, en absoluto, podía ser natural, tal como lo describen los evangelistas, junto con las expresiones literarias que usan, hace ver que lo presentan como fenómeno sobrenatural, **que acusa la libertad de Cristo en su muerte** [19].

Lc es el único evangelista que recoge la séptima "palabra" de Cristo en la cruz al morir. Con ese "gran grito," Cristo pronuncia esta "palabra," tomada del salmo 31:6, mesiánico, al que Lc recoge antepuesta la palabra "Padre." Cristo, al utilizarla, conecta mesiánicamente con ella y la enriquece de contenido. Libremente "depone" (παρατί'θεμαί) su "espíritu" — semitismo por vida — en las "manos" — semitismo por voluntad — de su Padre. Cristo muere libremente. Nada sucede en El al margen de su voluntad. Si el proceso natural de su muerte va a llegar, no llegaría si El no lo autorizase. Quiso sincronizar el proceso natural de su muerte con su voluntad de morir (Jn 10:17-18). En cambio, omitió el que citan Mt-Mc, posiblemente por sus lectores, ya que les podía confundir su "abandono."

Glorificación de Cristo por el centurión y asistentes. 23:47-49 (Mt 27:54-56; Mc 15:37-41).

> [47] **Viéndolo el centurión, glorificó a Dios diciendo: Verdaderamente este hombre era justo.** [48] **Toda la muchedumbre que había asistido a aquel espectáculo, viendo lo sucedido, se volvía hiriéndose el pecho.** [49] **Todos sus conocidos y las mujeres que le habían seguido de Galilea estaban a distancia y contemplaban todo esto.**

En un pequeño esquema, Lc pone la reacción de las gentes ante la muerte de Cristo.

El primero es el centurión, que lo proclama "justo." La grandeza y dominio sobrehumano de Cristo en su muerte le hace proclamar que no era lo que los judíos decían, sino un hombre "justo." En Mt-Mc, el centurión **lo proclama "Hijo de Dios."** Podía ser porque Mt-Mc hacen una cita "quoad sensum," o porque el centurión refleja ser verdad lo que los sanedritas decían ser mentira: ser "Hijo de Dios," valorado por él al modo mitológico; o por una interpretación posterior; o por el enfoque distinto de los evangelistas: **Mateo-Marcos buscarían expresar la confesión mesiánico-divina de Cristo,** mientras que **Lc buscaría destacar el valor apologético de la inocencia del mismo,** por lo que quiere destacar su inocencia de no agitador político ante sus lectores étnicos [20], o acaso, por escribir para lectores étnico-cristianos, en un mundo en el que se hablaba mitológicamente de hijos de dioses, quisiera Lc evitar una mala inteligencia de la expresión.

Con la fórmula rotunda de su estilo, dirá que "toda la muchedumbre" que asistió al Calvario, al ver lo sucedido — conducta de Cristo, tinieblas, terremoto, etc. — , se "volvía hiriéndose el pecho" en señal de arrepentimiento. Con esta fórmula Lc quiere acusar el fuerte impacto causado. Pero ¿cuál es el intento exacto de esta afirmación de Lc? ¿Cómo se compagina

esto con el que los discípulos, después del Calvario, estaban "encerrados" por miedo a los judíos? (Jn 20:19). ¿Hay un adelantamiento de los efectos cristianos posteriores al Calvario, conectados con el impacto de lo sucedido allí?

Por un contexto lógico-histórico dice que "todos" sus conocidos, jerosolimitanos unos, otros galileos, y seguramente que entre ellos los apóstoles, como lo sugiere el caso concreto de la presencia de Juan, "desde lejos," pues la guardia de la custodia no permitía acercarse allí a nadie, "contemplaban todo esto." ¿Por qué ninguno de los sinópticos, y Mt-Mc citan a Magdalena junto a la cruz, no citan a María, su Madre?

La sepultura. 23:50-56 (Mt 27:57-61; Mc 15:42-47; Jn 19:38-42). Cf. comentario a Mt 27:57-61 y Jn 19:42-47.

[50] Un varón de nombre José, que era consejero, hombre bueno y justo, [51] que no había dado su consentimiento a la resolución y a los actos de aquéllos, originario de Arimatea, ciudad de Judea, que esperaba el reino de Dios, [52] se presentó a Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús; [53] y, bajándolo, lo envolvió en una sábana y lo depositó en un monumento cavado en la roca, donde ninguno había sido aún sepultado. [S4] Era día de la Parasceve y estaba para lucir el sábado. [55] Las mujeres que habían venido con El de Galilea le siguieron y vieron el monumento y cómo fue depositado su cuerpo. [56] A la vuelta prepararon aromas y mirra. Durante el sábado estuvieron quietas por causa del precepto.

La primera parte de la descripción coincide con Mt-Mc. Juan completa bastante la escena.

Lc dice que era la "Parasceve," o preparación de la Pascua, ν que "estaba para lucir (¿πέφωσχεν) el sábado." El sentido de este estar "para lucir" el sábado, cuando éste comenzaba al ponerse el sol, acaso sea debido a la costumbre judía de encender la "lámpara el sábado" con especial abundancia de luminarias. Como cosa extraña para Lc, pudo haber recogido el término con esta significación [21].

Como los otros sinópticos, pone a las mujeres observando bien el sepulcro y el lugar donde ponían el cuerpo. Como no conocían este sepulcro y podía tener varios "loculi," no quieren que, cuando vuelvan, pasado el reposo sabático, a completar el especial embalsamamiento, pudieran encontrarse con la duda de dónde había sido depositado. Sobre la finalidad a que iban, puede verse en el Comentario a Mt 28:1, lo mismo que los lugares paralelos y a Jn 19:42-45.

1 Josefo, Antiq. XVIII 5.3. 2 Holzmeister, Hist. Aetat. \. T. (1938) P.69-76. 3 Dig. I 18:3. 4 Blinzler, El Proceso De Jesús, Vers. Esp. (1959) P.250-251. 5 Kastner, Jesús Von Pilatus (1912) P.75. 6 Josefo,. I. IIAntiq. Viii 7:9; Xix8:2; Delbrueck, En Zeit. Tur Neut. Vviss. (1942) 124-145. 7 Hennecke, Neut. Apokryphen (1924) P.260. 8 Filón, Legatio Ad Caium 38-299-305. 9 Josefo, Antiq. XVIII 2:3. 10 Josefo, O.C., XVIII 4:5; Cf. XVIII 5:1; J. B. Tvsqk Jesús And Herodes Antipas: Journ. Bibl. Literal. Exeg (1960) 239-246. 10 "Pahbulum Feral Per Urbem" (Plauto, Carbonaria 2). 11 Sanhedrin, 43a; W Kaser, Exegetische Und Theologische Erwagungen Zur Seligpreí-Sung Der Kindeslosen Lúe 233ºb Znw (1963. 240-254 11 Nestlé, N.T. Graece Et Latine, Ap. Crit. A Le 23:34; 12 M. De Tuya, Palabras En El Calvario (1961) P. 11-21; Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.500-506; D. Daube, "For They Not What They Do," Lk 23:34: S Patrist 4:58-70. 13 Sanhedrin Vi 4. 14 Josefó, Antiq. VI 10:8; Xx 8:10; B. I. Ii. 15 Bonsirven, Le Juda'isme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1934) I P.419. 16 Strack-B., Kommentar. Ii P.264-268. 17 S. Th., Sum. Theol Iii Q.52 A.5. 18 Strack-B., O.C., Ii P. 225-227; Frey, En Rev. Bib. (1932) 100-103; M. De Tuya, Palabras En El Calvario (1961) P.25-37; L. Delo1r, Hodie Mecum Eris In Para-Diso (Lúe. 23:43): Rev. Di Namur. 19 Cf. comentario A Mt 45:50-51; M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.572-573. 20 Mann, The Centurión Ai The Cross: Expos. Times (1908-1909) 563-564; M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario P.583-585. 21 Llghfoot, Horae Hebraica 21 Et Talmudicae. H.L. Cf. Persio, Sai. V 176ss; TERT., Ad Nat. I 13.

Capitulo 24.

Las mujeres van el sepulcro. 24:1-11 (Mt 28:1-8; Mc 16:1-8; Jn 20:1-10). Cf. comentario a Mt 28:1-8.

1 Pero el primer día de la semana, muy de mañana, vinieron al monumento, trayendo los aromas que habían preparado, 2 y encontraron removida del monumento la piedra, 3 y, entrando, no hallaron el cuerpo del Señor Jesús. 4 Estando ellas perplejas sobre esto, se les presentaron dos hombres vestidos de vestiduras deslumbrantes. 5 **Mientras ellas se quedaron aterrorizadas y bajaron la cabeza hacia el suelo, les dijeron: ¿Por qué buscáis entre los muertos al que vive? 6 No está aquí, ha resucitado. Acordaos cómo os habló estando aún en Galilea, 7 diciendo que el Hijo del hombre había de ser entregado en poder de los pecadores, y ser crucificado, y resucitar al tercer día. 8 Ellas se acordaron de sus palabras, 9 y, volviendo del monumento, comunicaron todo esto a los Once y a todos los demás. 10 Eran María la Magdalena, Juana y María de Santiago y las demás que estaban con ellas. Dijeron esto a los apóstoles,** 11 **pero a ellos les parecieron desatinos tales relatos y no los creyeron.**

Lucas tiene una fuente probablemente independiente para los relatos de Pascua, y todo lo narra en el espacio de un día: el primer día de la nueva era.

Lc es el más extenso y explícito en el relato de la visita de las mujeres al sepulcro; dirá al final del relato quiénes eran: María Magdalena, Juana y María de Santiago, y añade que iban también "todas las demás que estaban con ellas." Al llegar, ven con extrañeza removida, "girada," la piedra que cierra el sepulcro. Es cita no sólo histórica, sino que hace ver una especial intervención de alguien allí, ya que el peso de la misma era "muy grande" (Mc). Llevaban "aromas" para completar el tipo especial de embalsamamiento. Esto hace ver que ignoraban la guardia puesta al sepulcro (Mt). Al entrar en el sepulcro y no encontrar el cuerpo de Cristo, quedaron perplejas. Pero es el momento en que se les aparecen dos varones" con vestiduras resplandecientes. Esto es lo que les hace a las mujeres, con un gesto muy realista, bajar la cabeza hacia el suelo (Lagrange) l. Esta duplicidad de personajes entronca a Lc con la fuente de Jn en el relato de la aparición a la Magdalena (20:12). **Los ángeles les anuncian la resurrección.** Pero se ve más desarrollado el discurso que en Mt-Mc. En ello no deben de ver otra cosa que el anuncio que les hizo estando aún en Galilea. Mt-Mc evocan el anuncio de que las "precederá" en Galilea; Lc, por orientarlo todo a Jerusalén, lo evoca "estando" en Galilea (Osty). Es esto una prueba de la libertad del plan redaccional de Lc, **Su enfoque teológico terminativo y orientacional de su evangelio es Jerusalén.** Por eso retoca el mensaje de Mc (16:7), no orientándoles a Galilea, sino recordándoles lo que el Señor les dijo "estando aún en Galilea," por lo que no pone el mensaje de Mt-Mc. Aunque esta profecía había sido hecha a los Doce (Lc 9:22:44; 18:31), las mujeres la conocían (v.8). Se refiere a las dos primeras profecías de la pasión y resurrección, aunque Lucas omite la resurrección en el segundo anuncio, que no falta en Mt-Mc. El tercer anuncio debe de hacerlo ya en Judea (Lc 31ss; 19:11). v.5 "Buscar entre los muertos" = buscar en un cementerio.

Vueltas del sepulcro, lo comunican a los Once y "a todos los demás." Con esto último prepara la escena de "dos de ellos" que iban a Emaús. Pero a ellos les parecieron fantasías de mujeres, y no les creyeron. Es notable ver la actitud de incomprensión en que aún estaban los

discípulos con relación a una absoluta seguridad de su resurrección. El estudio comparativo de los cuatro relatos evangélicos se da en el Comentario a Mt 28:1-8.

En el v.3 de este capítulo, Lc dice que las mujeres no hallaron el cuerpo "del Señor (Κοριού) Jesús." Es un dato de gran importancia y reflejo del estilo de Lc. En cambio, Cristo es llamado así varias veces en los Hechos (1:21; 4:33; 8:16) y en las epístolas. En conjunto, unas 40 veces. Es la expresión con la que la Iglesia primitiva proclamaba la divinidad de Cristo (Flp 2:11). Cristo es el "Kyrios." [1]

En el v.10, Lc pone en lugar de Salomé (Mc 16:1) a Juana. Lo que es muy verosímil por su información (Lc 8:3).

Pedro visita el sepulcro, 24:12 (Jn 20:3-10).

> [12] **Pero Pedro se levantó y corrió al monumento, e inclinándose, vio sólo los lienzos, y se volvió a casa admirado de lo ocurrido.**

Sólo Jn y Lc traen este relato. Lc lo esquematiza al mínimum. Omite la compañía de Juan. Pero el relato es el mismo. Aquí es sólo Pedro el que va al sepulcro, a pesar de que los discípulos creen que el relato de las mujeres es pura fantasía. Pedro entró y vio sólo los "lienzos" (οθόνια) y se volvió a los suyos "admirado" de lo ocurrido. El contacto con el relato de Juan parece claro, pero las diferencias entre Lc y Jn son numerosas e importantes. Acaso ambos utilizasen una "fuente" común [2], retocada o completa por cada uno. Si Lc dependiese directamente de Jn — la fecha de composición de Jn parece impedirlo — , ¿no hubiese sido una dependencia más material y acusada? Y la "admiración" de Pedro es doble: una por el hecho de la desaparición del cuerpo de Cristo; pero también por el hecho de ver allí los "lienzos" en que había sido envuelto el cuerpo. No se trataba, pues, de un robo. Ya que, si esto hubiese sido, no se hubiesen dejado allí ni desprendido del cuerpo los lienzos que lo envolvían. Flota ya en ello, en el relato de Lc, la fe de Pedro en la resurrección. Pero el comentario de Jn lo hace ver claramente. Ante ello "creyeron," **y comprendieron la Escritura que anunciaba su resurrección** (Jn 20:8-9).

Los contactos literarios entre Lc 24:12 y Jn 20:3-10, especialmente los v.5-6, han planteado diversas variantes críticas, como aparecen en el N. T. de Nestlé, en el aparato crítico correspondiente, hasta omitirlo algunos. Pero el estilo es de Lc (Lagrange). Acaso se quiera contraponer el impacto causado en Pedro frente a la incredulidad de los otros. Y si Jn conoce literariamente el relato de Lc, puede modificarlo como testigo ocular. Más aún, este texto lucano "podría representar muy bien el estado primitivo de la tradición" (Benoit, o.c., p.289). Jn, con la presencia en su relato del discípulo "al que amaba Jesús" (Jn 20:2-8), podría ser una amplificación histórica del cuarto evangelista.

Los discípulos de Emaús, 24:13-35 (Mc 16:12-13).

> [13] **El mismo día, dos de ellos iban a una aldea que dista de Jerusalén sesenta estadios, llamada Emaús,** [14] **y hablaban entre sí de todos estos acontecimientos.** [15] **Mientras iban hablando y razonando, el mismo Jesús se les acercó e iba con ellos,** [16] **pero sus ojos no podían reconocerle.** [17] **Y les dijo: ¿Qué discursos son éstos que vais haciendo entre vosotros mientras camináis? Ellos se detuvieron entristecidos,** [18] **y, tomando la palabra uno de ellos, por nombre Cleofás, le dijo: ¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no conoce los sucesos en ella ocurridos estos días?** [19] **El les dijo: ¿Cuáles? Contestáronle: Lo de Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo;** [20] **cómo le entregaron los príncipes de los**

sacerdotes y nuestros magistrados para que fuese condenado a muerte y crucificado.
21 Nosotros esperábamos que sería El quien rescataría a Israel; mas, con todo, van
ya tres días desde que esto ha sucedido. 22 Nos asustaron ciertas mujeres de las
nuestras que, yendo de madrugada al monumento, 23 no encontraron su cuerpo, y
vinieron diciendo que habían tenido una visión de ángeles que les dijeron que vivía.
24 Algunos de los nuestros fueron al monumento y hallaron las cosas como las
mujeres decían, pero a El no le vieron. 25 Y El les dijo: ¡Oh hombres sin inteligencia
y tardos de corazón para creer todo lo que vaticinaron los profetas! 26 ¿No era
preciso que el Mesías padeciese esto y entrase en su gloria? 27 Y, comenzando por
Moisés y por todos los profetas, les fue declarando cuanto a El se refería en todas las
Escrituras. 28 Se acercaron a la aldea adonde iban, y El fingió seguir adelante. 29
Obligáronle diciéndole: Quédate con nosotros, pues el día ya declina. Y entró para
quedarse con ellos. 30 Puesto con ellos a la mesa, tomó el pan, lo bendijo, lo partió y
se lo dio. 31 Se les abrieron los ojos y le reconocieron, y desapareció de su presencia.
32 Se dijeron unos a otros: ¿No ardían nuestros corazones dentro de nosotros
mientras en el camino nos hablaba y nos declaraba las Escrituras? 33 En el mismo
instante se levantaron, y volvieron a Jerusalén y encontraron reunidos a los Once y
a sus compañeros, 34 que les dijeron: El Señor en verdad ha resucitado y se ha
aparecido a Simón. 35 Y ellos contaron lo que les había pasado en el camino y cómo
le reconocieron en la fracción del pan.

El mismo día de la resurrección del Señor, en el cómputo judío el primer día de la semana, "dos de ellos," de los discípulos que estaban reunidos con los apóstoles (v.9), tuvieron que salir de camino de Jerusalén. Probablemente fuesen "peregrinos" que, cumplidos los primeros ritos pascuales, se volvían a su pueblo. Era ésta una aldea (χώμη) llamada Emaús, que dista "sesenta estadios" de Jerusalén.

La topografía de esta "aldea" es dudosa, pues está sometida a un problema crítico. Hay dos lecturas del mismo: unos manuscritos ponen que estaba situada a "sesenta estadios" (= 11:5 km.); otros, a "ciento sesenta estadios" (= 30 km.). Críticamente la primera lectura está mucho más sostenida por los códices. Los que defienden la primera lectura ponen la topografía en el actual El-Qubeibe, que está a esta distancia exacta; los otros lo sitúan a 32 kilómetros, en el actual Amwas [2].

En su caminar, preocupados por los acontecimientos, se les une en el camino, como un viajero más, Cristo. Pero ellos no le reconocieron. El texto dice: "pero sus ojos estaban retenidos (ἐχρατουντο; tenebantur = Vg.) para no reconocerle." Algunos autores (Maréchal, etc.) piensan que se trata de una acción sobrenatural que les impedía reconocer a Cristo. La frase no debe de exigir una acción de este tipo. **Era sencillamente que la apariencia de Cristo resucitado, cuerpo glorioso, se les mostró en una forma no ya la ordinaria.** Como fue en el caso de Magdalena, que piensa sea un hortelano (Jn 20:14ss) y donde se dice que "no le conoció," pero sin alegar una acción sobrenatural que se lo impidiese; o cuando Cristo resucitado se les aparece junto al Ti-beríades, y de momento **no le reconocieron los discípulos** (Jn 21:4-7).

La conversación se inicia con la preocupación que les embaraza, por lo que pasó en Jerusalén. El impacto tuvo que ser muy grande en la ciudad, pues Cristo era muy conocido, los peregrinos de todo Israel estaban allí con motivo de la fiesta pascual y la crucifixión era siempre un acto espectacular. El nombre de uno de ellos, Cleofás, acusa la información histórica de Lc o su fuente.

Estos peregrinos hablan de Jesús Nazareno, nombre con que era conocido (Mt 21:11), pero como de un "profeta." Sin embargo, con este nombre piensan en el Mesías, pues "esperaban que rescataría a Israel." **Estaban en la promesa mosaico-mesiánica.** Y le reconocen "poderoso en obras y palabras," estilo de Lc (Act 7:22), con el que los peregrinos **proclaman la obra salvadora doctrinal de Cristo y su vida de milagros** (cf. Jn 6:14.15).

El desánimo en ellos está patente. Su "esperanza" no se ve. Esperaban que "rescataría a Israel," y van tres días de su muerte. Reflejan estos peregrinos la concepción judaica de la escatología mesiánica de "formas complejas o confusas," que ya aparece en la petición del buen ladrón (Lc), y según la cual se esperaba que el gran período mesiánico se inauguraría con la resurrección de los muertos [3]. Y aunque aluden a la visita de las mujeres al sepulcro, y que no hallaron el cuerpo de Cristo, y que habían tenido una "visión" de ángeles, que les dijeron que vivía, y que algunos discípulos fueron al sepulcro y no hallaron el cuerpo del Señor, el desánimo y la desilusión se acusa en ellos. **La cifra de tres días, tan anunciada por Cristo para su resurrección, estaba muy fija en ellos**. El alma permanecía tres días sobre el cadáver y lo abandonaba al cuarto (Talmud).

Este es el momento en que Cristo les explica lo que en las Escrituras se decía de El: **que por el sufrimiento entraría en "su gloria."** Hacía falta deshacer el concepto judío de un Mesías triunfante política y nacionalmente; había de sufrir. Por eso apeló al gran argumento en Israel: **las Escrituras.** Y comenzó por Moisés (Pentateuco) y los Profetas. No faltó en la exposición, de seguro, **la profecía mesiánica del "Siervo de Yahvé."** Así "era preciso" que el plan del Padre, revelador de las Escrituras, se cumpliese. Y así el Mesías entraría en "su gloria." Pronto van a ver parte de esta vida sobrenatural que tiene en su aparición a ellos, a pesar del desconocimiento que tienen de El y su misteriosa desaparición. A la hora en que Lc lo refiere, no debe ser ajeno a él, en la expresión "su gloria," la plena irradiación de su divinidad a través de su humanidad (Flpi 2:6-11; Jn 17:5-24).

El resto del relato, Cristo a la mesa con estos peregrinos, tiene una dificultad clásica. Cristo, como invitado, "tomó el pan (en sus manos), lo bendijo, lo partió y se lo dio." ¿Qué significa este acto? ¿Es la simple bendición del pan ritual en la mesa? ¿O es que Cristo realizó allí el rito eucarístico? Estos peregrinos le reconocieron en la "fracción." Pero éstos no asistieron a la última Cena ni es fácil que hubiesen oído explicar este rito a los apóstoles. Mas, por otra parte, esta expresión del relato parece un clisé del rito eucarístico de la consagración del pan en los sinópticos. La discusión sobre esta doble posibilidad de la expresión tuvo una gran resonancia en los exegetas de los siglos XVI y XVII, habiendo partidarios de ambas tendencias.

Si el relato se considera histórico en todos sus detalles, se impone el sentido no eucarístico, ya que estos discípulos no habían asistido a la última Cena. Sería el rito ordinario de partir el pan y bendecirlo en la comida, hecho, como invitado de honor, por Cristo. Si la expresión viene a tener una coincidencia con la fórmula sinóptica eucarística, pudiera ser un clisé con el que se expresaba el rito de la bendición de la mesa, de donde el mismo Cristo lo parece tomar para el rito nuevo eucarístico. Era una buena semejanza, basada en la misma naturaleza de las cosas.

Dom Dupont presenta una objeción y una solución nueva. La objeción es que esta fórmula, para los lectores gentiles de Lc, que no conocían el formulismo diario de la bendición judía del pan, los llevaba, sin más, a ver en ello el rito eucarístico.

Por lo que él propone un comentario por amplificación del autor, deliberadamente eucarístico en el relato de Lc. Primero Cristo se detiene en la enseñanza de las Escrituras, que

llevan a Cristo, y luego él, por la consagración eucarística, está ante ellos por su real presencia eucarística y resucitado.

"Lo que aquí se intenta no es, como en las apariciones de Jesús a sus apóstoles, el hecho mismo de la aparición, el hecho que Jesús viene, se presenta, se muestra. Para los discípulos de Emaús no basta que Jesús esté allí; es preciso aún más: que se le reconozca." No es una narración con finalidad apologética, **sino con un deliberado enfoque teológico.** Dada esta enseñanza, Cristo desaparece [4].

Pero Lc a veces no explica en su evangelio expresiones muy judías (Lc 20:17). El evangelio procede, en parte, de una catequesis, donde las explicaciones habían de tener mayor volumen. Por eso, la síntesis evangélica puede omitir cosas supuestas. Además, es muy poco probable que los lectores de Lc no conociesen este tipo de bendición judía de la mesa cuando el mismo "ágape" debió de tener su origen en los preludios judíos de la cena del Señor [5]. Y esto suponía una explicación de lo mismo. Además, esta narración está situada entre hechos manifiestamente apologéticos de este capítulo de Lc.

Si la frase "fracción del pan," anterior a su específico uso cristiano, es aquí síntesis de "tomó el pan, lo partió.," ambas fórmulas son del rito judío. Y Cristo tenía su rito, como se ve en los sinópticos. De aquí que el clisé de la "bendición" del pan en Emaús pudiese, por su uso eucarístico, revertir sobre la fórmula histórica primitiva de bendición de la comida, evocando a esta hora, en cierto sentido, la Eucaristía, pero sin exigir, por ello, el que fuese la Eucaristía este rito. Lo mismo que se lee, citado por San Jerónimo, en el apócrifo Evangelio a los Hebreos: Cristo "tomó pan, lo bendijo, lo partió y lo dio al Justo Santiago, y le dijo: Hermano mío, come tu pan, porque resucitó el Hijo del hombre de entre los muertos." Y no se trata de la Eucaristía.

Por último, la narración de la explicación que Cristo les hace de las Escrituras tiene un manifiesto valor apologético: **les trata de hacer ver el verdadero mesianismo profético.**

Benoit ve en la terminación de este relato histórico un complemento redaccional procedente de la liturgia: **se escucha a Cristo en la lectura y luego se entra en contacto con El por la Eucaristía** [5].

Estos discípulos, conociendo a Cristo en el rito del pan, por ser característica suya la bendición, o el tono de voz, volvieron presurosos a Jerusalén. Allí encontraron a los Once y a "sus compañeros" (v.9). Fácilmente se imagina la viveza con que contaron su encuentro con Cristo. Pero no les creyeron (Mc 16:13), al menos en un principio. Pero también ellos supieron que el "Señor," el Kyrios, **confesándose así la divinidad de Cristo,** como lo hacía con este nombre la Iglesia primitiva, se había aparecido a Pedro. Sólo por Lc, en los evangelios, se sabe esta aparición. Acaso dependa de Pablo (1 Cor 15:5). Pero con ello se destaca a un tiempo el amor del perdón del Señor al Pedro negador y el prestigio de éste en la comunidad cristiana.

Aparte del hecho histórico nuclear, es bastante frecuente ver en la estructura final de este relato un valor adicional, **acaso de origen o inspiración litúrgica, lo mismo que su aplicación al proceso de la fe en los cristianos.** Estos del relato son "discípulos" — seguidores de Cristo — al principio no entienden su "misterio"; pero luego de reconocerle, por su explicación de las Escrituras, no dudan en creer; ruegan que se quede con ellos pues "anochece" — realidad ¿y simbolismo de tipo joanneo? — ; después de reconocido, Cristo desaparece.

Este pasaje tiene un esquema de cierta semejanza con el episodio del apóstol Felipe y eunuco en el camino de Gaza, también de Lc (Act 8:26-40): ignora las profecías de Is sobre el Cristo doliente; se le hace una explicación de ellas; las acepta, y cree y se bautiza; se le ruega que esté con él en su coche; terminada la explicación de la Escritura y recibido el bautismo, desaparece.

Aparición a los apóstoles, 24:36-43 (Mc 16:14; Jn 20:19-23).

> [36] **Mientras esto hablaban, se presentó en medio de ellos y les dijo: La paz sea con vosotros.** [37] **Aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu.** [38] **El les dijo: ¿Por qué os turbáis y por qué suben a vuestro corazón esos pensamientos?** [39] **Ved mis manos y mis pies, que yo soy. Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo.** [40] **Diciendo esto, les mostró las manos y los pies.** [41] **No creyendo aún ellos, en fuerza del gozo y de la admiración, les dijo: ¿Tenéis aquí algo que comer?** [42] **Le dieron un trozo de pez asado,** [43] **y, tomándolo, comió delante de ellos.**

Mc, más sintético, y Lc dan el mismo enfoque a este relato. Cristo censura a los Once porque no creyeron a los que se les había aparecido.

Lc destaca **el aspecto apologético del mismo.** Ellos creen ver un espíritu; pero El les demuestra que no lo es, mostrándoles y haciéndoles palpar sus manos y sus pies; los espíritus "no tienen carne y huesos, como veis que yo tengo." Y ante la duda aún de ellos, por "fuerza del gozo y de la admiración," les da otra prueba. Pidió algo de comer, y ante ellos comió "un trozo de pez asado." [6] Lc posiblemente destaca este aspecto histórico-apologético, en parte, por sus lectores de la gentilidad, que negaban la resurrección de los cuerpos (1 Cor 15:12ss). Jn, en cambio, en la misma escena destaca, junto con el aspecto apologético, que llega al máximum con la incredulidad de Tomás, y que tendrá la respuesta a los ocho días, el aspecto sacramental: el poder que Cristo les confiere de perdonar los pecados. Quiere dejar bien asentada la resurrección, como garantía de la colación que les hace de este poder sacramental. Los matices redaccionales, con su fundamental y manifiesta escena histórica, están en función del propósito intentado.

El v.40 falta en el texto occidental y en algunos manuscritos sirios. Algunos autores (v.g. Nestlé.) lo omiten. Se piensa si los otros códices lo tomaron de Jn (20:20 = "mostró manos y costado"). Si Lc no procede de otra "fuente," entonces es él quien cambia la frase de Jn en "manos y pies," puesto que él no había hablado del costado traspasado de Cristo.

Lagrange nota que era extraño hablar de "pez asado" en Jerusalén (v.42) [6] , pero era corriente en Galilea. ¿Hay un desplazamiento de parte o de toda esta escena? (cf. Jn 21:9).

Naturalmente, el cuerpo glorioso de Cristo no necesitaba alimento (cf. Tob 12:16-22), pero podía compartirlo, como garantía corporal ante ellos.

Ultimas apariciones e instrucciones a los apóstoles, 24:44-49.

> [44] **Les dijo: Esto es lo que yo os decía estando aún con vosotros: que era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito en la Ley de Moisés y en los Profetas y en los Salmos de mí.** [45] **Entonces les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras,** [46] **y les dijo: Que así estaba escrito que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos,** [47] **y que se predicase en su nombre la conversión y la remisión de los pecados a todas las naciones, comenzando por Jerusalén.** [48] **Vosotros daréis testimonio de esto.** [49] **Pues yo os envío la promesa de mi Padre; pero habéis de permanecer en la ciudad hasta que seáis revestidos del poder de lo alto.**

Este pasaje, sin conexión necesaria con lo anterior, y en forma corporal, quiere responder, en su fondo, a las conversaciones de Cristo con los apóstoles en los 40 días en que les habló del reino (Act 1:3). Al menos a esto responden, de hecho, las sentencias de este "sumario."

En su exposición hay una síntesis del kérigma: **el "cumplimiento"** (v.44; cf. Act 2:16; 3:18; 24; el sufrimiento del Mesías y su resurrección al tercer día (Act 2:23ss; 3:13-15; 4:10); junto **con el arrepentimiento de los pecados.** Tal viene a ser, amplificado, el discurso de Pablo en Antioquía de Pisidia (Act 13:26-41).

Varios son los puntos que recoge Lc:

Hacerles ver por la Escritura que enuncia en sus tres partes, y sobre todo al especificar los Salmos — quizá por su gran valor mesiánico, ya que, generalmente, sólo se citaban la Ley y los Profetas — , **que el plan del Padre no era el mesianismo ambiental, nacionalista y político, sino que el Mesías había de morir y resucitar.** Y entonces "les abrió la inteligencia para que entendiesen las Escrituras, y les dijo que así estaba escrito que el Mesías padeciese **y al tercer día resucitase de entre los muertos.**"

La frase de "abrirles la inteligencia para que entendiesen las Escrituras," podría tener dos sentidos: o que Cristo les concede un carisma para que ellos penetren este sentido de las Escrituras, a diferencia de los de Emaús, a los que él abiertamente se las explicaba (Lc 24:26.27), o que se trate de una frase fundamentalmente equivalente a la de los de Emaús, aunque la redacción literaria sea algo distinta, pues aquí mismo dice Lc que después de "abrirles la inteligencia," que es hacer comprender, "les dijo que así estaba escrito, que el Mesías padeciese y al tercer día resucitase de entre los muertos." Es decir, explicación hecha por él mismo. Probablemente este segundo sentido sea preferible [7]. Se les capacitó para que tuviesen una visión nueva — la auténtica — del A.T. Que se predicase en "su nombre," del Cristo muerto y resucitado, la "penitencia" (μετάνοια) para la remisión de los pecados. Esta "penitencia" es cambiar el modo de ser, y de ver en El, con su mesianismo de cruz y de resurrección, al único Salvador que Dios puso para la salvación. En los Hechos de los Apóstoles dirá San Pedro ante el Sanedrín: "En ningún otro (Cristo) hay salud, pues ningún otro nombre (semitismo por persona) nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos" (Act 4:12). Con la "conversión" a este Mesías y a su doctrina, se tiene la remisión de los pecados.

Esta predicación de Cristo Mesías y la salvación aneja a su fe es para "todas las naciones." Es el universalismo de la fe (Mt 28:19.20). **Pero en el plan de Dios será irradiada esta Buena Nueva comenzando por Jerusalén** (Act 1:8). Era todavía la bendición del Mesías al pueblo que lo crucificó, y como gran beneficio, al tiempo que pasaba el privilegio de Israel a las gentes. El mismo San Pablo reconocerá estas "primacías" privilegiadas de Israel.

Los apóstoles serán "los testigos" de toda esta verdad y enseñanza. La expresión "a todas las gentes," vocabulario del N. T., pero que es el mesianismo profético, refleja también, redaccionalmente, la Iglesia primitiva ya en marcha (cf. Mc 16:20).

Pero van a ser preparados con la gran fuerza renovadora y fortalecedora de Pentecostés. Van a recibir el Espíritu Santo, de cuyo envío y obras tanto habló Jn en los discursos de la cena. El complemento de esto lo expone Lc en los Hechos de los Apóstoles (Act 1:48; c.2).

La enseñanza — orden (Mt 28:19-20) — de que se "predique" a "todas las gentes" la salvación en "su nombre," tema frecuente en Hechos de los Apóstoles (2:38; 3:6; 4:10.30), **es la proclamación de la divinidad de Cristo, pues tiene dos poderes de Yahvé: el perdón de los pecados y el "enviar" la promesa del Padre: el Espiritu Santo.**

La ascensión, 24:50-53 (Mc 16:19-20; Act 1:9-12).

[50] Los llevó hasta cerca de Betania, y, levantando sus manos, les bendijo, [51] y mientras los bendecía, se alejaba de ellos y era elevado al cielo. [52] Ellos se postraron

ante El y se volvieron a Jerusalén con grande gozo. [53] **Y estaban de continuo en el templo bendiciendo a Dios.**

La parte deuterocanónica de Mc sólo consigna el hecho de la ascensión del Señor en presencia de los apóstoles. Lc describe algo más. Acaso sólo pone un resumen de lo que pudiera ser ya en su propósito la escritura del libro de los Hechos, en donde da una más amplia descripción de la ascensión. El relato no tiene conexión cronológica con lo anterior.

Lleva un día a los apóstoles hacia Betania, en el monte de los Olivos (Act). La tradición señala un lugar en la cima del monte de los Olivos como lugar de la ascensión [8].

En su ascensión, Cristo, "levantando sus brazos" al modo de los sacerdotes en el templo, "los bendecía" (cf. Lev 29:22ss; Eclo 50:22-23) [8]. Parte del v.51 es críticamente discutido[9]. Evoca casi literalmente la "ascensión" de Elias (cf. 2 Re 2:11).

Ellos "se postraron" ante El. Esta frase es críticamente muy discutida [10]. Era el acto de acatamiento ante la majestad de Cristo, que así subía a los cielos. Cuando, ante la pesca milagrosa (Lc 5:8ss), Pedro, admirado, "se postró" a los pies de Jesús, diciéndole que se apartase de él porque era pecador, **ahora era la reacción espontánea ante Cristo subiendo a los cielos** [n]. Pero puede estar influenciado todo ello por la descripción que se hace del sumo sacerdote Simón, hijo de Onías, ante quien, "levantando sus manos sobre la congregación. para dar la bendición., se postraban en tierra" (Eclo 50:22.23).

Volvieron a Jerusalén. Se comprende el "gozo" de ellos al ver este término apoteósico del Cristo crucificado. Lc, que comienza su evangelio en el templo con el oficio sacerdotal de Zacarías, lo termina igualmente en el templo con la asidua oración de los apóstoles. Es una amplia construcción literaria de "inclusión semita." "Continuamente," y en Lc es una forma ordinaria totalitaria para indicar una gran frecuencia, asistían a los actos de culto en el templo. El cristianismo no rompió de golpe con ciertas prácticas judaicas. El templo era el lugar de la oración, y allí, siguiendo el plan de Dios, asistían asiduamente, preparándose para la recepción del Espíritu Santo prometido. Ya se espera el nuevo culto en el antiguo templo. El "gozo" es tema característico de Lc.

1 Benoit, Passion Et Résurrection Du Seigneur (1966) P.281, Propone Otra Interpretación Cf. comentario A Mt T.L P.438. — L Schmitt.L Récit De La Resurrection Dans L'evangile De Lúe: Rev. Se. Relig. (1951) 80-100. — 2 N. Sanders, En Xts (1954) P.29ss. — 2 Nestlé, N.T. Graece Latine, Ap. Crít. A Lc 24:13; Abel, La Distance Dejérusalem A Enmaüs: Rev. Bib. (1925) 350ss; Vlaud, Quobeibeh, Emmaüs Evangelique (1930); Vln-Cent, Les Monuments De Quobeibeh: Rev. Bib. (1931) 57-91; Rvzv, Emmaüs Etlancienne Tradition: Rech. Se. Relig. (1944) 395-415; Plrot, Emmaüs, En Dict. Bib. Suppl. Ii 1049-1063. — 3 Bonsirven**,** Le Judatsme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1934) I P.418-419. — 4 Dupont, Le Repas D'emmaüs: Lum. Et Vie (1957) 81.91-92; Cf. P.77ss; Les Pele-Rins D'emmaüs: Mise. Bib. Ubach P. 349-374. — 5 1 Cor Ll,20ss; Spicq, Építres Aux Corinthiem (1949) P.249. Benoit, Passion Et Résurrection Du Seigneur (1966) P.314-319; R. Orlett, An Inflwnce Ofthe Early Liturgy Upon The Emmaus Account: Cath. Bibl. Quart. (1959) 212- — 6 Las Palabras De La Vulgata Que Añade: Etfavum Mellis, Son Rechazadas Por Todos Los Críticos. Sobre La Autencidad Lucana Del V.40, Cf. Nestlé, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crít. V.40. — 6 Évang. S. St. Lúe (1927) P.613. — 7 George, Uintelligence Desécntures (Lc 24:44-53): Bib. Et Vie Chrét. (1957) 65- — 8 Vwcent-Abel,Jerusalem Ii C.14; Plrot, Endict. Bib. Suppl. I 628-644; Per-Rella, / Luoghi Santi (1936) P.430-442. — 8 Cf. A. Vanhoye, Epistolae Adhebraeos, Textus De Sacerdotio Christi (1969) P. 16-1í. — 9 Nestlé, N.T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Le 24:51. — 10 Nestlé, O.C., Ap. Crít. A Le 24:52. — 11 Larrañaga, Ila Ascensión Del Señor En El N.T. (1943) 2 Vols.; Benoit, L'ascensión: Rev. Bíbl. (1949) 151-203; P. A. Van Stempvoort, The Interpretaron Ofthe Ascensión In Luk And Acts: N.T. Stud. (Cambridge 1958) 30-42; E. Schillebeeckx, Ascensión And Pentecost: Worship (1961) 336-363; P. Brunner, The Ascensión Ofchrist- Mythor Reality: Dialog. (1962) 38-39.

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 15:40; cf. Mt 27:56; Jn 19:25) y hermano de Santiago el Mayor. 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 Cana (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 "bonaergés" (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 Getsemaní (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 en 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 Samaría (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" dé aquella Iglesia (Gal 1:19; 2:1) l.

Una antiquísima tradición, que comienza con San Ireneo [2], 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 [3], y San Justino (c.100-163), que se convirtió a la fe en Efeso [4].

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 desterrado a la isla de Patmos [5]. San Jerónimo narra que Juan repetía incesantemente este dicho sobre la caridad: "Hijitos, amaos mutuamente." [6] De Patmos volvió a Efeso, donde se dice haber muerto el año séptimo de Trajano, sobre el 104 [7].

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 montañistas 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; Renán 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 Hoernle 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 libro base, o libro "fundamental" (grundschrift) retractado e interpolado en el siglo II; R. Bultmann encuentra oculto en él algo de "mito" de los mándeos y maniqueos; Rollins y otros, que el autor del libro es Apolonio [8].

Esta increíble variedad de posiciones, entre otras, 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 π 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" [9]; los Prologi (s.II) lo testifican igualmente; el Prologus antiquior (160-170) se lo atribuye a Juan, y en Asia; la misma paternidad le atribuyen el Canon de Muratoñ (poco d.155), 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 Hypotyposeon; Orígenes (185-254), en su Commentarium in Ioannem; el Prólogo monarquiano (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 explícitas, 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, hace 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. Lo usaron los herejes, Basílides (t 150), Valentín (t 160) y el pagano Celso (c.178).

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); las 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 palestinense 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 Betesda, 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 Caifas, 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 Natanael (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 "descanso sobre su pecho" en la última cena, ya que la confrontación dé 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 I sobre el 44 (Act 12:1ss), y el evangelio está ciertamente escrito después; y 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 de que tenía en la cristiandad primitiva jerosolimitana un gran prestigio (Gal 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; 20:2ss; 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 [10].

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 Cesárea 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 mismo. Así, si se encontraba con alguno que hubiese conversado "con los ancianos" (τοις πρεσβυ τέρους), investigaba los dichos de estos "ancianos" para saber "qué dijeron" (ειπον) Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan, Mateo u otro de los "discípulos" (μαθητών) del

Señor; o lo que "dicen" (λέγουσίν) Aristión o Juan el Presbítero (πρεσβύτερος), ambos "discípulos" (μαΘηταO del Señor [11].

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" [12].

En cambio, la tradición asigna las tres epístolas de Juan al Apóstol, y en la 2.ª y 3.ª se lo llama por antonomasia "el Presbítero" (ó πρεσβύτερος).

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 (εΤπον) Juan (el Apóstol) con los otros, y qué dicen ahora (λέγουσιν) Aristión y "Juan el Presbítero."

En sentido local sería lo que "dijo" Juan antes de su venida a Efeso y qué 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 [13].

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 argumento 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.

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 en su realidad de Hijo de Dios encarnado.**

Se ha querido notar en él una cierta tendencia polémica contra el querer separar de Dios la humanidad. 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 [14], a los que San Jerónimo [15] 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 confirió la ciencia superior que tuvo y el poder de hacer milagros, **pero que lo abandonó la divinidad antes de su muerte en la 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 ya 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 3:24; cf. Mt4:12; Jn 11:1; cf. Lc 10:38-42, etc.).

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 palestinense, pues la precisa mucho, v.gr., el "mar de Galilea," y añade el nombre griego para que lo conozcan con el nombre con que fue denominado entre las gentes helenistas después de la fundación de Tiberias por Antipas, "que es Tiberíades."

Lengua original en que fue escrito.

Del análisis del libro, como se ha visto, resulta que su autor es un judío palestinense: lo demuestran los conocimientos del medio ambiente en que está imbuido, las voces aramaicas citadas y la 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 [16] y por Torrey [17]. 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 [18] 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." [19] 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 adversaríos 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. El 49, Juan está en el concilio de Jerusalén (Gal 2:9), **y Santiago el Menor, Pedro y Juan eran allí "columnas" de la comunidad.** Los Hechos, hablando de la última visita de Pablo a Jerusalén (c.57), sólo recuerda a Santiago el Menor, presentándole como jefe de la comunidad jerosolimitana (Act 21:18). Juan debió de venir a Efeso después del 57, pues en los Hechos, cuando Pablo está en esta ciudad (c.53-56), no se dice nada de Jn (Act c.19), antes por el contrario, el contexto lo excluye. Y Pablo había conocido a Juan el 49 en Jerusalén (Gal 2:9). 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. 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.) [20]. Y San Ireneo dice que el Apocalipsis se escribió hacia el fin del reinado de Domiciano [21]. 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 Didaje,*** de finales del siglo I, escrito probablemente en Siria, y que tiene muchas alusiones al evangelio de Mateo y probablemente de Lucas, lo mismo que la falta de alusiones al mismo en Clemente Romano (c.102).

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 del 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 errores 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 leve.

Este trozo de papiro proviene de Ojirinco, hoy el-Bahnasa, en Egipto Medio, a 115 kilómetros de El Cairo. Una comunidad cristiana tenia 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**; y si 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, se hizo llegar 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 ello 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 decena del siglo I [22].

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 vivido 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" [23]. 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 se ven estas diferencias:.

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

b) Contenido: 1) El **"reino de Dios" es el centro de la predicación sinóptica**; en Juan sólo aparece en Nicodemo (3:3.5). 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 mosaico, 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 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.** 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 kérigma 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 afirma la verdad de su misión.

Sin el supuesto 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 polémicamente 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 estructura 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.l), 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.l3 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, ofrecería confusión a los lectores.

Habla de Cana de Galilea, precisando así muy bien su situación, ya que había otra Cana 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 desprecian 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 contraer “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).

Los nombres personales que usa reflejan la nomenclatura palestina en tiempos de Cristo antes del año 70, como se ve en lápidas funerarias (W. F. Albright).

Todos estos datos, incide η tal me η te 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.

Y además, 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 (c.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: "Destruid 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" (c.3:3-5) y el Hijo del hombre (3:14).

Otras veces son nociones de los sinópticos que aparecen en Juan, v.gr., la "venida" detrás de mí (Bautista) de otro más fuerte (c.l); 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 lógion de Mt (1 1:25ss; Lc 10:21ss), de tipo yoánnico, y "ningún argumento decisivo hay contra la autencidad 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 profunda 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." [25]

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 judaismo "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."**

Al mismo ciego de nacimiento se lo envía, para que se cure, a lavarse en las aguas de la piscina de Siloé, "que significa Envía do." 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 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 con él el anticipo de dicha institución.

Lc gusta destacar sentidos ocultos. Así, al decir Caifas 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.

La "escatología" en San Juan.

Un hecho acusado en la lectura de San Juan y otros escritos del N.T. es el tema de la **"escatología."** En Jn parece que ésta tiene lugar aquí y ahora: el que escucha la palabra de Cristo y cree en el que le envió, tiene la vida eterna; ha pasado de muerte a vida; el que no cree ya está juzgado, etc. (cf. Jn 5:24; 1 Jn 3:14.17; 8:15, 12:47; etc.).

En cambio, en los sinópticos, y en el mismo San Pablo, la "escatológica" seráfinal visible, se la destaca con rasgos apocalípticos y coincidirá con la venida de Cristo en el juicio final.

Sin embargo, aunque la presentación de esta "escatología" presente es fuertemente destacada en Jn, no es única; hay pasajes en los que también esta "escatología" es final, completiva (1 Jn 2:28). En el c.21 (v.22-23) se habla de Cristo "hasta que El vuelva." En el c.6 se habla y se unen las dos "escatologías": el que come su carne eucarística "tiene (ya) la vida eterna" y "yo le resucitaré en el último día" (cf. 5:28-29, etc.).

Ante esta doble perspectiva o mezcla de "escatologías," los autores toman diversas posiciones.

Para Wendt, Welhausen, E. Schwartz son irreductibles. El evangelio de Jn, primeramente, sólo tendría la "escatología" presente. La futura fue añadida por alguno que no estaba conforme exclusivamente con la primera, y conocía y contrastaba con la "escatología" de los sinópticos y tradicional.

R. Bultmann atribuye la segunda a influjos eclesiales; se haría por preocupaciones que, contra la primera, tenían algunas Iglesias acostumbradas **a la "escatología" sinóptica, tradicional, de futuro.**

Muchos de los que consideran el evangelio de Jn como una obra homogénea, no ven en ello contradicción: el autor habría utilizado las imágenes de la "escatología" del futuro, tomadas del medio ambiente, pero dándoles **una interpretación espiritual presente**.

Probablemente la realidad sea otra. El enfoque de este evangelio y la época tardía de su composición, se deban en parte a haber visto el retraso de la **parusía.** Por lo que dividen la obra en dos etapas: una espiritual — al presente — y otra complementaría — en el futuro — . "Ahora somos hijos de Dios, aunque no se ha manifestado lo que hemos de ser., cuando se manifieste (Cristo en la parusía final), seremos semejantes a El" (Jn 3:2).

Este retraso de la parusía hizo, en parte, dar este enfoque a la obra literaria de Jn. Además, "es sencillamente inconcebible que un evangelio que negara radicalmente la escatología del futuro hubiera podido entrar en el uso eclesiástico; ni es posible que por el solo hecho de agregarle algunas frases de carácter realista moderado se hiciera aceptable, ya que esas adiciones no eran suficientes para disipar la impresión de que tal evangelio negaba la resurrección de los cuerpos, error estigmatizado en la Iglesia"

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" [26]. 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 Éxodo. Y algunos 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 estaría indicándose el fin de estas festividades, de este viejo culto, que habría de ser superado por el nuevo culto 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." [27]

Entre las nuevas posiciones sobre la elaboración del evangelio de Jn, está la de R. E. Brown. Para él, la elaboración del evangelio tuvo varias etapas: 1) Un conjunto de materiales sobre Cristo independientes del material y tradición sinóptica, es el primer elemento, que es trasmitido por un apóstol, probablemente Jn; 2) estos materiales se van modelando a través del uso: enseñanza-predicación, y adquiriendo la forma yoannea, que se puede reconocer. En esta etapa los "hechos" se relacionan con los "dichos"; 3) el autor, que ya no es Jn, da unidad a la segunda etapa, acaso compartiendo su elaboración con otros. Cambia de tono, posiblemente ante el judaísmo oficial, y vuelve a redactar algunos fragmentos del evangelio, v.gr., 9:22-23; 4) la tercera redacción de la obra — la última — estaría hecha por otro redactor, distinto y último. Este, especialmente ligado al autor, no habría compartido con él la segunda etapa de la obra. Sería criterio para saber su intervención los "duplicados," v.gr., 6:51-58 con relación a 6:35-50;3:31-36 con 12:44-50. Muchos de los materiales de los "discursos de despedida" podrían haber sido introducidos por este redactor (Tlie Problem of Historicity in John, en C.B.Q. [1962]).

Posible origen conceptual-cultural del cuarto evangelio.

La tradición testifica que el cuarto evangelio es del apóstol San Juan. Esto merece valor, aunque admite amplitud la afirmación. Pues se ve que el evangelio, tal como está escrito, no puede ser obra de ningún apóstol. No solamente por su comparación con los sinópticos, sino por el estilo, enfoque y la riqueza explícita de contenido y de exposición. El argumento de la "iluminación" pentecostal no explica el enfoque ni la explanación del mismo, como se ve en su

comparación con los sinópticos. Son conceptos profundamente teológicos, que superan, en su versión, la sencilla "cultura" expositiva de cualquier apóstol. Se acusa que los "discursos" no sólo son distintos de los otros evangelios, sino que tienen el mismo alto enfoque cuando Cristo habla con fariseos — Nicodemo — que con gentes sencillas — Samaritana — ; además tienen un estilo semejante a sus epístolas.

Esto plantea el problema de cómo se compagina su origen de San Juan y su redacción y composición por otros.

Lo primero es admisible. Jn habló muchas veces **del Cristo histórico, y penetrado tras la luz pentecostal, lo que le dio plenitud de contenido**. Fue una visión y mensaje auténtico más rico que lo que podía comprender en un principio (Jn 14:9) un pescador galileo. Pero Jn tenía su "círculo" de presbíteros y "discípulos" (Jn 21:24-25). Estos le oyeron repetidas veces; meditaron sus enseñanzas; cambiaron impresiones y matizaciones con él. Es probablemente de aquí de donde sale la planificación o, al menos, la codificación de esas enseñanzas por escrito; primero, acaso, parcialmente, con ocasiones diversas, y luego se coleccionaron y publicaron.

En este grupo de autor o autores debió de haber gente culta, familiarizada con la cultura ambiental, posiblemente de vario tipo. El hecho evangélico lo prueba, lo mismo que el análisis de semejanzas con doctrinas y vocabulario. Así se ven términos característicos y dualísticos, como λόψος; "vida"; "luz" "tinieblas"; "espíritu" "carne"; de arriba"-"de abajo"; "verdad"-"mentira,"-"libertad"-"esclavitud"; "hijos de la luz"-"hijos de las tinieblas," etc.

Este "fondo," en su corteza, es común a Jn y **a diversas concepciones filosófico-religiosas del medio ambiente.** "Es innegable que Jn posee considerables semejanzas verbales con estas extrañas formas del pensamiento" (Wawter). ¿Cuáles? Se pretende que Jn hizo con el cristianismo lo que Filón con el judaísmo: traducirlo a categorías de. Este es el problema: matizar estas conexiones ambientales.

C. H. Dodd, en su The interpretation of the Fourth Cospel, trata de explicar, mediante un serio análisis, este problema conceptual (?) - redaccional, a la luz del helenismo tardío, el cual, en parte, ha sufrido influencias del pensamiento judío. Reduce a tres los elementos convergentes: muchos provienen del A.T., otros del judaísmo helenístico y rabínico, y otros del hermetismo. Y rechaza la hipótesis de influjos "mándeos," de Bultmann.

Braun, en su Hermétisme et Johannisme, lo atribuye a influjos "herméticos," que los cree muy claramente definidos en Jn. Pero varios escritos "herméticos" son del siglo u y, por tanto, posteriores a Jn. Aparte que estos contactos podrían ser del patrimonio común, difundidos en el medio ambiente antes del cristianismo. Pero la cosmología, antropología y soteriología "herméticas" son profundamente distintas de las de Jn.

Lidzbarski Y Reitzenstein piensan en influjos de la "gnosis" de Siria y Palestina. Aunque esta doctrina de la secta gnóstica se conoce por documentos tardíos, se une a grupos bautistas del siglo i. En 1946 se descubrió en Nag-Hammadi, junto a la antigua Konoboskion, en Egipto, una biblioteca con 48 volúmenes, en lengua copta, y la mayor parte desconocidos; sólo se conocían algunos por citas de los Padres. Entre ellos se encuentra el "Evangelio de la Verdad," que acaso fuese escrito, originariamente, en griego por Valentín, sobre 150 d.C. Presenta una notable afinidad con el de Jn. Pero parece que depende del mismo Jn. ¿Hubo una "gnosis" precristiana que hubiese ejercido influjo en los ambientes judíos y cristianos? Es hipotético, y no se pueden saber sus límites; ciertos factores cayeron en la herejía.

Qumrán. De la confrontación de textos de Jn y Qumrán hay varios elementos de Jn próximos a un aspecto del judaísmo tardío, como aparece en Qumrán. Aparecen los conceptos de Dios-mundo; luz-tinieblas; verdad-mentira; en alto-en bajo, etc. Los mundos en lucha están

dominados por un príncipe o un ángel de la Verdad, de las tinieblas, del mal. Hay un "dualismo" que determina esta lucha.

Los Sapienciales del A.T. (Prov 8:12-16;20-21;22-36; Ecl 24:1-21). El pensamiento de Jn está inmerso en el A.T., en el judaísmo, pero no en el rabinismo.

Los elementos de λόγος, verdad, vida, luz "conocer" a Dios, etc., **ofrecen una nueva coloración de la verdad evangélica,** útil a los lectores de cultura helenística, al fin, destinatarios del evangelio de Jn.

El evangelio de Jn debe de tener su paternidad fontal en él y en la forma dicha, pero desarrollado por su "equipo" cultural-pastoral. Los temas — como el kérigma sinóptico — surgen de la enseñanza del Cristo histórico, expuesto por Jn y desarrollado concretamente a causa de circunstancias específicas ambientales, y vertido, sólo literariamente, en su sensus plenior, a través de algunos o varios elementos culturales ambientales, de diverso tipo, aunque fundamentalmente, Jn, como judío, debió de hacer la primera versión original — expositiva — con elementos del A.T.

Los estudios y la investigación futura de los especialistas en Jn podrán ir precisando más concretamente los influjos y elementos en que se vierte el kérigma de Jn a los suyos, y, seguramente, la investigación y solución concreta vengan por esta línea indicada.

1 Hópfl-Gut, Introd. Spec, In N. T. (1938) P. 186-187. — 2 Adv. Haer. 3:1.1. — 3 Eusebio De C., Hist. Ecd. V 24. — 4 Dial 81. — 5 De Praescript. 36; San Jerónimo, Adv. Ion. 1:26. — 6 Comm, Epist. Ad Gal. 6:10. — 7 Sobre Más Datos, Cf. Hópfl-Gut, O.C., P.182. — 8 Hopfl-Gut. O.C. P. 195-198. — 9 Adv. Haer. 3:1:1. — 10 HÓPFL-GUT, O.C., P.204-208. — 11 Eusebio De C., Hist. Ecd. III 29:1-6. — 12 De Viris Illtisl 9. — 13 Steidle, Patrología (1937) P. 15. — 14 Adv. Haer. 3:11:1. — 15 Comm. In Matth. Pról. — 16 The Aramaic Of The Fourth Cospel (1922). — 17 The Aramaic Origin Of The Cospel Of John: Harward Theological Review (1923) 305-344. — 18 Du Bapteme A Cana (1956) P.43-60; Importante De La Critique Textmlle Pour Etablir Γ Origine Arame'enne Du Quatrieme Évangik, En L'évangile De Jean, Étudts Et Problemes P.41-57. — 19 Les Aramaismes De Saint Jean Ïevangelice; Bíblica (1949) 405-431; Mollat. L'évangile S. St. Jean, En La Sainte Bible De Jertisalem (1953) P.53. — 20 Ln Apoc. 11:1. — 21 Adv. Haer. 5:30:3. — 22 C. A. Roberts, An Unpublished Fragment Of The Fourth Cospel In The Jhon Rylands Library (1935); Vaccari, En Bíblica (1936) P.Solss; E. Florit, Parlano Anche Ipapiri (1943) P.!9ss. — 23 Feuillet, Le Quatriéme Evangile, En Introduction A La Bible, De Robert-FEUILLET (1959) II P.670. — 24 Para Esta Sección, Cf. Mollat, L'évangiu S. St. Lean, En La Sainte Bible De Léru-Salem (1953) P.40-49. — 25 Feuillet, O. Y U. P.670. — 26 Mollat, O.C., P.27ss. — 27 Mollat, L'évangile S. Si. Jean, En Le Sainte Bible De Jerusalem (1953) P.26-27

Capitulo 1.

El capítulo 1 de Jn tiene dos partes muy diferenciadas. La primera es el "prologo" 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.

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	18 El Hijo en el Padre a'
b) Su papel en la creación 3	17 Su papel en la recreación b'
c) Don a los hombres 4-5	16 Don a los hombres c'
d) Testimonio de J. B. 6-8	15 Testimonio de J. B. d'
e) Venida del Verbo al mundo 9-11	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 utiliza el "encadenamiento semita," tomando por sujeto de una oración, para desarrollarla, lo que era predicado de la oración anterior [2]. Y la parátasis. o yuxtaposición de frases.

Varios autores (Gáchter, Bernard, Bultmann**,** Boismard, Stanley, etc.) admiten que el "prólogo" tiene una forma rítmica que no es propia de la poesía griega, sino semítica; y que constituye un "himno" al Logos de Dios. **Sería un himno a Dios encarnado.**

Es cierto que himnos de este tipo se usaron en la Iglesia desde la primera época, y algunos se cantaban en la liturgia. Tal puede ser 1 Tim 3:16. En las epístolas paulinas hay himnos a Cristo, sean compuestos por Pablo o tomados de otro medio, v.gr., litúrgico, y algunos con afinidad de contenido a éste, v. gr., Col, en el que se ensalza a Cristo como Mediador (Col 1:15-20), o en Flp (2:6-11), en el que se canta a Cristo como a Dios que se encarna, se humilla y es, tras su vida/pasión, ensalzado divinamente; y está estructurado como el "prólogo" con "inclusión semita." Puede verse también Heb 1:2-4. Eusebio de Cesárea cita un texto de Hipólito de Roma que dice: "Cuántos salmos y cánticos, compuestos desde el principio por hermanos en la fe ensalzan a Cristo, el Logos de Dios, llamándolo Dios" (H. E. V 28). Y Plinio el Joven (Epist. X 96), siendo gobernador de Bitinia, consultan Trajano, en carta escrita en 112/113, diciendo que los cristianos "cantan himnos a Cristo como Dios."

A esto se añade, y se estudiará en los lugares correspondientes, que varios versículos del "prólogo" de Jn parecen interpolaciones posteriores; tales los v.6-8 y 15/12^/13/17/18.

Todo esto llevará a ver en el "prólogo" un himno prejoanneo, o acaso salido del "círculo" de Jn; o ser un himno litúrgico adoptado y adaptado para "prólogo" de este evangelio.

Otros, en cambio (C. F. Burney, J. R. Harris, R. Reitzenstein, H. H. Schaeder, etc.), creen ver en el original del "prólogo," con las eliminaciones consiguientes, un himno judío o gnóstico, sea a la Sabiduría increada, sea al hombre "arquetipo" (!), o, sin interpolaciones, a Juan Bautista, etc. Es algo que está fuera de valoración científica [3].

[1] **Al principio era el Verbo,**
y el Verbo estaba en Dios,
y el Verbo era Dios.
[2] **El estaba al principio en Dios.**
[3] **Todas las cosas fueron hechas por EL,**
y sin El no se hizo nada de cuanto ha sido hecho.
[4] **En El estaba la vida,**

y la vida era la luz de los hombres.
[5] **La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron.**
[6] **Hubo un hombre enviado de Dios, de nombre Juan.**
[7] **Vino éste a dar testimonio de la luz, para testificar de ella**
y que todos creyeran por él.
[8] **No era él la luz,**
sino que vino a dar testimonio de la luz.
[9] **Era la luz verdadera,**
(luz) que viniendo a este mundo ilumina a todo hombre.
[10] **Estaba en el mundo**
y por El fue hecho el mundo, pero el mundo no le conoció.
11 **vino a los suyos, pero los suyos no le conocieron.**
[12] **Mas a cuantos le recibieron**
dioles poder de venir a ser hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre;
[13] **que no de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios son nacidos.**
[14] **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.
[15] **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.
[16] **Pues de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia.**
[17] **Porque la ley fue dada por Moisés;**
la gracia y la verdad vino por Jesucristo.
[18] **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.

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"** (αρχή). Es generalmente admitido [4] 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 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 antes de la creación? Es una valoración absoluta. En el 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 (k), donde se dice explícitamente que **este Verbo era Dios.** Luego eterno, "principio" absoluto (cf. Jn 17:5-24).

Por eso el evangelista utiliza la forma imperfecta de "existía" (ην). 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, πρδς τον θεόν. 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 [4]. 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 permutarse 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 (1 Jn 1:2).

La conclusión es que el Verbo estaba "en Dios." La forma τον θεόν, con artículo, significa al Padre, en contraposición a la misma palabra sin artículo, **que sólo expresa la divinidad** [5]. Esta distinción — revelación — de personas en el seno de la Trinidad es tema del evangelio de Jn (Jn 10:30; cf. 2 Cor 13:13).

Los rabinos veían en la Thorá una manifestación de Dios, y hasta asimilaban a la Sabiduría como personificación de este aspecto de Dios, pero no persona en su monoteísmo "cerrado."

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 (τον θεόν), se seguiría que el Padre se había encarnado (v. 14), y se caería en la herejía patripasiana.

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 (οδτος) se le suele dar un valor enfático, aunque parece más probable que hace de pronombre personal, conforme a la Koine (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.**

Jn expone esta enseñanza en forma"paralelística antitética." Todas las cosas, que, sin artículo, no indican 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" (Gen 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 IV-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 manifiestamente la estructura de este versículo por una adición, lo mismo que romper la estructura del siguiente por restarle una parte del hemistiquio.

Además ésta es la puntuación que tuvieron los Padres de los cuatro primeros siglos. Y parece ser que fue intentada por el copista[6] de P^{66}.

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." [6] Solamente podría por "apropiación" atribuírsela al Verbo como causa "ejemplar." Ni Jn apunta a semejante tecnicismo.

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; Eclo 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." [7]

"El Pastor" de Hermas, hace al Hijo de Dios consejero del Padre en la creación (Comp. 9:12:2).

En los recientes descubrimientos de Qumrán, 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." [8]

¿A cuál de estos dos grupos de ideas arriba indicados está más próximo el pensamiento del evangelista? Literariamente tiene más afinidad con el primero, en que Dios obra, v.gr., por "su palabra." Pero no se excluye, 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** [9].

3) Relaciones del Verbo con los hombres (v.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 era vida en El (v.4),
V la vida era la luz de los hombres,
y la luz luce en las tinieblas (v.5),
y las tinieblas no la han vencido." [10]

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 arríanos, que pretendían deducir de ese texto que el mismo Verbo era una criatura [11].

Críticamente 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 [12].

El pensamiento es manifiestamente 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 seres humanos. 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.

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 ser humano, 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; Sab6:12; 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 íntimamente 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" es "luz" para los seres humanos. ¿Cómo?

Toda la obra de la creación era, de suyo, "luz" para que los seres humanos 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 religiosa-moral.** Por eso, esa "luz" que les viene y conduce al Verbo, era ya en el mismo, en el sentido bíblico expuesto, "vida" para los seres humanos [13].

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 [14]. San Justino ha hecho ver cómo toda la verdad que alcanzaron los filósofos les venía del Verbo [15].

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 hagiógraíos del A.T.[15]

"La noción de "vida," lo mismo que la de "luz," en el evangelio de Jn entra en la esfera de lo divino." [15]

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 él, "las tinieblas" tomaron una posición hostil a esta luz. ¿Quienes son estas "tinieblas"? ¿Cuál es el significado aquí del verbo χατέλαβεν, que la Vulgata traduce por non comprehenderunt?

Instintivamente se piensa en que estas "tinieblas" sean los 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 /κατέλαβεν el sentido de "cohibir," "sofocar," "superar," "vencer" [16]. En efecto, Jn en estos versículos se sitúa en una perspectiva atemporal, no se refiere precisámente 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 Qumrán 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 ángel de las tinieblas está el gobierno de los hijos de la iniquidad, que caminarán por los senderos de las tinieblas." l7 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** () **contra Satán** [18].

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 — demoníacos 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).

El Bautista 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 esplendor 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 (aor.), 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" (μαρτυρήσω)), 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 recogido este ambiente de expectación y prestigio por el mismo Flavio Josefo [19]. El tema del "testimonio" es uno de los ejes en el evangelio de Jn, que se repartirá multitud de veces y por variados testigos.

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 [20]; 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 (18:25; 19:3) y las Recognitiones Clementis (1:50:60) hablan de sectas que se bautizaban, aun tardíamente, sólo en el bautismo de Juan. Y hasta se dice en ellas que el Bautista era considerado por sus discípulos como el Mesías (1:60). De aquí el tono polémico de este inciso. La relación que puede tener esto con la secta "mandea" del siglo π es muy oscura [21].

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 en el 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, su paralelo de la "inclusión semita" tiene 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 [22].

De no ser así, puesto que el bautista sólo testifica al verbo "encarnado," en los pasajes, ¿se tiene también en cuenta la teología del verbo "encarnado"?

Manifestación del verbo (v.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.

El Verbo es la 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, pero elevadas al orden religioso-moral (Jn 7:28:17:3; cf. Rom 3:4). Es el ordenamiento divino, en contraposición a los planes del hombre falaz, pecador.

Esta luz del Verbo ilumina a todo ser humano. No se trata de la estrechez racial judía. Son los seress humanos. 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” (ερχόυενον) es un caso de aposición en acusativo masculino con “hombre” (ανορωπον).

En la segunda, el sujeto que está viniendo a este mundo es la “luz” (φως), 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” (kol bae Olam) es un sinónimo de ser humano. 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 o mujer, a todos los seres humanos.” Es la razón que lleva a la casi unanimidad de los autores a admitir la segunda lectura. Hasta se pensó que se pudiera ser una glosa explicativa.

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” en Jn, lo mismo puede tener una amplitud cósmica que restringida a los “seres humanos” más aún a los “ malos,” de los cuales, por su influjo en ellos, Satán es el jefe (Jn 12:31; 14:30; 1.6:11). 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 seres humanos 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.l0c.

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 le conoció, no lo recibió., y ¡crucificó! al Mesías.

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 recibe 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 seres humanos **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 hecho 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 [23], y por su estructura prosaica. El v.12c es una interpretación inspirada del v.12a

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 influyese sobre él, para esto, o los hechos — grupo de creyentes — , o la promesa de existencia de un "resto" santo en el Israel fiel. Por eso hubo un sector que "le recibieron." ¿Cómo? "Creyendo en su nombre" (12; 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." [24] En el vocabulario de Jn, "creer en El" es entregársele plenamente. El uso judío de llamar a Yahvé por circunloquio, "El Nombre," parece haberse imitado por un "procedimiento de traslación" aplicado a Cristo (cf. Mc 9:38).

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" (εξουσία), ¿qué valor tiene? Al propósito de este contexto, "poder" no tiene sólo un simple valor jurídico o titular, 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 ser humano — 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 [25]. 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 (cf. 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.!3d). 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 para 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 "retractación" 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 (Gen 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 que tiene. Esta insistencia y repetición en excluir de esta generación la iniciativa humana es de estilo semita [25].

d) Excluida la iniciativa humana, sólo queda ya que este "nacimiento" procede de Dios. Pero esto plantea un importante problema crítico. Hay dos lecturas totalmente distintas del v.15d. 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 Líber 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, Braum, 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, Buschsel y MacGregor [26], etc.

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 seres humanos: **porque "nació de Dios."**

Sin embargo, por lógica interna, puede ser postulada también por la lección primera — a — , la tradicional. En efecto, el evangelista acaba de deplorar 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 Él precisamente por tenerla El (Jn 11:25; 12:36; 14:12), no es criterio positivo para aceptar esta lectura. También la lecturas 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), de gran importancia en los escritos yoanneos.

A esto ha de añadirse que, si se admitiese la segunda lectura — b — su sentido no es del todo claro, pues habría que discutir si Jn se refería al origen eterno **del Logos engendrado por el Padre** (Dupont), o a su nacimiento virginal de María (Braun), o a las dos cosas (Mollat, Boismard); parece que la lectura segunda — b — se deba a preocupaciones cristológicas, pues sería inexplicable que no hubiese dejado huella en ninguno de los manuscritos del evangelio de Jn. A esto se une que los testimonios favorables a la lectura primera — a — son los más antiguos. Incluso se encuentra esta forma en el gnóstico Valentín, c.150. El "singular" es, pues, una variante occidental" (Wikenhauser).

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 [27]. Por lo cual, el hombre es "regenerado" por la gracia; **por ella participa físicamente de la naturaleza divina, y así se hace en verdad — adopción intrínseca — hijo de Dios** (1 Jn 3:1.9).

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 lo garantiza luego con un doble grupo de testimonios: uno sus discípulos (v.14b), y luego el testimonio del Bautista (v.15), para hacerse 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 explícito 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 se va a encarnar. El Verbo, que se lo describía en su existencia eterna: "era," "existía," actuó en un momento histórico: "fue," "se hizo." A la duración eterna sucede una actuación temporal. Se hizo "carne" (σαρξ). 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.18b-e.

¿Por qué Jn dice que se hizo "carne" y no que tomó cuerpo (σώμα) 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 ser humano 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), y contra **el "monofisismo," que negaba la unión del elemento divino y humano**.

1) Primer testimonio (v.14b).

Juan afirma el hecho de la encarnación del Verbo, pero no indica el momento histórico en que esto se realizó. De ahí el que algunas posiciones heréticas lo señalasen, v.gr., en el bautismo. Lc es el que lo precisa en el relato de la "anunciación." Y, aunque Jn tampoco dice como haya de representarse la encarnación del Verbo, evidentemente no se trata de una transformación de la divinidad en la humanidad que asume; estaría contra ello todo el evangelio del hombre-Dios. **Es una unión estable e indesunible**.

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 irrebatible.

El verbo griego con que expresa el evangelista este "habitar" entre ellos, es muy expresivo. Literalmente significa "puso su tabernáculo (έσχήνωσεν) 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 significar sencillamente "habitar," "morar" [28]. 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; Jl 4:17.21; Zac 2:14; Sab 24:8; Ap 21:3). De aquí la evocadora riqueza teológica que expresa 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 el evangelista enfáticamente, "nosotros vimos su gloria." Este "ver" que dice el evangelista es una visión sensible. Este verbo nunca significa en el N. T. una visión intelectual, sino sensible [29]. Estos testigos han "visto con sus ojos" lo que garantizan; pero no se excluye con esta expresión un sentido más amplio de percepción, aunque sensible (1 Jn 1:1-3), v. gr., oír, tocar, etc.

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 (ἐσχηνωσεν), **esta "gloria" de Cristo responde también a la gloria de Yahvé, que llenaba el tabernáculo** (Ex 40:34-35). La expresión "gloria" — gloria de Dios — reviste muchas significaciones en el A.T. 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. [30]. 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 pedía 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 Cana, 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**.

Esta "gloria" no era otra cosa, como dice el evangelista, que la que le correspondía al que era "Unigénito del Padre." La conjunción "como" (ως) 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 e identidad. Así, v.gr., se lee en Me: Cristo "les enseñaba como (ως) 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 (πλήρης) 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, tardo a la cólera y rico en misericordia (hesed) y en fidelidad ('emet)" (Ex 34:6). El sentido de hesed, traducido en griego por vápeg, es, en general, el de benevolencia hacia otros, y tratándose de Dios, se le une generalmente al 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 αλήθεια, lo mismo que en los latinos por ventas, expresa fundamentalmente la idea de firmeza, de solidez, de estabilidad. En un orden moral indica la fidelidad [31]. ¿Tiene esta expresión en Jn este sentido de "misericordia" y "fidelidad" que tiene en el A.T.? [31] 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 por la expresión 'emet, "fidelidad," por la griega άληθεία, 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 antigua alianza con su pueblo, "lleno de misericordia y fidelidad": **"fidelidad" 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 [32], 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." [32] Es a esta interpretación donde llevaría el v.16.

2) Segundo testimonio.

v.15 El evangelista aporta al misterio de la encarnación del Verbo un segundo testimonio: **el del Bautista.**

Manifiestamente el v.15 rompe la ilación del cursus, siendo un paréntesis. Pues el v.14 se une, lógicamente, con el v.16. Debe de ser una interpolación, inspirada, y que guarda el puesto correspondiente de su "inclusión semítica" con los v.6-8 [33].

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. Acabando de afirmar la encarnación, al punto le brota la escena en que el Bautista testifica que Cristo es el Verbo encarnado. La escena es vivamente descrita. Está redactado al modo de los antiguos profetas. Usa el enigma, tan del uso oriental, para excitar más la atención de los oyentes. La expresión antes que yo, nunca se dice en el N. T. de prioridad temporal [33]. **Es la confesión de la preexistencia de Cristo** (Jn 3:30).

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" (χάριν αντί χάριτος).

Suele traducirse "gracia sobre gracia," pero esta traducción no es exacta, pues el texto original no pone "sobre" (επί), sino αντί. En su comprensión ha de tenerse en cuenta el sentido de αντί, 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.

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 αντί 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" [34], o como expone Braun: "Una plenitud de gracia proporcionada a la plenitud considerada en su fuente: en el Logos." [35] Sería una permutación de proporción.

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

Esta obra 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. La oposición entre la Ley y la Gracia es un tema dominante "de la teología paulina: **mostrar el contraste entre las obras humanas y el don de Dios**. Jn, en cambio, declara abiertamente que el A.T. resulta superado y anulado por la Gracia y la Verdad que provienen de Cristo." [36] 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 le dio la Ley a Israel; **Cristo da, dispensa, a los hombres la "gracia."**; en segundo lugar porque este versículo es continuación manifiesta de los 14-16, y especialmente de éste 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.** Se objeta contra la primera lectura que no se puede decir, rectamente, que "Dios Unigénito" está en el "seno del Padre"; y que no se compagina con el nombre de Dios mencionado inmediatamente antes (v.15a; Wikenhauser). Ambas objeciones tienen la misma respuesta: "a Dios (θεόν) = a la divinidad, sin artículo no le vio nunca nadie." Esto es claro. Pero μονογενής θεός, que ya no es la divinidad en absoluto o "in genere" sino **"el Dios Unigénito" = el Hijo de Dios, ése que es el "que está en el seno del Padre"** (ό ων εις τον χόλπον του πατρός), no puede presentar ningún inconveniente; ni en distinción de personas, ni en su formulación, ni, por consiguiente, incompatibilidad en su lectura.

Reflexión final del evangelista (v.18).

Quedaba por decir cómo la "verdad," la gran revelación, vino al mundo con el advenimiento del Logos. Implícitamente ya se desprende de los versículos primeros, pero el Evangelista lo va a 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,). 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). Acaso Jn piensa también explícitamente en éstos. 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," tanto 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" [37], o "Dios, el Hijo único." Esta, entre otros manuscritos, la traen P [66] y ρ [75]. El sentido no cambia con ninguna.

La expresión "en el seno del Padre," en lenguaje bíblico, expresa la idea de afección e identidad. Así, el niño reposa en el seno de su madre (1 Re 3:20; cf. Núm 11:12). La mujer reposa por afección sobre el seno de su marido (Dt 28:54-56). Noemí toma al hijo de su nuera y lo pone con afección 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 afección entre ambos, por lo que, estando en sus secretos, puede comunicarlos.

Estando así el Verbo en la intimidad de conocimiento y afección eternas con el Padre, en el seno de la divinidad, como lo exige la "inclusio semítica" 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 [38]. El verbo en cuestión (¿ξηγέομοκ) 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 (Jn 15:15; 17b), el primer sentido parece más probable.

Finalidad del "prólogo" del Evangelio de Juan.

¿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 exegetas sus arcanos." [39]

b) Es para impugnar las nacientes herejías cristológicas del gnosticismo, docetismo y ebionismo 40. Sin duda que estas herejías quedan impugnadas con la doctrina del "prólogo." Pero lo que 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[41], y en las que se lo tenía por el Mesías.

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 agregadas al esquema principal y primitivo del "prólogo."

d) Otros sé 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 [42]. 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 texto 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 teándrica 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.** Es el Verbo-Dios que se encarna y comienza su obra de de bendiciones para todos los seres humanos. Así "el prólogo explica y eleva el evangelio, como el evangelio explica y desenvuelve históricamente el prólogo." [43]

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 Elias? El dijo: No soy. ¿Eres el Profeta? Y contestó: No.** [22] **Dijéronle, 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 e) camino del Señor," según dijo el profeta Isaías.** [24] **Los enviados eran fariseos,** [25] **y le preguntaron, diciendo: Pues ¿por qué bautizas, si no eres el Mesías, ni Elias, ni el Profeta?** [26] **Juan les contestó diciendo: Yo bautizo en agua pero en medio de vosotros está uno a quien vosotros no conocéis,** [27] **que viene en pos de mí, a quien no soy digno de desatar la correa de la sandalia.** [28] **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." Supone los sinópticos conocidos o el kérigna.

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. Tal es la razón de ser de Qumrán.

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 ausencia de ellos después de tantos siglos, 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 pseudomesías llevaban a sus partidarios allí [44].

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 conmoción fortísima en Israel. Los sinópticos la relatan expresamente (cf. 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 [45].

Ante esta fuerte conmoción religioso-mesiánica, 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 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; 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 retirase 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 Caifas (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." [46]

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 "pseudoproíeta." [47]

El 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 delegación le pedirá *ex professo* cuenta (v.25)."La delegación está formada por especialistas en materia de purificación cultual." [48]

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. Lc dice, a propósito de la acción y conmoción que produce la presencia del Bautista, que se hallaba "el pueblo en expectación, y pensando todos en sus corazones acerca de Juan *si seria él el Mesías*" (Lc 3:15; cf. Act 13:25).

Las *Recognitiones Clementis* (I 60) dicen que el Bautista era considerado por sus discípulos como el Mesías.

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 por el Mesías o por un personaje tal que su bautismo era necesario (Act 19:1-7) [49].

No es Elias. — Descartado que fuese el Mesías, su aspecto y conducta, anunciando la proximidad de la venida del reino, 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 "precursor" del Mesías, el cual, según las creencias rabínicas, sería el profeta Elias.

Los rabinos habían ido estableciendo las diversas funciones que ejercería Elias en su venida "precursora." Vendría a reprochar a Israel sus infidelidades, para que se convierta [50]; vendría a resolver cuestiones difíciles, que aún no estaban zanjadas [51]; tendría una misión cultual: 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 [52]. 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** [53]. Tal era el ambiente que sobre la función "precursora" de Elías había en el Israel contemporáneo de Cristo, como reflejan estos escritos [54].

El retorno premesiánico de Elías no tenía valor real, **sino simbólico**. Jesucristo mismo hizo ver que esta función de 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 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 cabría más que preguntar, ante aquella figura y conducta del Bautista, si era un profeta, cuya investigación es

uno de los puntos de competencia explícitamente citados en la legislación sobre el Sanedrín [55]. ¡Hacía tanto tiempo que la voz del profetismo había cesado en Israel! ¡Unos cinco siglos!

Pero el problema está en que aquí le preguntan si él es "el Profeta," en singular y con artículo, determinándolo de modo preciso. El pasaje en el que se fundan es el Deuteronomio (18:18-19), pero en él el "profeta" tiene sentido colectivo: la serie de profetas sucesores de Moisés.

Los rabinos no parece que hayan interpretado este pasaje de ningún profeta insigne en concreto [56]. "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." [57] Y hasta se pensó que pudiera referirse al mismo Moisés, pues se tenía la creencia popular de que no había muerto, sino que había sido arrebatado corporalmente al cielo [57]. 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 turbas 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" [58]. Vermes 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] [59] y de los dos Mesías." [60] El papiro Bodnier II pone ante "Profeta" el artículo. Bultmann y Nestle-Aland lo habían sostenido como hipótesis. Sin embargo, es extraña su desaparición en todos los códices. En el papiro Bodmer XIV-XV hay una laguna, pero, según Metzger, no es suficiente para el artículo.

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 multiplicación de los panes, identificando el Profeta con el Mesías. "Juan entiende probablemente "el" profeta en un sentido equivalente a Mesías; de ahí su respuesta" negativa [61].

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." 62

El Bautista se define aplicándose, en sentido "acomodado," unas palabras de Isaías. Este dice: "Una voz clama en el desierto: preparad el camino de Yahvé" (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**.

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 [63]. ¿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, que ellos, por reconocer la competencia cultual de éstos y, por política, hubiesen delegado esta embajada de "sondeo" a los iniciadores del origen de la misma.

"Se podría admitir la traducción.: "Los enviados eran de los fariseos," pero suponiendo, puede ser, que en el v.24 haya una tradición paralela a la del v.19, combinada artificialmente por el evangelista." [64]

Estos "enviados" fariseos, especialistas en todo lo de la Ley, al ver que él 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?

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. Los demás ritos de ablución, entre los judíos, no tenían carácter bautismal, y ninguno estaba en función de la venida del reino [65]. Pero el Bautista había introducido un rito nuevo, pues estaba en función de la purificación del corazón: "conversión" (με τα vota), 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 (Jn 1:31.33).

El Bautista no conoció el bautismo en el Espíritu Santo, como "apropiación" de una persona divina; no salió de la mentalidad del ambiente del A.T., **en el que el Espíritu Santo era la acción del Dios "ad extra**."

En efecto, el bautismo de Juan no tenía valor "legal," "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." [66]

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 "recreadora" de Cristo en su comienzo mesiánico**, evocando al Génesis [67], al que evoca en el "prólogo" (Jn 1:1a).

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, pero que él no es digno de "desatarle" (Mt = "llevarle") las correas de la sandalia. Era este oficio propio de esclavos [68].

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 [69]. 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), sobre un heraldo y Yahvé, y 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 a preguntar a Cristo si él es el Mesías, les hará decir: Si eres tú "el que viene" (Mt 11:3).

En Malaquías, el que "vendrá" es Yahvé (cf. Mal 3, lc-d).

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 algún testimonio [70]. 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 [71].

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 Nimrín, de aguas abundantes en invierno, a unos 15 kilómetros al norte del mar Muerto [72]. Dalman y Buzy la localizan en Sapsas, en el Wuadi el-

Kharrar, a unos siete kilómetros del mar Muerto, enfrente del lugar tradicional del bautismo de Cristo [73].

Lagrange se decide por Betania, que "figura en casi todos los manuscritos," y hasta piensa que "el mismo lugar (Beth 'aniyah = casa de la barca) podía nombrarse Betabara (Beth 'abarah = casa del pasaje); pero el mosaico de Madaba ha colocado Betabara más al sur." [73]

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? [74].

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

> [29] **Al día siguiente vio venir a Jesús y dijo: He aquí el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo.** [30] **Este es aquel de quien yo dije: Detrás de mí viene uno que es antes de mí, porque era primero que yo.** [31] **Yo no le conocía; mas para que El fuese manifestado a Israel he venido yo, y bautizo en agua.** [32] **Y Juan dio testimonio, diciendo: Yo he visto el Espíritu descender del cielo como paloma y posarse sobre El.** [33] **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.** [34] **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 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 Cana (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 [75]. 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).

¿A qué auditorio se va a dirigir? No se precisa. No es la delegación venida de Jerusalén la que desapareció 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 turbas 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 que sitúa la escena 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 (βαφων) 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?

En primer lugar conviene precisar que el verbo usado aquí por "quitar" (αίρω) significa estrictamente quitar, hacer desaparecer, y no precisamente "llevar," lo que, en absoluto, también puede significar este verbo [76]. Las razones que llevan a esto son las siguientes: el sentido de "quitar" es el sentido ordinario de este verbo en Jn. Pero la razón más decisiva es su parelelo conceptual con la primera epístola de San Juan: "Sabéis que (Cristo) apareció para quitar (αρτ) 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. Varias son las hipótesis que sobre ello se han hecho [77]. Son las siguientes:

1) El Bautista querría referir así a Cristo al cordero pascual — pero éste no tiene relación con el pecado — ; o con el (Ex 12:6.) 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" (Ap 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, en el uso popular, vino a considerársele con valor expiatorio.

2) Se refería al "Siervo de Yahvé" de Isaías, que va a la muerte "como cordero llevado al matadero," que "llevó sobre él" los pecados de los hombres (Is 53:6-8).

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, se pone esto en función de 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).

¿No sería posible que el evangelista pensara, como ocurre a veces, en más de una figura del A.T.? (B. Vawter o.c., p.426).

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 (Dodd), semejante a "Rey de Israel" (Jn :41-49) [78]. 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 del Dios."** Pero en arameo la palabra usada para expresar "siervo" sería talya de'laha, que lo mismo puede significar "siervo de Dios" que "cordero de Dios." Partiendo de la base, que cada día tiene más partidarios, de que el evangelio de Jn haya sido escrito parcialmente en arameo, el traductor griego habría traducido la palabra talya' 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) [79].

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 como título mesiánico, o no tuvo la menor divulgación, puesto que históricamente no se lo conoce, ¿cómo puede ser este título mesiánico, 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 [80].

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 peca, 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 (8:31-36:41-44).

Pero la "primera epístola" hace ver aún más profundamente el modo **cómo ejercerá Cristo, el Mesías, esta obra de purificación de pecado para lograr la plenitud de la santidad.** "Quien ha nacido de Dios no peca, 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 expíe 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)[81].

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) [82].

Es verdad que en los más antiguos textos del A. T. o del judaismo 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 [83], 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" [84].

Tanto interpretando esta frase a la luz del mismo San Juan — evangelio y primera epístola — como en función del A.T. y ambiente precristiano del judaismo, 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 seres humanos, 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 El mi Espíritu*,
> y El 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."*** [85] 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 santificado de cómo el Mesías ha de "quitar" el pecado del mundo, llevan a valorar las palabras "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 talya', 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 más armónica la 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 es "el Siervo de Dios," que "quita el pecado del mundo," 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" [86]; lo mismo que la universalidad de la salud [87], lo cual Jn destaca aquí con el quitar "el pecado del mundo." [88]

No obstante ser 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 talya' 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"

talya', 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) [89]. A esto mismo llevaría la construcción que el evangelista hace de la fórmula de Isaías: el Mesías "dará la ley a las naciones" (Is 42:1), lo que era quitar el pecado, 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) [90].

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 a aquél por el Mesías. Por 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 uno que pasó delante de mí, porque era antes que yo" (v.30).

Es enseñanza mucho más explícita que la 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 "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 isaiana del "Siervo de Yahvé," sobre el que estaba el Espíritu, "posando" sobre El, y acusando así la plenitud de sus dones en el Mesías. Y el Bautista, con su bautismo, vino a "ungir" mesiánicamente a Cristo[91], 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 bautizo 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, él es Elías, que ha de venir" (Mt 11:14; Mc 12:13; Lc 7:27) [92].

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.51a) [93]. 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, aunque en una forma Igual tanto artificial, como se verá.

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. Es el tema de este pasaje: "Conviene que El crezca y yo mengüe" (Jn 3:30). Mas ¿en qué forma corresponde a la historia?

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); Natanael (v.45-51).

> [35] **Al día siguiente, otra vez, hallándose Juan con dos de sus discípulos,** [36] **fijó la vista en Jesús, que pasaba, y dijo: He aquí el Cordero de Dios.** [37] **Los dos discípulos que le oyeron, siguieron a Jesús.** [38] **Volvióse Jesús a ellos, viendo que le seguían, y les dijo: ¿Qué buscáis? Dijéronle ellos: Rabí, que quiere decir Maestro, ¿dónde moras?** [39] **Les dijo: Venid y ved. Fueron, pues, y vieron dónde moraba, y permanecieron con El aquel día. Era como la hora décima.** [40] **Era Andrés, el hermano de Simón Pedro, uno de los dos que oyeron a Juan y le siguieron.** [41] **Encontró él luego a su hermano Simón y le dijo: Hemos hallado al Mesías, que quiere decir el Cristo.** [42] **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.** [43] **Al otro día, queriendo El salir hacia Galilea, encontró a Felipe, y le dijo Jesús: Sígueme.** 44 **Era Felipe de Betsaida, la ciudad de Andrés y de Pedro.** [45] **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.** [46] **Díjole Natanael: ¿De Nazaret puede salir algo bueno? Díjole Felipe: Ven y verás.** [47] **Vio Jesús a Natanael, que venía hacia El, y dijo de él: He aquí un verdadero israelita, en quien no hay dolo.** [48] **Díjole Natanael: ¿De dónde me conoces? Contestó Jesús y le dijo: Antes que Felipe te llamase, cuando estabas debajo de la higuera, te vi.** [49] **Natanael le contestó: Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel.** [50] **Contestó Jesús y le dijo: ¿Porque te he dicho que te vi debajo de la higuera crees? Cosas mayores has de ver.** [51] **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** (cf. Jn 1:27).

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

El Bautista puede tener ante sí un auditorio que no se precisa. Acaso 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 (Siervo) 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 innominado, ya que, al mostrarlo así como el Mesías, le hubiesen, probablemente, seguido entonces.

Al punto de "oír" proclamar al Bautista a Cristo como el "Cordero / Siervo de Dios" (Mesías), "siguieron 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, al 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) [94]. Podría haber también en ello una anticipación de este primer contacto, conjugado con la vocación definitiva y elección oficial, que narran los sinópticos y omite Jn. Lo mismo puede decirse de las otras "vocaciones" aquí narradas.

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." [95] 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, — piénsese en Qumran — , bajo la dependencia del Bautista, se explicaría bien que, al ser mostrado por éste, 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 en el neotestamentario (Jn 1:46; 11:34) y rabínico [96].

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

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 de la hora citada. 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 [97]. 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 [98].

Del “otro” no se da el nombre. ¿Quién era? A partir de San Juan Crisóstomo " 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 corno 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; ti. Act 1:13). En el cuarto evangelio, Felipe aparece frecuentemente al lado de Andrés (Jn 6:5-9; 12:20.21) [100]. Sin embargo, el encuentro que tiene “al otro día” Cristo con Felipe, al que manda “seguirle,” hace difícil esto (v.43).

¿”Simbolismo” joanneo en el relato de esta escena? Así lo piensan varios autores [101].

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 enseñarles. 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 [102].

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 [103].

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” (cf. Mc 10:21; Jn 1:42; Act 1:24). Este verbo significa aquí un mirar profundo de Cristo, con el que sondea el corazón de Pedro y lo sabe apto para el apostalado 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 Yoná” (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 Jonas (Mt 12:39). En todo caso, "es difícil explicar esta divergencia, si no es en función de dos tradiciones independientes." [104]

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

En Mc (3:16) y Lc (6:14), Cristo le da a Simón el nombre de Pedro al hacer la institución de los apóstoles en el sermón del Monte. ¿Pero supone esto y estos aor. que fue entonces? En cambio, en Mt, en la lista de los apóstoles, se habla de "Simón, llamado Pedro" (Mt 10:2). Este anuncio del cambio de su nombre que se hace aquí ahora en este pasaje del cuarto evangelio (κληθήση), ¿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 Jonas;
tú *serás* llamado Cefas,
que quiere decir Pedro."

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-teológico.

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 ¿Acaso habían venido, conforme al ambiente, a recibir el "bautismo" de Juan?

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; cf. Jn 21:22).

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 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) [105].

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." ¿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;
aquél 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 (δόλος) 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; Ap c.13) [106].

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? Estaría 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) [107]. Por eso, si el nombre de Israel implica la 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"** [108] (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 [109]. 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 ser humano 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** (Act 1:24), 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 estaba 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 [110]. 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 de referirse a la materialidad de que estuviese sentado en su casa bajo este árbol. Sería un hecho usual. 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**?

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. Si fuese un sinónimo de Cristo sería tautología.

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

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 (Gen 28:12.13).

Si el "movimiento" de los ángeles significaba la comunicación de Dios con los hombres, ahora todo esto se hace por Cristo-Mediador (1 Tim 1:5).

Los Targumín traducen este pasaje así: "Y he aquí que la gloria de Yahve estaba sobre ella (la escala)." [112] Esta subida/bajada de ángeles por la escala indica la comunicación y el encuentro de Dios con los seres humanos; lo que se acusa, expresamente, diciéndose que junto a Jacob "estaba Yahvé" (Gen 28:13). Esto por el "procedimiento de traslación" se pasa a un nuevo elemento que Jn introduce: **el Hijo del hombre**. No por la "escala," sino que se verá esta δόζα θεού, "sobre" (επί) el Hijo del hombre. Si el cielo que se "abre" y el movimiento de los ángeles **era la "manifestación" de la "gloria de Dios,"** ahora todo sucede "sobre" el Hijo del hombre. Los discípulos "serán testigos de la constante unión e intimidad que existe entre El y el Padre. Los milagros, si bien no son la única prueba, se encargarán de demostrarlo" (Wlkenhauser, o.c., 109), especialmente **al ser "elevado" a la diestra del Padre por la "gloria" de su resurrección.**

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 y que son las "cosas mayores" que "verán."

Los autores admiten que el primer cumplimiento de esta promesa se realiza, en la perspectiva literaria del cuarto evangelio, en las bodas de Cana, 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; 8:28; 12:23-34;13:31; 17:5; 19:37); de aquella "gloria" que Él tuvo "antes de que el mundo existiese" (Jn 17:5) [113].

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 diverge muy notable. Esquematizando estas diferencias, se ve en:

Los sinópticos (Mt 4:18-22; Mc 1:16-20)	Jn 1:35-51
La escena en Galilea junto al lago.	La escena es en Judea. En la zona del Jordán. La vocación de Andrés y Juan es provocada por el Bautista.
La vocación de Andrés y Pedro es provocada directamente por Cristo.	La vocación de Andrés es distinta de la de Pedro; se hace juntamente la de Andrés y de Juan (?). Andrés llama a Pedro para que vaya a 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."	La vocación de Santiago no se hace, a menos bajo el nombre de Santiago.

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?

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 más o menos precisa 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 cíe Mt-Mc [114] parecen trasmitir 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 Cana.

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 Tiberíacíes. Pero en la tradición representada por Mc (la de Mt arameo) se encontraban pocos informes sobre la vocación de Andrés y Pedro. Como ellos debían de 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." [115]

Otra hipótesis de solución podría ser verosímil. La escena de Jn es histórica. Inventarla no tendría interés a la hora en que por otras "fuentes o kerigma podría ser desmentida. Pero, aunque sustancialmente histórica, no es la, definitiva. Esta "vocación" definitiva de la dupla díptica Pedro-Andrés/Santiago-Juan, para los sinópticos debió de ser junto al lago; aunque teniendo pocos detalles de la misma, la reproducen en una forma homologada histórico-esquemática (Mt 4:18-22; Mc 1:16-20; Lc 5:1-11). La "vocación" de los otros apóstoles, o no les interesó tanto su relato — lo que parece improbable — , o la ignoraron sus "fuentes."

Parecería extraño que, antes de esta escena definitiva, no hubiese habido contactos de Cristo con sus futuros apóstoles. "El mismo relato de los sinópticos se hace más inteligible a la luz de esta noticia trasmitida por Jn" (B. Vawter, o.c., p.428). "El hecho de que los dos pares de hermanos acepten sin réplica la llegada de Jesús, sólo es comprensible admitiendo la suposición de que ya le conocían de algún tiempo atrás" (A. Wlkenhauser, p.1 11). Un ejemplo de cómo **estos "seguimientos" instantáneos a Cristo tienen el valor de una decisión decisiva y firme, pero suponiendo arreglos familiares consiguientes,** es la escena de la "vocación" de Mt. Según Lc (5:27-28), Cristo le dice: "Sígueme." El se levantó, dejó todas las cosas, y le siguió (cf. Mt 9:9; Mc 2:14). Pero luego, días después, da a Cristo una comida en su casa, con invitados (cf. Mc 2:15ss par.).

Jn o no conoció los relatos — o el ambiente sinóptico-kengmátko — de la "vocación" definitiva de esos cuatro apóstoles citados, o no le interesó repetirla, aunque dos — Felipe, Natanael — , o tres, si "el otro" que aparece binado con Andrés no fuese Juan, no aparecen en la bina díptica de los sinópticos. La razón podría ser ésta: porque en la narración "vocacional"

histórica que hace de estos cinco futuros apóstoles, vio, al menos a la hora de la composición de su evangelio, que esta "vocación" había ido de hecho, **definitiva**.

Valoración histórica de estos relatos.

El relato de Jn está visto y presentado con una portada teológica "post facta." El Bautista parece que no conoce a Cristo como Mesías. Si lo conociese como tal, surgirían en seguida una serie de preguntas: ¿Por qué, entonces, no lo proclama como tal en los sinópticos? ¿Por qué lo presenta aquí como hijo "legal" de José, cuando en el medio ambiente sería una objeción para ello, pues del Mesías no se sabría su origen? (Jn 7:27). Y, sobre todo, ¿por qué no le reconoce como a tal pasándose a su grupo — al de sus "seguidores," a su bautismo — , y mantiene, por el contrario, "su" propio grupo de "discípulos," y tiene su bautismo propio — en discusión con el bautismo de Cristo que hacen "sus" discípulos — , y que lo mantendrá en vigor aun en vida de Cristo, y se seguirá aun más tarde? (Jn 3:22ss; cf. Act 18:25; 19:3) ¿Y por qué le envía, ante lo que oye de Cristo, su "embajada" de discípulos, estando en la cárcel poco antes de su muerte, para preguntarle si él es el Mesías? (Mt 11:1ss par.). Y esto mismo crea problemas históricos, a propósito del Bautista, sobre el "Evangelio de la Infancia," en San Lucas. Pues si todo el anuncio del nacimiento del Bautista a su padre Zacarías, en el templo, hubiese sido histórico, el Bautista tenía que haberlo sabido por información familiar, y, entonces ¿por qué no obró en consecuencia con su "pariente" el Mesías, del cual él era el Precursor? Y es, por lo mismo por lo que el "diálogo" del Bautista y Cristo, en (Mt 3:13-15), sobre el bautismo de éste, es una respuesta de la catequesis, con la que responde, con una interpretación objetiva verdadera, a la objeción de cómo el inferior bautizaba al Verbo encarnado, y cómo Cristo venía al bautismo de "penitencia," de Juan.

Por eso, si el Bautista ignora a Cristo como Mesías, no puede presentarlo en esta escena de Jn — comienzos mismos de la vida apostólica de Cristo — **ni como Mesías, ni mucho menos como Hijo de Dios** (v.49b), que en la terminología y concepción del evangelio de Jn ***es la filiación divina***. Más aún, aquí Natanael lo proclama Hijo de Dios (v.49), y el mismo Jn relata que a la hora ya de su muerte, Cristo le dice a Felipe que no le han conocida (Jn 14:9) como Hijo de Dios. Y cuya revelación, como se ve en los sinópticos, se va preparando muy lentamente.

Más aún, se dice aquí que se le da al Bautista como signo "el descenso de la paloma," que simboliza al Espíritu Santo, para que sepa que sobre quien se pose es "el que bautiza en el Espíritu Santo" (v.33). Y él proclama, sin más, que Cristo es el Hijo de Dios (v.34). Pero esto no puede ser para que le conozca — pues como se ha visto no le conoce — ni como Mesías ni como Hijo de Dios. Aparte que esta manifestación de la "paloma" tiene un sentido distinto en los sinópticos, y de ellos entre sí. ¿Es, pues, puro recurso literario de una escena fingida para expresar un contenido teológico? ¿Tiene algún fundamento histórico?

También choca qué hacían allí un grupo de "pescadores" galileos, alguno casado; podría ser que fuesen al bautismo de Juan. Pero si alguno era "discípulo" del Bautista (v.35.40.41), parece que no podía ser luego de los que aparecen en la bina díptica junto al lago, y a los que llama Jesús (cf. Mt 4:18ss).

Igualmente se ven frases de tipo erudito bíblico-teológico que no deben de estar en situación histórica allí. Así:

Jn señala a dos "discípulos" (Andrés y otro) "el Cordero de Dios" = Mesías (v.36).

Andrés encuentra a Pedro y le dice: "Hemos hallado al Mesías" (v.42).

¿Se le anunciaría ya allí a Pedro el futuro cambio de nombre? (v.42). Pues si no se les presentan allí a Cristo como Mesías, no parece que se anuncie este cambio.

Natanael dice a Cristo de golpe que es “el Hijo de Dios, el Rey de Israel” (v.48).

Cristo les habla de él mismo, como de cosa conocida, que el es el “Hijo del hombre” (v.51).

¿Es concebible, ambientalmente, que el Bautista — que además no lo sabe — les comunique, de sopetón, a unos sencillos galileos pescadores, que Cristo es el Mesías y el Hijo de Dios encarnado?

Todo esto hace ver una escena artificiosamente teologizada. Pero ¿no podría tener un núcleo histórico?

Podría ser — como hipótesis — que el Bautista señalase allí a algunos — incluso a todos o varios de los citados, que podían haber ido al bautismo de Juan — a Cristo, y al que una revelación se lo hubiese dado a conocer como un gran santo, como un gran “siervo de Dios.” Esta palabra, antes se vio, se prestaba a transformar “siervo” en “Cordero de Dios,” por la doble equivalencia que tiene. Y que Juan presentase esta escena histórica “post facta,” con un enfoque, verdadero, de plenitud por contenido y de terminología bíblico-teológica. No sería ello más que un caso particular de toda la amplia estructura de plenitud histórico-teológica de gran parte del cuarto evangelio.

1 M.-E. Boismard, O. P., Le Prologue De S. Jean (1953ïp. 107 — 2 M.-E. Boismard, O.C., P.99-108. — 3 S. De Ausejo, ¿Es Un Himno A Cristo El Prólogo De San Juan?: Estudios Bíblicos (1956) 223-277.381-427 — 4 Braun, L'évangile De St. Jean Et Les Grandes Traditions D'hrael: Rev. Thom. (1959) 440; J. L. Mckenzie, En T. S. (1960) P. 183-206. — 4 Abel, Grammaire Du Grec Biblique (1927) P.50. — 5 Westcott, The Epistles Of St. John (1905) P. 165-167. — 6 I. De La Potterie, V. D. (1955) P. 193-208; E. Massaux, S. P. L,203ss. [6] S. Thom., Summa Theol. I Q.45 A.6. — 7 A. Robert, Le Psaume 119 Et Les Sapientiaux: Rev. Bib. (1939) 5ss. — 8 Regla De La Comunidad Col. 11 Lín.L 1; Cf. G. Vermes, Les Manuscrito Du Desert De Juda (1953) P.156. — 9 S. Th., In Evang. S. Joannis C.L Lect.2 H.L; Cf. col 1:15; 1 Cor 8:6; Heb 1:2-5. — 10 Sobre El Argumento Crítico, Cf. M.-E. Boismard, Le Prologue De S. Jean (1953). — 11 M.-E. Boismard, Le Prologue De S. Jean (1953) P. 24-25; Zahn, Das Evang. Des Johannes (1912) Excurs. 1 P.706-709; Lebreton, Orig. Du Dogme De La Trinite (1919). — 12 Van Hoonacker, Le Prologue Du Quatríeme" Évangoe: Rev. D'hist. Ecclésiast. — 13 J. B. Frey, Le Concept De “Vie” Dans Tévangile De St.Jean: Bíblica (1920) 37-59 Y 211-239; A. Clarne, Vie, Lumiére Et Gloire Chez St.Jean: Coll. Namurc. (1935) 65-77 Y 229-241; H. Pribnow, Die Johanneisch Anschaung Vom Leben (1934); F. Mussner, Zoé Die. Johannem Evangelistam In Relatione Ad Conceptum “Veritatis”: Verb. Dom. (1951) 3-19. — 14 J. M. Voste, Studia Loannea (1930) P.43-44. — 15 Apol. 8.10.13; El. Padres Apologistas Griegos (Bac, Madrid 1954) P.272. — 15 A. Wlkenhauser, Év. S. S. Jn. (1972) P.68; Cf. P.146. — 16 W. Bauer, Griechisch. Worterbuch Zu. N.T. (1937) Col.686; F. Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.673. — 17 Regla De La Comunidad Col.3 Lín.20-21; Cf. Vermes, Les Manuscrits Du Désert De Juda (1953) P. 139-140. — 18 D. W. Baldensperger, Der Prolog Des Vierten Evangeliums, Sein Polemisch-Apologetischer Zweck (1898) H.L. — 19 Antiq. XVIII 5:2. — 20 Lagrange,'Évangüe S. St. Jean (1927) P.Ll. — 21 Braun, Évangile S. St. Jean (1946) P.315. — 22 Boismard, Le Prologue De St. Jean (1953) P.39-40. — 23 Boismard, O.C., P.58-59; Cf. Critique Textuelle Et Citationes Patristiques: R. B. (1950) 406-407. — 24 J. M. Vosté, Studia Loannea (1930) P.

57; Cf. Tomás, Sum. Th 2-2 Q.L A.L Y Ad 1. — 25 Bultmann**,** Johannes Evangelium (1950) H.L. — 25 Libro De Henoc 15:4. — 26 Tagrange. Εναη&Ïβ S. St. Jean (1927) P.16-19; Boismard, O.C., P.57-58. — 27 Denzinger, Enchiridion Symb. N.858. — 28 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col. 1210. — 29 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col. 580. — 30 Bauer, Gnechische-Deut. Worterbuch Zu. N.T. (1937) Col.337-338; R Van Ims-Choot, Theologie De L'a.T. (1954) I 65ss; J. Guillet, Themes Bibliques (1951) 26-92. — 31 W. Gesenius, Hebraisches Und Aramáisches Handwórterbuch (1921) P.246-247, Voz “Hesed,” Y P.52, Voz “'Emet.” — 31 A. Wikenhauser, Der Johannische Begriff Der Warheit. Das Evangel. Nach Johannes (1961) 181-182; I. De La Potterie, La Vertía In S. Giovanni: Rev. Bibl. (1963) 3-24; J. Lozano, El Concepto De Verdad En S.Juan: Helmántica (1963) 217-302. — 32 Cf. J. A. Montgomery, Hebrew Hesed And Greck Charis: H. T. R. (1939) 77ss; Joüon, En Biblica (1925) 52 Nota 1. — 32 Simón-Dorado, Praelectiones Biblicae N.T. (1947) P.256-257. — 33 Boismard O.C., P.80. — 33 Zorell, Lexicón. Col.426 N.B. — 34 Boismard, O.C., P.84; Bover, En Bíblica (1925) 454-460; Joüon, En Recher. Se. Relig. (1932) 206. — 35 Évang. S. St. Jean (1946) P.328. — 36 E. Wikenhauser, Év. S. S. Jean (1972) P.79. — 37 Boismard. O.C., P.89-90. — 38 Boismard, Dans Le Sein Du Pere: Rev. Bib. (1952) 23ss. — 39 Der Prolog Des Vierten Evangeliums. (1898) P.!51ss. — 40 Así, V.Gr., K Weiss, Der Prolog Des S. Johannes (1899) P.1-2. — 41 Der Prolog. Sein Polemisch-Apologetischer Zweck P. 151ss. — 42 Ueber Das Verhaltniss Des Prologs Des Vierten Evangeliums Zum Gauzen Werk: Zeits-Ch. Für Theol. Und Kirche (1892) P. 189-231. — 43 Vosté, Studia Loannea (1930) P.78. — 44 Boismard, Le Prologue De St. Jean (1953) P. 127-128. — 45 Josefo, Antiq. XVIII 5:2 — 46 Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P.26-28. — 47 Sanhedrin 1:5; Cf. Bonsirven, Textes (1955) N.1869. — 48 Sobre Los Levitas, Cf. Felten, Storia Dei Tempi Del N.T Vers. Del Alem. (1932) Ii P.47-51. — 49 Bultmann, Das Evangelium Des Johannes (1950) P.4ss; O. Cullmann, Les Sacrements Dans Ve'vangile Johanrdque (1951) P.4ss. — 50 Pesahim 70b. 52 Melkita Sobre Ex 16:33. — 53 San Justino, Dial, Cum Tnph. C.8. — 54 Lagrange, Le Messianisme Chez Les Juifs (1909) P.210-213; Satrack-B., Kam Mentar. Iv 2 P.779-798. — 55 Sanhedrin 1:5; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.1869. — 56 Ceuppens, De Prophetiis Messianicis (1935) P. 111-113. — 57 Strack-B., Kommentar. Ii P.363-479ss.626; I P.729ss. — 57 Josefo, Antiq. Iv, 4, 48. **—** 58 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.321. — 59 Regla De La Comunidad Ix 11; Vermes, Les Manuscnts Du Desert De Juda (1953) P.151. — 60 O. Barthélemy-J. T. Mllik, Discoveries In Thejudaean Desert I “Qumrán Cave” I P.121; B. M. Metzger, The Expositor? Times (1961-62) 202. — 61 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.36. — 62 Rev.

Bib. (1926) 388. — 63 Boismard, O.C., P.33. — 64 Boismard, Du Baptéme A Cana (1956) P.34 Y 21. — 65 J. Thomas, Le Mouvement Baptiste En Palestine Et En Syne (1935); Regla De La Comunidad Iii 4-6; Cf. Vermes, Les Manuscrits Du De'sert De Juda (1953) P.138. — 66 Josefo, Antiq. Xviii 5:2; Dexzixger, Ench. Symb. N.857. — 67 BOISMARD, O.C., P.35. — 68 Qiddushín Y. 59b; Bonsirven, Textos Rabbiniques. (1955) N.1560. — 69 Jn 7:27; San Justino, Dial, Cum Tnph. Viii 3. — 70 Glapp, A Study Of Place-Names Gergesa And Bethabara: J. B. L. (1907) 62-70. — 71 Rev. Bib. (1913) 240. — 72 Féderlin, Béthanie Au Déla Du Jourdain (1908). — 73 Rech. Scienc. Relig. (1931) 444-462; Barrois, Dic. Bib. Suppl, Art. Béthanie I 968-970. — 73 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.39 Coment. Al V.28. — 74 Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P.39. — 75 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.54; Boismard, O.C. P.14-15. — 76 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.38-39. — 77 Federkiewiez, Ecce Agnus Dei, Lo 1.29:39: Verb. Dom. (1932) 41-47.83-88 .17-120 156-160.168-171; Médébielle, En Dic. Bib. Suppl. Iii (1934) 203-209. — 78 C. H. Dodd, The Interpretation Of Fourth Cospel (1953) P.230-239. — 79 Burney, The Aramaic Ongin Of The Fourth Cospel (1922) P.!07ss; J. Jeremías, Theol Wort. B., De Kittel, En El Artículo "Ámnos"; O. Cullmann, Les Sacrements Dans L'évangile Johannique (1951) P.33ss; W. Zimmerli Y J. Jeremías, The Servant Of God, En S.T.B. (1957) P.82ss. — 80 Libro De Henoc 10:16-22; Salmos De Salomón 17:28-29 Y 35.36; Apoc. De Baruk 73:1-4. — 81 Regla De La Comunidad Iv 20.21; Vermes, Les Manuscrits Du Desert De Juda (1953) P.141. — 82 Salmos De Salomón 17:42-44. — 83 Regla De La Comunidad, De Qumrán, Iv 20-23; Vermes, Les Manuscrits Du Desert De Juda (1953) P.141-142. — 84 Test, De Los Doce Pat.; Test, De Judá 24:1-3; 25:3; Cf. Test, De Leví 18,Lss. — 85 Boismard, Du Baptéme A Cana (1956) P.47-48. — 86 Test, De Judá 24,L-3;25:3. — 87 Test, De Leví 18,Lss. — 88 Sobre El Cuarto Hemistiquio Del Pasaje Citado De Isaías (Is 42,Id), Cf. Boismard, O.C., P.57-59. — 89 Cullmann, Les Sacrements Daw L'evangile Jottannique (1951) P.24 Nota 20. — 90 Boismard, O.C., P.59. — 91 Lagrange, Le Messianisme (1909) P.218-224; Cullmann, O Opiso Mou Ercho-Menos, En Coniectanea Neotestamentica Vol.Il P.26-32. — 92 Sobre El Sentido Del Bautismo De Cristo, Cf. comentario A Mt 3:13-17. — 93 San Justino, Dial, Cum Triph. Viii 4; Cf. comentario A Jn 1:29. — 94 Cullmann, Les Sacreiwnts Dans L'evangile Johannique (1951) P.22. — 95 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.1997. — 96 Strack-B. Kommentar. Ii P.371. — 97 A. Fernández TRUYOLS, Vida De Jesucristo (1954) P.696. — 98 Cf. comentario A Mt 10:2b. — 99 Mg 59:117. — 100 A. B. Hulen, The Cali Of The Four Disciples Injohnl: J. B. L. (1948) 153-157. — 101 Bultmann, Das Evangelium Des Johannes (1950) P.70; A. Schlátter, Der Evangelist Johannes (1948) P.53; Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.45; A. M. Dubarle, En Mélanges Lebreton 61. — 102 Boismard, Du Baptéme A Cana (1956) P.74-80. — 103 Nestlé, N.T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 1:41; Boismard, O.C., o o A P. 82-84. — 104 Boismard, O.C., P.85 Nota 5. — 105 San Ignacio De Antioquía, Ad Rom. 4:2; LAGRANGE, Évang. S. St. Lean (1927) P.50; Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P.95-96. — 106 Boismard, Notes Sur Vapocalypse: Rev. Bib. (1952) 171-172. — 107 Boismard, La Connaissance Dans L'aliance Nouvelle D'aprés La Premiére Lettre De Saint Jean: Rev. Bib. (1949) 365-391. — 108 Boismard, Du Bapteme. P.101. — 109 Gutbrod, En Theol Wort. \.T. Vol.3 P.36ss. — 110 J. Jeremías, Die Berufung Des Natharuul: Angeles (1928) Heft 1-2. — 111 Sal. De Salomón Xvii 23.38.47.51; 2 Sam 7:14; Sal 89:27-28; J. Jeremías, E>/ Berufung Des Nathanael, En Angelas (1928) Heft 1-2. — 112 Bereshit Rabba 69. — 113 Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P.126-127; Cf. G. Quispel, Xatlianael Und Der Menschensohn (Joh. 1:51). — 114 Sobre La Identidad O Diferencia Del Relato De Le Sobre El "Seguimiento" De Algunos Discípulos Después De La Pesca Milagrosa, Cf. comentario A Mt 4:18-22; Y A Le 5:1-11. — 115 Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P. 131; Sobre El Esquematismo De Los Relatos, Cf. Lagrange, Evangile S. St. Marc (1929) P.Lxxviiiss; Wendling, Die Entstehung Des Marcus-Evangeliums (1900).

Capitulo 2.

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).

[1] Al tercer día hubo una boda en Caná de Galilea, y estaba allí la Madre de Jesús. [2] Fue invitado también Jesús con sus discípulos a la boda. [3] No tenían vino, porque el vino de la boda se había acabado. La madre de Jesús le dijo: No tienen vino. [4] Díjole Jesús: Mujer, ¿qué nos va a ti y a mí? No es aún llegada mi hora. [5] Dijo la madre a los servidores: Haced lo que El os diga. [6] Había allí seis tinajas de piedra para las purificaciones de los judíos, en cada una de las cuales cabían dos o tres metretas. [7] Díjoles Jesús: Llenad las tinajas de agua. Las llenaron hasta el borde, [8] y El les dijo: Sacad ahora y llevadlo al maestre sala. Se lo llevaron, [9] 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 [10] 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. [11] Este fue el primer milagro que hizo Jesús, en Cana de Galilea, manifestó su gloria y creyeron en El sus discípulos.

"Al tercer día" se celebraban unas bodas en Cana 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 [1], 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 11:4).

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 Cana y Nazaret. Desde Jericó a Beisán, entonces Escitópolis, se puede ir holgadamente en dos días. Y de aquí en uno a Cana 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 Cana en Galilea, para distinguirla de otra Cana en la tribu de Aser (Jos 19:28), debe de ser la actual Kefr Kenna, que está a unos siete kilómetros al nordeste 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 [2] 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 Kef Konna dan excelente vino.

Relaciones sociales, de parentesco o amistad, que no se prensan, 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 Cana pudo hacerla muy bien el mismo día.

La forma "estaba allí la madre de Jesús" supone que María estaba ya en Cana 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 Cana y sabida su llegada, es cuando, probablemente, recibió la invitación. Es lo que parece más natural viniendo de una larga ausencia de Betania del Jordán. El hacerlos ya "discípulos" debe ser una denominación por anticipación.

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, o que es un esquematismo redaccional.

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 Cana (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 [4].

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 (Gen 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: "Donde no hay vino, no hay alegría." 5

Según la Mishna, la duración de las bodas era de siete días si la desposada era virgen, y tres si era viuda [6]. Durando las bodas varios días, los invitados se renuevan. Los escritos rabínicos suponen la posibilidad de la llegada de huéspedes inesperados [7].

Es en este marco en el que se va a desenvolver la escena del milagro de Cristo [8].

La boda debe de llevar ya algunos días de fiesta y banquete. Nuevos comensales han ido llegando en afluencia gránele, tanto que las provisiones calculadas del vino van a faltar. Cristo, acompañado de sus discípulos, llega a Cana 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 [9]. 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" [10]. 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" [11], 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, e igualmente el sentido que parece más probable de esta intervención de María.

Esta, 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, 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 [12]. 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 μετρητής, 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 [13]. 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 tuviesen 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 "llenasen" de agua aquellas ánforas. Y las llenaron "hasta el borde." El evangelista resaltará bien este detalle de valor apologético. Con ello se iba a probar, a un tiempo, que no había mixtificaciones en el vino, y con ello que no se ¿evaluase el milagro, sino que éste quedase bien constatado [14], y, además, que se demostrase la generosidad de Cristo en la producción de aquel milagro. A Jn también le gusta destacar el concepto de "plenitud."

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 "arquitriclinos."

Este no era lo que se llamaba en los banquetes griegos *symposiarja*, o en los romanos *rex, imperator convivü o arbiter bibendi*, γ que era elegido por los convidados al banquete (Eclo 39:12) o designado por suerte [15]. Su papel está bien descrito por Plutarco [16]. Este "arquitriclinos" era un familiar o un siervo que estaba encargado de atender a la buena marcha del banquete. Era más o menos un *equivalente a nuestro* "maitre."

Los servidores obedecen la orden cíe 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 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, maque 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 calidad, 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 (William).

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 Cana de Galilea." Por el texto sólo no es fácil precisar si este milagro de Cristo fue el primero que hizo en Cana 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 Cana. 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 apologético, 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"** (δόξα); 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.

Otro aspecto apologético de este milagro se refiere a la santificación del matrimonio. Los Padres lo han destacado y comentado frecuentemente. Así, v.gr., San Juan Crisóstomo [17]. 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 (Ef 5:32).

* * *

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 vino 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, William, Thibaut, Beel, Lousseau-Collomb y ya antes Maído na do y Toledo [18].

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 [19].

Es gratuito que el título de "mujer" conduzca a demostrar una independencia mesiánica. Aparte que el significado de esta palabra — se verá — es otro. 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 el paralelo con el acto de independencia mesiánica de Cristo niño en el templo es absolutamente cierto [20].

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 las antigüedad por Taciano [21], San Gregorio Niceno [22], y entre los modernos por Beel [23], H. Seemann [24], A. Kurfess [2S], Michl [26], Grill [27], Boismard [28], Cortés Quirant [29].

La razón ortográfica que se alega es que los códices griegos no son matizados — puntos, comas, acentos, interrogaciones, etc. — hasta los siglos IV-V d. C. La matización se hacía 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 puede ser la solución más probable.

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 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.** Esto es una exigencia mariana. 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, comenzando por San Juan Crisóstomo [30] y San Agustín [31].

¿Cuál es el Significado de la Respuesta de Cristo: "Que a Mi y a Ti"? (Τι Έμοι Χαί Σοι).

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: "Mando Jefté mensajeros al rey de los hijos de Ammón, que le dijeran: ¿Que 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 [32].

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 (siró-caldeo), el lenguaje que hablaron Cristo y sus apóstoles, se dice: Ma bain entée wa ana, exactamente con el mismo significado y traducción. En siríaco, la expresión es similar al hebreo: *Ma li wa lekh*, traduciéndose del mismo modo. En maltes, lenguaje también de origen semítico, tienen la expresión usual aún hoy día: *X'hemm bejnitna*, 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 [33].

En el griego profano, éste es el sentido que indica siempre esta frase, a la que suele añadírsele la palabra "común"; es decir: ¿Qué hay de común entre tú y yo? [34]

Por último, se puede indicar aquí que de esta frase evangélica se proponían en 1908 *doce* interpretaciones distintas por católicos [35].

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 agoten 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 uta', "mujer," es que El hace aparentemente abstracción de su condición de hijo." [36]

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 [37]. Hasta incluso puede ir incluido en este término un matiz de ternura [38]. En la literatura griega aparecen con este

nombre reinas y princesas. En Hornero se llama así a la reina Helena [39]. Lo mismo aparece en Sófocles [40]. Así llamó Cesar a Cleopatra[41].

Y ya en el *mundo oriental extrabíblico* se encuentran casos afines. En los textos de Rash Shamra se llama a la diosa Ashirat "St" (mujer) [42].

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 (Rebeca): Abraham es hijo de Tarej, vuestro consanguíneo, pues Najor es abuelo, ¡Oh mujer! (ώ γυναι) de tus hijos." [43]

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 (ishí), sumo sacerdote!" [44]

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 William, 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 mará!, "¡oh mujer!" [45]

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

Pero la interpretación parece ha de ser otra. El razonamiento de esto se hace con motivo de las palabras de Cristo en el Calvario: "Mujer, he ahí a tu hijo" (Jn 19:26-27). De ello se desprende — se verá — que esta palabra "Mujer," de la sentencia del Calvario, probablemente no es de Cristo. "Nada nos prohíbe negar que Jn ha querido verter por ella el equivalente de las palabras pronunciadas por Jesús" (Michaud). Pero este cambio obedece deliberadamente — es necesario ver antes esta exposición en el Comentario a Jn 19:26-27 — para expresar más directa y claramente, y potencializar así con más precisión el mismo concepto espiritual de Madre universal de los hombres, que en Jn, a primera vista, podría parecer que se refiriese a una maternidad afectiva y personal de María a Juan. Para eso el evangelista evoca, por el "procedimiento de alusión," en esa palabra "Mujer," sea a Eva, por "ser madre de todos los vivientes" (Gen 3:20), como la nueva Eva, surgida acaso del primitivo ambiente cristiano paulino, en el que Cristo es el nuevo Adán; sea para evocar directamente el "alumbramiento" espiritual y "doloroso" en el Calvario, de la conocida figura de la "Hija de Sión" (Miq 4:9.10; Is 66:7-9) en dónde ésta "(Hija) de Sión está de parto." [46]

Si por la palabra mujer, literariamente, se orienta a Génesis, acaso por el "procedimiento de complejidad," tan en uso en Jn, se aluda también al valor conceptual de "alumbramiento" de un nuevo pueblo (Is 66:7-9) implicado en varios pasajes de la "Hija de Sión." Unido a este procedimiento el de "alusión," probablemente pone en juego los dos conceptos: de "Mujer" — Sión y "Mujer" — Eva para completarse.

Supuesto que éste sea el intento de Jn al usar aquí la palabra "Mujer," ¿qué valor puede tener aquí a este propósito de las bodas de Cana? Pronto se verá al considerar su aspecto "simbolista" de "superposición de planos."

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) [47].

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 (cf. Jn 5:25.28; 4:21.23).

Según la creencia popular, el Mesías debía ser manifestada por "signos" y prodigios. Es a lo que alude San Justino, Mateo (24:26), Marcos (13:22) hablando de los pseudomesías, y Josefo, al hablar de éstos (cf. 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" [48].

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, cuya mediación se ve. 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 filológicamente, ni por el contexto, pues actúa.

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 Elias y la mujer de Sarepta. 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 sobre naturalmente.

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." [48]

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

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 innecesaria 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, 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 [49]. En época reciente, Lagrange [50] y O. Cullmann [51]. Cullmann 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**." [52]

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 [53].

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 posterior 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 instauración 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 querría 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" [54]. Es, por tanto, la contraposición de dos lineas de accion, **destacándose el Espíritu que anima a la Ley nueva** [55].

c) *Simbolismo doctrinal.* — Otra interpretación es ver en el vino milagrosamente dado un "símbolo" de la nueva, sobrenatural y generosa doctrina que Cristo trae.

Orígenes ve en el vino un símbolo de la Escritura; viniendo a faltar éste — faltando la Ley y los Profetas — , Cristo da el vino nuevo de su doctrina [56].

Fundamentalmente defendieron, con matices diversos, esta posición: San Cirilo de Alejandría [57], San Efrén [58], Gaudencio de Brescia [59], Severo de Antioquía [60]. Modernamente, en parte al menos, defienden esta interpretación: Dodal [61], R. H. Lightfoot [62] y Boismard [63].

Los elementos que llevan a esto, admitido el hecho del "simbolismo" yoánico 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: "Déte Dios el rocío del cielo. y abundancia de trigo y mosto" (Gen 27:28). Y bendiciendo Jacob a sus hijos, dice: "No faltará de Judá el cetro. 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* (Gen 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.

4) La extrañeza del maestresala de que el vino mejor se guardó para el fin, sería la alusión joannea al N.T. (cf. Lc 5:39).

5) 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; Eclo 40:20) mesiánica: el vino que alegraba el convite.

6) 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 — con 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 seres humanos 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 9:1-57." [64]

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 accion vieja , 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.

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 en la multiplicación de los panes del capítulo 6 de su evangelio (Jn 6:48-58) y la amplitud con que es tratada la Eucaristía como "Pan de la vida." [65]

Si éste es el simbolismo yoanneo fundamental, ¿qué parte tiene María, precisamente al sintetizarla complementariamente en su título extraño de llamarla "Mujer" (γύναι)? Si con ella — y se vuelve a remitir al Comentario a Jn 19:26-27 — se pretende evocar "alusivamente" al Génesis — Eva, madre de todos los vivientes — y a la "Hija de Sión" — en el "alumbramiento" doloroso de un nuevo pueblo — , esto tiene aquí su razón de ser en este aspecto "simbolista" de Jn, por razón de la "superposición de planos": **sobre la escena histórica está superpuestamente evocada la. simbólica.**

Si el "simbolismo" del agua convertida en vino es el cambio del viejo régimen — A.T. — , y el que lo causa es Cristo, a la hora de la boda todavía no está plenamente establecido: "no tienen (el) vino" mesiánico. Y es María — mediadora — la que, como Madre espiritual de los hombres, pide a Cristo el cambio de obra **y que establezca el reino de Dios.** Si Cristo tiene ansias de su muerte redentora y está constreñido hasta que llegue, Jn presenta a María para lo mismo con ansias de "alumbramiento" ("Hija de Sión"), para ser Madre espiritual de los vivientes ("nueva Eva").

Es interesante destacar que Jn, con la palabra "Mujer" aplicada a María en el c.2 (Cana) y en el c.19 (Calvario) establece con ellas una "inclusión semita." Pues extrañan en boca de Cristo (son de Jn); extraña esta coincidencia en boca de Cristo; extraña que nunca salga en los sinópticos; extraña el que esta palabra sea puesta estratégicamente en dos pasajes estratégicos de su evangelio; y extraña que esté puesto en estos lugares por su conexión "alusiva" a los pasajes citados, que parecen desarrollados con la teología de San Juan. María, pues, en el evangelio de Jn tiene un puesto de excepción y clave. El concepto de la maternidad espiritual de María es de gran importancia para Jn. Por eso, Cana — y con ella María — tienen un "carácter seminal" (Joüon) orientativo a — o hacia — la escena del Calvario. [65].

En esta escena de las bodas de Cana se deja ver también el corazón misericordioso de María y el conocimiento que tenía de la grandeza de su Hijo.

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).

> [12] **Después 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" [66].

¿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; 9:1; 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" [67], y trasladarse a un lugar céntrico, donde pudiese tener un medio mejor para su actividad y enseñanza pública, lo mismo que por la facilidad de comunicaciones. Entre los pueblos del lago de Genesaret había algunos bien poblados. Tariquea tenía unos 40.000 habitantes y una flotilla pesquera de unas 230 barcas[68]. Pero las dos ciudades de Galilea, Tiberias y Séforis, eran medio paganas. Cristo elegirá para establecerse Cafarnaúm, que probablemente corresponde al actual Tell-Hum [69], 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 Cana 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 Samaría, 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 [70] por las causas dichas.

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; Gal 1:19), es problema que se aborda especialmente en otro lugar [71]. La razón de usarse este término para designar a parientes de Cristo es debido a que el hebreo solamente tiene la palabra "hermano" (ah) para designar el 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" podría no referirse a los parientes, sino a los "apóstoles." Así se lee en el mismo Jn: "Jesús dijo. Ve a mis hermanos (los apóstoles) y diles" (Jn 20:17). Aunque aquí el contexto parece sugerir mejor los "parientes."

Expulsión de los vendedores del templo, 2:13-22 (Mt 21:12-13; Mc 11:15-17; 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; 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 esos dos grupos hay una divergencia fundamental de cronología: Jn la situa en la primera Pascua, mientras que los sinópticos la ponen en la última Pascua de Cristo en Jerusalén. ¿Es la misma escena? Y si lo es, ¿quién la sitúa históricamente bien? Es problema que se abordará al final de la exposición exegética de este pasaje.

> [13] **Estaba próxima la Pascua de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén.** [14] **Encontró en el templo a los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas, y a los cambistas sentados;** [15] **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;** [16] **y a los**

que vendían palomas les dijo: Quitad de aquí todo esto y no hagáis de la casa de mi Padre casa de contratación. [17] **Se acordaron sus discípulos que está escrito: "El celo de tu casa me consume."** [18] **Los judíos tomaron la palabra y le dijeron: ¿Qué señal das para obrar así?** [19] **Respondió Jesús y dijo: Destruid este templo y en tres días lo levantaré.** [20] **Replicaron los judíos: Cuarenta y seis años se han empleado en edificar este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días?** [21] **Pero El hablaba del templo de su cuerpo.** [22] **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" [72]. 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 (Lv 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; Mr 17:23.24) [73] medio siclo, pero conforme a la moneda del templo (Ex 30:13), que era en "moneda tiria" (Bonsirven). No se permitía la moneda romana. De ahí la necesidad de cambistas.

Para facilitar a los peregrinos adquirir en Jerusalén las materias de los sacrificios: bueyes, corderos, palomas, lo mismo que las materias que ritualmente acompañaban a éstos: incienso, harina, aceite, etc., así como para procurar 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 [74].

Los cambistas allí establecidos realizaban frecuentemente sus cambios cobrando una sobrecarga llamada χόλλυβος, que subía del 5 al 10 por 100 75. De aquí llamar χολλυβιστης 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 [76].

Entrando Jesús en el templo, encontró a "los vendedores de bueyes, de ovejas y de palomas," con sus ganados, que serían en cada uno de ellos 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 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," que "serviría más como símbolo de autoridad que como estimulante físico" (B. Vawter). 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 el 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 vendían y compraban" (Mt-Mc). Debe de 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" (χερματίστης, v. 14, de χερμα, moneda pequeña = χολλο στης, **v.** 15, de χόλλυβος**,** 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 tiró 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 es una variante descriptiva. 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 [77]; 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, ν que Mc incluso literariamente destaca: "y les 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 reconocerse por tal. Por eso es totalmente equivalente a la forma en que los 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 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 Casa de Dios.**

"Difícilmente se evita (además) la impresión de que con todos esos detalles es el antiguo régimen lo que se arroja afuera." [77]

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." [78] No sería improbable esto en el intento de Cristo o en el de Juan, sobre todo teniendo en cuenta el v.19ss.

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 [79]. Mas nunca, aun en la invocación personal, Dios era llamado Padre especialmente de uno. Sin embargo, **el Mesías era considerado como Hijo de Dios** por antonomasia. El judaísmo, fuera de algunas facciones menores o tardías, no consideró al Mesías como divino [80]. 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**[81].

Además, estaba en el ambiente que la manifestación del Mesías, para algunas corrientes, sería en el templo [82]. A esto responde, en las "tentaciones" de Cristo, el llevarle el demonio al "pináculo del templo" (Mt 4:5-6 par.), lo mismo que, en la multiplicación de los panes, las turbas querían "arrebatarle para hacerle rey" mesías (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" 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 después de la resurrección de Cristo,** al meditar las enseñanzas y en su vicia, cuando recordaron 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. **Ya había sido la gran iluminación de Pentecostés.**

¿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 muchedumbre aplaudiría, y presionaria 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 vendedores, 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 "turba," 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 [83], 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: "Aquella majestuosa **y repentina aparición de la Santidad indignada** llenó de espanto a todos los presentes." [84]

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 y encargados de la policía del templo (Mt 21:23; Mc 11:18; Lc 19:47; 20:2; Act 4:1; 5:24-26) [85].

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. ¿Fue en el mismo día?

En absoluto, el hecho de una 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 [86].

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" [87]. Como Cristo habla de su cuerpo, habla de un futuro.

El término "templo" (ναός) significa el recinto del "sancta," y del "sanctasanctórum," en contraposición al resto del templo (ιερόν). 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. **Éste 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 (έγεφω) se emplea indistintamente en el sentido material de levantar algo de sus ruinas, reconstruir un edificio (Eclo 49:15) [88], 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 [89]. 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 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 incomprensión 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 farisaicas, al aludir a Jonas (Mt 12:38; 16:1; Lc 11:29.30). Estas eran las credenciales con las que Cristo responde a la exigencia de quién 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, añadiéndosele 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 [90].

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 inteligencia 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." [90]

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 [91], que era el 734-735 de Roma, o sea el 19-20 antes de Cristo. El santuario propiamente dicho (ναός) se reconstruyó en año y medio, empleándose en su reconstrucción 1.000 sacerdotes, preparados especialmente para esta actividad, 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 92. Si las cifras de Josefo no son exageradas. 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.) 93. 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 refiera 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, sino del "santuario." Y pretende demostrar que el naos 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 pretendes reconstruirlo en tres días!" [94]

Si esto gramatical mente 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 hacía cuarenta y seis años y la misma que se haría en tres días. ,

Este pasaje da una de las fechas más seguras para la cronología de la vida de Cristo. Si se toma 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. [95].

El evangelista resalta que **Cristo había dicho aquella doble profecía de su muerte y resurrección, "del templo de su cuerpo.**"

"La **espera escatológica del judaísmo aguarda un Mesías que**, en lugar del antiguo templo, profanado por el pecado, construirá un santuario nuevo, de magnificencia y esplendor inauditos, destinado a durar para siempre." [96] Acaso Cristo con su respuesta contraponga su verdadero templo a este otro fastuoso material **para la escatología mesiánica.**

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 brota el agua viva** (Jn 7:37-39). Es uno de los grandes símbolos joanneos (cf. Ap 21:22). Ello se funda sobre una de las palabras más literalmente auténticas de Jesús (Mt 26:61 par. y 12:6)." 97

Cristo resucitado es el verdadero templo, pues en él vive la **"plenitud de la divinidad corporalmente"** (Col 2:9; cf. Col 1:19; cf. Jn 1:14) y como Mediador absoluto (1 Tim 2:5), es, a través de él — sacerdote y víctima — como, necesariamente, se rinde culto a Dios.

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 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 profetice que tenían, **lo mismo que la profecía de la resurrección de Cristo, "templo" de la divinidad, anunciada por El mismo** [97].

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 exegetas.

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. Y esto explica 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 tienen 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 escritos o en narraciones 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." [98]

Reacciones ante Jesús en Jerusalén, 2:23-25.

Esta pequeña anecdota 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.

> [23] **Al tiempo en que estuvo en Jerusalén por la fiesta de la Pascua, creyeron muchos en su nombre viendo los milagros que hacía;** [24] **pero Jesús no se confiaba a ellos, porque los conocía a todos,** [25] **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 compendiados 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 Cana (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 conversaciones 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. Si no es que hay una agrupación implícita de otros.

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? Al comienzo de su ministerio, no puede interpretarse esto de su filiación divina. Basta ver el progreso de revelación paulatina que Cristo tiene con sus discípulos en los sinópticos, para ver 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.

El proceso de su revelación mesiánica fue lento, como se ve en los sinópticos. A veces, sospecha (Mt 12:23), otras, es creencia fruto de entusiasmo (Jn 6:14-15), pero con reservas (Jn 7:40ss; cf. Jn 7:3-5).

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 resaltada en Jn (Jn 1:49.50; 4:19; 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 (cf. Act 1:24).

¿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). "Desde este primer contacto con las multitudes de Jerusalén, véseles ya cuales aparecerán siempre en Juan: impresionables, rápidamente conquistados por los milagros de Jesús, pero superficiales y precariamente adheridos." [100]

Esta anecdota 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 que Cristo hizo "milagros" en esta primera Pascua en Jerusalén, y luego añade que en Cana 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 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 depende de Taciano, es con frecuencia arbitraria y no nos puede dar indicación alguna cronológica." [101]

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.

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. Acaso el "primero" por relación a éste no se registró.

1 Comentario A Jn 1:43. — 2 Epist. 108:1: Ml 22:889; Epist. 46:12: Ml 22:491. — 3 Por Kefr Kenna, Cf. Le Camus, En Dict. Bib., Art. Cana T.2:110ss; Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.55-56; Prat, Jesus-Christ (1947) I P.180; Perrella, / Luoghi Santi (1936) P. 119-127. Para Khirbet Qana, Cf. Thomson, The Land And The Book P.425ss; Abel, Geographie De La Palestine (1938) Ii P.412-413. — 4 Para La Descripción Ambiental De Una Boda En Oriente, F, M. Wlliam, Das Leben Jesu., Vers. Esp. (1940) P.118-119. — 5 Pesahím 109a; Cf. Sal 103:15. — 6 Ketuboth I 1. — 7 Strack-B., Kommentar. Ii P.387ss. — 8 Sobre Las Costumbres Orientales Y Palestinas Sobre Las Bodas, Para La Edad Antigua, Cf. Kostleitner, Archaeologia Bíblica (1917) P.560ss; Fonck, Die Parabeln P.411-414.575-579; Kraus, Talmudische Archaologie (1911) Ii P.36ss; Strack-B., Kommentar. I P.505-517; Wlliam, Das Uben Jesu., Vers. Esp. (1940) P.L 17-123.' Para Las Costumbres Judías Posteriores, Cf. J. Neil, Everyday Life In The Holy Land (1911) P.223-260. — 9 Nestlé, Jv. T. Graece Et Latine (1928) En El Ap. Crít. A Jn 2:3. — 10 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.57. — 11 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.328. — 12 Strack-B., Kommentar. Ii P.406ss. — 13 Josefo, Antíq. Viii 2:9; Barrois. En Rev. Bib. (1931) 200ss Y 212ss. — 14 San Juan Crisóstomo, In Lo. Hom. 20. — 15 Hor., Odae I 4:18. — 16 Quaestiones Convivíales I — 17 Mg 59:129. — 18 Cortés Quirant, Las Bodas De Cana: Marianum Ü958) 158-Í61, — 19 Braun, La Mere De Jesús Dans Voeuvre De Saint Jean: Rev. Thom. (1950) 446-463; (1951) 5-68; La Mere Des Fideles (1953) P.49-74; Hoskyns,La Vie De Mane, Mere De Jesús (1938) P.255ss; Cullmann,L" Sacrements Dans L'évangilejohannique. (1951) P.37; Leal, La Hora De Jesús, La Hora De Su Madre: Est. Ecl. (1952) 147-168; Gachter, María Im Erdenleben P.180; Mana Im Kana: Zeitschrift Für Katholische Theologie (1931) P.351-402. Ya Antes Lo Había Defendido San Agustín; Cf. In Loannis Evange-Lium 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; A. Feui-Llet, L'heure De Jesús Et Le Signe De Cana: Ephem. Theol. Lov. (1960) 5-22; V. Anza-Lone, Gesü E María Alie Nozze Di Cana: Div. Thom. Pía. (1962) 65-80. — 20 Bover, Vida De N. S. Jesu-Cnsto (1956) P.261; Cf. Ceroke, Theological Studies (1956) Sobre La Interpretación De Mt 12:48-50; Le 11:27-28; Le 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. — 21 Preuschen-Pott, Tatians Diatessaron Ans Dem Arabischen Übersetzt (1926) P.76. — 22 Mg 44:1308d Y 18. — 23 Collect. Brug. (1932) P.425ss. — 24 Aufgehellte Bibelstellen: Benediknische Monatschrift (1952) Heft 5-6 — 25 Zujohn. 2:4: Zeit N. T. Wissen. (1952-1953) 257. — 26 Bemerkungen Zu Jo. 2:4: Biblica (1955) 492-509. — 27 Jesús Auf Der Horchzeit Zu Kana: Bibel Und Liturgie (1952-1953) 333-336. [18] Rev. Bib. (1954) 259; Du Bapteme A Cana (1956) P. 156-158. — 29 Las Bodas De Cana: Marianum (1958) 179-182. — 30 Mg 59:129. — 31 Ml 35:1455. — 32 Strack-B., Kommentar. Ii P.401. — 33 Cortés Quirant, O.C., P.178-179: Dominican Studies (1954) P. 106-107. — 34 Kühner-Gerth, Grarnmatik Der Grieschen Sprache Ii 1 P.417. — 35 Meyenberg, Homiutische Und Katechetische Studien. Erganzungwerk (1908) I P.553ss. — 36 Braun, La Mere Des Fideles (1953) P.50. — 37 Barret, The Cospel According To St. John (1955) H.L. — 38 Westcott, The Cospel According To St. John (1919) H.L. — 39 Odisea XIX 107.165.221; Cf. Ilíada Iii 204. — 40 Oedip. Tyr. 655. — 41 Dión Casio, Hist. Rom. Li 12:5. — 42 Ditlef Nielsen, Ras Shamra Mythologie Und Biblische (1936) P.32 N.L; P.90. — 43 Antiq. I 16, — 44 Texto Citado Por E. Zolli En Mi Encuentro Con Cristo (1948) P.217. — 45 William, Das Leben Jesu Im Laude Und Volke Israel, Vers. Esp. (1940) P.121. — 46 G. Roschini, La Vita Di María (1946) P.319-320. — 47 Sobre Defensores Recientes De Esta Posición Y Bibliografía, Cf. cortés Qui-Rant, A.C., P.170. — 48 Boismard, Du Baptéme A Cana (1956) P.153; Cf. P.149-154. — 48 Pfo Xii, Per Chrisü Matrem (A.A.S. [1948] P.536-537); Vat. Ii, L. G. N.58. — 49 Adv. Haer. Iii 16:7. — 50 Évang. S. Sí. Jean (1927) P.60. — 51 Les Sacrements Dans Vévangik Johannique (1951) H.L. — 52 O.C., P.60. — 53 Comentario A Jn 6:1-21 Introd. — 54 Mt. 5:17; S. Thom, Comm. In Evang. Lo. C.2 Lect. 1 H.L. — 55 Braun, La Mere Des Fidéles (1953) P.69-71; Macgregor, The Cospel Ofjohn (1948) P.55. — 56 Orígenes, In Lo. 10:31; In

Cant. Cant. 1:2. — 57 In Lo. 2,Lss: Mg 73:229. — 58 Commentaire De L'evangile Concordant, Éd. Leloir (1954) P.46 Tract. VIII (C.S.E.L.) LXVIII P.65ss72ss. Hom. (P.O.) XXVI P.389 - 428. Interpretaron Of The Fourth Cospel (1953) P.298. — 62 The Cospel Message Of Marck P.73. — 63 Du Bapteme A Cana (1956) P. 140-143. — 64 Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P.141. — 65 A Rivera, Nota Sobre El Simbolismo Del Milagro De Cana En La Interpretación Patrística: Estudios Marianos (1953) P.68ss. — 65 M. De Tuya, La Virgen En La Biblia, En Enciclopedia Mariana Posconciliar (1976). — 66 Nestlé,. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 2:12. — 67 A. F. Truyols, Vida De Jesucristo (1948) P.141. — 68 Josefo, De Bello Iud. Ii 21:4.8. — 69 Sobre La Topografía De Cafarnaúm, Cf. B. Méistermann, Capharnaum Et Beth-Saide (París 1921); G. Ürfali, Capharnaum Et Ses Ruines (París 1922); Abel, Capharnaum En D.B.S. I 1045-46; W. Ewing, En Hasting's Dictionary 350ss; Bpver, S. 1. Datos Evangélicos Sobre La Identificación De Cafarnaúm: Estudios Eclesiásticos (1925) 214-217; A. E. Mader, En Bíblica (1932) 295-297, Y En Journal Of Pal. Or. Soc. (1933) 218-220. — 70 Vita 52. — 71 Comentario A Mt 13:55-56. — 72 Berakoth 9:5; Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.27. Biblia Comentada 5b — 73 Josefo, Antiq. Xviii 19:1. — 74 William, Das Leben Jesu Im Lande Und., Vers. Esp. (1940) P.124-125. — 75 Edersheim, The Life Of Jesús T.L P.368-372. — 76 Strack-B., Kommentar. I P.853; II P.570; Bonsinver, Textes Rabbiniques. (1955) N.834; Edersheim, The Life Of Jesús T.L P.368-372. En Las Obras Citadas Pueden Verse Noticas Sobre Las Extorsiones Que Hacían Las Grandes Familias Sacerdotales A Las Gentes En Materia De Negocios. — 77 Berakoth 9:5; Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.27. — 77 H. Van Den Bussche, El Ev. S. S. Jn (1972) P.189. — 78 Mollat, L'evang. S. St. Jean, En La Samte Bible De Jérusalem (1953) P.77 Nota C. — 79 Bonsirven, // Giudaismo Palestine.Se Al Tempo Di G. C. (1950) P.25-26. — 80 Bonsirven, Le ¡Udaisme. (1934) I P.370-376. — 81 Braun, Évang. S. St. Jean (1956) P.331; Cí. Heb 3:2-6. — 82 Levi Rabba 9:6; Cant. Rabb 4:16; Deut. Rabba 1:17; Targum Jer. Gen, 35:21; Pesiq. Rabba 162a; Cf. Bonsirven, Le Judaisme Palestinien. (1934) I P.406-407. — 83 Comentario A Jn 18:2-8. — 84 Filliox, Vie De \.S. J.-Ch. Vers. Esp. (1942) Ii P.152. — 85 Josefo, De Bello Iud. II 17:2; Cf. comentario A Jn 1:19-24. — 86 Mg 7:1052. — 87 Abel, Grammaire Du Grec Btbliqíie (1927) § 60a P.273. — 88 Para El Griego Clásico, Cf. Bailly, Dict. Grec-Francaise Ed.Ii P.566.328 — 89 Abel, Grammaire Du Grec Biblique (1927) § 47h P.213. — 90 Burkitt, En Journ. Of Theol. Studies (1924) P.386; Dobschütz, En Zeitsch. Für Die Neut. Wissenschaft (1929) P.169. — 90 Braljn, Evang. S. Sí. Jean P.332. — 91 Josefo, Antiq. Xv 11:1. — 92 Josefo, Antiq. Xv 14. — 93 Josefo, Antiq. Xv 9:7. — 94 Power, En Bíblica (1928) 258-277. — 95 Sobre La Fecha Del Año 15 De Tiberio, En Que Cristo Comienza Su Ministerio Público, Cf. Ceuppens, Theol. Bib. Iv P. 140-143. — 96 A. Wikenhalser, Ev S. Jn. (1972) P.125. — 97 Mollat, Uévang. — 97 L.-Dufolr, Le Signe Du Temple Selon St Jean: Rev. Scienc. Relig. (1951) 155- — 98. St. Jean, En La Sainte Bible De Jérwalem (1953) P.78 Nota C. 175. — 99 Cadoux, En "Journal Oí Theol. Studies" (1919) P.314. — 99 Sanh. 37b; Strack-B., Ii P.412. — 100 Lebreton, La Vie Et L'emeignement., Vers. Esp. (1942) P.89. — 101 Lebreton, La vie et renseigtiement.\ers. esp. (1942) I p.90 íκ Scien. Relig. (1929) 336 n.8.

Capitulo 3.

El capítulo tercero es la continuación del anterior, cuyos últimos versículos (v.23-25) son la introducción evidente a éste.

Visita y conversación con Nicodemo, 3:1-21.

[1] Había un fariseo de nombre Nicodemo, principal entre los judíos, [2] 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 signos que tú haces si Dios no está con él. [3] Respondió Jesús y le dijo: En verdad te digo que quien no naciere de arriba no podrá entrar en el reino de Dios. [4] Díjole Nicodemo: ¿Cómo puede el hombre nacer siendo viejo? ¿Acaso puede entrar de nuevo en el seno de su madre y volver a nacer? [5] 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 cíelos. [6] Lo que nace de la carne, carne es, pero lo que nace del Espíritu, es espíritu. [7] No te maravilles porque te he dicho: Es preciso nacer de arriba. [8] El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adonde va; así es todo nacido del Espíritu. 9 **Respondió Nicodemo y dijo: ¿Cómo puede ser eso? [10] Jesús respondió y dijo: ¿Eres maestro en Israel y no sabes esto?**

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" (αρχών) de los judíos (v.1) y, además, "maestro" o rabí (διδάσκαλος; 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." Aunque en el Sanedrín predominaban los "saduceos," también se componía de algunos "fariseos." 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) [1].

Vivamente impresionado por los milagros que Cristo hace, y que eran rúbrica divina (v.2), 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 [2]. 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) desde 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 discente con que Nicodemo venía a esta visita. No venía sólo a conocer por erudición una doctrina; impresionado por los milagros de Cristo, 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 o grupos de gentes, 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 discierne los milagros." 3 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 hebreo 'atiah, que significa tanto "responder" como "tomar la palabra," "hablar." Jn. va a la temática teológica.

Y la enseñanza de Cristo es ésta: para "ver," es decir, para experimentar, para "ingresar" (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 [4].

Para "ver" este reino hace falta un nuevo "nacimiento." La expresión "ver" 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" en el reino, como dice aquí el mismo Jn (v.5).

Este "nacimiento" que hace falta tener para el ingreso y vida en este reino ha de ser de "arriba" (άνωθεν). 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.

"Como ocurre frecuentemente en los diálogos joánicos, la expresión es bastante oscura, como para permitir a Nicodemo reargüir en el siguiente versículo" (B. Vawter). Jn es amigo de "diálogos" y, en ellos, sabe destacar la idea con artificio. Para este fin "expresiones de doble sentido se encuentran con bastante frecuencia en Juan" (Wikenhauser).

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" (εχ Θεού; Jn 1:13). De aquí la necesidad y la enseñanza terminante de nacer del Espíritu.

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[5] 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." [6] 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"** (Gal 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), al ver que este "renacimiento" trascendía al efecto de los bautismos de él conocidos, o al escepticismo que este anuncio causaba en aquel rabí (v.12). ¿En

qué consistiría **aquel nuevo renacimiento moral?** O ¿cómo controlar la realidad regeneradora de aquella enseñanza? ¿Podría un rabí aceptar aquel anuncio tan vago? Nicodemo entonces debió de quedar 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/Qumrán, 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, éste 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" (ἐχ) 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 7.

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; Ef 5:26; cf. Mt 28:19). Además, este relato parece, aparte de lo histórico, que es reflejo de una catequesis bautismal. Acaso proceda de alguna *haggadah* bautismal. 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 interpretase como metáfora, sea excomulgado." [7]

Bultmann y otros autores consideran las palabras de "agua y" como interpolación, "eclesiástica" para dar al texto una significación sacramental. Pero críticamente esto no es sostenible. I. de la Potterie cree que es Juan mismo el que hace esta adición en pleno uso ya del ejercicio bautismal cristiano.[7] En esto no habría objeción de principio. Cristo podía haber hablado de la necesidad de la renovación auténtica y profunda por obra del E. S. Ezequiel habla de los tiempos mesiánicos purificados por agua y estableciendo una renovación de los corazones (Ez 36:25ss)8 El evangelista, a la hora de la composición del evangelio, pudo expresar el "sentido pleno" que tenían esas palabras en boca de Cristo: **el bautismo cristiano que estaba en pleno ejercicio en la Iglesia.**

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 (Jl 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 obra del reino, **se está presentando como Mesías**. A confirmar esto llevaba el movimiento premesiánico 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 (Ecl 11:5). "El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni adonde 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 \ 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 adonde 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 y animadas por él." [8] 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). 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 adonde iba. Y pasó de largo, pues Nicodemo entonces se debió de quedar escéptico (v.12).

Continúa la exposición de Cristo.

A partir del v.1 1, el estilo literario cambia, por lo menos, hasta el v.16.

> [11] **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.** [12] **Si hablandoos de cosas terrenas no creéis, ¿cómo creeríais si os hablase de cosas celestiales?** [13] **Nadie subió al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo.** [14] **A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del hombre,** [15] **para que todo el que creyere en El 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:

1) El "en verdad, en verdad" es reservado en los evangelios exclusivamente **a Cristo**. En las mismas epístolas de San Juan no aparece esa fórmula.

2) La muerte de Cristo (v.14.15) aparece como un hecho futuro. Si hubiesen sido reflexiones de otro autor, 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, asociándoselos idealmente, el grupo de creyentes supuestos y varios ya reales [9]. Parece, pues, tratarse de un "plural figurado." [10]

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, 3:1 1-13.

El mensaje de Cristo — revelación — es muy amplio y muy sublime. Por eso, Cristo, ante esta perspectiva de la revelación total, y al ver la reacción ante las cosas más accesibles, le dice que si, "hablándoos 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 está en nuestras manos, ¿quién rastreará lo que sucede en el cielo?" (Sab 9:16).

Pues aquí se trata de misterios profundos de la fe. No se trata del modo de expresar estas verdades, que se expresan al modo de los hombres, sino del mismo contenido real de las mismas.

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, se 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 realidades 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**, etc. Pero aquí, sobre todo, el misterio que está en situación es el misterio del origen divino del Hijo del hombre y la gloria que por ello le corresponde" (Jn 6:62; 8:23; 17:4.5.8.11.24).

Mas la enseñan/a 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 (Act 1:24).

Los "apocalipsis" apócrifos judíos contienen leyendas de personajes santos que fueron transportados al cielo. Así lo admitían para Henoc [11], lo mismo que en la Escritura se recoge esta creencia para Elias (1 Re c.2), que había sido transportado al edén celestial. No obstante, se negaba esto para Moisés y Elias en otros medios rabínicos [12].

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 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 críticamente muy discutida. Falta en varios códices muy importantes [13]. 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.

Cristo le está diciendo a Nicodemo que su morada es el cielo, por lo que El penetra los misterios más profundos y "supercelestiales." 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 manifestando aquí a** través de los procedimientos argumentativos y característicos bíblicos judíos. Máxime después del "prólogo."

Precisamente en el libro de Baruc hay un pasaje que ambienta hasta con exactitud literaria este pasaje. Se lee, entre otras cosas, lo siguiente:

"¿Quien 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, sin duda, explica aquí la doctrina. Se está en teología de Jn.

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 huyendo 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 Faraon. Dios envía contra ellos serpientes venenosas, cuyas mordeduras eran cáustico-febriles y 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 [14].

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 y del N. T., bien conocido.

El pecado fue introducido por la seducción de la gran serpiente (Gen 3:1ss), que es el diablo (Jn 8:44). Los hombres se encuentran "mordidos" por la serpiente, 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" (ύψόω), 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 a su "glorificación": glorificación en la manifestación **de su divinidad en su resurrección, en su ascensión**.

Por eso, esta "elevación" de Cristo queda redactada en forma elíptica, 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, 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, como 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 [15].

La lectura de una parte de este pasaje 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 15. Fundamentalmente, el pensamiento no cambia.

Naturalmente, **esta fe que se exige no exime de 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.

> [16] **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;** [17] **pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El.** [18] **El que no cree, ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios.** [19] **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.** [20] **Porque todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz por que tus obras no sean reprendidas.** [21] **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 estas palabras que anteceden (v. 16-21) son de 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 propias de Jn, como se ve en otros lugares suyos (Jn 1:14.18; 1 Jn 1:16; 3:23; 4:9; 5:13). La misma forma aquí usada (οὑτως γαρ; 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) [17].

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 [18]. A lo que se añade que estos versículos no añaden doctrina nueva.

Siendo esta perícopa reflexiones teológicas 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" de su evangelio y de sus 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 universidad 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; 4:4ss; 5:19).

Aquí, pues, el contraste está entre el "amor" profundo [19] 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: Padre/Hijo.

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 yoannea, 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 la misma ante las creencias divulgadas en aquel medio ambiente, según las cuales habría un

castigo previo a la venida del Mesías — **los "dolores mesiánicos"** — , y haciéndole intervenir a El como ejecutor de los mismos en su obra [20]. Ni va esto contra los poderes judiciales de Cristo, ya que, primordialmente, **vino a salvar.**

Hay un Juicio Condenatorio que se Realiza, 3:18-21.

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 El. 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. **No es, pues, una "escatología realizada."**

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 (Act 19:23ss). Hasta había visto las herejías nacientes (1 Jn 2:18ss), y los peligros "judaizantes," y la ceguedad judía. Esta unión trágica de los hombres amando más las Tinieblas que la Luz, debió de pasar por la mente de Jn al escribir estas "reflexiones." **Así la luz es término escatológico.**

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).

Posiblemente aquí las "tinieblas" que aman los seres humanos, no solamente 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 seres humanos malos se mueven y en los que él influye y dirige (Jn 1:5; Col 1:13; 1 Pe 2:9) 21.

Pero la razón de esta obstinación de los humanos **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 no 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" (ό δε ποιών την άλήθε(αν). **La "Verdad" es la revelación del Verbo.**

Es la contra posición "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) [22].

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 El"*** (1 Jn 1:6): la suprema ansia evangélica.

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).

> [22] **Después de esto vino Jesús con sus discípulos a la tierra de Judea, y permaneció allí con ellos y bautizaba.** [23] **Juan bautizaba también en Ainón, cerca de Salim, donde había mucha agua, y venían a bautizarse,** [24] **pues Juan aún no había sido metido en la cárcel.** [25] **Se suscitó una discusión entre los discípulos de Juan y cierto judío acerca de la purificación,** [26] **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 El.** [27]**Juan les respondió, diciendo: No debe el hombre tomarse nada si no le fuere dado del cielo.** [28] **Vosotros mismos sois testigos de que dije: Yo no soy el Mesías, sino que he sido enviado ante El.** [29] **El que tiene esposa es el esposo; 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.** [30] **Preciso es que El crezca y yo mengüe.**

"La extraña cronología de este pasaje (en 3:22 Jesús va a Judea, mientras que 3:1-21 ya estaba en Jerusalén) y el hecho de que los v.31-36 sean en gran parte una repetición de los v. 13-21 no son necesariamente señales de dislocación del texto. La cronología ocupa un lugar secundario en las miras teológicas de Jn. Más bien se diría que el evangelista ha puesto en paralelo dos narraciones referentes a un mismo tema, cada una de ellas seguida de una meditación semejante. El tema sigue siendo la sustitución de las instituciones del judaísmo realizada por Jesús, específicamente a través del bautismo cristiano (cf. 3:4)." [23]

"Y permaneció allí con sus discípulos y bautizaba." ¿A qué lugar vino? ¿Dónde bautizaba? No se dice. Varias son las hipótesis hechas [23].

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," que "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 El y probablemente en su misma presencia.

Se trataba, seguramente, de un bautismo de inmersión, como lo indica el término usado (ἐβάπτίζεν), y como era el bautismo que administraba el Bautista (Mt 3:6.16; cf. Jn 3:25), 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." [24]

Sin embargo, tenía una ventaja. El bautismo de los "discípulos," con la misma presencia y autorización de Cristo, y, sin duela, con alguna 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). Pero Cristo no bautizaba (Jn 4:2), sino sólo sus discípulos. Pero no era el bautismo sacramental, pues "aún no había sido dado el Espíritu, **porque Jesús no había sido aún glorificado"** (Jn 7:39). Pero todo ello preludiaba ya el bautismo cristiano [25].

En esta misma época en que se estaba "bautizando en Judea," también el Bautista ejercía su ministerio bautismal "en Ainón, cerca de Salím, 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 turbas a causa de las lluvias del invierno y deshielo de nieves.

Ha sido propuesto como localización un lugar a unos 10 kilómetros al sur del Beisán, la antigua Escitópolis. Enón traduce al hebrero plural cenayim, que significa "fuentes." Y, efectivamente, en el lugar propuesto brotan unas ocho fuentes abundantísimas, que dan lugar a pequeños vados [26]. Albright lo quiere identificar con Ainun, a 11 km. de Salim, al E. de Nablús (Samaría). Pero una tradición del siglo IV lo relaciona con Salumias o Salima, a 10 km. al S. del Bet-Shan (Beisán) [26]. "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." [27]

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 éste último. Las disputas rabínicas sobre "purificaciones" en orden a la comida y otros objetos no eran raras (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 recibirle y por la orientación que daba de vinculación directamente a la persona de Cristo, haciendo "discípulos" suyos a los que lo recibían (Jn 4:1). Posiblemente 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 el" (v.28).

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" [28] por egoísmo. Este es uno de los pasajes que hace pensar en la ignorancia del Bautista sobre Cristo-Mesías. Si lo reconocía por tal, ¿por qué bautiza él por su parte, tiene "sus discípulos" y no se incorporan él y ellos al bautismo de Cristo y a sus seguidores; y le enviará una "embajada" para preguntarle si

es él el Mesías? (cf. Mt 11:2ss; Lc 7:18ss). Y según lasRecognitionesClementis (I 60), los discípulos del Bautista lo tenían a él por el Mesías (cf. Jn 1:20). Por eso, toda la redacción del pasaje debe de estar hecha "post facta." Y lo que era una "revelación" in genere al Bautista, de su misión, aparece descrita aquí con los caracteres de un conocimiento personal.

Ante esta queja amarga que le traen sus discípulos, la respuesta del Bautista es de una gran nobleza. 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 arrogarse lo que Dios no le tiene concedido. El Bautista tenía encomendada 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 despierta su misión. El heraldo desaparece a la hora de la visita del rey. Pero desaparece con el más profundo placer **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" [29], 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 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 30.

"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 la festividad nupcial de 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,lss).

Valorada esta expresión en el ambiente judío neotestamentario y 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 Cana [31], 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.**

Si el Bautista no conoce personalmente a Cristo, al menos como Mesías, ¿cuándo se ve o elabora la doctrina del Bautista -Precursor? Todo estaba en función del conocimiento - revelación de Cristo - Mesías. Pudo ser por Cristo mismo. En todo caso, los discípulos — ¿en vida de Cristo? — , después de la gran iluminación de Pentecostés, al recordar el cumplimiento de tantas profecías de Cristo — como ellos explícitamente reconocen — , casi habían de surgirles espontáneamente, al ver el hecho claro de la misión preparatoria del bautismo, la aparición y relación con ella de Cristo y la adecuación a ellos de la profecía de Malaquías (Mal 3:1ss; 4:5-6), del "heraldo" precursor de Yahvé en su venida.

Reflexiones del evangelista con este motivo, 3:31-36.

La sección que sigue son una reflexiones del evangelista y corno 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.

> [31] **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,** [32] **da testimonio de lo que ha visto y oído, pero su testimonio nadie lo recibe.** [33] **Quien recibe su testimonio pone su sello atestiguando que Dios es veraz.** [34] **Porque aquel a quien Dios ha enviado habla palabras de Dios, pues Dios no le dio el Espíritu con medida.** [35] **El Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas.** 36 **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? Son matices literarios que no tienen 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 quién 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 [32].

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 Dios, símbolo de la plenitud con que se le comunica este Espíritu (Is ll,2ss; 61,lss). 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" (πολυμερώς) 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 "sellar" está tomada de la costumbre de sellar los documentos para que tuviesen un valor auténtico. Es imagen 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 hacia 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 [33].

Sólo 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 seres humanos, 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 de modo temporal o irremediablemente, habla de ello según la naturaleza de las cosas. Supone el acto presente y constante (0 πιστεύω v), 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 condenación 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, y 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 bendición y gracia. 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).

1 Sobre El "Fariseísmo," Cf. comentario A Mt 23:1-33. — 2 Strack-B., Kommentar. Ii P.419ss. — 3 Pasca!., Pensees Ed. Garmer (1930) P.307 — 4.803. Frey, Royanme De Dieu, En Dict. Bíb. V Col. 1237-1257. — 5 Esta Partícula Mc, Con Aoristo Subjuntivo, Previene Una Acción Aún No Comenzada. Cf. Robertson, Grammar Of The N. T. (1923) P.852. — 6 Strack-B. Kommentar. Ii P.421-423; Cf. Yebamoth 62a. — 7 Denzinger, Ench. Symb. N.858. — 7 Se. Relig. (1962) P.417-443. — 8 Lebreton, La Vie Et L'emeignement., Vers. Esp. (1942) I P.92: \V1lliam, Das Leben Jesús Im Laude., Vers. Esp. (1940) P. 128; F. M. Bralx, Le Baptéme D'apres Le Quatrieme Évangile: Rev. Thom. (1948) 347-356. — 9 Mollat, .L'évang. Λ. St.Jean, En La Sainte Bible Dejerusalem (1953) P.80 Nota B. — 10 Lagrange, Evang. S. St. Jean (1927) P.79. — 11 Libro De Los Jubileos Iv 23. — 12 Bonsirven, Texles Mbbiniques. (1955) N.972. — 13 Merk, N.T. Graece Et Latine (1938) En El Ap. Crít. A Jn 3:13. — 14 Clamer, Les Nombres, En La Sainte Bible (1946) P.371. — 15 Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P.113-115. — 16 Merk, N.T. Graece Et Latine (1938) Ap. Crít. A Jn 3:15. — 17 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.336. — 18 Vosté, Studia Ioannea (1930) P.121-123. — 19 Para El Sentido De Agapan En Contraposición A Ph/Lein, Cf. Klttel, Teologisches Wórterbuch Zum N.T. (1934) I 37. ── 20 Libro De Henoc C.40: Asunción D Moisés X 7; Cf. Lagraxge, Le Judatsme. (1931) P.364; Le Messianisme. (1909) P.85.92, Etc. — 21 Test, De Los Doce Patnarcas: Leví 19:1; Cf. comentario A Jn 1:5; Cf. col 1:13; 1 Pe — 22 Zerwik, Veritatem Faceré Lo 3:21; I Lo 1:6: Verb. Dom. (1938) 338-341.373-377 I. De La Potterie, L'arriére Fond Du Theme Johannique De Vente: Sac. Pag. (1959) 277-294. — 23 Bruce Vawter**,** Ev. S. S. Juan (1972) P.44(). — 23 Fernández Truyols, Vida De Jesucristo (1954) P.195 196. — 24 San Iuan Crisóstomo, Hom. Xxx. — 25 D'ales, En Dict. Bib. Suppl., Art. "Baptéme" T.I. Col.857-859. — 26 Abel, En Rev. Bib. (1913) 220-223; Buzy, 5.]Ean Baptiste (1922) P.221-229; Abel, Geographie De La Palestiw I (1933) P.447; Ii (1938) P.442. — 27 La Lectura "Un Judío" Está Apoyada Por Los Mejores Códices, Frente A La Otra Lectura De "Los Judíos." Ci'. Nestlé, Jv. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 3:25. — 28 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.94. — 29 Felten, Storia Dei Tempi Del N.T., Vers. Del Al. (1932) Ii P.197 Nota 47. — 30 Kethuboth 12a; Kethubth Jer. I 1; Cf. Strack-B., Kommentar. I P.500ss. — 31 Comentario A Fn 2:1-11: "Simbolismo" Del Milagro. — 32 Nestlé, Aʳ. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 3:34. — 33 F. M. Braun, L'accueil de la Foi selon saint Jean: Vie Spir. (1955) 344-363 A. De-Courtray,La conceptionjohannique (te Itifoi: Nouv. Rev. Théol. (1959)561-57β

Capitulo 4.

Transición introductoria, 4:1-3.

> [1] **Así, pues, que supo el Señor que habían oído los fariseos cómo Jesús hacia más discípulos y bautizaba más que Juan,** [2] **aunque Jesús mismo no bautizaba, sino sus discípulos,** [3] **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 [1], siendo, además, estas precisiones muy del estilo del evangelio de Jn (2:21; 4:11) [2].

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.l). Este movimiento debió de tener bastante volumen, ya que en el comienzo de la vida pública de Cristo se destaca que lo "habían oído los fariseos" (v.l), 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). Acaso se preveía otra "embajada" inquisitorial farisaico-sanedrítica como al Bautista (Jn 1:19ss).

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 ya habían visto y oído 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 mésiánicas, 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 cíe Judea y su vuelta a Galilea, al menos en este contexto literario, es lo que justifica, en su paso por Samaría, el encuentro con la Samaritana.

Conversación de Cristo con la Samaritana, 4:4-45.

1) Introducción a la conversación. 4:4-8

> [4] **Tenía que pasar por Samaría.** 5 **Llega, pues, a una ciudad de Samaría llamada Sicar, próxima a la heredad que dio Jacob a José, su hijo,** [6] **donde estaba la fuente de Jacob. Jesús, fatigado del camino, se sentó sin más junto a la fuente; era como la**

hora de sexta. [7] **Llega una mujer de Samaría a sacar agua, y Jesús le dice: Dame de beber,** [8] **pues los discípulos habían ido a la ciudad a comprar provisiones.**

La descripción de la escena está hecha con rasgos precisos y vividos. 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 Juclea para ir a Galilea (ἔδει), "convenía" que pasase por Samaría. 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 los de Cristo no bautizaban 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 Samaría a Galilea.

Samaría era la ruta ordinaria para ir de Galilea a Judea, aunque otros seguían el curso del Jordán.2

En este retorno a Galilea, al atravesar Samaría, "llega a una ciudad (πόλιν) llamada Sicar, próxima a la heredad que dio Jacob a José, su hijo, donde estaba la fuente de Jacob" (v.5.6) [3].

Desde San Jerónimo [4] se identifica, ordinariamente, la antigua Siquen con Flavia Neápolis. Desde la época de los Seléucidas, 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 Neápolis (Ciudad Nueva), la cual será reconstruida el año 72 d. de C. por Vespasiano con el nombre de Flavia Neápolis. 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 Eslami-ye 5 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 (Συχάρ), situado a la entrada de la amplia garganta formada por losados montes: el Garizim (= Djebel et-Tor, 88Im) y el Ebal (= Djeben Eslamiye, 940m) 5.

No deja de extrañar a algunos el que, teniendo este villorrio de Balata, contiguo al tell al que da su nombre, una fuente abundantísima, 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. Y, además de que podría quedar una posible rectificación o precisión arqueológica, podría deberse a que le interesase a Jn

simbolista destacar la "fuente de Jacob," para sugerir que el "pozo" "fuente" de Jacob era lo que "manaba el judaísmo," para hacer ver en contraste "el agua viva" que Cristo promete a la Samaritana.

El evangelista detalla con absoluta precisión que Sicar estaba "próxima a la heredad que dio Jacob a su hijo José" (Gen 33:19.20; 48:22). José, antes de morir, pidió que, cuando Dios liberase a su pueblo de Egipto, llevasen con ellos sus restos (Gen 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 Cesárea [7] 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 (Gen 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 dirá el evangelista, usando indistintamente dos términos, un "pozo" (φρέαρ; v.11), que tenía en su fondo una "fuente" (πηγή; v.6), que manaba. Además dice que "el pozo es hondo" (v. 11). Su profundidad dio diversas medidas.

A pesar 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 [8] 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 [9].

"Jesús, fatigado del camino, se sentó, sin más [10], junto a la fuente." Debe de estar ya muy entrado mayo o junio. Una larga caminata 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, lo que condiciona y jalona las jornadas. El pequeño grupo hizo, normalmente, alto junto a la fuente.

Jesús "se sentó" allí. Pero la forma griega επί, con dativo, lo mismo puede significar que estaba sentado "sobre" la margen del pozo que "junto" al pozo [11] (Jn 5:2) El P [66] dice que estaba sentado en el suelo (γγ|).

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 Samaría" (v.7). No de la ciudad de Samaría, antigua capital del reino de Israel, levantada por Omri, pues corresponde a la actual 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 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 el calmar 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).

La conversación sobre "el agua viva," 4:9-15.

> [9] **Dícele la mujer samaritana: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, mujer samaritana? Porque no se tratan judíos y samaritanos.** [10] **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 tí agua viva!** [11] **Ella le dijo: Señor, no tienes con qué sacar el agua y el pozo es hondo; ¿de dónde, pues, te viene esa agua viva?** [12] **¿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?** [13] **Respondió Jesús y le dijo: Quien bebe de esta agua volverá a tener sed;** [14] **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.** [15] **Di jóle 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 Samaría, 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 actitud caprichosa 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) [12].

La enemistad entre judíos y samaritanos era feroz. Después de la deportación de los samaritanos por Sargón en 721, se trajeron a Samaría numerosas tribus babilónicas para repoblarla (2 Re 17:30-33). Esto dio lugar a mixtificaciones raciales y sincretistas en lo religioso (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 Garizím un templo cismático a Yahvé [13]. 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 (Eclo 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 [u]. Pero, en cambio, admitían determinado comercio más o menos normal con los mismos [15]; 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 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) [16], 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* (την δωρεάν) 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 sinónimo" de los hemistiquios a) y d). Y no el don de encontrarse **aquí con Cristo, el Mesías**, como algunos proponen; aparte que se repetirá en el v.6.

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 esta 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 — estos diálogos con incomprensión provocadores de respuesta son muy propios de Jn (3:4.9; 11:11-13) — , 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 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 de aquel 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 Samaría había sido escenario de la vida de los patriarcas (Gen 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). Se consideraban sus descendientes a través de las tribus josefitas de Efraím y Manases.

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 de*
> se hará en él *fuente* (πητη) de agua (ύδατος),
> *que está saltando* (αλλομενου) *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; Ap 7:17; 22:17).
> 3) Las gracias que Yahvé concede (Is 12:3; 49:10; 55:1).
> 4) La Ley como fuente de la vida (Eclo 15:1-3; Zac 14:8). En la literatura rabínica se utili/a esta metáfora para hablar de la Ley [17].

5) La Sabiduría como fuente de vicia (Prov 13:14; Eclo 15:13; 24:20).

6) En un pasaje del evangelio de Jn significa el don del Espíritu Santo (Jn 7:37-39; cf. Act 8:19.20).

A la vista de este esquema se pueden destacar algunas referencias. Cristo, con la imagen, *no se refiere a*:

1) La religión yahvista, pues trae El su enseñanaza.

2) A la vieja Ley, que caduca (Jn 1:17).

3) A la Sabiduría en lo que tiene de concepción del A. 1. Quedan dos conceptos, representados por esta metáfora, en el A.T., que se pueden reducir a uno. Son los números 2 y 3 del esquema primero: la vida espiritual, que Dios dispensa (2), y las gracias de todo tipo dispensadas por Dios y Cristo-Dios (3). Éstos conceptos son los que más orientan la interpretación de este pasaje.

A esto lleva el uso que hace Jn de esta metáfora — "ríos 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). **Es la donación gracia-Espíritu Santo:** El mismo como "morador" (Jn 14:17). Y, con ello, toda su acción: santificadora, iluminadora y carismática en los creyentes. ¿Cuándo? Se piensa en el bautismo. El concepto de "agua" aquí usado sugiere que pueda ser el Espíritu Santo en el bautismo; comunicación que ya había sido dada oficialmente (Jn 7:37-39). Y acaso esta narración, aparte de su valor histórico, refleje un fondo de catequesis bautismal: una síntesis de alguna haggadah bautismal.

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" (Ap 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," termino sobrenatural.

Estas tres características se incluyen interpretando **esta enseñanza de la vida de la gracia como don del Espíritu Santo.**

El concilio de Trento utiliza esta frase del evangelio de Jn hablando del mentó de las buenas obras por la gracia [18].

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** (Joel 3:1; Tit3:6).

La Samaritana, al llegar a este punto, debe de tomar todo aquello como una cosa quimérica. 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.

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. Díjole Jesús: Bien dices "No tengo marido"; 18 porque cinco tuviste, y el que ahora tienes no es tu marido; en esto has dicho la verdad. 19 Díjole 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 Díjole 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 Díjole 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 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 [19]. ¿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 [20].

Pero al 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" (προφήτης). No dice "el Profeta esperado" (Jn 1:21.25; 6:14), 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 afectaba a samaritanos y judíos, o para desviar hábilmente el rumbo que tomaba aquella conversación enojosa (v.29).

Y ante su templo cismático, sus ruinas y su culto, le plantea el problema de la legitimidad de este templo samaritano. ¿Poiqué iba a quedar centralizado sólo en Jerusalén? Y pretende justificarlo. "Nuestros padres," que son los patriarcas, moraron en Samaría, y aquí adoraron a Dios y le erigieron altares (Gen 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 (Gen 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 Si-quem (Gen 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 cultual jerosolomitano. Así constaba 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 mesiánica que El inagura — , 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 [21]. 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 ludaea Deus, "Dios es conocido en Tuda" (Sal 76:2).

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." La necesidad de un culto espiritual aparece en los profetas (Is 1:11-20; 29:13; Joel 2:13; Am 5:21-26; Miq 6:6-8; etc.) Esto hace ver que el sentido de las palabras de Cristo es más profundo.

Y la razón es que "Dios es espíritu." No se trata de una definición metafísica griega sobre la esencia de Dios, aunque la supone. Seguramente hay que poner la expresión en función de otros pasajes de Jn: v.gr., "Dios es luz" (1 Jn 1:5) o "Dios es amor" (Jn 4:8), en cuanto expresa que ilumina al hombre en la verdad, o en cuanto su acción nace del amor e impulsa el amor al hombre. En esta línea, "Dios es espíritu" en cuanto infunde en el hombre el Espíritu (Rom 8:26). Por eso, por "ser espíritu," en el sentido joánnico dicho, es por lo que hay que "adorarlo en espíritu y en verdad." ¿Cuál es el sentido de esta frase?

El espíritu que hace nacer a la vida divina (Jn 3:5) será el principio de este nuevo culto. Así, éste será movido y hecho "en Espíritu," **al ser movido por el Espíritu Santo.** Y "en verdad," **porque es el único que responde a la plena revelación que Dios hace de sí mismo — el Padre — en Cristo** (1 Jn 4:6; 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.** En Jn, la verdad (άληθεία) es frecuentemente la verdad de Cristo.

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" (ζητεί), 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 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 ser humano. 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 "Padrenuestro" (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 adorar al Padre "en espíritu y en verdad," no hace más que considerar el culto desde un punto de vista: el de la autenticidad íntima y verdadera creencia 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). Para Juan, a la hora de esta redacción, no debe de serle ajeno el ya difundido culto eclesial.

La enseñanza de Cristo sobre la religiosidad verdadera y descentralizada debió de conmover a aquella mujer. Pero era algo tan trascendental, que ella se remite al Mesías, que "está para venir"; El dirá a qué han de atenerse.

Los samaritanos esperaban al 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 [22]. Y San Justino, nacido sobre el año 100 en Flavia Neápolis, dice: "Los judíos y los samaritanos. siempre están esperando al Cristo (Mesías)." [23] La forma de presente en que la Samaritana lo dice: "Sabemos que el Mesías. viene," 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 tienen 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[24]. Con su venida todo se pondría en claro entre judíos y samaritanos, pues a unos y a otros (ἐμῖν) "nos hará saber todas las cosas."

Lo qué 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 habla" (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.** Se pensó que fuese una excepción, como a la cananea (Mt 15:21ss par.), a pesar de tener su ministerio inmediato en Israel; aparte que en Samaría no había el ambiente tan superexcitado de mesianismo como en Judea, que se tenía una idea mucho más vaga sobre el Ta'eb, y que Cristo sólo va a estar aquí "dos días" (v.40) [25]. Sin embargo, la mujer no dice en el pueblo que le dijo ser el Mesías, sino que lo pregunta ella al pueblo. ¿Podrá haber aquí una explicitación complementaria de Jn? En todo caso, esta redacción:

"Yo soy" (v.26) sugiere en Jn frecuentemente, **por la evocación de Yahvé, la divinidad de Cristo**, como se nota en otros países. Lo que lleva aquí a una probable explicitación doble de Jn.

Conversación de Cristo con sus discípulos: el Cuerpo místico del apostolado, 4:27-38.

> [27] **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?** [28] **Dejó, pues, su cántaro la mujer, se fue a la ciudad y dijo a los hombres:** [29] **Venid a ver a un hombre que me ha dicho todo cuanto he hecho. ¿No será el Mesías?** [30] **Salieron los de la ciudad y vinieron a El.** [31] **Entretanto, los discípulos le rogaban diciendo: Rabí, come.** [32] **Díjoles El: Yo tengo una comida que vosotros no sabéis.** [33] **Los discípulos se decían unos a otros: ¿Acaso alguien le ha traído de comer?** [34] **Jesús les dijo: Mi alimento es hacer la voluntad del que me envió y acabar su obra,** [3S] **¿No decís 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.** [36] **El que siega recibe su salario y recoge el fruto para la vida eterna, para que se alegren juntamente el sembrador y el segador.** [37] **Porque en esto es verdadero el proverbio, que uno es el que siembra y otro el que siega.** [38] **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 de 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 prohibe a la mujer. "estar hilando en la calle, hablar en público con un hombre." [26]

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 necesitara 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 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 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 instante 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 lo 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 esa 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 dé Cristo con esta alma produjo tal emoción en la suya, que ésta repercutiendo en su organismo, amortigua 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 decís 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, Renie), los dos hemistiquios del versículo tienen un valor alegórico, espiritual.

2) Para los más, siguiendo a Orígenes [27], San Cirilo A., San Juan Crisóstomo, San Agustín y muchos 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 acabáis de decirme," sino: "¿No decís vosotros?" como algo usual y proverbial entre ellos. El calendario agrícola de Gezer del siglo X (a.C.), pone, en efecto, cuatro meses como cosa normal entre la siembra y la siega [28]. Muy poco después (v.37) les cita explícitamente la enseñanza de un "proverbio" (¿ λόγος) 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" 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 [29] 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 y recoge el fruto para la vida eterna." El "salario" (μισθός) 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" 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 la ve/ 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 tampoco 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 ese 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.

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 Samaría, y cómo Samaría había recibido la fe y el bautismo por obra de la predicación y milagros que allí hacía el apóstol Felipe (Act 8:4-13). Por lo cual, los apóstoles, que estaban en Jerusalén, enviaron a Pedro y a 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 literalmente 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 Samaría, haciendo que muchos recibieran el bautismo, y luego, con la venida de Pedro y Juan, **se continuase la obra, confiriéndoles el Espíritu Santo — confirmación** — , 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 (v.42) y la "presencia" de ellos.**

Cristo se queda entre los samaritanos y luego parte a Galilea, 4:39-45.

> [39] **Muchos samaritanos de aquella ciudad creyeron en El por la palabra de la mujer, que atestiguaba: Mc ha dicho todo cuanto he hecho.** [40] **Pero así que vinieron a El, le rogaron que se quedase con ellos; y permaneció allí dos días,** [41] **y muchos más creyeron al oírle.** [42] **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.** [43] **Pasados dos días, partió de allí para Galilea.** [44] **El mismo Jesús declaró que ningún profeta es honrado en su propia patria.** [45] **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.**

La Samaritana, 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 convencida es que ella supo persuadir" [30]. Pues sólo por la palabra de ella "salieron de la ciudad y venían a Él." 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" estaba muy divulgado entre los paganos [31]. 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 (1 Jn 4:14), "se podría suponer que Jn les presta su manera de hablar." [32]

Después de pasar "dos días" de apostolado fructífero entre los samaritanos de Sicar, 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 (γαρ) el mismo Jesús declaró que ningún profeta es honrado en su propia patria."

v.45 "Cuando llegó a Galilea, le acogieron lo galileos honoríficamente."

Por tanto, si va precisamente a Galilea, "porque" (γαρ) 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 adhesión que esperaba, hasta el punto de no poder hacer allí "muchos milagros por su incredulidad." Los oyentes acusan la mentalidad primitiva de querer juzgarlo como uno de ellos. Por eso 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 casual "porque" (γαρ), que puede tener un valor más amplio, máxime en la Koine, ha de ser valorada en función de su contexto. Y aquí esta referencia causal es histórica [33]: 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 la catequesis.** Por eso, algunos autores traducen el aoristo "testimonió" 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 la antítesis 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 oposición, era oportuna.

Curación del hijo de un cortesano, 4:46-54:4.

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."

> [46] **Llegó, pues, otra vez a Cana de Galilea, donde había convertido el agua en vino. Había allí un cortesano cuyo hijo estaba enfermo en Cafarnaúm.** [47] **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.** [48] **Jesús le dijo: Si no viereis señales y prodigios, no**

creéis. [49] **Díjole el cortesano: Señor, baja antes que mi hijo muera.** [50] **Jesús le dijo: Vete; tu hijo vive. Creyó el hombre en la palabra que le dijo Jesús y se fue.** [51] **Ya bajaba él, cuando le salieron al encuentro sus siervos, diciéndole: Tu hijo vive.** [52] **Preguntóles entonces la hora en que se había puesto mejor, y le dijeron: Ayer, a la hora séptima, le dejó la fiebre.** [53] **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.** [54]**Este fue el segundo milagro que hizo Jesús viniendo de Judea a Galilea.**

El rumor de su llegada a Cana 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 βασιλίχός. Esta palabra lo mismo podía significar persona de estirpe real [34] que un funcionario real. Josefo usa este término en el sentido de tropas reales [35]. Lo mismo se lee en los papiros [36]. 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 [37], 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 (icocoeov; v.49), acaso "hijo" único, 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 Cana, "salió a su encuentro," sin duda en Cana. Si este funcionario residía en Cafarnaúm, habría hecho un viaje de seis a siete horas, unos 33 kilómetros, para venir a Cana. Encontrándose con Cristo, le "rogaba" insistentemente que "bajase" a su casa, pues de Cana a Cafarnaúm hay un descenso de unos 800 metros, y "curase" a su hijo, que estaba para morir.

Acaso tenía frescas las noticias de los milagros que Cristo había hecho recientemente en Jerusalén en las últimas fiestas (Tn 4:45).

La respuesta que va a dar Cristo no deja de extrañar: "Si no viereis señales y prodigios, 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 que se garantiza 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: "Si no viereis. no creéis." Tiene una perspectiva mucho mayor. Con ocasión de la petición de este funcionario, Cristo hace esta reflexión, dirigida al judaismo 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" [38]. Cristo quiere que se atienda también a Él, a sus palabras, puesto que habla el Verbo de Dios; que se atienda a Él, a su enseñanza, porque la dice Él. Pues "¿quién puede argüirme 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 dé 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 Cana 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 (ἄφτίκεν) 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 [39]. De Cana 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 confirmarse más en Cristo taumaturgo, sino en Cristo Enviado (Mesías). Es lo que parece más lógico, máxime dentro de la unión de temas mesiánicos — Cristo vivificador de cuerpos y almas — : esta "casa," la Samaritana, 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 (πάλιν δεύτερον) milagro." Esta repetición es un pleonasmo, 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 Cana. En Jerusalén había hecho "muchos" (cf. Jn 2:23). También el milagro moral de Sicar. Pero, en Galilea, éste es el segundo que hace. Su ministerio público galilaico, 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 versión detectada por la "historia de las formas," sea que sufriese una evolución, sea que en la catcquesis 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.

No parece que habría inconveniente en ello. La narración de Jn es tan sintética que podría ser una versión esquematizada del milagro que narran Mt-Lc.

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."

1 Nestlé, Aʳ. T. Graece El Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 4:2. — 2. Comentario A Jn 3:26. — 3 Josefo, Antiq. XX 6:1: De Bello Iud. Ii 12:3; Josefo, Vita 52. — 3 J. &Owman, En B. J. Ryi L (1958) P.298-329. — 4 Quaestiones In Genesim 48:22: Ml 23:1004; Epist. 108:13: Ml 22:88.356 — 5 abel, Géographie De La Palest. (1938) Ii P.372-473. — 6 Sellin, Die Ausgrabung Von Bichen, En Zeitsch. Dfr Deutschen Palastina-Vere'iyts (1927) P.205-265; Vlncent, En Rev. Bib. (1927) 419ss: Abel, En Rev. Bib. (1933) 338; Perrella, / Luoghi Satiti (1936) P. 128-137. — 7 Onomasticon, Palabra "Svcar" — 8 Abel, Le Puits De Jacob Et L'église Saint-Sauveur: Rev. Bib. (1933) 384-402; La-Grange, Evans. · St. Jean (192/) P.106. — 9 Perrella, I Luoghi Santi (1936) P. 128-137. — 10 Sobre El Valor De Esta Palabra, Cf. Jn 13:25; Mc 4:36. — 11 Abel, Grammaire Du Grece Biblique 19. — 12 Sobre La Autenticidad Crítica De Este Versículo, Cf. Nestlé, A. T Graece Et Latine (1928), Ap. Crít. Ajn 4:9. — 13 Josefo, Antlq. Xi 7:2. — 14 Strack-B., Kommentar. I P.552ss. — 15 Aboda Zara 2:4; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.2022; Prat,Jesús-Cltrisl (1947) I P.203. Sobre Esta Cuestión, Cf. Schürer, Geschichte Desjüdischen Volkes ¡M Zeitalter Jesu Christi Ii P.22-23; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.366.2324.2332.2024.1510. — 16 Erubim 53:1; Cr. Strack-B., Kommentar. I P.552ss. — 17 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N. 101.106.345.297; Strack-B., Kom-Mentar. Ii P.433-436. — 18 Denzinger, Ench. Symb. N.809; Reymond, L'eau, Sa Vie Et Sa Signification Dam Va. T. (1958) P.239-244. — 19 Sobre La Teoría Racionalista, Según La Cual Estos Cinco Maridos Serían Cinco Dioses Importados De Babilonia, Aunque El Texto Pone Siete Dioses, Es Exegética-Mente Insostenible. Cf. Lagrange, Evang. S. St. Jean (1927) P.110. — 20 Strack-B., Kommentar. I P.313; Cf. comentano A Mt 19:3ss. — 21 Sanhedrin 90b; Cf Bonsirven.Li/Wto&Mi. (1934) I P.468ss. — 22 Josefo, Antiq. Xviii 4:1. — 23 San Justino, I Apol. 1.3:6; A. Merk, Der Messias Oder Ta'eb Der Samarilaner (1909). — 24 Jv1ontgomery, The Samarüans (1907). — 25 Braun, Oü En Est Le Probóme De Jesús (1932) P.69-81. — 26 Cf. Ketuboth 7:6; Aboth De Rabi \Athan I D. Sobre Todo Esto, Cf. Strack-B., Kommentar., Ii P.438; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N. 10.445.459.469.787. — 27 Mg 14:472. — 28 Vincent, En Rev. Bib. (1909) 243ss; W. F. Albright, Basor (1943). — 29 "Envié" (Απέστειλα), 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. — 30 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.116. — 31 Zeitschrift Für N. T. Wissenschafi (1904) P.345-353. — 32 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.122 — 33 Robertsón, A Grammar Of The New Testament 3.A Ed. P.1191. — 34 Plutarco, Solón 27; Luciano, Dial. Dear. 20. — 35 Josefo, De Bello Iud. I 1:5. — 36 Zorell, Lexicón Graecum Aʳ. T. (1931) Col.219 — 37 Ml 24:653ss. — 38 Fonck, / Miracoli. (1914) P.141; Cf. Jn 6:29.30. — 39 Joüon, En Rech. Se. Relig. (1928) 35b. — 40 lagrange, Évang. S. St.Jean (1927) P. 128-129; A. Feuillet, La Ugnijication Theologique Du Second Miracle De Cana (Jn 4:46-54): Rech. Se. Relig. (1960) 63-75.

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: 4, 6, 5, 7. 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 [1].

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 (cf. Jn 2:12; 11:7-11; 19:28), y que es una transición literaria (Jn 21:1).

> [1] **Después de esto se celebraba una fiesta de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén.** [2] **Hay en Jerusalén, junto a la puerta Probatica, una piscina llamada en hebreo Betzata, que tiene cinco pórticos.** [3]**En éstos yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, mancos, que esperaban el movimiento del agua,** [4] **porque un 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.** [5] **Había allí un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo.** [6] **Jesús le vio acostado, y, conociendo que llevaba ya mucho tiempo, le dijo: ¿Quieres ser curado?** [7] **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** [8] **Le dijo Jesús: Levántate, toma la camilla y anda.** [9] **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 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," 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." 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" [2], aparte que, desde el punto de vista del interés doctrinal, interesa menos esta precisión.

El evangelista describe un baño público o piscina 2 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: beth-shaida (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 [4]. Y cuyo nombre se extendería a la piscina.

Los dos primeros nombres antes registrados se hacen muy sospechosos por su misma etimología [5].

Los descubrimientos de Qumrán (3:15 11:12-13) han dado la que puede ser verdadera etimología: beth'esdotayin = "casa del doble chorro," aludiendo, sin duda, a los dos manantiales que alimentaban un doble chorro de agua.

Esta piscina estaba situada "cerca o enfrente (έτα) [6] de la Probática" [7], pero sobrentendiéndose "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 en el mismo. Acaso vulgarmente se la llamase por cierta extensión, tan frecuente en el uso del lenguaje, por el nombre escueto de "Probática." Sin embargo, el texto griego, en su forma adjetiva, pide normalmente un sustantivo 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 [8].

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 [9].

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 [10].

En estos pórticos yacía habitualmente una "multitud" de enfermos: ciegos, cojos; la tercera palabra que pone el texto griego (ξηρών = 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. P^{66} y P^{7511}.

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" [12]. Es algo que choca 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, 124, 157, 1, 1 p.66. p.75); otros lo señalan con 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 lectura con tres formas diferentes [13]. Ni su lenguaje es de Jn. Lagrange valora este balance, diciendo: "Según las reglas de la crítica textual, no se puede admitir este versículo." [14]

Por otra parte, el considerarlo como una glosa introducida en el texto no va contra el decreto del concilio de Trento [15], ya que este pasaje no era una de las anécdotas que se querían salvaguardar con la expresión "libros íntegros con todas sus partes." Y, además, no pertenece, según Wordsworth-White, a la Vulgata jeronimiana [16].

Existía la creencia popular de que, bañándose en esta piscina, se producían curaciones. Este es un hecho que prueban los varios exvotos 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 [17]. Por eso, estos exvotos paganos llevan a pensar en un efecto curativo por 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 l8. 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 Ά 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 surgía, 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** [19].

No difícilmente se reconstruye la escena de aquella piscina pública 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.

Ni dice el evangelista la enfermedad que padeciese. Sólo dice que estaba allí "yaciente" 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 descripción 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 despertar 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 díjole Cristo: "Levántate, toma tu camilla y anda." Y, al punto, la curación se hizo, y "marchaba."

Discusión con motivo de haberse hecho esta curación en sábado, 5:10-16.

> [10] **Y los judíos decían al curado: Es sábado. No te es lícito llevar la camilla.** 11 **Respondiéndoles: El que me ha curado me ha dicho: Coge tu camilla y vete.** [12] **Le preguntaron: ¿Y quién es ese hombre que te ha dicho: Coge y vete?** [13] **El curado no sabía quién era, porque Jesús se había retirado de la muchedumbre que allí había.** 14 **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.** [15] **Fuese el hombre y dijo a los judíos que era Jesús el que lo había curado. '**[6] **Los judíos perseguían a Jesús porque hacía estas cosas 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 (Gen 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 ridiculas e inhumanas, yendo así contra el mismo espíritu de la legislación. El Talmud dedica a esta casuística dos tratados enteros, los Shabbaoth y ΈηιΜπι.

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 [20]. Y entre los 39 trabajos clave prohibidos en sábado estaba expresamente citado el transportar un objeto de un lugar a otro [21].

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 (v. 15-16-18), 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 χράβατος, 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 [22]. 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 Ley lo prohibía, también ésta tenía interpretaciones y excepciones, como era lícito el 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 hacía 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." [23]. Son los hechos de Cristo los que están probando su autoridad.

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. Para la sutileza rabínica era lícito transportar en sábado un enfermo acostado en un lecho, pero no el lecho solo [24].

La acusación que los dirigentes o gentes por ellos influidas le hacen, debió de ser insistente, como lo sugiere el tiempo del verbo: "le decían." 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 conmoción. 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). Penetrando en lo profundo del espíritu del relato se puede decir que el modo (del encuentro) es admirable, porque no es encontrado, sino que encuentra. [25] 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 [26]. 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** [27].

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 en el juicio de Dios.

Este hombre curado, por un acto de gratitud, sin duda, provoca, ingenuamente, una delación. Pues no se trata de un caso de lepra, que exigía la presentación a los sacerdotes (cf. Lc 17:14).

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) [28].

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 Jesús porque hacía estas cosas (ταύτα) 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 constatado.

Algunos autores han querido identificar esta curación con el milagro de la curación de otro paralítico referido por los tres sinópticos (Mt 9:18; Mc 2:1-12; Lc 5:17-26). No es seguro. Tienen la semejanza de 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 apologética de ambos o por una cierta redundancia literaria; pero todos los demás rasgos del milagro — geográficos, motivos inmediato y reacciones — son distintos.

Discurso apologético-dogmático de Cristo, 5:17-47.

La tercera parte del capítulo la compone **un discurso apologético-dogmático de Cristo, con el que garantiza la autoridad que tiene para obrar así.** Y, al alegar sus motivos, se 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 seguramente está redactado con sentencias de Cristo, dichas en diversas ocasiones y agrupadas oportunamente ahora por razón de la temática apologética que aquí se propone. Lo mismo los conceptos aquí tratados, sin duda, tienen un desenvolvimiento más plenario en la redacción del evangelista.

1) El Hijo obra en todo en unión del Padre, 5:17-30.

> **17 Pero El les respondió: Mi Padre sigue obrando todavía, y por eso obro yo también.**
> **18 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. 19 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. 20 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. 21 Como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo a los que quiere les da vida. 22 Aunque el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar. 23 Para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo, no honra al Padre, que le envió. 24 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. 25 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. 26 Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo tener vida en sí mismo, 27 y le dio poder de juzgar, por cuanto El es el Hijo del hombre. 28No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz 29 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. 30 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 el procedimiento de "inclusión semítica," 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 semítica."

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" (ἴσον) a Dios, pues no sólo por el contexto, sino que el adjetivo aquí usado significa verdadera igualdad [29], es que se decía otro Dios (Jn 10:33). Era estar en el politeísmo. Esta confesión era para ellos blasfemia. 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 (Gen 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 de indeficiente actividad? 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. ¿A qué actividad se refiere aquí Cristo? Se pensaría, instintivamente, en la indeficiente acción conservadora — creadora de las criaturas por Dios. Así ya lo sostenía Filón (De cherub. 87). Pero este pensamiento es griego. Para los judíos este pensamiento es desconocido (Wlkenhauser, o.c., p.216). La explicación más aceptada, en general, para los rabinos es la que dice que Dios descansó el séptimo día de trabajar en las cosas del mundo, pero no cesó de ocuparse de los impíos y los justos, pues a unos muestra el premio y a otros, castigo (Rabí Pinchas). Esto será para algunos (Bultmann, Odeberg), el puente intelectual que llevará aquí a que se considere a Cristo como juez. Pero en el pensamiento de Cristo, aquí estructurado por Jn, y en un medio helenístico (Efeso), ¿se mantendrá esa categoría rabínica tan reducida sobre la actividad de Dios? Sus lectores étnicos, ¿iban a pensar en una cosa tan desconocida para ellos? ¿No será más lógico pensar en lo que dice Filón: "Moisés (el reposo sabático) no pretende hablar de inactividad divina, porque, siendo principio de todas las cosas, por naturaleza está siempre en acción" (Pe cherub. 87). Y si para los autores citados la interpretación rabínica sirve de puente para hablarse aquí de Cristo — Juez, no sirve para expresar las otras consideraciones que se hacen de otros atributos de Cristo (la actividad en todo, el poder de resucitar muertos, las exigencias de honrarlo como al Padre).

Cristo alega, para justificar su actividad, que no hace más que hacer lo que su "Padre., quien decís 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 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 de cristología 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 (ομοίως) 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 es el milagro de la curación de la piscina Probática, lo mismo que los otros milagros que había hecho (Jn 2:23). Mayores que éstos 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 c.9), y que van a terminar en la resurrección de Lázaro (Jn c.l 1).

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.** Este "mostrar" se refiere a las obras 30 que va a hacerle realizar, que el Padre va a realizar por medio de Cristo. El verbo "mostrar" (δεόίνυμO 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) [31]. 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 externas las que el Padre le "mostrará a Cristo."

El pensamiento es, pues, el siguiente: Cristo — él mismo — 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 ai 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, ¿quien podrá argüirle que quebranta el sábado? Pero ¿quien 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 (ώσπερ) el Padre resucita a los muertos, y les da vida, así también (ούτως) 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 [32]. 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 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): "[25] 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. [26] 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 había que suponer que unos la oirían y otros no, pues **a la voz de mando que Cristo dé para resucitar, todos la oirán y resucitarán** (1 Cor 15:21). Se trata, pues, de una resurrección espiritual, de muertos espiritual-mente (Mt 8:22; Lc 15:24; Ef 5:14; Ap 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 s.í 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 "oyeren," es decir, los que las abrazaren y creyeren, "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). — "[28] No os maravilléis de esto, porque llega la hora en la que todos los que están en los sepulcros oirán su voz [29] 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 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 justos [33]. 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"** (cí. Dan 12:2).

Así, Cristo se presenta como Dios a un tiempo por su poder de **"vivificar" los muertos** y por su poder judicial sobre 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 [34].

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 [35].

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." [36] 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 [37]. 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 el 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 kenosis de Cristo (Flp 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).

Esto es ya un índice más de que no se trata de la acción de la divinidad del Verbo, sino de este 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 este juicio y sentencia, **la humanidad 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).

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.18), el auditorio debió de mostrar su sorpresa, que filológicamente es lo que se expresa con la partícula negativa (μη) 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, evocador de sentencias, en su momento histórico.

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.

> [31] **Si yo diera testimonio de mí mismo, mi testimonio no sería verídico;** [32] **es otro el que de mí da testimonio, y yo sé que es verídico el testimonio que de mí da.** [33]

Vosotros habéis mandado a preguntar a Juan, y él dio testimonio de la verdad; [34] **pero yo no recibo testimonio de hombres; mas os digo esto para que seáis salvos.** [35]**Aquél era la lámpara que arde y alumbra, y vosotros habéis querido gozar un instante de su luz.** [36] **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,** [37] **y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su semblante,** [38] **ni tenéis su palabra en vosotros, porque no habéis creído en aquel que El ha enviado.** [39] **Investigad las Escrituras, ya que en ellas creéis tener la vida eterna, pues ellas dan testimonio de mí,** [40] **y no queréis venir a mí para tener la vida.** [41] **Yo no recibo gloria de los hombres,** [42] **pero os conozco y sé que no tenéis en vosotros el amor de Dios.** [43] **Yo he venido en nombre de mi Padre, y vosotros no me recibís; si otro viniera usurpando mi nombre, le recibiríais.** [44] **¿Cómo vais a creer vosotros, que recibís la gloria unos de otros y no buscáis la gloria que procede del Único?** [45] **No penséis que vaya yo a acusaros ante mi Padre; hay otro que os acusará, Moisés, en quien vosotros tenéis puesta la esperanza;** 46 **porque, si creyerais en Moisés, creeríais en mí, pues de mí escribió él;** [47] **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 admita 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 adonde va (Jn 8:14; 1:18: cf. Jn 8:14; 1:18; 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 habría 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 38

Ante la conmoción 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: él no era el Mesías, pero su misión era ser su "precursor" (jn 1:19-34). El argumento era"ad hominem." 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." [38]

Pero aquella embajada al Bautista fue una frivolidad para Israel. Juan "era la lámpara que arde y alumbra" 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 alumbra." Con estas dos expresiones se alude a su celo y a su palabra. Precisamente en el libro del Eclesiástico se describe semejantemente a Elias, "tipo" del Bautista (Lc 1:17; Mc 1:2ss): "Se levantó Elias, profeta, como fuego, y su palabra ardía como antorcha" (Eclo 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 de 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 El 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 la 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; 32). **Es el Padre quien testifica que su Hijo es Dios.** Frecuentemente Cristo lo alega en los sinópticos como prueba apologética (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; señal de que los lectores del cuarto evangelio no podían tener un punto de referencia literaria en su evangelio.

El texto dice así: "[37] Y el Padre, que me ha enviado, ése da testimonio de mí. Vosotros no habéis oído jamás su voz, ni habéis visto su faz, [38] 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). Este testimonio, pues, íntimo, misterioso, del Padre, **en la conciencia, existe** (Jn 7:17; 1 Jn 5:9ss; Rom 8:16.26-27).

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 (Jn 1:18).

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, como, 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 de aquél.

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 **en 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 rabinica. 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, ellos 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, personificada en él, iba a ser 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 le contrasta que El es más imparcial que ellos, aun colocándose en el solo plano humano, porque El "no recibe gloria de los hombres." Su plan es obedecer al Padre, y por ello arrastra 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, "le recibiríais" como tal (v.43b). "Otro" (ἄλλος), 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 Cesárea citan varios. Se enumeran hasta 64 falsos mesías, de 25 de los cuales se conocen los nombres [39]. Hasta tal extremo llegaba la inconsciencia de los judíos ante los milagros de Cristo, que llegaron a atribuírselos al poder de Beelzebul (Mc 3:22 par.), mientras que el gran doctor del rabinismo rabí 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).

1 Brinkmann, Zur Frage Der Ursprüglichen Ordnung In Johannesevangelium: Gre-Gorianum (1939) 55-82; Aricchio, La Teoría Delle Transposizioni Nel Vangelo Di S. Gio-Vanni: Bíblica (1950ï 129-163. — 2 Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) Apar. Crít. A Jn 5:1. — 3 Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col. 724. — 4 Josefo, De Bello Iud. v.4:2. — 5 Josefo, De Bello Iud. v.4:2. — 6 Bover, El Nombre De La Piscina: Est. Bíb. (1931) 192-198. — 7 Epí Con Dativo Puede Significar "Junto A," "Cerca De"; Cf. Jn 4:6; Josefo, Antiq. V 1:17; Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col.473; Rev. Bíb. (1937) 329. Sobre La Variante De Esta Lectura, Cf. Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) Apar. Crít. A Jn 5:2, — 8 Loisy, Le Quatrieme Évang. (1921) P.200. — 9 Baldi, Ench. Locorum Sanct. (1935) N.372-391. — 10 Vincent-Abel, Jerusalem Nouvelle (1926) I P.684-698; Van Der Vliet, Sainle Alarte Oü Elle Est Ne'e Et La Píseme Probatique (1938) P.!39ss; C. Kopp, Holy Places, Lám. 40. — 11 Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) Apar. Crít. A Jn 5:3 — 12 Prat, Jesus-Crist (1947) I P.403. — 13 Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) Apar. Crít. A Jn 5:4. — 14 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.134. — 15 Denzinger, Ench. Symb. N.784. — 16 W.-W., N.T. Latine T.L P.532. — 17 Van Der Vliet, "Saint Mane Oü Elle Est Ne'e" Et La Piscine Probatique (1938) P.193-197.140-142. — 18 Strack-B., Komwntar. Ii P.454. — 19 Bonsirven, Le Judatsme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1934) I P.231-232. — 20 Bonsirven, Lejuda'isme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1935) II P. 172-179; Wi-Llam, Das Leben Jesu Im., Vers. Esp. (1940) P.183-185. — 21 Strack-B., Kommentar. Ii P.455-461 — 22 A. Rlch, Dict. Des Antiq. Romaines Et. (1861) P.302. — 23 Sanhedrín F.90:1. — 24 Shabbat X 5. — 25 St. Thom., Comm. In Evang. Lo. C.5 Lect.2 N.5. — 26 Eomirven,Lejudaz'smepalestinien. (1935) Ii 53ss.83ss; Eclo 38:15. — 27 Strack-B., Kommentar. I P.495. — 28 San Juan Crisóstomo, Hom. 37 — 29 Médébielle, Épitre Aux Phü. (1946) P.88. — 30 Eusebio. Praep. Evang. XII 12:11; Filón, Leg. Alleg. I 3; De Cherub. 87· Strack-B. Kommentar. Ii P.461. — 31 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.275. — 32 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1935) N.365.490.535.620.1001.1427. — 33 Bonsirven, Le Judahme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1934) I P.477ss. — 34 Sobre Las Ideas Rabínicas De Esta Época Sobre La Resurrección Y Juicio Final, Cf. Bonsirven. Le Judaísme. (1934) I P.486-503. — 35 Siphre Sobre Lev 18:2:3:85c; Bonsirven, Textes Rabbimques. (1955) N.182. — 36 Bonsirven, Le Juda'isme. (1934) Ii P.495. — 37 Bonsirven, O.C., P.494. — 38 Josefo, Antiq. Xviii 7:10. — 38 Sobre El Conocimiento Personal Que El Bautista Haya Tenido De Cristo-Mesías Y Su Redacción En Jn, Téngase En Cuenta Lo Dicho En Diversos Pasajes. — 39 Josefo, Antiq. XVII 11:4; De bello iud. II 8:14; Bonsirven, Le Judaisme. (1934) I p.282-290; Strack-B., Kommentar. II p.467; Leman, La question du MessU (1869).

Capitulo 6.

Sobre el problema de la situación histórica de este capítulo ya se habló a propósito del capítulo 5.

Primera multiplicación de los panes, 6:1-15 (Mt 14:13-23; Mc 6:30-46; Lc 9:10-17).

> [1] **Después de esto partió Jesús al otro lado del mar de Galilea, de Tiberíades,** [2] **y le seguía una gran muchedumbre, porque veían los milagros que hacía con los enfermos.** [3] **Subió Jesús a un monte y se sentó con sus discípulos.** [4] **Estaba cercana la Pascua, la fiesta de los judíos.** [5] **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?** [6] **Esto lo decía para probarle, porque El bien sabía lo que había de hacer.** [7] **Contestó Felipe: Doscientos denarios de pan no bastan para que cada uno reciba un pedacito.** [8] **Díjole uno de sus discípulos, Andrés, el hermano de Simón Pedro:** [9] **Hay aquí un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos peces; pero esto, ¿qué es para tantos?** [10] **Dijo Jesús: Mandad que se acomoden. Había en aquel sitio mucha hierba verde. Se acomodaron, pues, los hombres, en número de unos cinco mil.** [11] **Tomó entonces Jesús los panes, y, dando gracias, dio a los que estaban recostados, e igualmente de los peces, cuanto quisieron.** [12] **Así que se saciaron, dijo a los discípulos: Recoged los fragmentos que han sobrado, para que no se pierdan.** [13] **Los recogieron, y llenaron doce cestos de fragmentos que de los cinco panes de cebada sobraron a los que habían comido.** [14] **Los que estaban presentes, viendo el milagro que había hecho, decían: Verdaderamente éste es el Profeta que ha de venir al mundo.** [15] **Y Jesús, conociendo que iban a venir para arrebatarle y hacerle rey, se retiró 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 Antipas 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. 1

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 Antipas 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 [2].

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.” Dato que omiten los sinópticos. 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 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 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 [3].

Por "peces" pone el término οψάριον, diminutivo de δψον, que significa, originariamente, un alimento preparado sobre el fuego y que luego se toma con pan, sobre todo de carne o pescado [4]. De esta palabra vino por el uso a ser sinónimo de pescado, sobre todo en el contexto de 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 [5].

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 arriate de jardín, al tiempo que 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 pseudomesías congregó en el desierto en torno suyo unas 30.000 personas y con ellas marchó al monte de los Olivos [6].

En la descripción del rito del milagro, Jn la hace con claros 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" (ευ χαρίστε ω). Los tres sinópticos usaban el verbo "bendecir" (εύλογέω. Los judíos, antes de la comida, pronunciaban una berekah o bendición [7]. 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[8]. Debe de apuntar también tipológicamente a la Eucaristía, como ponen Lc-Pablo" En cambio, los sinópticos dicen que dio el pan. Jn dice en forma condensada, seguramente intencionada, que Cristo mismo "distribuyó" (δίέδωχεν) de los panes a los que "estaban recostados," naturalmente sería a algunos; lo que suponía distribuir partiéndolos (cf. Mt 14:19; Mc 6:40). Rito usual que realizaba el paterfamilias en la cena pascual y que él mismo distribuía luego a los comensales. Los sinópticos dicen que Cristo entregó el ϋαη α los discípulos para que ellos lo distribuyesen a la gente. Este rasgo de Jn, dentro de este amplio contexto tipológico, de la institución eucarística, debe de ser un rasgo más, deliberado y convergente, a la misma: **en ella Cristo dio el pan eucarístico a los apóstoles.**

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 suponía un incesante ir y venir los discípulos a Cristo. Además es el único de los cuatro evangelistas que dice, en forma condensada, que El dio el pan a los que estaban "recostados." Acaso sea valor tipológico de El dando la comunión en la última cena.

Omite la descripción de que El 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 ala doble multiplicación (Mc 6:41-43).

Los apóstoles no se cansaron de recorrer, repartiendo pan y pescado, a aquella enorme multitud. Terminado el reparto de 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. Recuerda la fórmula de "saciarse" del maná (Sal 78:29; 105:40).

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 [9] 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." [10]

Era costumbre de los judíos recoger, después de la comida, los pedazos caídos a tierra [11]. 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 apologética**, 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 (1.8 c.3): "Cuando todos hayan comulgado, que los diáconos recojan

lo que sobró y lo pongan en el pastoforia." En la misma Didaje' (9:4), el término κλάσμα se usa para designar las porciones **del pan eucarístico;** es el mismo término que usan Jn y los sinópticos para hablar de los restos del pan que sobró en la multiplicación.

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 de 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** [12].

Los fariseos distinguían **el Profeta del Mesías** (Jn 1:24). En ninguno de los escritos rabínicos se los identifica. Precisamente en los escritos de Qumrán se distingue explícitamente el Profeta de los Mesías de Aarón e Israel [13]. Pero en el pueblo las ideas andaban confusas, y los evangelios reflejan esta creencia popular, que en unas ocasiones lo distinguían (Jn 7:40.41), y en otras lo identificaban (Jn 6:14.15) [14].

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. Esta multiplicación de los panes, y en lugar "desierto" (cf. Mt 14:15 par.) les evoca todo esto, y quieren venir para "arrebatarle," forzarle y "hacerle rey."

Y 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 ponerse 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 precederle a la 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 [15].

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 al 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**.

> [16] **Llegada la tarde, bajaron sus discípulos al mar,** [17] **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,** [18] **y el mar se había alborotado por el viento fuerte que soplaba.** [19] **Habiendo, pues, navegado como unos veinticinco o treinta estadios, vieron a Jesús que caminaba sobre el mar y se acercaba ya a la barca, y temieron.** [20] **Pero El les dijo: Soy yo, no temáis.** [21] **Querían ellos tomarle en la barca; pero al instante se halló la barca en la ribera adonde se dirigían.**

Jn sitúa esta escena "llegada la tarde." El término es muy amplio y ha de determinarse en cada caso. La "tarde" aquí era, probablemente, después de 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"; 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" (εις) por "enfrente de." [16] 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 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 (εις το πέραν) 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 lado de un punto cualquiera del lago no es forzosamente la ribera opuesta." [17]

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), pues 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 el 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 [18].

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 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 "aproximaba" 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 A.T. 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 [19]. La creencia popular era rica en estas leyendas [20]. 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 sostenían 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 en alimento espiritual de los seres humanos,** del que pronto va a hablar el mismo Juan en el segundo discurso del ***"Pan de vida."***

Al verles asustados, los tranquilizó, diciéndoles: "Yo soy (εγώ εἰμO, no temáis," evoca, como en otros pasajes (Jn 4:26; 6:20; etcétera), **el nombre inefable de Yahvé** (LXX=Ex 3:14), aquí por "alusión" /"traslación" sobre Cristo. La fórmula sin predicado no es exclusiva de Jn (cf. Mt 14:27 par.; Mc 13:6 par.; 14:62). La fórmula encajaría bien en la conciencia de Cristo. Pero aquí con predicado se explica mejor como una explanación joánica de la misma. También se piensa que los motivos de la fórmula son judíos, que se derivan de fuentes helenísticas [20]. Pero el motivo es de matiz necesariamente estructural judío del libro del Éxodo. 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, parece que Jn orienta esto hacia un nuevo prodigio, pues se hallaban en alta mar (Me). 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, apologético y tipológico-eucarísúco.

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 ¿que 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).

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.

> [22] **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;** [23] **pero llegaron de Tiberíades barcas cerca del sitio donde habían comido el pan, después de haber dado gracias el Señor,** [24] **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.**

Literalmente, 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." [21] La frase "después de haber dado gracias el Señor," del v.23 debe de estar interpolada, pues está ausente en varios manuscritos que suelen amplificar el texto; y algunos piensan no sea de Jn todo el v.23. 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 ese 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 [22], 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 [23].

Como estas gentes que había quedado allí se dieron cuenta que no podían encontrar a Cristo, aunque no lo vieron embarcar; y como vieron que los discípulos se dirigieron a Cafarnaúm, aprovecharon la oportunidad de estas barcas que acababan de llegar de Tiberíades, 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 discurso sobre el "Pan de vida."

Otro rasgo de 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 (cf. Lc 22:20; 1 Cor 11:25). El sentido tipológico vale aunque sea interpolación.

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, tan del gusto de Jn.

> [25] **Habiéndole hallado al otro lado del mar, le dijeron: Rabí, ¿cuándo has venido aquí?** [26]**Les contestó Jesús, y dijo: En verdad, en verdad os digo, vosotros me buscáis, no porque habéis visto los milagros, sino porque habéis comido los panes y os habéis saciado;** [27] **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.** [28]**Dijéronle, pues: ¿Qué haremos para hacer obras de Dios?** [29] **Respondió Jesús y les dijo: La obra de Dios es que creáis en aquel que El ha enviado.** [30] **Ellos le dijeron: Pues tú, ¿qué señales haces para que veamos y creamos? ¿Qué haces?** [31] **Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: "Les dio a comer pan del cielo."** [32] **Díjoles, 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;** [33] **porque el pan de Dios es el que baja del cielo y da la vida al mundo.** [34] **Dijéronle, pues, ellos: Señor, danos siempre ese pan.**

La pregunta que le hacen con el título honorífico de "Rabí": "¿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 prodigio 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** [24], y éste es el que dispensa [25] el Hijo del hombre [26] — 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 credenciales 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 incomprensión 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 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 en el 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 nuevo Moisés: 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 sobre naturalismo mágico era la característica de la piedad judía." [27]

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." [28] 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." [29]

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?

Pero la respuesta de Cristo desbarata esta argumentación, al tiempo que el climax 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 de sólo el 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 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 (v.35).

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 él les de siempre de ese pan, como la Samaritana (Jn 4:15). 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 que 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

precisarlo, 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 auditorios distintos. Aparte de las precisiones y claras 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 (εν συνάγω^), enseñando en Cafarnaúm."

Y hasta sería muy posible que el segundo discurso, sobre todo, esté redactado por Jn a otro propósito, con base histórico-dogmática, y colocado aquí por paralelismo y "contexto lógico."

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"** (εν τ$ συναγωγή αυτών; Mt 13:54 par.).

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 explícitamente bajo el lema del "Pan de vida."

Considerados ambos discursos aisladamente, Cristo se presenta en el primero 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 encáusticamente.

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." [30]

> [35] **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.** [36] **Pero Yo os digo que vosotros me habéis visto, y no me creéis;** [37] **todo lo que el Padre me da viene a mí, y al que viene a mí, yo no le echaré fuera,** [38] **porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió.** [39] **Y ésta es la voluntad del que me envió: que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día.** [40] **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.** [41] **Murmuraban de El los judíos, porque había dicho: Yo soy el pan que bajó del cielo,** [42] **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?** [43] **Respondió Jesús y les dijo: No murmuréis entre vosotros.** [44] **Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae, y yo le resucitaré en el último día.** [45] **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;** [46] **no que alguno haya visto al Padre, sino sólo el que está en Dios, ése ha visto al Padre.** [47] **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 "encadenamiento semita." Conforme a la misma se contraponen así los versículos, dejando el paréntesis del v.36, que, además, "parece estar fuera de su lugar primitivo." [31]

Siendo Cristo "pan," y pan nutridor 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, nutriéndose 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 "analogía 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" (o θεωρών) y "está creyendo" (πιστευων) 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 la plenitud escatológica de vida: **ser resucitado en la resurrección final.**

Mas 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 ágrafas 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.

Pero 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 se 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 de 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 actuante. 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 preveniente y gratuita." [32]

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 este el reproche que Cristo dirige 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 [33]. 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 echaré 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 15:1-7). 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 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). Es uno de los pasajes de Jn en los que se junta la "escatología" presente y futura.

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 murmuran 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 aquí son la muchedumbre, 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 [34]. 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 su vida nazaretana.

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 [35].

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" (ἑλχόω), 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, y cuyo aspecto de libertad, en el ser humano, 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 [36]. Es la doctrina de la gracia "eficaz."

Si también aquí se evoca la escatología por el hecho de traer el Padre los seres humanos 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, 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 seres humanos, 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 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 "los 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" [37], cuando El lo resucite en el "último día": **en una "escatología" futura y final.**

¿Discurso de Fe o Eucarístico?

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 (Eclo 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 (πστεύων) 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 (δώσω) 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" [38], como se dijo.

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 "inclusión semítica," sin que exija esto una rigidez matemática de correlación. Esta inclusión semítica se puede establecer así:

Tema: "Yo Soy el Pan de Vida" (v.48).

a) Los padres comieron el maná y murieron (v.49).
no morir (v.50; aspecto negativo).
b) Cristo es el pan "bajado" del cielo, para….
vivir (v.51; aspecto positivo).

c) Objeción de los judíos (v.52).
b) Hay que comer y beber la carne y la sangre de Cristo, que "es el Pan bajado del cielo a') si no no se tendrá vida (v.53).
b') El que la come tiene la Vida(v.54-58) aspecto positivo…

a') No sucederá como a los padres, que murieron (v.58 b-c).

> [48] **Yo soy el pan de vida;** [49] **vuestros padres comieron el maná en el desierto, y murieron.** [50] **Este es el pan que baja del cielo, para que el que lo coma no muera.** [51] **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. [52] **Disputaban entre sí los judíos diciendo: ¿Cómo puede éste darnos de comer de su carne?** [5] **Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo que, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros.** [54] **El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo le resucitaré el último día.** [55] **Porque mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida.** [56] **El que come mi carne y bebe mi sangre está en mí y yo en él.** [57] **Así como me envió mi Padre vivo, y vivo yo por mi Padre, así también el que me come vivirá por mí.** [58] **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.** [59] **Esto lo dijo enseñando en sinagoga en Cafarnaúm.**

Como anteriormente, 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 prodigio del maná, que Dios hizo en favor de los padres en el desierto. Y Cristo recoge ahora aquella alusión para decirles, 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: "Este es mi cuerpo." [39].

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 la vida** (Jn 5:26).

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 (v.51). 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 seres humanos.

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, "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 (υπέρ) de la vida del mundo." [40]

Al hablarles 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 seres humanos. Con ello se acusa la perspectiva eclesial eucarística.

Éste "pan" es, dice Cristo, "mi carne," pero dada en favor y "en provecho (υπέρ) de la vida del mundo." Este pasaje es, doctrinalmente, muy importante.

Se trata, manifiestamente, de destacar la relación de la Eucaristía con la muerte de Cristo, como lo hacen los sinópticos y Pablo. Jn utilizará el término más primitivo y original de "carne" (σάρE); heb. = basar; aram. = bi$m). [40]. El que los sinópticos y Pablo usen σώμα "parece estar en los LXX, que generalmente, traducen el hebreo basar (carne) por σώμα (cuerpo)" (A. Wikenhauser).

Si la proposición "vida del mundo" concordase directamente con "el pan," se tendría, hasta por exigencia gramatical, la enseñanza del valor sacrifical de la Eucaristía. Pero "vida del mundo" ha de concordar lógicamente con "mi carne," y esto tanto gramatical corno 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).

Aquí Cristo no habla de la entrega de su vida (ψυχή; cf. Jn 10:15.17; 15:13), sino de la entrega de su carne" (σαρξ). Podría ser porque se piensa en la participación del cuerpo y sangre en el banquete eucarístico, o porque se piensa en la unidad del sacrificio eucarístico/Calvario.

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 cultual judío como grecorromano.

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 sacrificio eucarístico. No es otra la argumentación de San Pablo para probar el valor sacrifical de la Eucaristía (1 Cor 10:18-21). Así se ve que, con esta frase, Jn enseña el valor sacrifical de la Eucaristía. "El punto de vista sacrifical 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) [41].

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 (έμάχοντο), 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 entenderlas 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 atenúa 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* (φάγητε) *la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros.* [54] *El que come (τρώγων) 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 confieren, 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."

Por eso, en este sentido, la Eucaristía es "un sacramento escatológico" (Vawter).

La enseñanza trascendental que aquí se hace es la de la realidad eucarística del cuerpo y sangre de Cristo como medio de participar en el sacrificio de Cristo: **necesidad absoluta para el cristiano.** Sacrificio que está y se renueva en esta ingesta sacrificial eucarística.

Y acaso esta sección tenga un valor polémico contra los judeo-cristianos, que repugnaban, conforme a la mentalidad del A.T., beber la "sangre" de Cristo (Act 15:20.29).

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 semita de que en la sangre estaba la vida (Lev 17:11, etc.).

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." [42]

Pero, al mismo tiempo, el evangelista lo expresa con un climax de realismo progresivo. Primero expresa la necesidad de "comer" esta carne de Cristo con un verbo griego que significa comer en general (ἐσθι'ω, φάγητε; 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 (τρώγω), 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 [43]. "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." 44

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 este término, máximamante realista, en las repetidas ocasiones 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 (αληθής), y mi sangre es bebida verdadera (αληθής); 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 desuñado 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 pañis." 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 realizasen el sacrificio eucarístico [45]. Por eso, esta adecuación entre la "promesa" y la "institución" exige, basada en un dato de fe, la interpretación eucarística del pasaje de Jn.

6) Aparte de que se haya de tener presente el posible valor redaccional de este "discurso," como una haggadah eucarística de tipo litúrgico pascual.

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 (μένω) 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 del alimento eucarístico.

"Así como me envió el Padre vivo, y yo vivo por (ata) el Padre, así también el que me come vivirá por mí."

La partícula griega empleada (δια) 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 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) [46].

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 "estaríamos 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." [47]

Sin embargo, el primer pensamiento parece ser el preferente, postulado por el contexto, si no el exclusivo [48].

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 aludirá 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 [49], 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 [50]. La capacidad máxima que presentan estas ruinas de la sinagoga de Cafarnaúm hace suponer que rebase las 700 personas.

Sobre la naturaleza del relato eucarístico del "Pan de vida" se piensa por algunos en una elaboración de Jn, con fin didáctico, sobre los datos históricos de la institución de la Eucaristía en la última Cena. Otros, dado el vocabulario sacramental, aquí y en el relato de la multiplicación de los panes (Jn c.6), piensan en una homilía eucarística a tipo de como se hacía la "proclamación de la muerte del Señor" en la Eucaristía primitiva (Jeremías) o una evocación a tipo de la haggadah judía pascual[50], hecha a su imitación pascual en un ambiente litúrgico cristiano. O incluso el tema "bajo" del cielo podría hacer tomar un cierto contacto conceptual, aquí ya más matizado — fe y Eucaristía — , lo que permitiría situarlos — aun procedentes como están de homiléticas — en alguna "reunión" en Cafarnaúm.

Para Bertil Gártner, el esquema de Jn c.6 está fuertemente influido por el pensamiento — relato de la Pascua. Así, la multiplicación de los panes (= maná), la tempestad calmada (= paso del mar Rojo) y las cuatro preguntas que se hacen en Jn c.6 v.20.30.42.52, responderían a las preguntas que se hacían al que presidía la cena pascual, y los "discursos" responderían o evocarían la haggadah, pues — según él — la Pascua cristiana fue celebrada, primitivamente, en estrecha **dependencia de la Pascua judía.**

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 muchedumbre 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).

1) Efecto producido por el discurso en los "discípulos," 6:60-66.

> [60] **Luego de haberle oído, muchos de sus discípulos dijeron: ¡Duras son estas palabras! ¿Quién puede oírlas?** [61] **Conociendo Jesús que murmuraban de esto sus discípulos, les dijo: ¿Esto os escandaliza?** [62] **Pues ¿qué sería si vierais al Hijo del hombre subir allí a donde estaba antes?** [63] **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;** [64] **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 entregarle.** [65] **Y decía: Por esto os dije que nadie puede venir a mí si no le es dado de mi Padre.** [66] **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 interpreta-do. 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 (Jn 17:5.24), 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 — aunque no muy precisa — , no era el "espíritu" (πνεύμα), sino el "alma" (ψυχή). 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 espiritual, 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** [51].

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 adopte 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 ser humano **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 causa de esto," abandonaron a Cristo. En un momento rompieron con El, retrocedieron, y ya "no le seguían." El verbo griego usado (περιπατούν) 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 quién 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.

Juan se complace en destacar frecuentemente la "ciencia" sobrenatural de Cristo.

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.

> [67] **Y dijo Jesús a los Doce: ¿Queréis iros vosotros también?** [68] **Respondióle Simón Pedro: Señor, ¿a quién iríamos? Tú tienes palabras de vida eterna,** [69] **y nosotros hemos creído y sabemos que tú eres el Santo de Dios.** [70] **Respondióle Jesús: ¿No he elegido yo a los Doce? Y uno de vosotros es diablo.** [71] **Hablaba de Judas Iscariote, porque éste, uno de los Doce, había de entregarle.**

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 (μη) supone una respuesta negativa. No dudaba Cristo de ellos, pero habían de hacer esta confesión en uno de esos momentos trascendentales de la vida.

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 [52].

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 notraía," sino a quien arrastraba, como en otras ocasiones, el Diablo (Jn 13:2.27). La presencia de Cristo se muestra una vez más. El había elegido "doce," 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 [53], 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.

1 Abel, Geographie De La Palestine (1938) Ii P.483; Josefo, Zte Bello Iud. Iii 3:5. — 2 Sobre El Emplazamiento Y Duplicidad, A Cuya Unidad Se Inclinan, Generalmente, Los Autores Modernos, De Betsaida, Cf. Abel, Geographie De La Palestine (1938) Ii P.279-280;/>¿. Bib. Suppl. Iii Col.414-415; Fernández Truyols, Vida De Jesucristo (1948) P.282-285; Perrella, / Luoghi Santi (1936) P. 164-175. — 3,Antiq. V 5:4; De Bello Iud. V 10:2; Strack-B., Kommentar. Ii P.478. — 4 Bailly, Dict. Graec-Franc. Ed.Ll P.1434. — 5 Schwalm, La Vie Pnvée Du Peuple Juif A L'epoque De Jesus-Christ P. 152-156 — 6 Josefo, Antiq. Xx 8:6. — 7 Strack-B., Kommentar. I P.658ss. — 8 M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario (1962) P. 79-80. — 9 Marcial, Epigr. V 17. — 10 Juvenal, Sat. Iii 15. — 11 Wünsche, Nene Beitrage Zur Erlauterung Der Evangelien Aus Talmud Una Mi-Drasch (1878) P.520. — 12 Ceuppens, De Prophetm Messianicis In A.T. (1935) P. 101-114. — 13 Regla De La Comunidad Ix 11; Vermes, Les Manuscrits Da De'sert Dejada (1953) P.151. — 14 Gibbet, Le Messianisme Prophetique (1954) P.85-130. — 15 Sobre Una Hipótesis "Revolucionaria" Que Se Querría Fraguar Aquí, Cf. comentario A Mt 14:13-21. — 16 Lagrange, Évang. S. St. Marc (1929) P.172. — 17 Benoit, L'évang. S. St. Matth., En La Sainte Bible De Jerusalem (1950) P.95 Nota B. — 18 Abel, Géographie De La Palestine (1933) I P.L 18; Wlliam, La Vida De Jesús En. Vers. Esp. (1940) P. 254-2 56. — 19 Edershelm, The Life And Times Of Jesús (1909) Ii P.759-763; Fonck, / Miracdi Del Signore (1914) I P.398, Donde Da Abundante Bibliografía Sobre Este Tema. — 20 Strack-R.,Kommentar. I P.621, Donde Se Recogen Varias De Estas Leyendas. — 20 S. Schulz, Komposition Una Herkunft, P.130. — 21 Mollat, L'évang. S. St. Jean, En La Sainte Bible Dejerusalem (1953) P.98 Nota A. — 22 Wlliam, Das Leben Jesu Im., Vers. Esp. (1940) P.276. " Josefo, De Bello Iud. Iii 10:9. — 24 Sobre El Concepto De "Vida Eterna" En San Juan, Cf. comentario Ajn 2:16; 4:14, Etc. — 25 Nestlé, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Jn 6:27. — 26 Sobre El Concepto De Hijo Del Hombre, Cf. comentario A Mt 8:20. — 27 Godet, St. John. (1902) Ii H.L. — 28 Apoc. Baruk 29:8, En Patr. Syriaca Ii Col. 1117. — 29 Midrash Qphelet I 9 (Q B); Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.48l — 30 Mollat, Le Chapitre V7^{e} De Saint Jean: Lumtere Et Vie (1957) 109; E. Rucks-Tuhl, Die Literarische Einheit Des Johannesevangeliums (1951) P.243ss. — 31 Lagrange,

Évang. S. St. Jean (1927) P.176. — 32 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.363; Charne, L'incréduüté P.253. — 33 S. THOM., In Evang. Lo. Comm. C.6 Lect.4 H.L. — 34 Bonsirven, Le Juda'isme Pdestinien. (1934) I P.360ss. — 35 Vosté, Studia Ioannea (1930) P.172. — 36 San Agustín, In Evang. Lo. Tract. Tr.26:2-5: Ml 35:108. — 37 S. Thom., I H Evang. Lo. Comm. C.6 Lect.6:1. — 38 Mollat, Le Chapure W De Saint Jean: Lumiére Et Vie (1957) 109. San Juan 6 — 40 Sobre Otras Lecturas Críticamente Inaceptables De Este Versículo, Cf. Nestlé, Λγ. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 6:5le; Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.365. — 40 H. Schürmann, En Bz (1958) P.244-262; Bonsirven, Bíblica (1948) P.205-219 Sobre Σώμα. — 41 Mollat, Le \Chapitre \ V7ᵉ De Saint Jean: Lumiére Et Vie (1957) 108; Strack-B. Kommentar. Iii P.483. — 42 Vosté, Studia Ioannea (1930) P.206-207. — 43 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col. 1340; Bauer, Gnechisch-Deutsches Worterbuch Zu Den Schriften Des N. T. (1937) Col. 1375-1376; No Obstante, Cf. Jn 13:18; J. Betz, Die Eucharistie In Der Zeit Der Grieschen Valer (1955) P.L.ᴬ P.26-35; Id., Der Abendmahhkelch Im Judenchristentum: Festschrift Für K. Adam (1952) P. 109-137. — 44 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.184. — 45 Denzinger, Ench. Symb. N.949: Cf. N.930. Para Una Exposición Amplia Del Valor Realístico De La Eucaristía, Cf. M. De ΄Y.,Οβι Cenáculo Al Calvario (1962) P. 105-126. — 46 Nácar-Cplunga, Sagrada Biblia (1949) Nota 57. — 47 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.367. — 48 E. Ruckstuhl, Die Literarische Einheit Des Johannesevangeliums (1951) P.249. — 49 Abel, Geographie De La Palestine (1938) Ii P.292. — 50 Orfali, Capliarnaüm Et Ses Ruines 1922); Ct. La Recensión De Esta Obra Por Vincent, En Rev. Bib. (1923) 316-318. — 50 J. Jeremías, Die Abendmahlsworte Jesu (1960) P.101; M. De Tuya, La Presencia Real Eucarística En Los Escritos Neotestamentarios: "Esto Es Mi Cuerpo" (1968) P. 172-175 (Ed. Ορε). — 51 Denzinger, Ench. Symb. N.123; Tondelli, En Bíblica (1923) 320-327; Pas-Cher,Dét Glaube Ais Mitteilung Del Pneumas Nachjoh. 55:67-65:Theolog. Quart. (1936) 301-321. — 52 Nestlé, N.T. graece et latine (1928) ap. crít. a Jn 6:69, sobre lecturas interpoladas. — 53 Sobre el nombre de Iscariote, cf. Comentario a Mt 10:4b.

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.l). El milagro de la piscina de Bethesda, hecho en sábado, había excitado tan fuertemente los ánimos, que le hace retirarse al ambiente más tranquilo de Galilea '.

Diversos pareceres sobre Cristo en Galilea por sus hermanos y en Judea, 7:1-13.

[1] Después de esto andaba Jesús por Galilea, pues no quería ir a Judea, porque los judíos le buscaban para darle muerte. [2] Estaba cerca la fiesta de los judíos, la de los Tabernáculos. [3] Dijéronle sus hermanos: Sal de aquí y vete a Judea para que tus discípulos vean las obras que haces; [4] nadie hace esas cosas en secreto si pretende manifestarse. Puesto que eso haces, muéstrate al mundo. [5] Pues ni sus hermanos creían en El. [6] Jesús les dijo: Mi tiempo no ha llegado aún, pero vuestro tiempo siempre está pronto. [7] El mundo no puede aborreceros a vosotros, pero a mí me aborrece, porque doy testimonio en contra de él de que sus obras son malas. [8] Vosotros subid a la fiesta; yo no subo a esa fiesta, porque aún no se ha cumplido mi tiempo. [9] Dicho esto, se quedó en Galilea. [10] Una vez que sus hermanos subieron a la fiesta, entonces subió El también, no manifiestamente, sino en secreto. 11 **Los judíos le buscaban en la fiesta y decían: ¿Dónde está ése? [12] Y había entre las muchedumbres gran cuchicheo acerca de El. Los unos decían: "Es bueno; pero otros decían: "No; seduce a las turbas." [13] Sin embargo, nadie hablaba libremente de El por temor a los judíos.**

"Estaba cerca la fiesta de los Tabernáculos." Era ésta una de las fiestas de peregrinación a la Ciudad Santa (Dt 16:16). Era llamada en hebreo Sukoth, fiesta de las cabanas, 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 cabanas (Lev 23:43). Últimamente 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 cabanas (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). Era la fiesta más popular (Josefo, Antiq. VIII 4:1).

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 [2]. Estaba muy próxima esta festividad de los Tabernáculos, cuando los "hermanos" de Jesús que, aunque a veces son los apóstoles (Jn 20:17), aquí, como normalmente, son sus parientes [3], 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 Bethsaida (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, y de su entrega a él,** que tal es en Jn el sentido de "creer en El" [4]. 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 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 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 [5].

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 [6], 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 [7]. El verbo αναβαίνει ν (subir): "Yo no subo" ahora, evocaría la idea de "resurrección" (ἀνάβασις). Podría estar incluido en el intento simbolista de la redacción de Jn.

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, 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 las fiestas." 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, antitradicional (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 esta entrada suya con las caravanas, se explica el que aparezca luego enseñando en el templo, en las solemnidades de estos días (v. 14.37). Con sus partidarios en la ciudad, y temerosos de una revuelta, con las posibles repercusiones políticas de Roma, no se atreven allí a prenderle. Que era lo que se proponían, 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 le 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 dirigenies judíos.

Jesús defiende su posición por la curación hecha en sábado, 7:14-24.

Esta perícopa 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.

Bultmann, Bernard, Wikenhauser, etc., piensan que este "discurso" por su gran paralelismo con el de Jn 5:31ss, que se trata de una "transposición," y que los v.15-16 empalman con Jn 5:47. Lo que podría revalorizarse al ver que a Jn más que la cronología le interesa la teología.

> [14] **Mediada ya la fiesta, subió Jesús al templo y enseñaba.** [15] **Admirábanse los judíos, diciendo: ¿Cómo es que éste, no habiendo estudiado, sabe letras?** [16] **Jesús les respondió y dijo: Mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado.** [17] **Quien quisiere hacer la voluntad de El, conocerá si mi doctrina es de Dios o si es mía.** [18] **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. [19] **¿No os dio Moisés la Ley? ¿Y ninguno de vosotros cumple la Ley? ¿Por qué buscáis darme muerte?** [20] **La muchedumbre respondió: Tú estás poseído del demonio; ¿quién busca darte muerte?** [21] **Respondió Jesús y les dijo: Una obra he hecho, y todos os maravilláis.** [22] **Moisés os dio la circuncisión — no que proceda de Miosés, sino de los padres — , y vosotros circuncidáis a un hombre en sábado.** [23] **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?** [24] **No juzguéis según las apariencias; juzgad según justicia.**

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" significaba 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 insidia. Si Cristo enseñaba la Escritura y la exponía y comentaba sin haber cursado oficialmente en las escuelas rabínicas, es que entonces la había estudiado por su cuenta. Y esto, ¿no le hacía a El ser un innovador? [8] ¿No era esto para las gentes, como antes dijeron grupos de ellas, ser un "seductor"? Así e llama en la literatura rabínica a los que se apartan de la Ley y radición de Israel [9].

A esta pregunta, tirada insidiosamente sobre las turbas, va a responder Cristo. Y la razón que alega es esta: El no estudió con los rabinos; pero no por eso es un innovador, porque su doctrina 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 ^"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" [10].

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 se busca su propia gloría, 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 (Jr 8:13-18). Pero aquí la prueba se queda en ese aspecto psicología] tan humano y, en consecuencia, tan decisivo. Es un argumento que estaba al alcance de todos.

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 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 mi 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. **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 el mismo 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 atribuían las ι enfermedades mentales a influjo del demonio [n].

Probablemente, ι por el contexto, sea éste el sentido. Otros han propuesto que la \frase tiene el sentido de mago, ρseudo-profeta, o persona que realizase sus "milagros" por arte diabólica (Mt 12:24 par.) [12]. Pero el éxito no alude al modo como El realizó el milagro, sino a que les Depende, como si estuviera fuera de sí, la afirmación que hace, la primera opinión parece la más probable. I 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 referise 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 (Gen 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 practicarlo 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." [13]

De aquí Cristo va a sacar un argumento de tipo "a fortiori," uno de los argumentos preferentes usados por la lógica rabínica [14]. 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!" [15]

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 materialismo de la legislación (Mt 12:11.12). La argumentación et 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 una curación que sana a un "hombre total me nte,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.).

Origen verdadero del Mesías, 7:25-30.

El evangelista recoge aquí una serie de temas de los que no se dice cuándo tuvieron lugar, aunque sí lo fueron 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.**

> [25] **Decían, pues, algunos de los de Jerusalén: ¿No es éste a quien buscan matar?** [26] **Y habla libremente y no le dicen nada. ¿Será que de verdad habrán reconocido las autoridades que es el Mesías?** [21] **Pero de éste sabemos de dónde viene; mas del Mesías, cuando venga, nadie sabrá de dónde viene.** [28] **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.** [29] **Yo le conozco, porque procedo de El, y El me ha enviado.** [30] **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. Cristo habla en el templo, y un grupo de gentes de Jerusalén, apartadas de El, lo oyen hablar, y cuchichean entre ellas 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 claramente en el templo. No piensan en la maldad de los "dirigentes" ni en su acuerdo definitivo para eliminar al Cristo. Hasta creen, ingenuamente, en la posibilidad de que los dirigentes, pensando mejor las cosas, **hayan venido a convencerse de 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 vulgar, ignorante de la concepción virginal, como hijo de José y María y como un galileo originario de Nazaret (Mt 10:47; 21:10.11, etcétera).

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 [16].

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. Parece que son aquí dos temas yuxtapuestos.

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).

Cristo 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:

> a) "Mas yo no he venido de mí mismo,
> pero el que me ha enviado es verdaderamente tal,
> aunque vosotros no le conocéis.
> b) Yo le conozco, porque *procedo* (παρ' Αυτού ειμι) 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 con relación a su encarnación?

Dos son las enseñanzas que aquí hace Cristo con relación a sí mismo.

a) 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 (άληtínος) no es sinónimo de "verdaderamente" (αληθής), 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 "envíado," porque le "conoce" y porque "procede de El."

b) Podría pensarse si este "procedo (παρ' αύτοΰ ειμς) 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 divinidad.**

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 la plantea 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 ello, 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 redactado con "inclusión semita," lo que permite valorarlo mejor:

> "Salí (εξελθόν) del Padre y vine (έλήλοθα) al mundo;
> nuevamente (πάλιν) dejo (αφ¿ημι) el mundo,
> y voy (πορεύομαι) 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, tan frecuentemente, en el capítulo 16 de Jn, también ha de haberlo entre la expresión "procede," del capítulo 7 y su "iré" al Padre del mismo capítulo (v.33c.34.36). A este "procede" del Padre ha de

corresponderle este "retorno" al Padre (Jn 6:62). 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, 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.

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 policíaca de los fariseos y una respuesta de Cristo de gran importancia.

> [31] **De la multitud, muchos creyeron en El, y decían: El Mesías, cuando venga, ¿hará más milagros de los que éste hace?** [32] **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.** [33] **Dijo entonces Jesús: Aún estaré con vosotros un poco de tiempo, y me iré al que me ha enviado.** [34] **Me buscaréis y no me hallaréis, y, a donde yo voy, vosotros no podéis venir.** [3S] **Dijéronse entonces los judíos: ¿Adonde va a ir éste que nosotros no hayamos de hallarle? ¿Acaso quiere irse a la dispersión de los gentiles a enseñarles a ellos?** [3Ó] **¿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?" (Jn 6:14; Mt 12:22.23).

En efecto, estaba en la creencia popular que el Mesías haría milagros. Concretamente se esperaba que, al modo de Moisés, hiciese descender una lluvia perenne de maná [17].

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 llevarselo 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: "[33] Aún por poco tiempo estoy con vosotros, y voy al que me envió. [34] Me buscaréis, y no me encontraréis,^ donde yo voy no podéis venir."

El sentido del v.33 es claro. Cristo alude a su no lejana muerte. Es la primera mención en Jn 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).

Nada en el texto sugiere un arrepentimiento tardío e ineficaz judío después de la catástrofe del año 70 [18]. 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." [19]

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 el Imperio [20],"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 "hallarle."

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 [21].

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.

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.**

> [37] **El último día, el día grande de la fiesta, se detuvo Jesús y gritó, diciendo: Si alguno tiene sed, venga a mí y beba.** [38] **El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno.** [39] **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. En efecto, Cristo fue a Jerusalén "mediada ya la fiesta" (Jn 7:14). Pero en ningún pasaje de la literatura judía se llama el "más grande" al último día de los Tabernáculos. Solo P [66] (Papiro Bodmer u) dice:"el último día de la gran fiesta." Podría ser una apreciación subjetiva o popular. No obstante, véase lo que se dice a continuación.

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 [22]. 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 [23], que parece probable tuviese especial solemnidad el último día [24], el agua manada prodigiosamente en el desierto, lo mismo que era impetración de lluvias para las futuras cosechas [25].

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; Jl 3:18, etc.). Evocaba ello, a un mismo tiempo, el milagro de Moisés y la efusión mesiánica del Espíritu Santo [26].

Es en este ambiente en el que Cristo va a hacer esta importante enseñanza.

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 alabanza del Espíritu Santo, Cristo,** "estando de pie," clamó en "voz alta," diciendo. El sentido de este "grito" 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. 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 esta agua, no vio nunca la alegría" [27].

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) "[37] Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. [38] El que cree en mí, según dice la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno."

B) "[37] Si alguno tiene sed, venga a mí y beba [38] 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 [28]. 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 la interpretaciones [29].

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 del Éxodo, y en el que la roca de la que brotó el agua sería Cristo (1 Cor 10:4) [30]. 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 [31].

Admitida esta lectura B, el sentido del texto es el siguiente:

Si alguno tiene sed, que venga a Cristo y que beba en El el que "cree" en El — 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 El dispensa (cf. Jn 1:16).

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. Júzguense estos casos:

"El que viene a mí no padecerá hambre,
y el que cree en mí no padecerá jamás sed" (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 8:23; 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." [36]

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 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" [37]. 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, se cita, entre otros ejemplos, tomados de la literatura rabínica: “El que desee 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 [38].

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 en plenitud normal del mismo **en los días mesiánicos.** Es el 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; Gal 3:2.4.5; 1 Cor c.12 y 14).

Diversos pareceres sobre Cristo en Jerusalén, 7:40-53.

[40] De la muchedumbre, algunos que escuchaban estas palabras decían: Verdaderamente que éste es el Profeta. [41] Otros decían: Este es el Mesías. Pero otros replicaban: ¿Acaso el Mesías puede venir de Galilea? [42] ¿No dice la Escritura que del linaje de David y de la aldea de Belén, de donde era David, ha de venir el Mesías? [43] Y se originó un desacuerdo en la multitud por su causa. [44] Algunos de ellos querían apoderarse de El, pero nadie le puso las manos. [45] Volvieron, pues, los alguaciles a los príncipes de los sacerdotes y a los fariseos, y éstos les dijeron: ¿Por qué no le habéis traído? [46] Respondieron los alguaciles: Jamás hombre alguno habló como éste. [47] Pero los fariseos les replicaron: ¿Es que también vosotros os habéis dejado engañar? [48] ¿Acaso algún magistrado o fariseo ha creído en El? [49] Pero esta gente, que ignora la Ley, son unos malditos. [50] Les dijo Nicodemo, el que había ido antes a El, que era uno de ellos: [51] ¿Acaso nuestra Ley condena a un hombre antes de oírle y sin averiguar lo que hizo? [52] Le respondieron y dijeron: ¿También tú eres

de Galilea? Investiga y verás que de Galilea no ha salido profeta alguno. [53] **Y se fueron cada uno a su casa.**

1) *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, viniendo 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 jeroso-limitanas 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, y 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 Elias, 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; 1:45). Pero, en cambio, en los escritos judaicos nunca ha sido identificado este Profeta con el Mesías [39]. Y en los escritos de Qumrán se distinguen las venidas del Profeta y del Mesías, y se basaban para ello en el pasaje de Moisés (Dt 18:18) [40]. De aquí la exactitud de esta distinción entre el Profeta y el Mesías. Aunque en el pueblo esta distinción andaba confusa (cf. Jn 6:14.15).

"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.). Pero desde la profecía de Miqueas (Miq 5:2) 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 "legal" 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 del mismo.

Los sinópticos reflejan la admiración y la impresión profunda que Cristo causaba en los oyentes (Mc 1:22; Mt 7:28ss): la grandeza del mismo, 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 mismo, que temían la misión de prenderle, y no solamente 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). Acusa ello la convicción de los policías en 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" (πέπλανησθε), 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 [41]

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" [42]. 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, "maldiciéndoles."

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 [43].

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). Pero 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." [44] El término de "estúpido" hablándose de galileos aparece en los escritos rabínicos [45].

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, Joñas 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.

El v.53 está interpolado [46], aunque está inspirado.

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 modo injusto se había ya condenado, en forma más o menos oficial, a Cristo a muerte. ¿Puede tener este pasaje algún contacto de fondo con la condena sanedrita y de Caifas? (Jn 11:47ss).

1 Sobre El Lugar De Este Capítulo Con Relación Al 5 Y 6, Véase Lo Dicho Al Hablar Del — 2 Sukka: Tosephta 2:4; Bonsirven Textes Rabbiniques. (1955) P.252 N.1004, 2:4: Sukka 5:2-3; E. Kalt, Archeohgia Bíblica (1942) P.167-168; G. Felten, Storia Dei Tempi Del N.T. (1932) Vol.2 P.253-256; Strack-B., Kommentar. Ii Exkursus: Das Laubhuttenfest, P.774-812; Sukka 5:1; Cf. Bonsirven, O.C., N.995; De Spec. Leg. Ii 86: — PLUTARCO, Symp. Iv 6:2. — 3 Comentario A Jn 2:12; Especialmente Cf. comentario A Mt 13:55-57. — 4 Abott, Johannine Vocabulary (1905), Palabra Believing P. 19-102. — 5 Boismard, Du Bapteme A Cana (1956) P.149-154. — 6 Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) En El Ap. Crít. A Jn 7:8. — 7 D. Mollat, L'évangile De Sí. Jean, En La Bible De Jéhtsalem (1953) P.106 Nt.F. — 8 Strack-B., Kommentar. Ii P.486. — 9 Bonsirven, Textes. N. 1892.1909.1931. — 10 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.204. — 11 Lagrange, Évang. S. Sí. Jean (1927) P.205. — 12 P. Samain, En Eph. Theol. Lov. (1938) P.473ss. — 13 Shabbat Xviii 3; Bonsirven, Textes. (1955) N.160.178.691.692.693.757. 1342.760; Strack-B., Kommeníar. Ii P.478. — 14 Bonsirven, Le Judaismo. (1934) J P.296 — 15 Melkita Sobre Éxodo 31:13; Cf. Bonsirven, Textes. N.761. — 16 Lagrange, Le Messianisme. (1909) P.222ss; Strack-B., Kommentar. 1t P.488ss. — 17 Midrash Qphelet 1:9; Apoc. Baruk 29:8; Strack-B., Kommentar. Ii P.481. — 18 Durand, Évang. S. St. Jean (1927) P.234. — 19 A.-H. Silver, Messianic Specidation In Israel (1927). — 20 Felten, Storia Dei Tempi Del N.T. Vers. Del Al. (1932) I P.318-349. — 21 Diálogo Con Trifón 108 Y 17: Mg 6:725.728; 6:512ss. - Sukka 4:1; — 22 Bonsirven, Textes. (1955) N.990. — 23 Mishna: Trat. Sukka, En Bonsirven, Textes. (1955) P.234-253f Felten, Storia Dei Tempi Del N. T., Vers. Del It. (1932) Ii P.255. — 24 Strack-B., Kommentar. Ii P.490. — 25 Siphré Sobre Núm 28:8:143; Sukka 18; Cf. Bonsirven, O.C., N.264.1007. — 26 Badcock, En Journ. Theol. Stud. (1923) 169ss. — 27 Sukka 51a; Strack-B., Kommentar. Ii P.490ss. — 28 Rev. Bib. (1958) 523; G. D. Kllpatrick, The Punctuation Of John 7:37-38: Journ. Of Theol. Stud. (1960) 340-342. — 29 H. Rahner, Flumina De Ventre Christi. Die Patnstische Auslelung Von Joh. 7:37-38: Bíblica (1941) 269-302.367-403. — 30 J. E. Ménard, L'interpre'tation Patristique De Jean 7:38: Rev. De L'université D'ottawa (1955). — 31 Boismard, De Son Ventre Couleront Des Fleuves D'eau: Rev. Bib. (1958) 535-546 — 32 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.215. — 33 Braun,'Évang. S. St.Jean (1946) P.376. — 34 Barret, The Oíd Testament In The Fourth Cospel: Journal Of Theological Studies (1947) 156. — 35 Dodd, The Interpretation Of The Fourth Cospel (1953) P.349. — 36 Cortés Quirant, Torrentes De Agua Viva. ¿Una Nueva Interpretación De Jn 7:37.38?: Estudios Bíblicos (1957) 302-303. — 37 Cortés Quirant, Torrentes De Agua Viva: Estudios Bíblicos (1957) 303-305. — 38 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 "Ríos," Cf. Boismard, De Son Ventre Couleront Desfleuves D'eau (Lo 7:38): Rev. Bib. (1958) 540-545; Grélot, De Son Ventre Couleront Des Fleuvese D'eau: Rev. Bibl. (1959) 369-374; Jean Vil, 38: Eau De Rocher Ou Source Du Temple: Rev. Bibl. (1963) 43-51; J. Coppens, Le Don De L'esprit D'aprés Les Textes De Qumrán Et Le Quatrüme Évangi-Le: L'évangik De S. Jean., P.209-224; G. D. Kilpatrick, The Punctuation Of John Vii, 37-38: Jts (1960) 340-342; M. Kohler, Des Fleuves D'eau Vive: Rtp (1960) P. 188-201 — 39 J. Glblet, Le Messianisme Prophetique (1954), Enl'attente De Messie P.85-130. — 40 Regla De La Comunidad Ix, Ii; Cf. Vermes, Les Manuscrito Du Désert Dejuda (1935) P.151; O. Barthélemy-J. T. Mllik, Discoveries In The Judaean Désert: Qumrán Cave I P.121. — 41 Cf. comentario A Jn 7:15. — 42 Strack-B., Kommentar. Ii P.495-519. — 43 Sobre Nicodemo, Cf. comentario A Jn 3:1. — 44 Neubauer, Geographie Du Talmud P. 183-184. — 45 Erubim 53b; Bonsirven, O.C., N.787. — 46 Nestlé, N.T. graece et latinean ap. crit. Jn 7:53; cf. Bruce Vawter, o. c. (1972) p.466.

Capitulo 8.

La mujer adúltera, 8:1-11.

[1] Se fue Jesús al monte de los Olivos; [2] pero, de mañana, otra vez volvió al templo, y todo el pueblo venía a El, y, sentado, les enseñaba. [3] Los escribas y fariseos trajeron a una mujer tomada en adulterio y, poniéndola en medio, [4] le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en flagrante delito de adulterio. [5] En la Ley nos ordena Moisés apedrear a éstas; tú ¿qué dices? [6] Esto lo decían tentándole, para tener de qué acusarle. Jesús, inclinándose, escribía con el dedo en la tierra. [7] Como ellos insistieron en preguntarle, se incorporó y les dijo: El que de vosotros esté sin pecado, arrójele la piedra el primero. [8] E inclinándose de nuevo, escribía en tierra. [9]

Ellos que le oyeron fueron saliéndose uno a uno, comenzando por los más ancianos, y quedó El solo, y la mujer en medio. 10 **Incorporándose Jesús, le dijo: Mujer, ¿dónde están? ¿Nadie te ha condenado?** 11 **Dijo ella: Nadie, Señor. Jesús dijo: Ni yo te condeno tampoco; vete y no peques más.**

Se está en los días de la fiestas 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 Getsemaní (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; Act 22:3); 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 ex profeso para enredarle en su resolución.

Se la pusieron en "medio" del círculo de gentes que lo 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, Parrar) 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 [1]. Y alegada la legislación mosaica, le hacen, "tentándole," la siguiente pregunta: y ante este caso, "tú, ¿qué dices?" Con ello, resalta el evangelista, buscaban poder "acusarle" (cf. Mt 22:15-22; 19:3ss par.). Era un dilema claro en el 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" [2].

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 [3].

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 Qasím hablar de la actitud de su tribu, decía: "Cuando les piden regalos, se ponen a escribir con sus bastones en el suelo, pretextando excusas." [4]

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). También era apartarse de Yahvé la maldad de ellos contra Cristo y contra aquella mujer. 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), mirándolos y acaso señalándolos con el dedo, les dijo: "El que de vosotros esté sin pecado, arrójele 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 enjuicio (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 cambiasen 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.

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 lo 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 lo 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 íntegros cum ómnibus suis partibus" [5]. 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, etcétera; 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 vanantes, 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.

4) Falta en los manuscritos de las versiones antiguas principales: sean latinas (a, 1, 1, q), sea en otras varías siríacas, en la versión sahídica, en los más antiguos códices armenios.

5) Los escritores griegos que comentaron a San Juan, no comentan esta anecdota, 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.

Falta en el papiro Bodmer u (p [66]) y Bodmer (p [75]).

6) Razones internas. — La estructura de la narrativa 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, no se encuentra en Juan. Y 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 V-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, etiópica, boaírica.

4) El pasaje es muy antiguo. Es ya conocido de Papías [6], 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 [7], San Jerónimo, que dice que figura "en muchos códices griegos y latinos" [8]; San Agustín es gran defensor de su genuinidad [9]. Posteriormente es conocida unánimemente por los autores latinos.

5) Esta anecdota **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 Egipcíaca, etc.). De ahí el que se encuentre en casi todos los "evangeliarios"; 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 narracion **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 adúltera, 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 [10].

3) **Historicidad.** — Esta narración es ya muy primitiva. Era conocida por Papías [11], por lo que ya debe de llegar al siglo i; parece que fue conocida por el Pastor de Hermas [12], también la citan el Evangelio según los Hebreos [13] y la Didascalia, sobre 250.

La histoncidad 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" [14], 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.

Cristo, luz del mundo, garantizada por un doble testimonio, 8:12-20.

> [12] **Otra vez les habló Jesús, diciendo: Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en la tiniebla, sino que tendrá luz de vida.** [13] **Dijéronle, pues, los fariseos: Tú das testimonio de ti mismo, y tu testimonio no es verdadero.** [14] **Respondió Jesús y dijo: Aunque yo dé testimonio de mí mismo, mi testimonio es verdadero, porque sé de dónde vengo y adonde voy, mientras que vosotros no sabéis de dónde vengo o adonde voy.** [15] **Vosotros juzgáis según la carne; yo no juzgo a nadie;** [16] **y si juzgo, mi juicio es verdadero, porque no estoy solo, sino yo y el Padre, que me ha enviado.** [17] **En vuestra Ley está escrito que el testimonio de dos es verdadero.** [18] **Yo soy el que da testimonio de mi mismo, y el Padre, que me ha enviado, da testimonio de mí.** [19] **Pero ellos le decían: ¿Dónde está tu Padre? Respondió Jesús: Ni a mí me conocéis ni a mi Padre; si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre.** [20] **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 ñora.**

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 [15], sea porque hubiese varias dependencias para guardar estos tesoros o por sintetizarlos, vulgarmente, como el lugar — un patio — a donde salían las bocas de los recipientes, y que, por extensión, se lo llamase, elípticamente “el gazofilacio.”

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.” [16] 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) [17].

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). "Yo soy la Luz (τδ φως) del mundo."

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 músicos y cantaban salmos. Estos cuatro candelabros de oro se encendían para conmemorar la columna de fuego y la nube en las que "Yahvé iba delante de ellos. para alumbrarles, y para que así pudiesen marchar lo mismo de día que de noche" (Ex 13:21.22) [18]. También vinieron a significar la luz de la presencia divina y la luz de la Ley.

Es muy probable que esta imagen, con la que Cristo se proclamó "la Luz del mundo," esté evocada aquí por estas luminarias de la fiesta de los Tabernáculos, como se prueba 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 ante ellos, para conducirlos por el desierto (Ex 13:21.22); y 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 — de "alusión" y "traslación" — , 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 "Siervo 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." [19] Y en Qumrán aparece la expresión "luz de vida" por camino de salvación (1 Qs 3:7).

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 moral-mente 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) [20].

Los "fariseos" presentes comprenden de sobra el plan rector que Cristo se arroga y la presentación **que hace de sí mismo como Hijo de Dios.** 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" [21]. 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 ser humano 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" (xpcvu) tiene frecuentemente, conforme al uso semita, el sentido de condenar (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 condenatoria 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 "condenatorio" 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 entronca mejor con el haberse insertado el episodio de la mujer adúltera, que termina con estas palabras de Cristo: "Ni yo te condeno 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 [22].

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 decía 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 c-n que, queriendo prenderlo, "se deslizó de entre sus manos" (Jn 10:39).

Consecuencias para 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 y 30 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. Varios temas ya fueron tratados antes. ¿Son una especie de retractación? (cf. Jn 7:31ss).

> [21] **Todavía les dijo: Yo me voy, y me buscaréis, y moriréis en vuestro pecado; a donde Yo voy, no podéis venir vosotros.** [22] **Los judíos se decían: ¿Acaso va a matarse, que dice: A donde Yo voy no podéis venir vosotros?** [23] **El les decía:**

Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba; vosotros sois de este mundo, yo no soy de este mundo. [24] **Os dije que moriríais en vuestro pecado, porque, si no creyereis que Yo soy, moriréis en vuestros pecados.** [2S] **Ellos decían: ¿Tú quién eres? Jesús les dijo: Es precisamente lo que os estoy diciendo.** [26] **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.** [21] **No comprendieron que les hablaba del Padre.** [28] **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.** [29] **El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque Yo hago siempre lo que es de su agrado.** [30] **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 "la 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 buscarle fuera de él, no le 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 expresa 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 malévola insidia 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 espiarlo 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 matarse?" El suicidio era considerado como un gravísimo delito, digno de la gehenna [23]. 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 lo 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 expresión que, sin duda, tiene en este evangelio una redacción e intento muy marcado. ¿Qué significa aquí este cortado: "Yo soy"? (εγώ ειμι).

En primer lugar, el enviado, el Mesías (Mψ 13:6), ***el Hijo de Dios.*** Pero, cortada y redactada así, tiene su manifiesto entronque con la 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; 46:4). Con esta forma tan escueta y "técnica," que sale cuatro veces en el cuarto evangelio (Jn 8:24.29:58; 13:19), Cristo, al evocarla sobre sí, probablemente quiere identificarse y caracterizarse con ella; es, pues, el único Salvador, el Dios único [23].

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: την αρχήν ο τι λαλώ ύμΤν (v.25). Las antiguas versiones traducen esta respuesta sin matizar bien un 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. En ella no se dice"qui": "el que," "quien," 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. La parte de la frase την αρχήν puede tener un triple significado:

"Al principio" (ac.).

"Ya al principio," en el sentido de "después del principio."

Sentido adverbial. Sería equivalente a "absolutamente," "completa, mente."

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 filolósricamente la forma απ' αρχής (Jn 15:27) o έχ αρχής (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?" Respondería: "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 [24].

Otros dan a estas dos primeras palabras el sentido adverbial de "primeramente," 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" [25]

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?" [26]

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 ésta 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; 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). El verbo que usa es χρίνειν.

Pero omite seguir ahora por este camino. ¿Por qué? La razón que alega pudiera extrañar: "Pero el que me ha enviado es veraz (αληθής), 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 (αληθής) 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 lo 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 continúa. 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 lo "eleven" (υψώσητε) en alto se refiere a la cruz (Jn 3:14; 12:32-34). Pero esto evocando el sentido triunfal joanneo, 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 aplica sobre El este nombre** y su realidad: "Yo soy" (εγώ εφα) [27].

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 lo "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 imponían objetivamente sobre la realidad subjetiva de su apreciación; **Cristo, en todo, sólo obedecía al Padre.** Y éste confirmó su obra.

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, como El mismo dijo (Jn 2:23-25).

La oposición de dos filiaciones, 8:31-59.

> [31] **Jesús decía a los judíos que habían creído en El: Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos,** [32] **y conoceréis la verdad, y la verdad os librará.** [33] **Respondiéronle ellos: Somos linaje de Abraham, y de nadie hemos sido jamás siervos; ¿cómo dices tú: Seréis libres?** [34] **Jesús les contestó: En verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es siervo del pecado.** [35] **El siervo no permanece en la casa para siempre; el hijo permanece para siempre.**[36] **Si, pues, el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres.** [37] **Sé que sois linaje de Abraham; pero buscáis**

matarme, porque mi palabra no ha sido acogida por vosotros. [38] **Yo hablo lo que he visto en el Padre; y vosotros también hacéis lo que habéis oído de vuestro padre.** [39] **Respondieron y dijéronle: Nuestro padre es Abraham. Jesús les dijo: Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham.** [40] **Pero ahora buscáis quitarme la vida, a un hombre que os ha hablado la verdad, que oyó de Dios; eso Abraham no lo hizo.** [41] **Vosotros hacéis las obras de vuestro padre. Dijéronle ellos: Nosotros no somos nacidos de fornicación, tenemos por padre a Dios.** [42] **Díjoles 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.** [43] **¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis oír mi palabra.** [44] **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.** [45] **Pero a mí, porque os digo la verdad, no me creéis.** [46] **¿Quién de vosotros me argüirá de pecado? Si os digo la verdad, ¿por qué no me creéis?** [47] **El que es de Dios oye las palabras de Dios; por eso vosotros no las oís, porque no sois de Dios.** [48] **Respondieron los judíos y le dijeron: ¿No decimos bien nosotros que tú eres samaritano y tienes demonio?** [49] **Respondió Jesús: Yo no tengo demonio, sino que honro a mi Padre, y vosotros me deshonráis a mí.** [50] **Yo no busco mi gloria; hay quien la busca y juzgue.** [51] **En verdad, en verdad os digo: Si alguno guardare mi palabra, no verá jamás la muerte.** [52] **Dijéronle los judíos: Ahora nos convencemos de que estás endemoniado. Abraham murió, y también los profetas, y tú dices: Quien guardare mi palabra no gustará la muerte nunca.** [53] **¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abraham, que murió? Y los profetas murieron. ¿Quién pretendes ser?** [54] **Respondió Jesus: 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.** [55] **y no lo conocéis, pero Yo le conozco; y si dijere que no le conozco, sería semejante a vosotros, embustero; mas Yo le conozco y guardo su palabra.** [56] **Abraham, vuestro padre, se regocijó pensando en ver mi día; lo vio y se alegró.** [S7] **Le dijeron entonces los judíos: ¿No tienes aún cincuenta años y has visto a Abraham?** [58] **Respondió Jesús: En verdad, en verdad os digo: Antes que Abraham naciese, era Yo.** [59] **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 creído 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" (μένω), 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" [28] (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 Abraham (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 liberación de tipo espiritual, sea del pecado o del error (Prov 35:10: LXX, Vg). Algún rabino decía que "no había más hombre libre que el que se ocupa del estudio de la Ley." 29 Se; querían, pues, defender y poner a cubierto alegando que son "linaje de Abraham" y que "no han sido jamás siervos de nadie."

El judío se creía en la auténtica y plena fe. ¿Cómo la "verdad" — la le en Cristo y su mensaje — los podría "liberar"? ¿De qué?

La simple pertenencia material al "linaje de Afyraham" 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"[30], no las habían soportado voluntariamente, sino con el ánimo rebelde a su imposición [31], 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 su error judío.

Todo descendiente de Abraham era considerado como un hombre "libre" [32]. 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 par.). Eran enemigos de creer en aquel en quien creyó Abraham. Ptor 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 lak obras de Abraham, Cristo los 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 tuviesen verdaderamente a Dios por padre, creerían en El, pues de El "salió" 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 Juan.

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 por qué, diciendo El la verdad, no Je creen. Y, como garantía moral de su verdad, los reta a esto: "¿Quién de vosotros me argüirá de pecado?" El verbo usado (ελέγχω), lo mismo puede significar "acusar" que "convencer," pero más frecuentemente tiene este segundo significado 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 (Gen 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 (Gen 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" de ella. 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, con práctica cíe artes mágicas (cf. Act 8:9-11). El libro del Eclesiástico los tiene como el prototipo de la impiedad (Eclo 50:28). Llamarlo, pues, samaritano era llamarlo 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 o estar influido por Satanás (v.49).

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 "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" (χρίνων) o condena.

Probablemente el pensamiento es: el Padre busca su gloria, por lo que btjsca 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 argüyeron que si acaso El se creía superior a Abraham y los profetas. Estos anunciaban una nueva vida, pero no la dispensaban, y por eso murieron. Pero la respuesta de Cristo cambia un poco el ir derecho 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 apropia 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 seria, 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) [33]. 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 prometérsele 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; viéndolas de lejos y saludándolas" (Heb 11:13; cf. Núm 24:17). Y el mismo Juan 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 precisamente 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 "reír," y cuyo motivo da el texto (Gen 21:6; cf. 17:17). Y en la tradición judía esta "risa" fue interpretada de una gran alegría de Abraham [34].

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 [35].

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 professo 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" (εγώ ειμί)· Yo existo = Yahvé.

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" (ην) 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" y la "encarnación" del Verbo (γένομαι)" **Y el Verbo que "existía" 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 á la cohorte romana que estaba presente[36]. Aún el templo estaba en obras.

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).

1 Strack-B., Kammentar. Ii P.519; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.1889.202.1899.559. — 2 Mollat,!L'évang. S. St.Jean, En La Sainte Bible Dejermalem (1953) P. 113 Nota C. — 3 Adv. Pelag. 2:17: Ml 23:553. — 4 Power, En Bíblica (1921) 54-57. — 5 Denzinger, Ench. Symb. N.784; Concilium Tridentinum, Ed. Goerresiana (1911) V 41.52. — 6 Eusebio, Hist. Ecd. Iii 39:17. — 7 Apol Proph. David I 10:51; Ii 11; Epist. 1:26:2; Cf. Ml 14:871.887'(912.929); 16.1042 (1086). — 8 Adv. Pelag. 2:17: Ml 23:553 (579). — 9 In Evang. Lo. 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. — 10 Hófl-Gut, Introd. Special. In N.T. (1938) P.220-223; Rongy, La Femme Adultere: **Rev.** Eccl. De Liége (1953) 359-367. — 11 Eusebio, Hist. Eccl. Iii 39:17. — 12 Mand. 4:1:4; Taylor, The Pencope Of The Adulteress: The Journal Of Theologi-Cal Studies (1903) 129ss. — 13 Eusebio,//¿S/. Eccl. Iii 39:17. — 14 Keil, Kornm. Über Das Evang. Des Johannes P.318. — 15 Josefo, De Bello Iud. 5:5:2; Antiq. **Xix** 6:1. — 16 Sheqaum M. 6:5; Cf. Bonsirven, Textes. N.957. — 17 Strack-B., Kommeníar. Ii P.37-45. — 18 Sukka M. 5:1-4; Bonsirven, Textes Rabbiniques. N.995-997; Strack-B, Kom-Mentar. Ii P.805ss. — 19 Talmud: Bereshith Rabba 3:4; Echa Rabbathi 68:4. — 20 **Cf. co**mentario A Jn 1:4. — 21 Ketuboth M. 2:9; Bonsirven, O.C., N.1237. — 22 Fillion, Vie De N. S. J.-Ch., Vers. Esp. (1942) Iii P.3i3. — 23 Josefo, De Bell Iud. Iii 8:5. — 23 J. Brinktrine, Die Selbstaussage Jesu "Egó Eimí": Theol. Und Glaube (1957) 34-36; J. Galot, "Je Suis" Nom De Dieu Et Identite De Jesús: Rev. Du Clergé Afric. (1959) 124-144; H. Zimmermann, Das Absolute "Egó Eimí" Ais Die Neutestamentliche Offenbarungsformei: Bibl. Zeitschr. (1960) 54-69.226-276; A. Feuillet, Études Johanniques: Muss. Less. (1962) 80 = "Constituyen Una Afirmación Elocuente Del Ser Divino De Jesús"; En Cambio, A. Hajduk, "Egó Eimí" Bei Jesús Und Seine Messianitat: Comm. Viat. (1963) 55-60 = Niega La Valoración Divina De Esta Expresión Y Admite El Mesiánico. — 24 D. García Hughes, En Rev. Esp. De Teolog. (1940) 243-246. — 25 Condamin, En Rev. Bíb. (1899) 409-412. — 26 San Crisóstomo, Hom. 53. — 27 Zimmermann**,** Das Absolute "Egó Eimí" Ais Die Neutestamentliche Offenbarungsfor-Mei: Biblisch. Zeitschr. (1960) 54-69; Cf. comentario A Jn 8:24 Nt. — 28 Lagrange**,** Évang. S. St. Jean (1927) P.241. — 29 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.42; Cf. Jn 7:49. — 30 N. Brillant, Apologétique (1939) P.301. — 31 Josefo, De Bello Iud. Vii 8:6. — 32 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N. 1640.689.1743. — 33 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.571. — 34 Libro De Los Jubileos Xvi 19. — 35 Pieper, Neutestamentliche Untersuchungen (1939); Verb. Dom. (1930) 44ss. — 36 Josefo, Antiq. XVII 9:3; De , Nedarim 41 a.

Capitulo 9.

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 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.

[1] Pasando, vio a un hombre ciego de nacimiento, [2] y sus discípulos le preguntaron diciendo: Rabí, ¿quién pecó: éste o sus padres, para que naciera ciego? [3] Contestó Jesús: Ni pecó éste ni sus padres, sino para que se manifiesten en él las obras de Dios. [4] Es preciso que yo haga las obras del que me envió, mientras es de día; venida la noche, ya nadie puede trabajar. [5] Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo. [6] Diciendo esto, escupió en el suelo, hizo con saliva un poco de lodo y untó con él los ojos, [7] 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 [1]. Aunque varios profetas anunciaban 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 el pueblo [2]. Tanto que existían las dos corrientes [3]. 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 [4].

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 Joséfo, admitían los esenios [5]; o la inclinación al mal en el seno de la madre [6]; o por razón del acto conyugal (Sal 51:7), que, en aquella mentalidad, causaba impureza ritual [7]. 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.

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; 10:14).

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, en que desaparecerá visiblemente El, la Luz, del mundo. Sin embargo, críticamente parece ser la lectura en plural: "nos conviene obrar" (v.4). Aunque aparece ésta en la mayor parte de los manuscritos, la forma singular parece ser una corrección. Jn con el plural, podría advertir a los cristianos la necesidad de "hacer las obras de Dios" (Jn 6:28b) [7].

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 El; .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 blancas, como se ven tantos ciegos en Jerusalén. Y Cristo tapó, cerró aquellos ojos con

el barro. Es “ceguera sobre ceguera.” [8].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 [9]. 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 tu-moral o inflamatorio en los ojos sólo en un poema del siglo III d. C. [10]. Pero este tipo de emplasto estaba prohibido usarlo para curar en día de sábado [11]. 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 ello; pues, aplicado éste, 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,lss; 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 [12]. 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 de Ofel. Tiene uno 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; Eclo 48:19) [13]. Ni tenían sus aguas propiedades curativas (Jn 5:2-4).

Juan 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 Juan 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 El, pues lo envía a su poder de Enviado.

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 [14]. 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 etimología al modo popular, por sola asonancia o “aproximación.” [15]

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 cuanto 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. Además la lectura del v.6 en que se dice que “puso (ἐπέθηκεν) sobre los ojos” el “lodo,” tiene en varios códices la palabra que, para decir lo mismo, se usa en el v.1 1: le “ungió (επέχρισεν) los ojos.” Y la “unción” formaba parte del rito bautismal ya en la liturgia primitiva (Contituciones Apostólicas 7:22). Y hasta podría ser eco de leerse este pasaje — o su núcleo — en alguna catequesis bautismal.

El remitirlo a Siloé **era una prueba para su fe.** Así había hecho el profeta Elíseo con Naamán, sirio, haciéndole ir a lavarse siete veces en el Jordán para curar de su lepra (2 Re 5:lss; cf. Is 8:6).

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.

> [8] **Los vecinos y los que antes le conocían, pues era mendigo, decían: ¿No es éste el que estaba sentado pidiendo limosna?** [9] **Unos decían que era él; otros decían: No, pero se le parece. El decía: Soy yo.** [10] **Entonces le decían: Pues ¿cómo se te han abierto los ojos?** [11] **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.** [12] **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 curar 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 acusa la fama que Cristo tenía y la noticia que de ella le había llegado; pero ignoraba dónde estuviese después de su cura. Lo mismo que le dijeron la preparación curativa del lodo.

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."

> [13] **Llevan a presencia de los fariseos al antes ciego,** [14] **pues era sábado el día en que Jesús hizo lodo y le abrió los ojos.** [15] **De nuevo le preguntaron los fariseos cómo había recobrado la vista. El les dijo: Me puso lodo sobre los ojos, me lavé y veo.** [16] **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.** [17] **Otra vez dijeron al ciego: ¿Qué dices tú de ese que te abrió los ojos? El contestó: Que es profeta.** [18] **No querían creer los judíos que aquél era ciego y que había recobrado la vista, hasta que llamaron a sus padres,** [19] **y les preguntaron, diciendo: ¿Es éste vuestro hijo, de quien vosotros decís que nació ciego? ¿Cómo ahora ve?** [20] **Respondieron los padres y dijeron: Lo que sabemos es que éste es nuestro hijo y que nació ciego;** [21] **cómo ve ahora, no lo sabemos; quién le abrió los ojos, nosotros no lo sabemos; preguntádselo a él; edad tiene; que él hable por sí.** [22] **Esto dijeron sus padres porque temían a los judíos, que ya éstos habían convenido en que, si alguno le confesaba Mesías, fuera expulsado de la sinagoga.** [23] **Por esto sus padres dijeron: Edad tiene, preguntadle a él.** [24]

Llamaron, pues, por segunda vez al ciego y le dijeron: Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador. [25] **A esto respondió él: Si es pecador, no lo sé; lo que sé es que, siendo ciego, ahora veo.** [26] **Dijéronle también: ¿Qué te hizo? ¿Cómo te abrió los ojos?** [27] **El les respondió: Os lo he dicho ya y no habéis escuchado. ¿Para qué queréis oírlo otra vez? ¿Es que queréis haceros discípulos suyos?** [28] **Ellos, insultándole, dijeron: Sé tú discípulo suyo; nosotros somos discípulos de Moisés.** [29] **Nosotros sabemos que Dios habló a Moisés; cuanto a éste, no sabemos de dónde viene.** [30] **Respondió el hombre y les dijo: Eso es de maravillar: que vosotros no sepáis de dónde viene, habiéndome abierto a mí los ojos.** [31] **Sabido es que Dios no oye a los pecadores; pero, si uno es piadoso y hace su voluntad, a ése le escucha.** [32] **Jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento.** [33] **Si éste no fuera de Dios, no podría hacer nada.** [34] **Respondieron y dijéronle: Eres todo pecado desde que naciste, ¿γ pretendes enseñarnos? Y le echaron fuera.**

En los evangelios se ve cómo se ataca a Cristo porque hacía milagros en sábado. Ya Jn relató otra curación en sábado, en la piscina de Bethesda (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 con un milagro." [16]

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 [17], y poner emplasto [18], 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 sólo los 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 hacía (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; 6:14; 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.

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 lo 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" (ηλικία) aparece, en ocasiones, probablemente como aquí, como término técnico de mayoría de edad [19].

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, alejándosele una semana o hasta un mes; 2) Nidduí: era el segundo grado y duraba un mes; el delicuente 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 [20].

Se piensa si Jn refleje el ambiente posterior de las excomuniones de la sinagoga a los judeocristianos. En tiempo de Cristo, parece tuviese un carácter menos duro. Pero la triple forma de excomunión, antes indicada, podría utilizarse en una de sus dos formas primeras; Jn habla en general. Aunque no se excluye la sugerencia hecha.

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).

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.

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 [21]. Aquí el sentido es claro: negando el milagro, le adjuran a que diga la verdad, que, según ellos, no ha de ser lo contado. La razón es que la curación, o mejor, el poner “lodo” 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 mas 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) [22] 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 Beelzebul (Mt 12:24ss par.). Y, con esta expresión, los judíos confiesan candidamente su ceguera. Ejemplo de ironía propia de Jn (11:49-51; 18:28, etc.) [23].

Pero el ciego replica con un argumento irrebatible, 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 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 el 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, al valor simbólico del mismo: el bautismo cristiano. En la antigüedad cristiana se llamaba al sacramento del bautismo la “iluminación.”

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); lo “unge” en los ojos; 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” [24].

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 51:7), y contaminándose hasta nacerle 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.” [25] ¿Y ellos no fueron también concebidos de esa manera, antes dicha (Sal 51:7) en su nacimiento?

¿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) [26].

Y luego “lo echaron fuera.” Seguramente el evangelista quiere indicar aquí que se trata, más que de donde se tuvo este diálogo, de la sinagoga, de la “excomunión,” con la que ya habían amenazado **a los que confesasen a Cristo por Mesías o** fuesen sus defensores o discípulos (v.22). Acaso, como antes se dijo ¿refleje ya las excomuniones de los judeocristianos?

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.”

> [35] **Oyó Jesús que le habían echado fuera, y, encontrándole, le dijo: ¿Crees en el Hijo del hombre?** [36] **Respondió él y dijo: ¿Quién es, Señor, para que crea en El?** [37] **Díjole Jesús: Le estás viendo; es el que habla contigo.** [38] **Dijo él: Creo, Señor, y se postró ante El.** [39] **Jesús dijo: Yo he venido al mundo para un juicio, para que los que no ven, vean, y los que ven, se vuelvan ciegos.** [40] **Oyeron esto algunos fariseos que estaban con El, y le dijeron: Conque ¿nosotros somos también ciegos?** [41] **Díjoles Jesús: Si fuerais ciegos, no tendríais pecado; pero ahora decís: Vemos, y vuestro 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 [27].

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) [28]. 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 sin descartarse los matices y comentarios de Jn.

Y declarándosele, el ciego protestó su fe en El, y, postrándose en tierra, le reverenció, le “adoró,” ¿Hasta dónde llegó en aquel ciego la “luz” de la revelación de Dios? Es secreto de Dios. Mas no parece — **dado el proceso histórico con que Cristo lo hizo** — que vislumbrase la divinidad de Cristo. Acaso “adoró” a un excepcional **“enviado” 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;** investigan 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 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 oue va recogen los sinópticos.

1 Cf. comentario a Mt 8:20. ¯ 2 Bereshith Rabba 34:12. — 3 Bonsirven, Le Judaisme. (1935) Ii P.86. — 4 Strack-B., Kommentar. Ii P.528. — 5 Josefo, De Bello Iud. Ii 8:11. — 6 Sanhedrim 91 B; Cf. Wünsche, Nene Beitrage Zur Erlauterung Der Evangelien Aus Talmud Und Midrasch (1878) P.537. — 7 Sal 51:7. — 7 Nestle, O. C., Ap. Crit. A Jn 9:4. — 8 Lagrange, O.C., P.260. — 9 Suetonio, Vespasiana Vii; Plinio, Nat. Hist. Xxvii 4. — 10 Poetae Latini Minores (Ed. Baehreus) Iii N.214ss. — 11 Shabbath 6:5; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.727. — 12 Adv. Haer. V 15:2. — 13 Vlncent-Aeeljerusakm Nouv. Ii P.860-864; Perrella, / Luoghi Santi (1936) C.16: La Piscina Di Siloé P. 194-196. — 14 Sobre La Etimología De Shiloah, Cf. Strack-B., Ii P.530. — 15 Felten, Storia Dei Tempi Del N.T., Vers. Del Alem. (1932) Ii P.255. — 16 Lebreton, La Vida Y. Vers. Esp. (1942) Ii P.33. — 17 Shabbath M.7:2; M.24:1; Cf. Bonsirven, Textes Rabbimques. N.661.705. — 18 Shabbath 6:3.4.4; Cf. Bonsirven, O. C., N.727. — 19 Papiro Ryland Ii, Citado Por Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.265. — 20 Strack-B., Kommentar. Iv P.292-333. — 21 Strack-B., O. C., U P.535. — 22 Cf. comentario A Jn 7:15. — 23 Mollat, L'évangüe S. St. Jean, En La Sainte Bible De Jérusalem (1953) P.125 Nota A. — 24 In Lo. Evang. Trocí, Tr.44:2:15. — 25 Braun, L'évang. S. St. Jean (1946) P.393. — 26 Cf. comentario A Jn 7:49. — 27 Varios Códices Ponen Hijo De Dios, Pero Es Probablemente Una Corrección. La Lectura Crítica Admitida Es La Primera. Cf. Nestlé,;V. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. Ajn 9:35. — 28 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.

Capitulo 10.

La situación de esta parábola — Cristo "Puerta" y "Pastor" — parece estar en relación de contraste con los anteriores pasajes de los fariseos. Tendrían un cierto valor polémico. Contra el monopolio de la rectoría espiritual de éstos sobre el pueblo — al que apartaban de Cristo Mesías — , va a contraponer Cristo que es él la única "Puerta" para ir, en la hora mesiánica, al pueblo, y el único "Pastor" al que han de seguir todos, como rebaño, para salvarse [1]

La parábola del Buen Pastor, 10:1-21.

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 paroimía.

El evangelista, después de exponer el primer cuadro (v.1-6), dice que Cristo habló esta παροιμία (cf. Jn 16:25-29; Eclo 39:3; etcétera). Esta palabra griega traduce la hebrea marshal, que abarca, genéricamente, todo tipo de sentencias: enigmas, parábolas, alegorías, proverbios, etc. Con este amplio sentido aparece en el N.T. (2 Pe 2:22)[2]. Se ve que aquí es un género mixto de alegoría [3] y parábola alegorizante" [4]. Ya que la estructura fundamental es el de una narración verosímil, excepto algún detalle puesto en orden a la alegorización. Como ésta ha de explicarse, es Cristo el que luego la va a alegorizar en un doble aspecto: el de la "Puerta" y el del "Pastor."
La división primaria de ella es la siguiente:

1) Cuadro descriptivo parabólico (v.1-6).
2) Aplicación de la misma .... Cristo "puerta" (v.7-10).

Cristo "pastor" (v.11-18).

> [1] **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;** [2] **pero el que entra por la puerta, ése es pastor de las ovejas.** [3] **A éste le abre el portero y las ovejas oyen su voz, y llama a las ovejas por su nombre y las saca fuera;** [4] **y cuando las ha sacado todas, va delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz;** [5] **pero no seguirán al extraño; antes huirán de él, porque no conocen la voz de los extraños.** [6] **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 destacado "portero" (θυρωρός). 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" (χλήπτης), que usa de astucia, y "salteador" (ληστής) 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, cintrando, 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."5 Recientemente todavía los pastores palestinos dan nombres a los principales animales de su rebaño [6].

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." [7]

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 de Israel, no podían sospechar que ellos fuesen "salteadores" espirituales del rebaño que estaba guardado en el redil de Israel. Cristo va a exponerlo.

Robinson piensa si en este relato no se encontrarán "fusionadas" dos parábolas. La primera, v.l-3a, trataría del portero; la segunda, v.3b-5, del pastor [7].

1) Cristo es la "Puerta." 10:7-10.

> [7] **De nuevo les dijo Jesús: En verdad, en verdad os digo: Yo soy la puerta de las ovejas;** [8] **todos cuantos han venido eran ladrones y salteadores, pero las ovejas no les oyeron.** [9] **Yo soy la puerta; el que por mí entra se salvará y entrará y saldrá y hallará pasto.** [10] **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 entren o salgan por él, con el valor semita que esto tiene, sino a los "pastores" que se acercan o quieren regir, religiosamente, a Israel. Escritores antiguos interpretaban la "puerta" como el lugar por donde habían de pasar las "ovejas" (Íg. De Antioquía, Ad Phil 9:1; Hermas, Pastor, comp. 9:12:3). Pero la contraposición está muy acusada entre los que "vinieron" antes de él, y a los que "las ovejas no los oyeron"; porque, siendo él "la Puerta," tienen que entrar por él esos a los que las "ovejas no oyeron"; pues esos "ladrones" del v.8=al "ladrón" del v.10, está contrapuesto a las "ovejas." 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" [8] a esta obra de rectoría religiosa "eran ladrones y salteadores." Pero, aunque vinieron con estas pretensiones, "las ovejas no les oyeron." ¿Quiénes eran éstos? Naturalmente no se refiere a la legítima autoridad del A.T., puesta por Dios. 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 [9]. 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 para confirmar que los fariseos, en general, vinieron a ser para Israel "ladrones y salteadores," que boicotearon el ingreso del pueblo **en la fe 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), con 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, nleo-násticamente, 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" (περισσόν). 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 clara 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.**

Se pensó sobre el posible origen de donde se toma esta imagen de la "Puerta." Se dice que de la gnosis precristiana, donde la "puerta" es de uso muy frecuente. Se citan las Homilías pseudode-mentiras (III 52), pero éstas son de época cristiana, y están influidas por Jn 10:7.9. Otros piensan en el salmo 118:20 (LXX): "Esta es la puerta del Señor, los justos entrarán por ella." De este mismo salmo, los v.22 y 26 **son citados como mesiánicos en los evangelios** (Mt 21:42 par. y Mc 11:9 par.). Acaso pudo haber sido sugerido por este salmo mesiánico: sería "Puerta" mesiánico-divina.

2) Cristo es el "Buen Pastor," 10:11-18.

> [11] **Yo soy el buen pastor; el buen pastor da su vida por sus ovejas;** [12] **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,** [13] **porque es asalariado y no le da cuidado de las ovejas. '**[14] **Yo soy el buen pastor y conozco a las mías, y las mías me conocen a mí,** ! [15] **como el Padre me conoce y yo conozco a mi Padre, y pongo mi vida por las ovejas.** [16] **Tengo otras ovejas que no son de este aprisco, y es preciso que Yo las traiga, y oirán mi voz, y habrá un solo rebaño y un solo pastor.** [17] **Por esto el Padre me ama, porque Yo doy mi vida para tomarla de nuevo.** 18 **Nadie me la quita; soy yo quien la doy de mí 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 anunciarse El como "el buen pastor."

El se presenta como "el Pastor, el bueno." 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; Is 31:4).

Pero frente al buen pastor está el pastor asalariado, que no puede tener, naturalmente, esta estima por el rebaño. Y así, al ver venir al lobo, que es "el enemigo tradicional de las ovejas" [10] (Eclo 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 fariseos, 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 parece ser un elemento más para la "descripción del tipo," como no pasan, probablemente, 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 redentora 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 ya 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 candad. **Estas ovejas aman a Cristo como al Hijo de Dios encarnado.**

Si en el fondo de todo este conocimiento amoroso hay una predestinación (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." Es ya el conocimiento postpentecostal en ellos, y la teología de Jn extendida a la Iglesia.

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 (μία ποίμνη), un pastor (εις πο(μήν)."

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" (δει) — 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" 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. Es el tema que Juan se complace en destacar (Jn 11:51.52).

Pero esto era dar también cumplimiento a las profecías mesiánicas sobre la función "pastoral" 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 (υπέρ) de las ovejas" (v.15c). En esta expresión está manifiesta 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 resucitado, el Padre le dio "potestad." Esta "potestad" (εξουσία) que tiene del Padre es el poder disponer de ella; 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 — ν en tres días lo levantaré" (Jn 2:19).

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 (Flp 2:8; Rom 15:19; 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 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."

Valoración originaria de esta parábola alegorizante.

La parábola primitiva — v.1-6 — fue dicha contra los fariseos. En la hora mesiánica sólo se "entra" en el reino por Cristo y sólo se "pastorea" a los fieles por delegación de El. Acaso haya sido ésta la enseñanza fundamental de la parábola primitiva. ¿Lo es también la doble "alegorización" de Cristo?

En principio no puede negarse. Pero se ve, sin embargo, en la doble redacción una concepción y desarrollo de la teología de San Juan, aparte de su vocabulario, aunque el fondo de los cuadros sea semita; pero Jn lo es.

Esto hace pensar, como en la "alegorización" posterior de otras parábolas de Cristo, por parte de la Iglesia primitiva en los sinópticos, que aquí haya una"alegorización" por parte de Jn de la "parábola" primitiva, siguiendo la línea homogénea de la misma, y en la que hay sentencias

de Cristo; v.gr.,"Yo soy el Buen Pastor," para precisar bien la doctrina en la crítica situación por la que pasaba la Iglesia de sus días. Nacían entonces las primeras herejías, aludidas en el N. T. Jn mismo llamará a sus fautores "anticristos" (1 Jn 2:18), que "salieron de nosotros" (1 Jn 2:19), y que ha "escrito esto (a la Comunidad) sobre los que os engañan" (1 Jn 2:26).

No eran, pues, esos secuaces "cristianos" los que "entraban" así en el rebaño de Cristo, ni lo podían "pastorear" en su nombre. Jn no hacía más que matizar, adaptándola a esta situación nuevo-analógica, la parábola primitiva de Cristo contra los fariseos.

Ni sería esto otra cosa que un caso particular de todo el evangelio de San Juan, que es el desarrollo de un "sentido pleno" de la enseñanza de Cristo, **con un enfoque característico a la luz pospentecostal,** y destacándose, en orden a los gentiles, ***la universalidad de la redención*** [10].

3) Diversas reacciones ante estas enseñanzas de Cristo, 10:19-21.

> [19] **Otra vez se suscitó desacuerdo entre ellos a propósito de estos razonamientos.** [20] **Pues muchos de ellos decían: Está endemoniado, ha perdido el juicio; ¿por qué le escucháis?** [21] **Otros decían: Estas palabras no son de un endemoniado, ni el demonio puede abrir los ojos a los ciegos.**

Evangelista pone las diversas reacciones entre los "judíos" a propósito de estas enseñanzas. Se produjo entre ellos 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 pensaban. Por "endemoniado" podían querer decirle lo que en otras ocasiones: que obraba en virtud de Satanás (Mt 12:44ss) ."

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 insidia 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 irrebatiblemente. **La luz iba alumbrando a muchos ciegos de alma en Jerusalén.**

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 transcurrir 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.).

> [22] **Se celebraba entonces en Jerusalén la Dedicación; era invierno,** [23] **y Jesús se paseaba en el templo por el pórtico de Salomón.** [24] **Le rodearon, pues, los judíos y le decían: ¿Hasta cuándo vas a tenernos en vilo? Si eres el Mesías, dínoslo claramente.** [25] **Respondióles Jesús: Os lo dije y no lo creéis; las obras que Yo hago en nombre de mi Padre, ésas dan testimonio de mí;** [26] **pero vosotros no creéis, porque no sois de mis ovejas.** [27] **Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco, y ellas me siguen,** [28] **y yo les doy la vida eterna, y no perecerán para siempre, y nadie las arrebatará de mi mano.**

[29] Lo que mi Padre me dio es mejor que todo, y nadie podrá arrebatar nada de la mano de mi Padre. [30] Yo y el Padre somos una sola cosa. [31] De nuevo los judíos trajeron piedras para apedrearle. [32] Jesús les respondió: Muchas obras os he mostrado de parte de mi Padre; ¿por cuál de ellas me apedreáis? [33] Respondiéronle los judíos: Por ninguna obra buena te apedreamos, sino por la blasfemia, porque tú, siendo hombre, te haces Dios. [34] Jesús les replicó: ¿No está escrito en vuestra Ley: "Yo digo: Dioses sois"? [35] Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida la palabra de Dios, y la Escritura no puede fallar, [36] de aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo decís vosotros: "Blasfemas," porque dije: "Soy Hijo de Dios"? [37] Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; [38] 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.[39] De nuevo buscaban cogerle, pero El se deslizó de entre sus manos.

La escena pasa en Jerusalén, en los días en que se celebraba la fiesta de la Dedicación. El término griego significa "innovar," y, en sentido derivado, "consagrar" o "dedicar." En hebreo se llama la 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 IV Epífanes (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 [12]. Pero no tanto por las "luminarias" cuanto por la luz de la libertad, según Josefo.

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 [13].

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" [14]. "Estaba situado este pórtico en la parte exterior oriental del templo y dominaba un profundo valle, el Cedrón; sus muros medían 400 codos (sobre 200 metros), y estaba construido con blanquísimas piedras de sillería, cada una de las cuales medía 20 codos de largo (sobre 10 metros) y seis de alto (unos tres metros); era la obra del rey Salomón," [15] y el pórtico más antiguo de los conservados.

Probablemente, al referir que se estaba en invierno y que se paseaba Cristo por este pórtico, es que 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. Las ideas, fundamentalmente, se repiten. Así le dicen y preguntan:

"¿Hasta cuándo nos tendrás en suspenso?"; 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).

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." [16]

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 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 por eso no perecerán, por eso no perecerán, [El las conoce, ellos le siguen.
El les da la vida eterna]
pues "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." [17] 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* (δς) me dio a mi
es más grande que todo."

b) "Mi Padre, *lo que* (δς) me dio,
es más grande que todo."

Críticamente, la pnmera lectura es admitida por muchos, apoyada en B S L W, Vet. lat., Vulg., Tert., HiL, Ag. [18]. 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.

a) *La naturaleza divina*. — San Agustín es el primer representante de esta posición. [19]. Entre los exegetas 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 — de-dit — su sustancia, conforme a lo que El mismo dice: Lo que me dio el Padre es más grande que todo." [20] Pero, como nota oportunamente Prat,"se sabe que la prueba escrituraria no es definida con la doctrina que ella ilustra" [21], y los autores católicos lo interpretan diversamente.

b) *El poder divino*. — Sería el poder divino que el Padre le había comunicado, tanto para hacer 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. Cristo no 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 de 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 arrebará 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) [22].

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" (εν έσμεν).

Directamente se expresa esta unidad entre el Padre y el Hijo en el *poder*. El Padre y el *Verbo encarnado* son "una sola cosa." Pero lo son no sólo como un profeta, en el plan, conocimiento y actividad de Cristo para su obra salvadora. Sino también, por razón de la persona divina, **tiene una "unión" ontológica divina con el Padre.**

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," en la tesis de su evangelio, y por la reacción que recoge de los "judíos" fariseos que le oyeron, pues "trajeron piedras" de las que había allí mismo en el templo aún en construcción, y de las que se sirvieron los judíos en más de una ocasión para apedrear a la guarnición romana [23], "para apedrearle" como blasfemo, pues dijeron que "tú, siendo hombre, te haces Dios" (v.31-33).

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 [23], 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 nombrarles y constituirles como tales, les dice: "Yo dije: Sois dioses — Elohím athem — , 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 (Gen 1:27).

Partiendo de esto, Cristo va a usar un argumento "a fortiori," de tipo rabínico, llamado "del ligero y de grave" (qal washomer) [24]. 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 El 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 s implemente física por la acción del milagro, del cual Cristo es instrumento, sino que es más profunda. **La presencia moral de 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 esta "unión" íntima y total — ontológica — de Cristo con el Padre — **el Hijo de Dios encarnado** — , que se expuso a propósito del v.30. 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) [25].

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, creedlo 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) [26], 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?" [27]. Acaso, una vez más, la grandeza de Cristo, sin aparatosidad, se impone.

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 Salím, 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 acerca de Cristo.

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 taumatúrgica 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.

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).

1 P. W. Meyer, En Jbl (1956) P.232-235. — 2 Vosté, Parabolae Selectae. (1933) II P.788-789. — 3 Buzy, Introduction Aux Parábales Evangeliques (1912) P.427ss. — 4 Braun, L'évang. S. St. Jean (1946) P.395; Leal, Forma, Historicidad Y Exegesis De Las Sentencias Evangélicas: Est. Ecl. (1957)285-289; Mollat, Les Déclaraiions De Jesús Sur Lui-Meme Dans Le Iv Évangile: Nouv. Rev. Théol. (1948) 854-855; Faggio, Christus Ovium Et Pastor: Verb. Dom. (1950) 168-175; Bauer, "Oves Meae" Quaenam Suntf: Verb. Dom. (1954) 321-324. — 5 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.276. — 6 Jaussen, Naplouse P.305. — 7 Thomson, The Lana And The Book P.205; Fillion, Vida De N. S.J.-C. Vers. Esp. (1942) 111 P.331 Not.159; Power, Pastor Et Grex In Palaestina Antigua Et Moderna: Verb. Dom. (1951) 21-25. — 7 J. A.T. Robinson, The Parable Of John 10:1-5: Zeits. Neut. Wissens. (1955) 233-240. — 8 Algunos Códices Añaden: "Antes De Mí," Pero Es, Considerado Como Una Adición. Cf. Lacrare,'Évangile S. St.Jean (1927) P.277-278. — 9 Act 5:36.37; Josefo, De Bello Iud. Ii 8:1; Antiq. 18:1:6; Lagrange, Le Messia-Nisme. P. 18. — 10 L. Cerfaux, Le Theme Parabolique Dans Cévangile De St. Jean: Rlc Ii P. 17-26; J. Leal, Forma, Historicidad Y Exégesis De Las Sentencias Evangélicas: Estecl (1957) P.285-289; D. Mollat, Les Declarations De Jesús Sur Lui-Meme Dans K Iv Évangile: Nouv. Rev. Théol. (1948) 854-855; E. F. F. Bishop, The Door Of The Sheep: Exposit. Tim. (1960) 307-309. — 11 Acaso Esta Doble Expresión Pudiera Ser Una Fórmula Pleonástica Hecha: La Enfermedad Causada Por Espíritus Diabólicos. —

12 Josefo, Antiq. XII 7:7. — 13 Sobre La Fiesta De La Dedicación, Cf. Strack-B., Kommentar. 11 P.539-541; Hópfl, Das Chanukafest: Bíblica (1922) 165-179. — 14 Rev. Bib. (1928) 472. — 15 Josefo, Antiq. Xx 9:7. — 16 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.286. — 17 Braun,'Évang. S. St.Jean (1946) P.299. — 18 Nestlé, N.T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 10:29; P.78 Nota 1; J. N. Birdsall, En Jts (1960) P.342-344. — 19 In Evang. Lo. Tractatus Tr.48:6.7. — 20 Denzinger, Ench. Symb. N.432. — 21 Prat, Jésus-Christ (1947) Ii P.78. — 22 Cf. Ench. Bib. N.530. — 23 Josefo, Antiq. XVIII9:3; De Bello Iud. Ii 12:1. — 23 Los Judíos A Veces Se Referían A Todo El A.T. Con El Título De "Ley" (Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.542ss.). — 24 Strack-B., Kommentar. Iii P.223ss; Bonsirven, Le Juda'isme. (1934) I P.296ss. — 25 Comentario A Jn 5:19-30. — 26 Comentario A Jn 1:1. — 27 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.401.

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.**

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. Se presentó como "luz," y ahora va a ir a la muerte por presentarse como dador de "vida." Es el mismo del que se dijo antes: "Como el Padre resucita muertos y les da vida — de almas y cuerpos — , **así también el Hijo" encarnado** (Jn 5:21).

1) Vuelta de Cristo a Betania, 11:1-16.

> [1] **Había un enfermo, Lázaro, de Betania, de la aldea de María y Marta, sus hermanas.** [2] **Era esta María la que ungió al Señor con un ungüento y le enjugó los pies con sus cabellos, cuyo hermano Lázaro estaba enfermo.** [3] **Enviaron, 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; "** 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] **Dijéronle 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 alegro 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 catcquesis la "unción" hecha por su hermana María.

El nombre de Lázaro (*Dios socorrió*), forma apocopada de Eleázaro, era nombre frecuente.

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 l.

Topográficamente se la identifica con el actual villorrio árabe de el-Azariye, alteración árabe del nombre latino Lazanum, 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 [2].

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 Cana de Galilea (Jn 2:3); posiblemente es un reflejo literario del evangelista. ¿Acaso hay también una evocación simbólica de todo cristiano, al estilo del discípulo "al que Jesús amaba"?

Cristo estaba en Betania o Betabara de Perea, en Transjor-dania, 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 con ella. Los conceptos paleotestamentarios sobre el valor del dolor se iban enriqueciendo. Y se quedó aún allí "dos días" más. Como en Cana, parece que rechaza el ruego. El evangelista quiere destacar bien la presencia de Cristo. El tema joanneo de la "gloria" de Dios se destaca.

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 hacía poco a causa de las persecuciones de los judíos, era peligroso (Jn 10:39) Es lo que le recuerdan ahora los discípulos. Más 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 grecorromano. 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.)[3]. Los rabinos señalan el sueño en los enfermos como uno de los diez síntomas que juzgaban favorables a la curación [4]. 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 [5], al decir: "Vamos también nosotros a morir con El" (v 16). Este discípulo, que sólo es citado en los sinópticos en las listas de los apóstoles, en Jn aparece en relación con misterios de la glorificación de Cristo (Jn 14:5; 20, 24-29; 21:2).

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 [6]. 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.

[17] Fue, pues, Jesús, y se encontró con que llevaba ya cuatro días en el sepulcro. [18] Estaba Betania cerca de Jerusalen, como unos quince estadios, [19] y muchos judíos

habían venido a Marta y a María para consolarlas por su hermano. [20] **Marta, pues, en cuanto oyó que Jesús llegaba, le salió al encuentro; pero María se quedó sentada en casa.** [21] **Dijo, pues, Marta a Jesús: Señor, si hubieras estado aquí, no hubiera muerto mi hermano;**[22] **pero sé que cuanto pidas a Dios, Dios te lo otorgará.** [23] **Díjole Jesús: Resucitará tu hermano.** [24] **Marta le dijo: Sé que resucitará en la resurrección en el último día.** [2S] **Díjole Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera vivirá;** [26] **y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre. ¿Crees tú esto?** [27] **Díjole ella: Sí, Señor; yo creo que tú eres el Mesías, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo.** [28] **Diciendo esto, se fue y llamó a María, su hermana, diciéndole en secreto: El Maestro está ahí y te llama.** [29] **Cuando oyó esto, se levantó al instante y se fue a El,** [30] **pues aún no había entrado Jesús en la aldea, sino que se hallaba aún en el sitio donde le había encontrado Marta.** [31] **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.** [32] **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.** [33] **Viéndola Jesús llorar, y que lloraban también los judíos que venían con ella, se conmovió hondamente y se turbó,** [34] **y dijo: ¿Dónde le habéis puesto? Dijéronle: Señor, ven y ve.** [35] **Lloró Jesús,** [36] **y los judíos decían: ¡Cómo le amaba!** [37] **Algunos de ellos dijeron: ¿No pudo éste, que abrió los ojos al 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 [7]. El luto duraba siete días [8]. 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 [9]. 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.). En todo caso, no reconoce la presencia de Cristo a distancia. Esto no es del evangelista.

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." [10]

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 [11].

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 Dios [12]. 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. Esa 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. Pero ¿confesó esto Marta? Se ven en los evangelios diversos grados de fe. Esta ya es fe pospentecostal. Aquí es una interpretación del mismo Jn [13].

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 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 (¿αβριμάομαί) 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 [14]. 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 cristianos.

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 Bethesda, no habría podido haber curado a Lázaro antes de que le llegase la muerte. **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.

> [38] **Jesús, otra vez conmovido en su interior, llegó al monumento, que era una cueva tapada con una piedra.** [39] **Dijo Jesús: Quitad la piedra. Díjole Marta, la hermana del muerto: Señor, ya hiede, pues lleva cuatro días.** [40] **Jesús le dijo: ¿No te he dicho que, si creyeres, verás la gloria de Dios?** [41] **Quitaron, pues, la piedra, y Jesús, alzando los ojos al cielo, dijo: Padre, te doy gracias porque me has escuchado;** [42] **yo sé que siempre me escuchas, pero por la muchedumbre que me rodea lo digo, para que**

crean que tú me has enviado. [43] **Diciendo esto, gritó con fuerte voz: Lázaro, sal fuera.** [44] **Salió el muerto, ligados con fajas pies y manos, y el rostro envuelto en un sudario. Jesús les dijo: Soltad-le y dejadle ir.**

Cristo, a petición propia, va a la tumba de Lázaro. El evangelista la describe diciendo que era una "caverna" (σπήλαιον) que tenía, para cerrarla, una piedra "sobrepuesta" o "encima de ella" (επέχειτο). 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 superpuesta [15].

Llegado a la presencia del sepulcro, Cristo experimentó nuevamente fuerte emoción. Y dio orden de "quitar" (ήραν), 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 [16]. 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 presenciar 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 (Jn 11:41.24-26; cf. Jn 1:14).

La piedra se retiró, y, ante la negrura del sepulcro abierto, Cristo oró al Padre "elevando los ojos al cielo," como en momentos solemnes hacía (Jn 17:1), prorrumpiendo en 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 apologético para los oyentes. Por ella verían que era obra que Dios le daba a realizar (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 "ligados los pies y manos con vendas" (χεφίαις), y "la faz rodeada" (περίεδέδετο) "en un sudario." [17]

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 éste, resucitado, inmovilizado para moverse, fuese llevado por una fuerza sobrenatural para aparecer así en el umbral del sepulcro.

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, ante 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 Cana, y termina con otro sorprendente sobre la vida. Y en ambos se explícita que eran **para manifestar la "gloria" de Dios y de su divinidad.** Viene así a quedar el cuarto evangelio estructurado, una vez más, en "inclusión semítica."

> [45] **Muchos de los judíos que habían venido a María y vieron lo que había hecho creyeron en El;** [46] **pero algunos se fueron a los fariseos y les dijeron lo que había hecho Jesús.** [47] **Convocaron entonces los príncipes de los sacerdotes y los fariseos una reunión, y dijeron: ¿Qué hacemos, que este hombre hace muchos milagros?** [48] **Si le dejamos así todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación.** [49] **Uno de ellos, Caifas, que era sumo sacerdote aquel año, les dijo: Vosotros no sabéis nada.** [50] **¿No comprendéis que conviene que muera un hombre por todo el pueblo, no que perezca todo el pueblo?** [51] **No dijo esto de sí mismo, sino que, como era pontífice aquel año, profetizó que Jesús había de morir por el pueblo,** [52] **y no sólo por el pueblo, sino para reunir en uno todos los hijos de Dios que están dispersos.** [53] **Desde aquel día tomaron la resolución de matarle.**

1) La reacción ante este hecho, 11:45-46.

La reacción de los "muchos" judíos, pero que son precisamente, como lo indica el caso de aposición con que 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 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 primitiva,** como se ve por los sinópticos, y como ya antes lo supone el mismo evangelista (Jn 11:2).

En contraposición de éstos, "algunos" 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. Pero si conocían su actitud, ¿podrían pensar en hacerles luz? (cf. Jn 7:45-49).

b) Aunque "muchos" creyeron, sin embargo, "algunos de ellos" fueron a los fariseos, ¿con trialas intenciones'? ¿Por qué? ¿Por prevención para ellos mismos? También "la fe incipiente (cf. Jn 2:23-25) fundada en milagros no siempre conduce a una verdadera aceptación de Jesús" (B. Vawter). 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 querrían acusarle de sacrilegio.

Mas lógica sería la segunda posición. **En la vida de Cristo se ve que, ante sus milagros, algunos, sin negar el hecho, no "creen" en El** (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.). Acaso estos "judíos" que fueron con la noticia fuesen fariseos, y la llevasen para cambiar y contrastar opiniones.

c) Posiblemente 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 empero 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 [18] (cf. Jn 12:9).

La noticia corrió por Jerusalén, y algunos judíos que la oyeron, fueron a llevarla a los fariseos, con el fin avieso 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 lo confirma la determinación que ellos tomaron ante este informe.

2) Caifas 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 al citarse el sanedrín sin artículo, que no omiten nunca cuando citan los sinópticos 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).

Se discute si las palabras "por el pueblo" no hayan sido pronunciadas por Caifas, puesto que apuntan a una teología de la redención (Boismard). Sin embargo, la frase de Caifas postula, como justificación, algo equivalente, aunque tengan un matiz joanneo. Se lee en escritos rabínicos: "Es preferible que se dé la muerte a este hombre a que toda la comunidad sea castigada por su causa" (A. Wikenhauser, o.c., p.338).

Caifas, sumo pontífice, interviene, apuntando y forzando la solución. La nación había de prevalecer; el que fuese por cualquier motivo — innovador blasfemo, piadoso alucinado, patriota sincero [19] — causa de su peligro, había de morir.

El evangelista, al hablar de Caifas, 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. El 37, Caifas fue destituido por Vitelio[20]. Siendo el evangelista judío, ¿por qué dice que era Caifas sumo sacerdote "de aquel año"? ¿Cómo iba a ignorar esto?

Se propuso, basándose en el tratado talmúdico Yoma [21], 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 [22].

La solución más lógica, y la tradicional, ya propuesta desde el tiempo de Orígenes, es que el evangelista quiso señalar que Caifas era el pontífice de aquel año excepcional (Lc 3:2) [23].

Pero el evangelista destaca que Caifas "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 [24].

Se sugiere que Jn destaca que Caifas era sumo sacerdote, por recordar la antigua asociación entre sacerdocio y profecía.

Pero no podía ser en sentido directo una verdadera profecía, pues Dios no podía mover a Caifas a pronunciar la condena de Cristo. La palabra "profecía" tiene un sentido amplio. Jn ve en esas palabras del sumo sacerdote un indicación providencial de la muerte de Cristo [2S].

Y Jn lo valora luego él 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 reunión 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 registrarán los evangelios, encontraron su final eficaz aquí. El "proceso" de Cristo no será más que el expediente, aparente y jurídico, para consumar esta decisión.

3) Reacciones de Cristo y de Jerusalén, 11:54-57.

> [54] **Jesús, pues, ya no andaba en público entre los judíos; antes se fue a una región próxima al desierto, a una ciudad llamada Erren, y allí moraba con sus discípulos.** [55] **Estaba próxima la Pascua de los judíos, y muchos subían del campo a Jerusalén antes de la Pascua para purificarse.** [56] **Buscaban, pues, a Jesús, y unos a otros se decían en el templo: ¿Qué os parece? ¿No vendrá a la fiesta?** [57] **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.**

Cristo tuvo conocimiento de esta resolución, probablemente por vía humana. Nicodemo era miembro del sanedrín (Jn 7:50) y "discípulo oculto" de Cristo (Jn 19:39). También el rumor popular, al que habrían 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 (1 Par 13:19), y ha sido identificada con la actual Taybeh, a 20 kilómetros al norte de Jerusalén [26]. Esto le permitía, en caso de persecución judía, y antes de "su hora," atravesar el desierto y establecerse en Perca. 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 causado 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.

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 (Heit-müller). Todas estas posiciones no resisten a un análisis seriamente científico. No lo niegan por dificultades decisivas del relato, sino por su concepción apriorística de negar el sobrenatural.

Ni es él más que un caso particular de la historicidad del cuarto evangelio. De ello escribe Mollat: "El autor contradiría su intento esencial (Jn 20:31) y la noción misma del Evangelio si los "signos" que autentizan su mensaje no fuesen más que un mito despojado de todo valor histórico." [27] 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 acerca de este hecho es el silencio de los sinópticos sobre el mismo.

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 y entre los que hay resurrección de muertos (Jairo, Nahím). 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?"[28]

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 de 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 catcquesis, 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 [29]. Pero si se admite para Mt y Lc una fecha de composición sobre el año 80, el argumento pierde fuerza. Sólo queda el enfoque y "fuentes" distintas de los evangelistas.

Van den Bussche, escribe: "¿Por qué los sinópticos han ignorado a Lázaro? Sin duda porque concedían más interés a los milagros realizados en Galilea, y porque, en su opinión, las discusiones con los fariseos (parábola de la viña, Mc 12:1-12 y par., por ejemplo) preparan mejor a la muerte de Jesús. Históricamente (humana y farisaicamente) hablando, hubo más de una razón para la condena a muerte de Jesús."[30]

1 Albright, Bulletin Of The American School Of Oriental Researches (1923) 8ss; Abel, Géographie De La Palestine (1938) II P.243.266. — 2 Vincent: Rev. Bib. (1914) 438ss; Abel, Géographie De La Palestine (1938) II P.266-269; Perrella, / Luoghi Santi (1936) P. 197-201. — 3 Bonsirven, Textes Rabbiniques. N.1901. — 4 Llghtfoot, Horae Hebraicae Et Tolmudicae In IV Evangelio H.L. — 5 Sobre Su Nombre, Cf. comentario A Mt 10:3. — 6 Strack-B., Kommentar. I P.649. — 7 Bonsirven, Textes. N.497. — 8 Gen. 50:10; 1 Sam 31:13;2 Sam 10:2; Jdt 16:29; Josefo, Antiq. XVI 8:4. — 9 Strack-B., O.C., II P.544; Buxtorf, Synagoga Iudaica XXXV**;** Nowack, L<?Ar-Buch Der Hebr. Archáologie I P. 193-198; Llghtfoot, Horae Hebraicae Et Talmudicae In FV Evangelio H.L. — 10 Sobre Las Variantes Y Omisiones En Este Pasaje, Cf. NESTLÉ, N.T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 11:25.26; MOLLAT, L'Evang, S. St. Jean, En La Sainte Bible De Jérusalem (1953) P.136, Nota Al V.25. — 11 Lagrange, Le Messianisme. (1909) P.170-185; Bonsirven, Le Judatsme. (1934) I P.483. — 12 Bonsirven, Le Judaisme. (1934) I P.483. Cf. comentano A Jn 5:21-29. — 13 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.303. — 14 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.422. — 15 Prat, Jesus-Christ (1947) II P.542-549. — 16 Mo'edQaton 82b; Cf. Scheftelowitz,DÉ? Altoersische Uñadasjudentum P.178. — 17 Sobre Funciones Del "Sudario" Cf. Shabbath 23:4; Bonsirven, Textes Rabbini-Ques. (1955) N.700. Sobre Enterramientos Judíos, Cf. Strack-B., O.C., I P.1048. — 18 Mollat, L'Évangile S. St. Jean, En La Sainte Bible De Jérusalem (1953) P.138 Nota D. — 19 Lagrange, Évang**.** S. St. Jean (1927) P.315. — 20 Josefo, Antiq. XVIII 2:2; 4:3. — 21 Y Ma 8b.9a. — 22 Holzmeister: Zeitschr. Für Kath. Theol. (1920) 306-312; Historia Aetatis N. T: (1938)H.234ρ.195-196. — 23 Zahn, Das Evangelium Des Johannes. (1912) H.L.; Lagraxge, Évangile S. St. Jean (1927) P.314 V.49; Schepens, Pontifex Anni Illius: Rech. Scienc. Relig. (1921) 372-374. — 24 Filón, De Spec. Leg. IV 192; II 367ss. — 25 C. H. Dodd, The Prophecy Of Caiaphas, En "Neotestamentica Et Patrística" (1962) P. 134-143 [Hom. O. Cullmann]. — 26 Abel, Geographie De La Palestine (1938) II P.402; A. Fernández, Problemas De Topografía Palest. P. 134-138; Y En Est. Bíb. (1931) 222-228. — 27 Mollat, L'Évang. S. St. Jean En La Sainte Bible De Jerusalem (1953) P.41. — 28 Lagrange, Évangile S. St. Jean (1927) P.310. — 29 Lagrange, O.C., P.311-312. — 30 H. Van Den Bussche, El Evans., S. S. Juan (1972) P.426-427.

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 para 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.

La unción en Betania, 12:1-8 (Mt 26:6-13; Mc 14:3-9). Cf. comentario a Mt 26:6-13.

[1] Seis días antes de la Pascua vino Jesús a Betania, donde estaba Lázaro, a quien Jesús había resucitado de entre los muertos. [2] Le dispusieron allí una cena; y Marta servía, y Lázaro era de los que estaban a la mesa con El. [3] María, tomando una libra de ungüento de nardo legítimo, de gran valor, ungió los pies de Jesús y los enjugó con sus cabellos, y la casa se llenó de olor del ungüento. [4] Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que había de entregarle, dijo: [5] ¿Por qué este ungüento no se vendió en trescientos denarios y se dio a los pobres? [6] Esto decía, no por amor a los pobres, sino porque era ladrón, y, llevando él la bolsa, hurtaba de lo que en ella echaban. [7]

Pero Jesús dijo: Déjala; lo tenía guardado para el día de mi sepultura. [8] **Porque pobres siempre los tenéis con vosotros, pero a mi 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 Él 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.

¿Dónde fue este convite? Para Mt-Mc en "casa de Simón el leproso." Jn, pensando en las personas centrales que le interesan — Jesús, Marta, María, Lázaro, Judas — viene a producir un espejismo literario, como si la cena fuese en casa de Lázaro, aunque el análisis de matices lo conecta con los sinópticos, v.gr., Lázaro estaba en Betania, a quien Jesús había resucitado, y "allí" (éxet), en Betania, le dieron una cena. De ser en casa de Lázaro, lo lógico era decir que se la dieron en casa de Lázaro; pero sólo dice que "allí" en Betania, estaba Lázaro.

En cambio, se dice que Lázaro "era uno" (είς) de los que estaban reclinados (a la mesa) con él (v.2c).

Mientras los sinópticos hacen el relato diciendo que María derramó el ungüento sobre la cabeza de Cristo, sin más, Jn, omitiendo esto, destaca precisamente que derramó este perfume sobre los pies de Jesús: los "ungió" y luego los "secó" con sus cabellos.

El rasgo menos normal, y que puede Jn tomarlo y ponerlo aquí del relato de Lc — oral o escrito — es el de la "pecadora" (Lc 7:38-44-46); la cual, después de "lavar con lágrimas" los pies del Señor, los secaba "con sus cabellos" y los besaba y ungía con "perfume." Aquí, María no lava los "pies" de Cristo con sus lágrimas — pues la cortesía había ofrecido ya agua para lavarse — , pero sí los "ungió" (ήλειψεν) con "ungüento de nardo" y "los enjugó" (¿ξέρ,αξεν) con sus cabellos." Este rasgo es, más que extraordinario, extraño. "Ungir la cabeza era una práctica común (Mt-Mc; cf. Lc 75:46), pero la unción de los pies era desconocida; limpiar el ungüento con los cabellos resultaría, al menos, desacostumbrado; además, una mujer judía respetable difícilmente habría comparecido en público con el cabello suelto." [1]

La razón de esto es a un tiempo lo excepcional y lo simbolista.

Cuando Lázaro resucita, sale del sepulcro "ligados con vendas los pies y las manos, y el rostro envuelto en 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, típicamente, 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 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 él 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, por deferencia, 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 trozo 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 nleonásticamente la intensidad, pureza y valor de aquel perfume acaso pudiera también tener ello 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" del colegio apostólico. **Pero a ello le respondió Cristo.**

La frase con que Cristo dice que "a los pobres siempre los tenéis 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"[1].

La entrada mesiánica en Jerusalén, 12:9-19 (Mt 21:1-11; Mc 19:29-44). Cf. comentario a Mt 21:1-11

> [9] **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.** [10] **Los príncipes de los sacerdotes habían resuelto matar a Lázaro,** [11]**pues por él muchos judíos iban y creían en Jesús.** [12] **Al día siguiente, la numerosa muchedumbre que había venido a la fiesta, habiendo oído que Jesús llegaba a Jerusalén,** [13] **tomaron ramos de palmeras y salieron a su encuentro gritando: ¡Hosanna! Bendito el que viene en nombre del Señor, y el Rey de Israel.** [14] **Habiendo Jesús encontrado un burro, montó sobre él, según está escrito:** [15] **"No temas, hija de Sión; he aquí que viene tu rey montado sobre un burro."** [16] **Esto no lo entendieron, desde luego, los discípulos; pero, cuando fué glorificado Jesús, entonces recordaron que de El estaban escritas estas cosas que ellos le habían hecho.** [17] **Les rendía testimonio la muchedumbre que estaba con El cuando llamó a Lázaro del sepulcro y le resucitó de entre los muertos.** [18] **Por esto le salió al encuentro la multitud, porque habían oído que había hecho este milagro.** [19] **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 cíe 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 (cf. Comentario a Mt 21:1-11). Por seguir este procedimiento esquemático, omite todo lo anecdótico y providencial que cuentan: cómo El 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).

Jn destaca en esta escena dos distintas "muchedumbres" de gentes que entran enjuego 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 recibirle 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 la 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.

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 profetico.

El hacer la entrada montado sobre un asno no indica, en el antiguo Oriente, sentido de pobreza; servía de cabalgadura a reyes y nobles (Gen 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 mugías 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-poetico 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 príncipes 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 Él."

Para una valoración complementaria de esta **"entrada mesiánica" de Cristo** en Jn, es necesario ver el Comentano a Mt 21:1-11.

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).

Unos griegos quieren ver a Cristo, 2:20-22.

> [20] **Había algunos griegos entre los que habían subido a adorar en la fiesta.** [21] **Estos, pues, se acercaron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron, diciendo: Señor, queremos ver a Jesús.** [22] **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 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 la inserción en el relato por causa de la "inclusión semita," sugiere preferentemente un momento histórico distinto (v.20).

Además, van a decir que quieren "verle" (v.21). Pero ¿"verle cuando ya lo habrían de estar viendo en el cortejo? Sugiere todo momentos distintos.

Se trata de un grupo de "griegos" (Ελληνες). Con este término pueden designarse no sólo el griego de nación, sino también los que de alguna manera estaban imbuidos por los usos griegos — precisamente la Vg. lo traduce por "gentiles" — y, dentro de los que practicaban el judaismo, también se llama así a los que no son de raza judía [2].

Si el término, aisladamente valorado, puede tener significaciones distintas, es el contexto del evangelio de Jn el que 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 dispersión de los griegos y enseñará 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 del 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 es 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). Es lo que pide el evangelio de Jn. Y acaso con la sugerencia en esta palabra "ver," de "creer" en Cristo (cf. Jn 14:9).

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). Y los únicos apóstoles que tienen nombres griegos. Acaso fueron razones de amistad. Betsaida de Galilea pertenecía a la Gaulanítide, pero a los judíos de Betsaida se los consideraba galileos (cf. Mt 11:21). Josefo parece situar esta villa en Galilea (β. L, III 3:1). Podría haber influido la profecía de Isaías (9:1-7) en el deseo de mencionar aquí a estas gentes de "Galilea de los gentiles."

Ambos vinieron y trasmitieron 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.

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 (αποκρίνεται)! lo mismo puede significar "responder" que "tomar la palabra," "hablar." Como aquí, en que el tono del mismo rebasa la respuesta directa. Los "griegos" no deben estar presentes. Ni había llegado la hora de la evangelización directa por Cristo de los gentiles. 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 ello la universalidad del fruto de la muerte de Cristo, en el discurso que Jesús,** con este motivo literario, pronuncia. No sería más que un caso concreto de la estructura sintética del evangelio de Jn y del desarrollo evangélico de su teología; lo mismo que desarrolla aquí temas con cronología diversa, varios pasajes están en otros lugares. Se ve, en partes, el artificio redaccional.

> [23] **Jesús les contestó diciendo: Es llegada la hora en que el Hijo del hombre será glorificado.** [24]**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.** [2S] **El que ama su alma, la pierde; pero el que aborrece su alma en este mundo, la guardará para la vida eterna.** [26] **Si alguno me sirve, que me siga, y donde yo esté, allí estará también mi servidor; si alguno me sirve, mi Padre le honrará.** [27] **Ahora mi alma se siente turbada. ¿Y qué diré? ¿Padre, líbrame de esta hora? ¡Mas para esto he venido Yo a esta hora!** [28] **Padre, glorifica tu nombre. Llegó entonces una voz del cielo: "Le glorifiqué y de nuevo le glorificaré."** [29] **La muchedumbre que allí estaba y oyó, decía que había tronado; otros decían: Le habló un ángel.** [30] **Jesús respondió y dijo: No por mí se ha dejado oír esta voz, sino por vosotros.** [31] **Ahora es el juicio de este mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera,** [32] **y Yo, si fuere levantado de la tierra, atraeré a todos a mí.** [33] **Esto lo decía indicando de qué muerte había de morir.** [34] **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?** [35] **Díjoles 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.** [36]

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. Hecha la entrada mesiánica 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 su muerte.

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 repetido por los sinópticos: "El que quiera venir en pos de mí, niegúese 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 preservarla (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" (o μισών) es el modo semita, hiperbólico y rotundo , de expresar lo que no se quiere o no se debe hacer (Dt 21:15; 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" (τετοφαχται).l En ι Cristo no fue una turbaciónal margen de su consentimiento. Es un caso análogo a Getsemaní [3]. 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."

Para unos, en el versículo a, Cristo, al estilo de Getsemam, pediría, permitiendo expresar a la naturaleza en un primer momento el dolor, que le librase 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 (Jn 18:11; cf. Heb 5:7-9).

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 termino 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 toda la obra de Cristo (Jn 17:4), **y le "glorificará" por su muerte triunfal** (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 Éxodo se dice que Moisés hablaba a Dios en el Sinaí, y"Yahvé le respondía mediante el trueno" (Ex 19). 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 diciendo: "¿Y qué si le habló un espíritu o un ángel?" (Act 23:9; cf. Dan 4:28).

Ante aquella expectación, Cristo les destaca el valor apologético de aquella voz (Jn 11:42). No fue por Él. 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.

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" son 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 [4]. Este príncipe es Satán. San Pablo le llega a llamar "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 él, sin más, lo que es sólo un influjo y sugestión sobre los hombres.

Pero la muerte de Cristo **es la victoria sobre el pecado y sobre sus consecuencias** en los seres humanos , entre los que está el imperio tiránico de **Satanás** (Col 1:13).

3) Cuando Cristo sea "levantado 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).

Si Cristo, como Jn simbolista destaca aquí, **es "elevado" en la cruz, es elevación triunfal**, posiblemente sugerida simbólicamente en Jn por su ascensión, como parece indicarlo la misma construcción de la frase: cuando "sea levantado de la tierra," 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 (Gal 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" [4].

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 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." [5] 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, literario al menos, de la aclamación que se hizo a Cristo como Rey Mesías. La muchedumbre 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 Él? El título de **"Hijo del hombre," como título mesiánico,** parece que fue usado sólo en círculos rabínicos [6].

La 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, podía 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.

La incredulidad judía ante la obra de Cristo, 12:37-43.

> [37] **Aunque había hecho tan grandes milagros en medio de ellos, no creían en Él,** [38] **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?"** [39] **Por esto no pudieron creer, porque también había dicho Isaías:** [40] **"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 sane,"** [41] **Esto dijo Isaías porque vio su gloria y habló de El.** [42] **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,** [43] **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 obra de Cristo? Jn planteará el problema en toda su crudeza: a pesar de que Él había hecho "tan grandes milagros" y en tan gran número (Jn 20:30; 21:25) entre ellos, no creyeron en Él. En realidad, el evangelista habla del pueblo en general, de la actitud de Israel como tal, puesto que grupos minoritarios de judíos creyeron, v.gr., 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 en este hecho increíble, ya anunciado en Isaías, en su Poema del Siervo de Yahve, al 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** [7]. En Él 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 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 [8]. 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 lo 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.

"Juan puede hacer esta afirmación porque sabe que **la gloria del Padre es también la del Hijo** (cf. Jn 12:28)" (Vawter), pues no en vano "Yo y el Padre somos una sola cosa" (Jn 10:30) y "el Padre está en mí y Yo en él" (Jn 10:38).

Y si Isaías "vio" de esta manera implícita la gloria de Cristo en la teofanía citada, y si su predicación al Israel de entonces era 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 era el mismo: tiene la misma psicología, la misma actitud. y aún mayor culpa por los "grandes milagros" (v.37) que Cristo había hecho entre ellos [9].

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." [10] Les faltaba valor para afrontar esto. "Amaban más la gloría de los hombres" y que no los considerasen proscritos que "la gloria de Dios" (cf. Jn 2:23-25).

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." 11

> [44] **Jesús, clamando, dijo: El que cree en mí, no cree en mí, sino en el que me ha enviado:** [45] **y el que me ve, ve al que me ha enviado.** [46] **Y he venido como luz al mundo, para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas.** [47] **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.** [48] **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,** [49] **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,** [50] **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.**

1) V.44-45. El que "cree" y "ve" — paralelismo — a Cristo, cree en el que le ha enviado, ya que El se presenta como Enviado del Padre (Jn 1:18; 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 divinidad 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 no perezca el que crea en El (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 que lo hará la "palabra" y no El, es porque El "no ha venido a condenar 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 seres humanos** (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 — presciencia 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 parece ser una síntesis yoánnica de las enseñanzas fundamentales de Cristo. Este "discurso" es un programa esquemático, por qué El será condenado [12]. Es la lucha entre la Luz y la *ceguera voluntaria* de los dirigentes de Israel.

1 B. Vawter, O.C. (1972) P.483. — 2 Shabbath B. 151b; Textes Rabbimques. (1955) N.701 P.171. — 2 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (193d Col.417. — 3 Comentaño A Mt 26:3 7ss. — 4 Strack-B., Kommentar. Ii P.552. — 4 I. De La Potterie, L'exaltation Du Fus De Íhomme (Jn 12:31-36): Gregorianum (1968) 460-478. — 5 Sobre La Duración Del Reino Mesiánico Según Los Rabinos, Cf. Lagrange, Le Messianisme Chez Les Juífs (1909) P.92ss.L08ss.!50.205ss. — 6 Bonsirven, Le Judaisme Palestinien Au Temps De J.-Ch. (1934) I P.368; Cf. P.360-369. — 7 Ceuppens, De Prophetiis Messianicis In A.T. (1935) P.274-339. — 8 M. De Tuya, 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. — 9 Sobre La Posibilidad Del Valor Adventicio De Los Versículos 40-43, Cf. Bois-Mard, Le Caractere Advenüce De Jean 12:40-43: Actas Del Primer Congreso Interna-, Cional Católico De Ciencias Bíblicas (Bruselas-Lovaina, 25-30 De Agosto De 1958). — 10 Sobre Los Efectos De Esta "Excomunión" De La Sinagoga, Cf. comentario A Jn 9:22; Strack-B., Kommentar. Iv P.292-333. — 11 Mollat, L'evang. S. St. Jean, En La Sainte Bible Dejerusalem (1953) P.148 Nota A.; Boismard, En Spz, P.189-192, Lo Cree Auténticamente De Jn, Pero Trasmitido Por Una Fuente Ligeramente Distinta De La Que Trasmitió El Resto Del Evangelio, E Insertado Aquí Al Tiempo De La Publicación Definitiva Del Mismo. — 12 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 afractio pañis, pone, en cambio, una serie de discursos de Cristo, que ocupan los capítulos 13-17, de gran importancia dogmática.

Estudios recientes sugieren una nueva explicación. Parte del evangelio de Jn tendría por trasfondo esquemático una haggadah pascual del libro de la Sabiduría. Por eso, el relato de la institución eucarística, aunque perteneciente al "bloque literario" de la pasión, se omitiría aquí por haberse desarrollado su contenido doctrinal en la exposición del "Pan de vida," conforme a este esquema temático [1].

"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 Él 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 seres humanos, **"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) [1]. Tal es la grandeza divina que Juan quiere destacar en Cristo.

> [1] **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.** [2] **Y comenzada la cena, como el diablo hubiese ya puesto en el corazón de Judas Iscariote, hijo de Simón, el propósito de entregar le;** [3] **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 afirmación 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.l). Pero el estudio de esta dificultad se hará al final de este capítulo.

Judas asiste a esta "cena" (δεῖπνον). El término griego usado indica la comida principal, hecha preferentemente hacia la noche [2]. Precisamente la cena pascual comenzaba después de ponerse el sol del 14 del mes de Nisán, según el cómputo del día judío (Mt 26:20 par.). 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 entregarle." 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 seres humanos son los instrumentos de ese mundo satánico (6:71; 8:44; 12:31; 13:27; 16:11; Ap 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 El no lo permitiese, ni el traidor podría entregarle [3]. 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 volvía." Esta expresión alude, no a la generación eterna, sino a que **"salió" del Padre por la encarnación y volvía, 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 seres humanos. **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: los que ahora se consideran en su "prólogo." Poco antes se expuso la doctrina en la que se habla de la muerte redentora de Cristo (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" (ε?ς τέλος). 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) [4]. 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" [5], ya que la prueba suprema de este amor extremado la da precisamente con la realización de su pasión y su muerte.

El lavatorio de los pies, 13:4-20.

> [4] **Se levantó de la mesa, se quitó los vestidos y, tomando una toalla, se la ciñó;** [5] **luego echó agua en la jofaina y comenzó a lavar los pies de los discípulos y a enjugárselos con la toalla que tenía ceñida.** [6] **Llegó, pues, a Simón Pedro, que le dijo: Señor, ¿tú lavarme a mí los pies?** [7] **Respondió Jesús y le dijo: Lo que Yo hago, tú no lo sabes ahora; lo sabrás después.** [8] **Di jo le Pedro: Jamás me lavarás tú los pies. Le contestó Jesús: Si no te los lavare, no tendrás parte conmigo.** [9] **Simón Pedro le dijo: Señor, entonces no sólo los pies, sino también las manos y la cabeza.** [10] **Jesús le dijo: El que se ha bañado no necesita lavarse, está todo limpio; y vosotros estáis limpios, pero no todos. " Porque sabía quién había de entregarle, y por eso dijo: No todos estáis limpios.** [12] **Cuando les hubo lavado los pies, y tomado sus vestidos, y puéstose de nuevo a la mesa, les dijo: ¿Entendéis lo que he hecho con vosotros?** [13] **Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque de verdad lo soy.** [14] **Si Yo, pues, os he**

lavado los pies, siendo vuestro Señor y Maestro, también habéis de lavaros vosotros los pies unos a otros. [18] **Porque yo os he dado el ejemplo, para que vosotros hagáis también como Yo he hecho.** [16] **En verdad, en verdad os digo: No es el siervo mayor que su señor, ni el enviado mayor que quien le envía.** [17] **Si esto aprendéis, seréis dichosos si lo practicáis.** [18] **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 calcañal."** [19] **Desde ahora os lo digo, antes de que suceda, para que, cuando suceda, creáis que Yo soy.** [20] **En verdad, en verdad os digo que quien 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 [5].

Cristo, para ello, se levantó del triclinio en que estaba "reclinado" (ἀνέπεσεν; v. 12), y se quitó las "vestiduras" (τα ιμάτια). 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 [6]. También "parece designar vagamente los vestidos de calle, en oposición al vestido de los servidores reducido a lo estrictamente necesario" [7]. Luego toma una toalla de "lino," lo suficientemente larga que permitía "ceñirse" (διέ^ωσεν) con ella. Suetonio cuenta de Calígula que se hizo asistir en la cena "ceñidos con un lienzo" [8]. 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 (τον νιπτήρα) era la denominación ordinaria para usos domésticos, si no es que el evangelista quiere denominar con ella la jofaina propia (ποδανιπτηρ) 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 (Gen 18:4; 1 Sam 25:41) [9]. Nunca como aquí Cristo, en expresión de San Pablo, "tomó la forma de esclavo" (Flp 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 sorpresa, 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 el 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.

Pedro necesitaba someterse en todo a Cristo, lo que era someterse al plan del Padre.

Esto que Cristo exige — lavar los pies — era algo misterioso, pues su hondo 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 esta gran iluminación.**

Pero aquella terquedad de Pedro lleva una seria amenaza. Si Cristo no le lava, "no tendrás [10] parte conmigo": era la "excomunión." La frase significa o "no ser de su partido" o no "compartir una misma suerte" [u]. Mas "para quien ama a Cristo esta frase es irresistible" [12]. Los Padres frecuentemente comentaron este pasaje "evocando" en él una tipificación de lo que ha de

ser el cristiano por razón de su agua bautismal. Con esta palabra o con compuestos o formas fundamentales del verbo λούω, aquí usado (v.10 = b λελουμένος) aparece expresado el bautismo en 1 Cor 6:11; Ef 5:26; Tít 3:5; Heb 10:22). 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 ()" 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 Él.

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 una palabras que orientan ya, filológicamente, al verdadero intento de Cristo." Si comprendéis estas cosas (ταοτα), seréis dichosos si las practicáis (ποιητε αυτά). Más abajo se expone el sentido de este "rito."

Con el v.16 se entronca otra sentencia del v.20. **El que recibe al enviado de Cristo, le recibe a El y al Padre que le 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 entronca 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 [13]. 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 y 16 con 20 forman una "inclusión." La enseñanza es que, ante el anunciado fracaso humano de la traición, deben saber que no fracasan 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 (cf. Mt 10:40; Mc 9:37; Lc 9:48), pero, en la situación literaria que aquí se la da, parece que éste sea el intento del evangelista.

La denuncia velada que hizo de Judas antes, se amplifica ahora, 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" [14] u otro de los muchos (sentidos) escriturarios con que argumentaban los judíos, sobre todo basado en la "analogía de situaciones" [15]. 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 demostrar tanto la "presciencia" 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 fuesa 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 adonde 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, como ya se dijo en otros pasajes de Jn, 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** [16]. Así se lee: "Vosotros sois mis testigos, dice Yahvé., para que conozcáis y creáis en mí, y comprendáis que Yo soy" (Is 43:10, LXX). Probablemente, en la redacción al menos de Jn, se quiera decir que El 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 Galias 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 [17]. 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 "nto 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 maternalidad. Se dice: "Si comprendéis estas cosas (ταύτα) seréis bienaventurados si las hacéis" (ποιητε αυτά).

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 refiriese 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." [18]

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 espíñtu 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** [19].

Anuncio de la traición de Judas, 13:21-30. Cf. comentario a Mt 26:26-35.

> [21] **Dicho esto, se turbó Jesús en su espíritu y, demostrándolo, dijo: En verdad, en verdad os digo que uno de vosotros me entregará.** [22] **Se miraban los discípulos unos a otros, sin saber de quién hablaba.** [23] **Uno de ellos, el amado de Jesús, estaba recostado ante el pecho de Jesús.** [24] **Simón Pedro le hizo señal, diciéndole: Pregúntale de quién habla.** [2S] **EL que estaba recostado ante el pecho de Jesús le dijo: Señor, ¿quién es?** [26] **Jesús le contestó: Aquel para quien Yo mojare un bocado y se lo diese. Y, mojando un bocado, lo tomó y se lo dio a Judas, hijo de Simón Iscariote.** [27] **Después del bocado, en el mismo instante entró en él Satanás. Jesús le dijo: Lo que has de hacer, hazlo pronto.** [28] **Ninguno de los que estaban a la mesa conoció a qué propósito decía aquello.** [29] **Algunos pensaron que, como Judas tenia la bolsa, le decía Jesús: Compra lo que necesitamos para la fiesta o que diese algo a los pobres.** [30] **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" (¿τοφάχθη) 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 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. Hacen 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 (επί) 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 [20].

Cristo le da como contraseña que es aquel a quien él diese un "bocado" mojado en una de las salsas, probablemente en la acida (haroseth), La palabra griega empleada (φωμί'ον) 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 Satán en Judas. Ya había entrado, no por posesión diabólica, sino por sugestión, en esta lucha entre los poderes demoníacos y el Mesías, para "entregarle" (Jn 13:2); pero ahora tiene una nueva sugestión 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 [21]. Era el deber — valor irónico en fn — que Judas tenía que 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, se pensaron dos cosas:

Unos, que, como Judas era el "ecónomo" 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" 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 legislan que no ha de darse menos de tres piezas de plata [22]. Pero este detalle incidental hace 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 (cf. Jn 1:5; 3:19; 9:4).

Comienzo de los discursos de despedida, 13:31-35.

> [31] **Así que salió, dijo Jesús: Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre, y Dios ha sido glorificado en El.** [32] **Si Dios ha sido glorificado en El, Dios también le glorifícala a El, y le glorificará en seguida.**[33] **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.** [34] **Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como Yo os he amado, que os améis mutuamente.** [35] **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 (Flp 2:8-11). El ponerse la glorificación como un hecho pasado en aoristo (¿δοζάσθη) 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: "escatología realizada." 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 El."** [23] ¿Cómo? La gloria de su resurrección descorrerá el velo de lo que El es, oculto en la humanidad; con lo **que aparecerá "glorificado" ante todos.** Así San Cirilo de Alejandría [24]. Sería, pues, la glorificación del Hijo por su exaltación a la diestra del Padre, la que se acusaría en los milagros. Es lo que El pide en la "oración sacerdotal" (Jn 17:5.24).

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" (τεκνι'α). 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 El 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, cómo era el amor en Israel (cf. Lev 19:18), 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!" [25] Y minucia Félix dice en su Octavius, reflejando este ambiente que la caridad causaba en los gentiles: "Se aman aun antes de conocerse" [26]

Anuncio de la triple negación de Pedro, 13:36.-38 (Mt 26:31-35; Mc 14:29-31; Lc 22:31-34).

> [36] **Díjole Simón Pedro: Señor, ¿adonde vas? Respondió Jesús: A donde Yo voy, no puedes tú seguirme ahora; me seguirás más tarde.** [37] **Pedro le dijo: Señor, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Yo daré por ti mi vida.** [38] **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 defección? (Mt-Mc).

Aparte 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 a donde va El ahora ellos no pueden seguirle. Ante esto, la vehemencia de Pedro surge. Las palabras que Pedro le dice: "yo daré mi vida por ti" (v.37), son las palabras con que se expresa el Buen Pastor (Jn 10:1); 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: "(me) seguirás" como él va ahora (Jn 21:18.19). Pero hubo en ello, como en el lavatorio de los pies, un fondo humano [27], 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 [28], 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 varías veces, para hacer ver así el cumplimiento del triple vaticinio del Señor [29].

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 fue en esa misma noche anterior, era, según el cómputo judío, viernes. Y la celebró cuando la celebraban los judíos, como lo explicitará bien a sus lectores 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), y 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, los judíos 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 (Jn) 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, Rengstorf, etc.).

Se basan en que, en casos especiales, se podían 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 (πρώτη) 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." [30]; y como razón definitiva se alega la suprema autoridad de Cristo para ello. Pero todas estas razones tiene 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 [31].

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 sabáticos seguidos [32] (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, y cuya fecha sabían ."¿Cómo admitir semejante enormidad?" [33]

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 [34].

Más 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 toda una serie de quehaceres que se perciben en los evangelios, 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 Midrasch 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 [35].

En esta época existía un problema de interpretación del Levítico (23:15-17) que preocupaba y dividía gravísimamente 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 Roshhashana, 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. 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.

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 Didascalia Apostolorum (siglo III) Vitorino de Pettau (t 304), Epifanio, obispo de Salamina (v 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."[36] 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 siglo u, tiene en contra la unanimidad de la tradición. Ya desde el siglo π 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 también 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 [37].

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).

Manifiestamente 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 perpectiva 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. 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-Billerberck.

1 G. Ziener, Johannesevangelium Und Urchristliche Passafaier: Bibl. Zeitschr. (1958) 263-275; M. De Tuya, La Presencia Real Eucarística En Los Escritos Neotestamenta-Rios, En Esto Es Mi Cuerpo (1968) P.174ss, Ed. Oρε. — 1 Lebreton, La Vie Et. De N. S. J.-Ch., Ver. Esp. (1942) Ii P.182 N.12. — 2 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.276. — 3 San Agustín, Tract. In Lo. Tr.55. — 4 Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col.1311-1313. — 5 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.418. — 5 Nestlé, N.T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn 13:2. — 6 Nestlé, N.T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Mt 24:18, Variante; Otros Lugares, Cf. Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col.611-612. — 7 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.351. — 8 Suet., Calígula 26. — 9 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.1560.147.210.2521. Pero También Lo Realizaban Las Esposas Y Los Hijos Menores, Cf. Strack-B., O.C., Ii P.557. — 10 Presente Con Valor De Futuro, Cf. Joüon, Quelques Aramaismes Sous-Jacentes Au Grec Des Evangiles: Le Present De "Eimí" Et De "Egó" Pour La Sphere Dufutur: Rech. Scienc. Relig. (1927) 214ss. — 11 Jos 22:25.27; 1 Re 12:16; Sal 4:18; 2 Cor 6:15; Mt 24:51; Le 12:46; Act 8:21; Franc. (1942) Ii P.183. — 12 Lebreton, La Vida Y. Vers. Del Franc. (1942) Ii P.183. — 13 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.358; Huby,L^ Discours De Jesús Apres La Cene (1942) P.27. — 14 J. Calés, Le Üvre Des Psaumes (1936) I P.444; Zorell, Psalterium Ex Hebraeo Latinum (1939) P.41. — 15 Bonsirven, Le Judaisme Palestinien. (1934) I P.296. — 16 J. Huby, Le Discours De Jesús Apres La Cene (1942) P.27. — 17 Mansi, Concilla T.12 Col. 13-14. — 18 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.336. — 19 A. Maloy, Lavement Des Pieds, En Dict. Théol. Cath. (1926) T.9:1 Eol.16-36; Braun, Le Lavement Des Pieds Et La Réponse De Jesús A Saint Fierre: Rev. Bibl (1935) 22-23; Vosté, Studia Ioannea (1930) P.208-230; M.-E. Boismard, Le Lavement Des Pieds (]N Xiii 1-17): Rev. Bibl. (1964) 5-24. — 20 Prat, Les Places D'honneur Chez Lesjuifs Contemporains Du Christ: Rech. Se. Relig. (1925) 512-522. — 21 Joüon, Quelques Aramdismes Sous-Jacents Au Grec Des Evangiles: Rech. Scienc. Relig. (1927). — 22 Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.310. — 23 Nestlé, N. T. Graece Et Latine (1928) En El Ap. Crít. A Jn 13:32. — 24 Mg 74:153. — 25 Ml 1:534. — 26

Ml 3:289; C. Spico, Notes De Exe'gése Johannique. La Chanté Est Amour Manifesté: Rev. Bibl. (1958) P.358-370; L. Cerfaux, La Chantéfraternelle Et Le Retour Du Christ (Jn 13:33-38): Eph. Theol. Lov. (1948) P.321-332. — 27 Lagrange, Évang. S. St. Marc (1929) P.385. — 28 Bonsirven, Textes Rabbiniques. N.884.2285. — 29 Cf. comentario A Mt 26:79-75. — 30 CHWOLSON, Das Letzte Passahamahl Christi Una Der Tag Seines Todes (1908) P.180. — 31 Para Una Exposición Amplia De Las Hipótesis Propuestas Sobre Este Tema, Remitimos A M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario (1962) En El C.13, Titulado "Un Grave Problema En La Cronología De La Pasión," P.609-640. — 32 Holzmeister, Chronologia Vitae Christi (1933) P.220ss; Cf. P.219.186. — 33 Lagrange, Évang. S. St. Marc (1929) P.330. — 34 Klausner, Jeshu Ha-Notzri, En Su Vers. Franc. Jesús De Nazareth (1933) P.474-477. — 35 M. A. Power, The Angh-Jewish Calendar 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.!22ss; Lagrange, Évang. S. St. Marc (1910) P.330-340; Strack-B., Kommentar. Ii "Der Todestag Jesu" P.812-852; Esta Teoría Fue Enriquecida Con Nuevos Datos Por J. B. Schaumberger, Der 14 Nisán Ais Kreuzigungstag Und Die Sinoptiker: Bíblica (1928) 57-77. — 36 R. De Vaux, Les Institutions De L'a.T. I P.286-287. — 37 Para La Valoración De Estas Y Otras Razones Menores Propuestas, Cf. M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.628-629.635-640.

Capitulo 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.

Lo que significa para los apóstoles la "ausencia" de Cristo, 14:1-3.

> [1] **No se turbe vuestro corazón; creéis en Dios, creed también en mí.** [2] **En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así, os lo diría, porque voy a prepararos el lugar.** [3] **Cuando Yo me haya ido y os haya preparado el lugar, de nuevo volveré y os tomare conmigo, para que donde Yo estoy estéis también vosotros.**

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 El como en el Hijo de Dios, tema del evangelio de Jn 1.

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**." [2]

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 [3] 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 [3].

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 [4]. Pero esta interpretación modifica sustancialmente la metáfora [5]. La razón de esta "preparación" es que nadie podía

ingresar en el cielo **hasta que lo hiciese la humanidad de Cristo resucitado** [6], 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 (1 Jn 2:28). 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).

No parece — hablando de la parusía — que se incluya aquí la mutua estancia y presencia mutua eclesial de ahora.

Cristo — "camino," 14:4-6.

> [4] **Pues para donde Yo voy, vosotros conocéis el camino.** [5] **Díjole Tomás: No sabemos adonde vas: ¿cómo, pues, podemos saber el camino?** [6] **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 adonde va, por contigüidad lógica, les dice cuál es el camino para ir a donde El se dirige.

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. Casi están tan ciegos como los judíos (cf. Jn 7:35ss; 8:22).

Pero Tomás, en nombre de todos, dice que ignoran el camino. 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, 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 pleonasmo y complemento, como en la estructura de otra frase de Jn (11:25). No se trata del concepto griego ontológico de verdad, sino del semita de la misma. Por eso, el "camino" aquí es el vivir esa "verdad" y "vida" divinas.

Y, situado así en el misterio central de la teología de Jn, hace ver y lleva a situarnos en este punto vital: **la encarnación de la Palabra, Hijo de Dios, y el modo de nuestra incorporación al misterio trinitario** [6].

El reconocimiento recíproco del Padre y del Hijo, 14:7-11.

> 7 **Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre. Desde ahora le conocéis y**
> **le habéis visto.** [8] **Felipe le dijo: Señor, muéstranos al Padre y nos basta.** [9] **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?** [10]
> **¿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.** 11 **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 termino 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 Él, durante su ministerio público, les hizo la gran revelación de **Dios Padre, que envió a los seres humanos a su Hijo verdadero**. Por eso, al conocer al Hijo, se "conoce" al Padre, en el sentido de que lo engendra, comunicándole su misma naturaleza divina, lo mismo que **por comunicarle las obras que hace** (Jn 5:19.36, etc.).

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 incomprensión 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 circuminsessio. Pero seguramente se refiere **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 mi 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, para la garantía de esta mutua presencia y de la verdad de que quien lo ve a El ve al Padre, **remite a las "obras" que el Padre hace en El.**

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.

> 12 **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;** [13] **y lo que**
> **pidiereis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo;** [14] **si**

me pidiereis alguna cosa en mi nombre, Yo la haré. [15] **Si me amáis, guardaréis mis mandamientos;** [16] **y Yo rogaré al Padre y os dará otro Paráclito, que estará con vosotros para siempre,** [17] **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.** [18] **No os dejaré huérfanos; vendré a vosotros.** [19] **Todavía un poco y el mundo ya no me verá; pero vosotros me veréis, porque Yo vivo y vosotros viviréis.** [20] **En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y Yo en vosotros.** [21] **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.** [22] **Díjole Judas, no el Iscariote: Señor, ¿qué ha sucedido para que hayas de manifestarte a nosotros, y no al mundo?** [23] **Respondió Jesús y le dijo: Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él y en él haremos morada.** [24] **El que no me ama no guarda mis palabras; y la palabra que oís no es mía, sino del Padre, que me ha enviado.** [25] **Os he dicho estas cosas mientras permanezco entre vosotros;** [26] **pero el Paráclito, 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.12).

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 de optimismo: su "ausencia" no los dejará en el fracaso, porque harán aún "obras mayores" que las que El hizo. ¿Qué obras son 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 obran dan testimonio en favor mío de que el Padre me ha enviado" (Jn 5:36). Es toda su obra mesiánica: su actividad, 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 las harán "mayores," por la extensión de ese mensaje y milagros por todo el mundo. 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." [7]

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.

Efecto de Su oración dirigida a Cristo y al Padre (v.13-14).

V.13a "Y lo que pidiereis (al Padre) en mi nombre,
b eso haré (Yo).
V.14. "Si *me* pidiereis 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) [7]; los judíos consideran que con ello se hacía 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 suyos 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 pidiereis. 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.

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.15-17, 25-26).

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 de Dios encarnado — para que les dé "otro Paráclito."** [9] El sentido de esta última palabra puede ser múltiple, conforme a su etimología [10]. 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 el literatura rabínica. Pero puede tener otros significados 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 ser al modo de 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?

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 [11].

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 [12].

Es el tema de la donación del Espíritu Santo, tan marcado en Jn, hasta decir que "el Espíritu Santo 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 [13] Esta acción del Paráclito entre 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 más 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 "llevaros" (6δηγέω), conduciros, encaminaros, "hacia la verdad completa, porque no hablará de sí mismo, sino que. tomará de lo mío 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 (cf. Jn 16:13).

Aunque literalmente 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: "cbcá "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 literalmente 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." [14]

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 de Cristo no sólo ordenó sacerdotes a los apóstoles, sino que *con ellas* "preceptuó" que ellos y sus *sucesores* ofreciesen el sacrificio eucarístico [15].

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** (Gal 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 hacía "penetrar" los misterios de las enseñanzas de Cristo con sus carismas de revelación, profecías, etc. (1 Cor 12 y 14) [16].

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 se legislan los mismos preceptos de Dios como suyos — y los "guarda." La fe con obras es tema repetido 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.

Y aquí parece haber relación entre el momento de amarle y la presencia en el creyente. Se debe, pues, de referir, si no exclusiva, al menos sí preferentemente, **a una "venida" espiritual y permanente.** Por eso parecen excluirse de este intento directo las apariciones de Cristo resucitado, v.gr., a Magdalena, Santiago, a más de quinientos hermanos juntos (1 Cor 15:6.7),

etc., pues fueron esporádicas y carismáticas. Máxime en esta perspectiva y hora en que se escribe el evangelio de Jn (cf. v.12.21.23.24).

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. Él 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, conque 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 la vida de Cristo: que "El 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 sobre naturalmente; 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 experimentando de un modo íntimo y maravilloso [16].

Promesa de la "venida" del Padre (v.22-24).

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 pensando en una teofanía, de un modo sensible y maravilloso, es lo que hace a Cristo exponer la doctrina de la 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" (μονήν).

Esta "venida," pues, del Padre y de Cristo 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 entrañando 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" en él (v.17). Es lo que la teología llamó "inhabitación de la Trinidad en el alma." [17]

Palabras finales de despedida y aliento, 14:27-31.

El discurso de despedida vuelve, por "inclusión," a recoger las palabras del principio.

[27] **La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da os la doy yo. No se turbe vuestro corazón ni se intimide.** [28] **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.** [29] **Os lo he dicho ahora, antes que suceda, para que, cuando suceda, creáis.** [30] **Ya no hablaré muchas cosas con vosotros, porque viene el príncipe de este mundo, que en**

mí no tiene nada; [3!] pero conviene que el mundo conozca que Yo amo al Padre, y que, según el mandato que me dio el Padre, así hago. Levantaos, vamonos de aquí.

Cristo no quiere que se "turben" con su partida, pues les deja "su" paz. La paz (shalom), entre los judíos, abarca todos los bienes y es sinónimo de felicidad [18]. 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 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 desearle 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 este 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 (Ef 1:3.17). Antes del siglo IV se defendió esto, sin matizar bien el sentido, dando lugar a imprecisiones que podrían 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 estadio 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." [19]

Pero el aviso tiene valor apologético: no lo van a coger de sorpresa, es El 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 (futurus instans). 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 el "propósito" de entregarlo (Jn 13:2), 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 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 un epílogo-apéndice de aquel acto. Por eso, este final y esta orden se entroncan, históricamente, con el principio del capítulo 18, en que ya salen para Getsemaní.

1 “Creéis” (Πιστεύετε) Lo Mismo Puede Ser Presente De Indicativo Que Imperativo. Pero En Dios Ya Creían Como Piadosos Israelitas. No Parece Que Sea Forma Imperativa Que Afecta 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 Ef Primer Verbo Se Tome En Presente, Y El Segundo En Imperativo. — 2 Wescott, The Cospel According To St. John (1901) H.L. Adv. Haereses V 36:2. — 2 F. J. Caubet, El Cielo Y El Infierno A La Luz De Las Ideas Judías: Xvi Semana Bíbl. Españ. (1956) 161-185. — 3 In Evang. Lo. Tract. Tr.68: Ml 35:1814; B. Vawter, O.C., P.495. — 4 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.37. — 5 St. Thom., Summa Theol. 2-2 9.52 A.L Y 2. — 6 I. De La Potterie,/' Suis La Voi, La Venté Et La Vie: Nouv. Rev. Théol. (1966) P. 907-942. — 7 In Evang. Lo. Tract. Tr.71:3: Ml 35:1822. — 7 Cf. comentario A Jn 10:30. — 8 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, Etc., Omiten El “A Mí” Después Del Verbo “Pedir.” Acaso Por La Ex-Trañeza De Pedir Algo A Uno Mismo En Su Nombre. Pero Tiene Paralelos En El A.T. (Sal 79:9; 25:11; 31:4). Omitida 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. Nestlé, N.T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Jn 14:14; Merk, N. T. Graece Et Latine, Ap. Crít. A Jn 14:14. — 9 Jn 14:16.26; 10:26; 16:7; 1 Jn 2:1; Bonsirven, Textes Rabbiniques. N.29.1804.179.1012. — 10 Bauer, Griechisch-Deutsches Worterbuch. Zu N. T. (1937) Col. 1030-1031. — 11 Merk**,** N. **T.** Graece Et Latine (1938) Ap. Crít. A Jn 17. — 12 Bover**,** Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.58. — 13 M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.166-167. Biblia Comentada 5b 18 — 14 Del Cenáculo. P.170. — 15 Denzinger, Ench. Symb. N.949. — 16 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.431. — 16 C. De Villapadierxa, Contenido Teológico-Espiritual De Jn 14:20: Est. Franc. (1953) 181.208. — 17 Sobre El Valor De La Redacción Literaria Del V.23, Cf. Del Cenáculo Al Calvario P.170. — 18 Vargha, En Verb. Dom. (1928) 371. — 19 In evang. lo. tract. tr.78:1; cf. San Cirilo .: MG 74:312. Sobre estas diversas posiciones, cf. Westcott, The Cospel according to St. John (1909) h.l.; Huby, Le discours de Jesús apres la Cene (1942) p.62-65.

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 varios de éstos 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! ; sea porque se ven en este evangelio retoques, adiciones, retractaciones de un tema elaborado en diversas ocasiones, con enfoques posiblemente distintos, acaso en orden a problemas de la catequesis a tipo de haggadah. 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 [2]. Si no hubieran sido más que una creación del evangelista — o su “círculo” — , se hubiese presentado todo en una sola redacción.

Alegoría de la vid, 15:1-11.

> [1] **Yo soy la vid verdadera y mi Padre es el viñador.** [2] **Todo sarmiento que en mí no lleve fruto, lo cortará; y todo el que dé fruto, lo podará, para que dé más fruto.** [3] **Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado;** [4] **permaneced en mí y Yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto de sí mismo si no permaneciese en la vid, tampoco vosotros si no permaneciereis en mí.** [5] **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.** [6] **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.** [7] **Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis, y se os dará.** [8] **En esto será glorificado mi Padre, en que deis mucho fruto, y así seréis discípulos míos.** [9] **Como el Padre me amó, Yo también os he amado; permaneced en mi amor.** [10] **Si guardareis mis preceptos, permaneceréis en mi amor, como yo guardé los preceptos de mi Padre y permanezco en su amor.** [11] **Esto os lo digo para que yo me goce en vosotros, y vuestro gozo sea cumplido.**

Discuten los autores acerca del 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 [4].

Cristo comienza la alegoría presentándose como "la vid verdadera" (ή αληθινή). "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 [5]. Acaso la inspira aquí el "vino" de la última Cena. LaDidaje (9:2) habla de la "vid santa de David."

Al Padre se lo representa como el que trabaja esta viña: el "labrador" (γεωργός).

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, aunque pudiera apuntar, originariamente a los apóstoles (v.8).

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" (Gal 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 especialmete 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 anunciado 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" (καθαφεί = lo "limpiará") para que dé más fruto." Cuando en las vides los sarmientos son excesivos, hay que podarlos para que la demasiada proliferación no reste vigor a la savia. A su semejanza se hará con 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 "negar se 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 Él. Es permanencia mutua: Él en ellos y ellos en Él.

El verbo que se usa, "permanecer" (μένω), es el 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, permantente y vital unión de los fieles con Cristo. Es la palabra que usa para expresar el efecto eucarístico de unión (Jn 6:56.57) [6]. La dicción puede tener sentido preceptivo o condicional: "permanece" o "permanecer para." Fundamentalmente el sentido no cambia. Lo esencial es estar unidos 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 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: Sin mí más difícilmente lo podéis hacer, sino que dice: Sin mí no podéis hacer nada" [7]. Invocan este texto para lo mismo el concilio Arausicano II, de 529, confirmado luego por Bonifacio II; el concilio de Trento y el Vaticano II [8].

2) *"El que permanece en mí..., ése da mucho fruto"* (v.5ab). El pensamiento progresa. 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 expansionarse. Cuando el cristiano responde a las mociones de la misma, "da fruto" y el Padre le "poda" para que se expansione 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 [9].

3) *"Si permanecéis en mí..., pedid lo que quisiereis y se os dará"* (v.7). Este versículo es como un paréntesis entre el 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." **Pues es oración que se hace "permaneciendo" unidos a Cristo, y, movidos por** su savia, nada se pediría que no convenga (cf. Jn 14:13).

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 ¿cual 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 valoración 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 [10].

Hay aquí seguramente dos temas combinados, al menos en la perspectiva didáctica de Jn: la necesidad de aunion a Cristo para toda obra sobrenatural y un tema de apostolado, unido por analogía con la necesidad de la vitalización por Cristo, acaso con carácter polémico contra las herejías nacientes.

5) *"Al 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 conceptual 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) [11].

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 sus "mandatos," saben entonces la meta suprema de sus aspiraciones: son amados por el Padre.

El precepto de la caridad, 15:72-77.

[12] **Este es mi precepto: que os améis unos a otros, como Yo os he amado.** [13] **Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos.** [14] **Vosotros sois mis**

amigos si hacéis lo que os mando. [15] **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.** [16] **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 pidiereis al Padre en mi nombre os lo dé.** [17] **Esto os mando, que os améis unos a otros.**

La situación histórica de esta sección 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 Él: que se amen como Él los ha amado. Precisamente por este modo es por lo que antes llamó también a este precepto "mandato nuevo" (Jn 13:34.35; cf. Lev 19:18).

Como ejemplo que clarifique este amor suyo, pone lo que es prueba humana: dar la vida por los amigos. No es que Cristo restrinja la universalidad de su muerte, sino que utiliza la comparación usual humana.

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 hizo de ellos para el apostolado, como lo indica el término filológico (Jn 6:70; 13:18; 6:13, etc.) y el contexto.

Directamente se refiere no a la predestinación, sino a la elección, "vocación," al apostolado, 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: **a seguir su camino** (Mt 9:6; 19:21); es la misión de "apóstoles"; ni se pone término geográfico a su "misión" (cf. Mt 28-19): "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 [12] allá donde ellos arrojen la simiente.

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 [13].

La sección termina con unaexposición chocante: "Estas cosas (ταύτα) 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; Gal 5:14; 1 Jn 3:13ss-4:7ss), formando así el cierre de la "inclusión semítica" con el v.12.

El odio del mundo a los discípulos, 15:18-21.

[18] **Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros.** [19] **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.** [20] **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. [21] **Pero todas estas cosas las harán 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 este ejemplo; 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 se recuerde 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 a causa de ser el Hijo de Dios: "porque no conocen al que me ha enviado," al Padre, en lo que tiene de especificante divino como Padre. Algo increíble en aquel monoteísmo cerrado del judaísmo del A.T."

La testificación que Cristo ofrece de su verdad, 15:22-27.

[22] **Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado.** [23] **El que a mí me aborrece, también aborrece a mi Padre.** [24] **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 y a mi Padre.** [25] **Pero es para que se cumpla la palabra que en la Ley de ellos está escrita: "Me aborrecieron sin motivo."** [26] **Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de parte del Padre, él dará testimonio de mí,** [27] **y vosotros daréis también testimonio, porque desde el principio estáis 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 hijo." La superioridad de Cristo sobre otro taumaturgo no está en que uno hizo tal o cual 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 la finalidad por que los hizo.

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 sé nudo "típico," sea conforme a alguno de los procedimientos usuales en las escuelas y en el ambiente [14], 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 rual Elohim del A.T. De la confrontación de textos en Jn **se ve que lo está presentando como una persona divina** (Jn 14:15-17).

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 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 (εκπορεύεται) 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; Gal 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 (εκπορεύεται 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 se 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 alegadas 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 la parte del Padre: "misión" temporal.

Sobre la procedencia del Espíritu Santo.

La enseñanza ortodoxa antigua sobre las cualidades personales del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo fue deformada por la iglesia latina con la creación de la doctrina de la procedencia atemporal y eterna del Espíritu Santo, del Padre y del Hijo (Filioque). La expresión que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo tiene su origen en San Agustín, quien en sus reflexiones teológicas se expresó de esa manera en algunos lugares de sus trabajos, aunque en

otros confiesa que el Espíritu Santo procede del Padre. Habiendo aparecido esta expresión en occidente, empezó a difundirse allí en el siglo séptimo y se afirmó allí definitivamente en el siglo noveno. Aunque todavía en el comienzo del siglo 9, el papa León 3, aunque personalmente era partidario de esta enseñanza, prohibió modificar el texto del Símbolo de la fe Niceo Constantinopolitano a favor de la doctrina del Filioque y por ello ordenó grabar el símbolo de la Fe en su versión ortodoxa antigua (es decir, sin el Filioque) en dos tablas metálicas: en una en griego y en la otra en latín. Estas tablas fueron colocadas en la Basílica de San Pedro con la siguiente inscripción: "Yo, León, he puesto esto por amor a la fe ortodoxa y para su conservación." Esto ocurrió después del Concilio de Aajén (ocurrido en el siglo noveno, bajo el Emperador Carlomagno), como respuesta al pedido hecho al papa por dicho concilio para que proclame el Filioque como doctrina de toda la Iglesia.

A pesar de ello, el nuevo dogma continuó dispersándose en Occidente, y cuando a mediados del siglo 9 los misioneros latinos fueron a Bulgaria, su credo contenía el Filioque.

A medida que las relaciones entre los Papas y la Ortodoxia Oriental se hacina más tensas, el dogma latino se fortalecía más y más en Occidente y, finalmente, fue declarado obligatorio. Esta doctrina luego fue heredada por el Protestantismo de la Iglesia Romana.

El dogma latino del Filioque es una desviación importante y sustancial de la verdad ortodoxa. Este dogma fue analizado en detalle y deshechado especialmente por los Patriarcas Fotio y Miguel, al igual que por el obispo Marcos de Efeso, quien participó del Concilio de Florencia. Adán Zernikav (siglo 18), convertido del catolicismo romano a la Ortodoxia, en su Obra "Sobre la procedencia del Espíritu Santo" cita cerca de mil testimonios de las obras de los Santos Padres de la Iglesia a favor de la enseñanza ortodoxa del Espíritu Santo.

Más adelante, la iglesia romana, con fines "misioneros" aplaca la diferencia (mejor dicho, su substancialidad) entre la doctrina ortodoxa y la romana sobre el Espíritu Santo. Con ese mismo fin, los papas dejaron para los uniatas y el "rito oriental" el texto ortodoxo antiguo del Símbolo de la Fe, sin las palabras "y del Hijo." Tal procedimiento no debe comprenderse como una semi-negación de Roma de su dogma. En el mejor de los casos, ello es sólo una visión encubierta de Roma, que la Ortodoxia Oriental está atrasada en lo que respecta a su desarrollo dogmático, que hay que comportarse hacia este atraso con condescendencia y que el dogma expresado en Occidente en su forma desarrollada (*explicite*, de acuerdo con la teoría romana "del desarrollo de los dogmas") está implícito en el dogma ortodoxo en su estado todavía no descubierto (*implicite*). Pero en los libros de Dogmática latinos, destinados al uso interno, encontramos un tratado especial sobre el dogma ortodoxo sobre la procedencia del Espíritu Santo como una "herejía." En la dogmática latina, oficialmente reconocida, del doctor en Teología A. Sandi, leemos: "Los griegos cismáticos son los opositores de dicha doctrina romana. Ellos enseñan que el Espíritu Santo procede del Padre. Ya en el año 808 los monjes griegos protestaban en contra de la inclusión por parte de los latinos de la palabra Filioque en el símbolo... No se sabe quién fue el iniciador de esta herejía" (Sinopsis Theologiae specialis. Autore D-re A. Sanda. Volum. I, pág. 100, Edit. Gerder, 1916).

Entretanto, el dogma latino no se corresponde ni con las Sagradas Escrituras, ni con la Sagrada Tradición, no se corresponde siquiera con la antigua tradición de la iglesia romana local.

Los teólogos romanos citan en su defensa una serie de pasajes del Santo Evangelio donde el Espíritu Santo es llamado "de Cristo," donde se dice que Él es otorgado por el Hijo de Dios: de allí sacan la conclusión que procede y del Hijo.

El más importante de estos pasajes, citados por los teólogos romanos son las palabras del Salvador a sus discípulos sobre el Espíritu Santo Consolador: "recibirá de lo mío y se lo

anunciará a vosotros" (Jn. 16:14-15); las palabras del apóstol Pablo: "envió Dios el Espíritu de Su Hijo a vuestros corazones" (Gál. 4:6); y del mismo apóstol: "el que no tiene el Espíritu de Cristo, no puede ser de Cristo" (Rom. 8:9); y el evangelio de San Juan: "sopló sobre ellos y dijo: *Recibid el Espíritu Santo*" (Jn. 20:22).

Del mismo modo, los teólogos romanos encuentran en las obras de los Santos Padres de la Iglesia lugares donde con frecuencia se habla del envío del Espíritu Santo "por medio del Hijo," y a veces hasta de la "procedencia a través del Hijo."

Empero, ningún razonamiento puede cubrir las palabras absolutamente precisas del Salvador: "Consolador, el cual os enviaré del Padre" y las palabras: "Espíritu de Verdad, Quien procede del Padre." Los Santos Padres de la Iglesia no pudieron colocar otra cosa en las palabras "a través del Hijo" más de lo que contienen la Sagradas Escrituras.

En este caso, los teólogos católico-romanos confunden dos dogmas: el dogma de la existencia personal de las Hipóstasis y el dogma, inmediatamente ligado con este, pero al mismo tiempo singular, de la Consubstancialidad. Es una verdad cristiana irrefutable que el Espíritu Santo es consubstancial con el Padre y el Hijo, que por ello Él es el Espíritu del Padre y del Hijo, ya que Dios es Trinidad Consubstancial e Indivisible.

San Teodorito expresa esta idea de manera clara: "Del Espíritu Santo se dice, que no del Hijo, ni por el Hijo tiene existencia, sino que del Padre procede, es propio del Hijo como consubstancial con Él" (San Teodorito: Sobre el Tercer Concilio Ecuménico).

En los oficios Divinos ortodoxos con frecuencia escuchamos las palabras dirigidas a Nuestro Señor Jesucristo: "con Tu Espíritu Santísimo ilumínanos, guíanos, consérvanos…" También ortodoxa es la expresión "Espíritu del Padre y del Hijo." Pero estas expresiones se refieren al dogma de la consubstancialidad e imprescindiblemente se diferencian del otro dogma, es decir del nacimiento y procedencia, que según los Santos Padres muestran la primera Causa del hijo y del Espíritu Santo. Todos los Padres orientales admiten, que el Padre es "μονος αιτιος" — causa única del Hijo y del Espíritu Santo. Por eso, cuando algunos Padres de la Iglesia usan la expresión "por el Hijo" justamente con esa expresión están protegiendo el dogma de la procedencia del Padre y la inalterabilidad de la formula dogmática "del Padre procede." Los Santos Padres utilizan la expresión "por el Hijo" para diferenciar de "del" referida sólo al Padre.

Es necesario añadir, que en las obras de algunos Santos Padres la expresión "por el Hijo" en la mayoría de los casos se refiere definitivamente a la aparición del Espíritu Santo en el mundo, es decir, a los actos providenciales de la Santísima Trinidad y no a la vida de Dios en Sí mismo. Cuando la Iglesia Oriental advirtió por primera vez la alteración de la doctrina del Espíritu Santo en Occidente y empezó a censurar a los teólogos occidentales en la innovación, se levantó San Máximo, el Confesor (siglo VII), queriendo defender a los latinos, justificando que ellos, con las palabras "del Hijo" tienen en vista indicar que el Espíritu Santo "por medio del Hijo se dispensa a la creación, se presenta, se envía," y no que el Espíritu Santo tenga en Él su existencia. El mismo San Máximo, el Confesor se erigió como estricto defensor de la doctrina de la Iglesia Oriental sobre la procedencia del Espíritu Santo del Padre y escribió un tratado especial sobre este dogma.

Sobre el envío Providencial del Espíritu Santo por el Salvador se dice en las palabras: "el cual Yo os enviaré de junto al Padre." Y de esta forma oramos: "Señor, que en la hora de tercia enviaste tu santísimo Espíritu a los discípulos, no lo quites de nosotros, ¡oh, Bueno! sino renuévanos a los que rogamos a ti."

Al mezclar los textos de las Sagradas Escrituras, donde se habla de la "procedencia" y el "envío" del Espíritu Santo, los teólogos romanos trasladan la idea de la relación providencial a la profundidad misma de la relación entre las Personas de la Santísima Trinidad.

Al introducir un nuevo dogma, la iglesia romana, transgredió no sólo la parte dogmática, sino también las disposiciones del Tercer Concilio Ecuménico y subsiguientes (IV—VII Concilios), que prohibían introducir cualquier clase de modificaciones en el Símbolo de la fe de Nicea, una vez que el Segundo Concilio Ecuménico le dio su forma definitiva. De esta manera, ella cometió una aguda infracción al Derecho Canónico.

Cuando los teólogos católico-romanos tratan de infundir la idea de que toda la diferencia entre el catolicismo romano y la Ortodoxia está en la enseñanza sobre el Espíritu Santo, es decir, que una enseña que el Espíritu procede "y del Hijo" y la otra "por el Hijo"; en esta afirmación se encubre por lo menos una incomprensión (aunque a veces nuestros escritores eclesiales también, siguiendo a los católico-romanos, se permiten repetir esta idea): ya que la expresión "por al Hijo" no es un dogma de la Iglesia Ortodoxa, sino solamente un procedimiento explicativo usado por alguno Santos Padres en la enseñanza acerca de la Santísima Trinidad. El sentido mismo de la enseñanza de la Iglesia Ortodoxa y la iglesia católico romana es sustancialmente diferente.

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 Él "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) [16].

1 Lagrange, Evang. S. St. Jean (1937) P.434. — 2 Mollat, L'évangüe**.** De St. Jean, En La Sainte Bible De Ferusalem (1953) H 26-27 — 3 Durano,'Evang. S. St. Jean'(1927) P.410. — 4 Vosté, Parabolae Selectae D. N. J.-Ch. (1933) Ii P.820-821. — 5 Kautzsch, Apokryphen Und Pseudepigraphen Des A.T. Ii P.424ss. Sobre Posibles Orígenes De Donde Se Podría Tomar Aquí El Uso De La "Vid," Cí. B. Vawter, O.C. (1972) P.499-500; A. Wlkenhauser, O.C. (1972) P.426. — 6 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col.434-435 Nota; C. Pecorara,Zte Verbo "Manere" Apuds. Loannem: Div. Thom. Plac. (1937) 159-171; Para La Comparación De Este Concepto Entre San Pablo Y San Juan, Cf. Prat, La Theologie De S. Paul (1925) Ii P.477. — 7 Denzinger, Enchiridion Synb. N.105. — 8 Denzinger, O.C., N. 180.197.809.836; Vaticano Ii, Const. Sacrosanctum Conci-Lium N.8; Lumen Gentium N.6; Cf. Leal, Sine Me Nihil Potestis Faceré (Jn 15:5). Contenido Teológico Pleno Del Texto: Xii Semana Bíblica Española (1951) 485-498. — 9 Denzinger, Ench. Symb. N.809. — 10 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.405. — 11 Power, Ego Sum Vitis Vera: Verb. Dom. (1921) 147-152; Braun, Εναηε. S. St. Jean (1946) P.436. — 12 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.103-104; Braun, Évang. S. St Jean (1946) P.437; Huby, Le Discours De Jesús Apres La Cene (1942) P.83. — 13 Cf. comentario A Jn 15:7. — 14 Bonsirven**,** Le Judalsme Palestinien (1934) I P.296ss. — 15 O.C. (1953) P.167 Nota G.

16 M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.185-212.

Capitulo 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.

Anuncio de la persecución a los discípulos, 16:1-4.

[1] Esto os he dicho para que no os escandalicéis. [2] Os echarán de la sinagoga; pues llega la hora en que todo el que os quite la vida pensará prestar un servicio a Dios. [3]

Y esto lo harán porque no conocieron al Padre ni a mí. [4] **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 [!]. Y como la "hora" de Dios para la expansión mesiánica llega, llegará también la persecución al máximum: 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 Saulo 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 (λατρειαν προσφέρειν τω θεώ) significa ofrecer **un acto de culto litúrgico**. En la literatura rabínica se lee: "Al que derrama la sangre de los impíos se le ha de considerar como si hubiese ofrecido un sacrificio." 2 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 Él 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 decirse esto en este discurso 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 apologético de su inminente partida.

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.

[5] **Mas ahora voy al que me ha enviado, y nadie de vosotros me pregunta: ¿Adonde vas?** [6] **Antes, porque os hablé estas cosas, vuestro corazón se llenó de tristeza.** [7] **Pero os digo la verdad: os conviene que Yo me vaya. Porque, si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero, si me fuere, os lo enviaré.** [8]**Y el viniendo, éste argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio.** [9] **De pecado, porque no creen en mí;** [10] **de justicia, porque voy al Padre y no me veréis más;** [11] **de juicio, porque el príncipe de este mundo está ya juzgado.** [12] **Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora;** [13]**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. [14] **EL me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo dará a conocer. Todo cuanto tiene el Padre es mío;** [15] **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 (13:36; 14:5); 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. Son procedimientos redaccionales, probablemente temas retractados, como se dijo, 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." [3]

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 de Cristo" [4].

La acción "acusadora" del Espíritu contra el "mundo" (υ.8-11). La venida del Espíritu trae primeramente una misión fiscalizadora y condenatoria. Esta ofensiva del Espíritu contra el "mundo" malo 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: hacerle "justicia." 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 la prueba de que estaba con el Padre.** Y como una secuencia de esta misma garantía es que ya no "verían en adelante" de una manera normal a Cristo. Su ausencia era el precio del envío que hacía [5].

"*De juicio*, porque el príncipe de este mundo ya está condenado." 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 escatológica final no será más que la expulsión definitiva de Satanás de su imperio temporal en el "mundo" (Jn 12:31; 16:33). La "condena" de Satanás es el triunfo de la "justicia" de Cristo.

Esta "venida" del Espíritu, que trae esta misión tan concreta, ¿se refiere sólo a Pentecostés o tiene una proyección indefinida?

La promesa de esta venida se refiere, como auditorio inmediato, a los apóstoles (v.16c) y, con relación a un momento determinado, a la actitud del mundo judío, al cual expuso Cristo directamente su "mensaje," y a su reacción ante Él: "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 prodigio de la "glosolalia," en que la acción del Espíritu testifica la verdad de Cristo ante gentes de la diáspora que estaban en Jerusalén (Act 2:5-12). Esta amplitud se

continuará luego en la Iglesia **con 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 (cf. Gal 3:1-5).

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 útilmente estas enseñanzas sublimes. A pesar de tener el mejor Maestro, 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*"

(ε?ς την άλήθειαν πδσαν).

El término usado aquí para llevarlos o hacerles comprender es "guiar en el camino (¿δηγέω): los llevará "a la verdad toda entera." [6]

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 les "recordará" (ύπομ νήσει) 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, esa "verdad toda entera" (v.12-15).

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" [7].

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 [8].

Tristeza y gozo que tendrán los discípulos a causa de Cristo, 16:16-22.

[16] Todavía un poco, y ya no me veréis; y todavía otro poco, y me veréis. [17] Dijéronse 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? [18] Decían, pues: ¿Qué es esto que dice: Un poco? No sabemos lo que dice. [19] 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? [20] 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. [21] **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.** [22] **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 incomprensión con que se muestran en otras ocasiones, sobre todo ante el anuncio de grandes misterios. Alegan también como incomprensión **el que anuncia su ida al Padre.** 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 por su muerte y resurrección, con la comparación, tan usual en el Antiguo Testamento (Is 66:7-14, etc.), sobre el dolor en el alumbramiento y el olvido del mismo ante el gozo del hijo nacido. ¿Puede haber en esta frase sugerencias mesiánicas? 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 la misma será insospechado, en lo que significaba de afectivo y apologético. 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 apologético para su apostolado (1 Cor 15:14) [9].

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 defección en Getsemaní. Varias sentencias ya fueron dichas en otros pasajes.

[23] **En aquel día no me preguntaréis nada; en verdad, en verdades digo: Cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre.** [24] **Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo.** [25] **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.** [26] **Aquel día pediréis en mi nombre, y no os digo que Yo rogaré al Padre por vosotros,** [27] **pues el mismo Padre os ama, porque vosotros me habéis amado y creído que Yo he salido de Dios.** [28] **Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y me voy al Padre.** [29] **Dijéronle los discípulos: Ahora hablas claramente y no dices parábola alguna.** [30] **Ahora sabemos que conoces todas las cosas y que no necesitas que nadie te pregunte; en esto creemos que has salido de Dios.** [31] **Respondióles Jesús: ¿Ahora creéis?** [32] **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.** [33] **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 "parábolas"; 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" (ler 31:31-34) [10].

El tema de las "parábolas" — *mashal* — planteado por los sinópticos (Mt c.13 par.) es un problema aún en estudio, pero debe de responder, especialmente, a la dificultad del contenido doctrinal; entonces, su claridad y comprensión espera **el "envío" del Espíritu Santo por Cristo en Pentecostés.**

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. 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 el "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 no necesitarán que El "ruegue" por ellos ante el Padre. No es que niegue la necesidad de su intercesión (Jn 15:5; Heb 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 (¿ςηλθον) 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 (Jrí 1:18; 6:22; 17:5.8.24).

Esto fue la enseñanza de Cristo en 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?" [11]

Anuncio de la defección de los apóstoles (v.31-33). Este pasaje es extraño. Los apóstoles creen, gozosamente, comprender este lenguaje que no es en "parábolas" (v.29), cuando el lenguaje es, fundamentalmente, el mismo que usó antes, en estos capítulos (cf. Jn 13:36; 14:2.5.19.27.30; 16:5), y que los apóstoles dicen que no entendían (Jn 16:17.18). ¿Hay en ello algún intento del evangelista? Parece que insistir en la necesidad de la "venida" del Espíritu Santo.

Por eso, ante esta actitud, Cristo les dice: "¿Ahora creéis?" ¿Cuál es el significado de esta frase? Algún 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** [12].

Sin embargo, no parece esto lo más probable. Primero porque esta revelación sería la luz pentecostal y porque la contraposición que inmediatamente se hace, anunciándoles la defección 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" [13]. Y les anuncia su defección de El, que se cumple en Getsemaní.

Pero, si ellos le abandonarán 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 Él. 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, que, para los hebreos, incluye todo tipo de venturas, es sinónimo de la más amplia felicidad [14]. Que aquí es que se sepan unidos a Él; 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 [15]. Se ven ya actuar las persecuciones contra la Iglesia naciente.

1 Complementario A Jn 9:22. — 2 Lagrange, Le Messianisme. (1909) P.294; Bonsirven, **Textes** Rabbiniques. (1955) P.2 N.5; Midrash Sobre Núm. 25:30; Cf. Strack-B., O.C., Ii P.565. — 3 Joüon, En Recher. Scien. Relig. (1928) 500ss. — 4 Lebreton, La Vie Et L'ensegnement. Vers. Esp. (1942) Ii P.220. — 5 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.419. — 6 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. Graece El Latine, Ap. Crít. A Jn 16:13. — 7 Mollat, L'évang. S. Sí. Jean, En La Sainte Bible De Jérusalem (1953) P.170. — 8 Huby, Le Discours De Jesús Apres La Cene (1942) P.98; Lagrange, Évang. S St Jean (1927) P.424-425; Cf. comentario A Jn 14:26; L. J. Lutkemeyer The Role Of The **Paracleto** (Job. 16:7-15): Cath. Bibl. Quart. (1946) 220-229.259-275; J. Glblet, Les Promesses De L'esprit Et La Mission Des Apotres Dans Les Evangiles: Tren. (1956) P.5-43; P. Bella M. De D., Lo Spirito Santo Nel Quarto Vangelo: E. Carm. (1956) 401-527; J. Goitia, La Noción Dinámica Del Pneuma En Los Libros Sagrados: Est. Bíbl. (1956) 148-185.341-380 (1957) P.L 15-159; G. Saldarini-G. Blffi, Le Tre Persone Divine Nel N.T.: Scuol. Catt. (1959) P.241-277; F. Mussner, Die Johanneischen Parakletprücfu-Una Die Apostolische Tradition: Bibl. Zeitsch. (1961) 36-70. — 9 Huby, Le Discours De Jesús Apres La Cene (1942) P.101. — 10 Huby, Le Discours. Apres La Cene (1942) P.101. — 11 San Agustín, In Evang. Lo. Tract. Tr.103 (Bac, 1957) P.583; Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.432.

— 12 Godet, The Cospel Of St. John, H.L. — 13 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.172. — [14] Vargha, en Verb. Dom. (1928) 371. — [15] M. De Tuya, Del Cenáculo al Calvano (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 y Ruperto de Deutz [2]. Pero quien vino a denominarlo así fue el luterano Chytraeus (Kochhafe, 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 víctima, 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 entronca inmediatamente con el 14:31. "La oración dicha sacerdotal (Jn 17:1-24) se desarrolla al modo de las grandes oraciones de la comunidad cristiana" (Mollat).

Cristo ora al Padre por sí mismo, 77:7-5.

> [1] **Esto dijo Jesús, y, levantando sus ojos al cielo, añadió: Padre, llegó la hora; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique,** [2] **según el poder que le diste sobre toda carne, para que a todos los que tú le diste, les dé El la vida eterna.** [3] **Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo.** [4] **Yo te he glorificado sobre la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar.** [5] **Ahora tú, Padre, glorifícame cerca de ti mismo con la gloria que tuve cerca de ti antes que el mundo existiese.**

Este pasaje está estructurado con perceptible "inclusión semita" Y se corresponden las ideas así: v.15-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.

Cristo aparece frecuentemente en los evangelios orando ante los momentos trascendentales. Y éste es culminante. Esta es la oración resumen de su vida pasada, de su muerte, de su glorificación, del futuro de su Iglesia. Juan la redacta — como parte de un todo — con plenitud de teología cristiana pospentecostal. Es la gran oración introductoria a su pasión.

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 **da 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** [3].

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) [4].

Cristo va a orar como hombre. En este sentido, él podía pedir al Padre que le concediese lo que era donación divina [5]. 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.lc.5). — ¿Qué "glorificación" pide aquí Cristo? [6]. La palabra "gloria" (δόξα) 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 ésta 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 [7]. San Agustín dio esta interpretación forzadamente, como se ve por el contexto, para combatir a los que sostenían que aquí se trataba de un "cambio" de la naturaleza humana de Cristo en la divina [8].

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 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 comentario a esta oración de Cristo por su glorificación son las palabras de San Pablo al hacer el panegírico de **la kénosis de Cristo** (Flp 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 Joñas, había dado de estar 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 homenaje 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: "Resucítame, para que seas manifestado a todo el mundo por mí." [9]

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 hol basar: ***"toda carne."***

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 (παν ο) lo que," lo cual responde al arameo kolbe, que traduce invariablemente todo género y número [10]. 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 exponerlo sólo a los judios 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 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 enviaste, 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) [11].

Los arríanos 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) [12]. 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 [13].

Jesucristo nunca se llama con este nombre en los evangelios. En cambio, aparece usado por Jn tanto en sus epístolas como en el "prólogo" por él elaborado. Está aquí por un influjo ambiental, sea **yoánnico, litúrgico o eclesiástico.**

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 "guarde" (v.11-16) ***y los "santifique"*** (v.17-12).

> [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 tí;** [8] **porque Yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos las recibieron y conocieron verdaderamente que Yo salí de tí, 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, pero éstos están en el mundo, mientras Yo voy a ti. Padre santo, guarda a éstos en tu nombre que me has dado, para que sean uno como nosotros lo somos.** [12] **Mientras Yo estaba con ellos, Yo conservaba en tu nombre a éstos 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.** [13] **Pero ahora Yo vengo a tí y hablo estas cosas en el mundo, para que tengan mi gozo cumplido en sí mismos.** [14] **Yo les he dado tu palabra, y el mundo los aborreció, porque no eran del mundo, como Yo no soy del mundo.** [15] **No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal.** [16]**Ellos no son del mundo, como no soy del mundo Yo.** [17] **Santifícalos en la verdad, pues tu palabra es verdad.** [18] **Como tú me enviaste al mundo, así Yo los envié a ellos al mundo,** [19] **y Yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados en la 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 privilegiar damente 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 (ἐξηλθον) 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, verbigracia, al conocimiento que de El tuvieron al comienzo de su apostolado, sino a este tiempo como término y culminación de toda la obra reveladora post-pentecostal (Jn 14:7). Se ve el desarrollo conceptual de Jn a la hora de la redacción del evangelio.

Las expresiones "recibieron," "comprendieron," "creyeron" del v.8, que parecían tener un deliberado valor de climax, no es más que un modo de decir esto en forma de hendiadys [14], pues en otro pasaje de Jn, que supondría su construcción un proceso lógico, tiene 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 (Jn 3:16), sino que va a

tener una oración exclusiva por sus apóstoles. **Y alega 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 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 [15]. 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" (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. — Él va a la cruz; tan inminente será que ya se considera fuera del mundo. Muy poco después será preso en Getsemaní. Pero ¡ellos se quedan huérfanos de su Pastor!

Expuestos los motivos de su plegaria al Padre, 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 Él, 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 "guarde" para que sean "uno" (v.11-16); b) que los "santifique" en la verdad (v.17-19).

a) *Que los "guarde."* — 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." Y no pereció, por lo mismo, ninguno, sino Judas. Pero esto estaba en la Escritura. No fue falta de celo en Cristo por él.

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" (τήρησον αυτούς εν τω ονόματι σου ω δέδωκάς μοί). Pide por la adhesión de fidelidad dé ellos a este nombre — persona — del Verbo encarnado — Hijo — y a su mensaje. Es en esta unión de Padre-Hijo en la que ellos habrán de perseverar.

El texto griego paralelo del v.12, críticamente, es más discutido si la donación que en él se dice se refiere al "nombre" o a los apóstoles, aunque se suele admitir la primera lectura [16].

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 "donación" 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).

Esta perdición es defección de "apóstol" de Cristo; no se trata de su destino — parece — "post mortem."

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" 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 "guarde" en su ausencia, para que tengan esa "unión" entre sí, con el Padre y Cristo, y al modo de éstos. Esta "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 (έχ του πονηρού). — 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 (πονερου), sino por el diablo o Satanás, o el príncipe de este mundo El maligno lo usa en las epístolas, pero "ninguno de estos textos es la explicación auténtica del nuestro" (cf. Jn 13:2.27) [17].

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"*** (αγιάζω) a sí mismo para que los apóstoles sean "santificados" en la "verdad" (¿ν αλήθεια). Y pedirá que los santifique "verdaderamente" (¿ν αλήθεια).

El verbo aquí usado por "santificar" (όφάζω) significa santificación, que puede ser interna, pero que tanibién puede ser externa y equivalente a consagración. Muy especialmente se dice de las víctimas dedicadas al sacrificio [18], y de los sacerdotes del A.T.

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" (υπέρ) de los apóstoles, y precisamente "para que sean consagrados (οφασμένοι) verdaderamente." Esta expresión en dativo, sin artículo, 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? "Conságralos en la verdad" (¿ν τη αληθείς). Y ¿Cuál es ésta? El texto lo dice abiertamente: "Tu palabra (b λόγος) es verdad."

La "palabra" de Cristo es el "mensaje" del Padre: el Evangelio. Precisamente Él dirá: "Yo soy la Verdad." Lo que Cristo ruega al Padre **es que los "consagre" verdaderamente en su verdad.**

En su sacrificio mereció esta inconmovible 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.**

Cristo ruega por la Iglesia apostólica futura. 17:20-24.

> [20] **Pero no ruego sólo por éstos, sino por cuantos crean en mí por su palabra,** [21] **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.** [22] **Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno.** [23] **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.** [24] **Padre, lo que tú me has dado, quiero que donde esté Yo 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 crean en mí por su palabra" (de los apóstoles). Esta predicación seguramente ha de tomarse aquí con un sentido indefinido: aun los que procedan mediatamente de ellos (v.24a). El participio griego aquí usado tiene sentido de futuro, como lo pide el contexto. Reproduce probablemente un participio arameo que tiene sentido de presente-futuro [19].

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." 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 [20].

Esta "gloria" aquí ha de interpretársela por otros textos paralelos. 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).

Más 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 cristianos — "hijos de Dios" — participan "de la plenitud" (Jn 1:16) 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 también los fieles **son los 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 aquel a quien el Padre santificó y envió al mundo, decís vosotros: Blasfemas, 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 (1 Jn 3:2).

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 ser humano con Dios y con los demás hombres [21].

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 suyos estén un día con El 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" 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" (Ef 1:4).

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 le 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.

Epílogo. 17:25-26.

> [25] **Padre justo, si el mundo no te ha conocido, Yo te conocí, y éstos conocieron que tú me has enviado,** [26] **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 epilogo a la "oración sacerdotal." Es una complacencia cíe 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 "habiéndoles 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 sea más que por una simple variación literaria. Pues 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 Él 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 [22].

Si estas tres razones o modos de consideración se unen entre sí, formando una razón, la visión y la posibilidad de este amor del Padre todavía se vigoriza [23].

1 Mg 74:505-508; Cf. Durand, Friere Sacerdotal Du Christ: Rech. Se. Relig (1911) 521-545. — 2 Ml 169:764. — 3 S. Thom., Summa Theol. 3 Q.35 A.5. — 4 A. George, L'heure De Jean XVIII Rev. Bib. (1954) 392-397. — 5 S. Thom., Summa Theol. 3 9.21 A.L Y 3. — 6 A. Feuillet, En Nouv. Rev. Theol. (1949) 701-722.806-826. — 7 In Evang. Lo. Tract. Tr.105: Ml 35:1907. — 8 A. Laurentin, Jean Xvh,5 Et La Predesünation Du Christ A La Gloire Chez Saint Augustin Et Ses Predecesseurs, Enl'évangile De Jean. Études Et Problemes (1958) P.225-248. — 9 In Evang. Lo. Tract. Tr.105. — 10 Burney, The Aramaic Origin Of Tfie Fourth Cospel (1922) P.103. — 11 1 Jn 5:20; Lebreton, Hist. Du Dogme De La Trin. (1927) P.520. — 12 B. Rlgaut, Les ¿Pitres Aux Thessaloniciens (1956) P.387-397. — 13 Vosté, Studia Ioannea (1930) P.283. — 14 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.192. — 15 San Agustín, In Evang. Lo. Tract. Tr.107; Vosté, Studia Ioannea (1930) P.288-289; Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.199. — 16 Nestle, N.T. Graece Et Latine (1928) En El Ap. Crít. A Jn 17:12. — 17 Lagrange,

Évang. S. St. Jean (1927) P.447. — 18 Bauer, Gnechisch-Deutsches Worterbuch Zu. N.T. (1937) Col. 13-14; Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col. 12-13. — Hay Variantes, Cf. Bover, A[r]. T. H.L. — 19 Joüon, Recher. De Science Relig. (1927) 229. — 20 Bover, Comentario Al Sermón De La Cena (1951) P.219. — 21 S. Thom., Summa Theol. 2-2 9.25-27; Cf. 1 Jn 3:13-23; 4:7-21; 1 Cor 10:17. — 22 San Agustín, In Evang. Lo. Tract. Tr.Lll. — 23 A. Herranz Discurso De La Última Cena: Cult. Bíbl. (1947) P.97-102.137-141.161-166.244-249.337-342; H. Van Bussche, Le Discours D'adieu De Jesús (1959); G. M. Behler, Les Paroles D'adieu Du Seigneur (1960); Ch. Hauret, La Despedida Del Señor (1955).

Capitulo 18.

La prisión de Cristo en Getsemani. 18:1-12 (Mt 26:47-56; Mc 14:43-51; Lc 22:47-53). Cf. comentario a Mt 26:47-56.

[1] 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. [2] Judas, el que había de traicionarle, conocía el sitio, porque muchas veces concurría allí Jesús con sus discípulos. [3] Judas, pues, tomando la cohorte y los alguaciles de los pontífices y fariseos, vino allí con linternas, y hachas, y armas. [4] Conociendo Jesús todo lo que iba a sucederle, salió y les dijo: ¿A quién buscáis? [5] Respondiéronle: A Jesús Nazareno. El les dijo: Yo soy. Judas, el traidor, estaba con ellos. [6] Así que les dijo: Yo soy, retrocedieron y cayeron en tierra. [7] Otra vez les preguntó: ¿A quién buscáis? Ellos dijeron: A Jesús Nazareno. [8] Respondió Jesús: Ya os dije que Yo soy; si, pues, me buscáis a mí, dejad ir a éstos. [9] Para que se cumpliese la palabra que había dicho: De los que me diste no se perdió ninguno. [10] Simón Pedro, que tenía una espada, la sacó e hirió a un siervo del pontífice, cortándole la oreja derecha. Este siervo se llamaba Maleo. [11] Pero Jesús dijo a Pedro: Mete la espada en la vaina; el cáliz que me dio mi Padre, ¿no he de beberlo? [12] La guardia, 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 era la última recitación de los salmos del gran Hallel, Cristo “salió” para ir a Getsemani. 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 ', 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 [2]. Podría pensarse que esta “salida” del cenáculo hubiese sido entre diez y once de la noche.

Le acompañaban “sus discípulos,” excepto Judas, que ya los había abandonado (Jn 13:30).

Jn omite que se dirigen a Getsemani, lo que recogen Mt-Mc, pero precisa mejor que los sinópticos que era un “huerto” (κήπος), y lo sitúa “al otro lado del torrente Cedrón.” El Cedrón era bien conocido; era un pequeño huerto siempre seco, excepto en los momentos de las grandes lluvias de invierno. Se le llama Cedrón, es decir, “el torrente turbio” [3] u obscuro.

Posiblemente 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; 17:12). Esta alusión simbolista se confirmaría si, como sostienen muchos, el versículo que cita Jn sobre Judas (Jn 13:18) es de un salmo davídico (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 sus comienzos

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 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 apresamiento se estudia en el Comentario a Mt 26:47-56.

Juan va a dar a la pasión de Cristo, aparte de los hechos históricos, y dentro del enfoque general de su evangelio, en el que penetra en plenitud las palabras y obras de Cristo — confróntese con los sinópticos — , un enfoque teológico especialmente grandioso de Cristo. Él aparece claramente "sabiendo" a donde va, dominando la situación con pleno dominio sobre su muerte. De ahí la omisión deliberada, pues había sido testigo presencial de toda la pasión, de muchos datos humanos, y humanamente humillantes — aunque no todos — , pues aun en estos Él está destacadamente por encima. **Es la pasión del Hijo de Dios encarnado.** Cristo en su pasión no es el vencido, es el Vencedor. Es el gran enfoque, histórico y realísimo, de la presentación por Jn de la pasión de Jesús.

A propósito de describir Jn este pelotón de tropas que viene a prender a Cristo, que era una "cohorte "(σπετρα) mandada por un "tribuno" (χιλίαρχος; v. 12), y los "ministros" (ύπηρέται) 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 Mas, 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 [4].

En el A.T. griego, la palabra (σπετρα) indica siempre tropas no romanas, y nunca con el sentido específico de "cohorte," sino simplemente destacamento de tropas. La palabra χίλί'αρχος, 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 [5]. En la lengua griega profana, esta palabra, que significa propiamente el jefe de un destacamento de mil hombres, se empleaba por los autores clásicos para indicar todo tipo de jefe militar, y también jefe no militar. No obstante, en algunos pasajes del N.T. (σπειρα) de signa "cohorte," y χιλίαρχος designa al jefe de esas tropas [6].

Con esta amplitud permitida por el léxico no se puede, sin más, pensar en un destacamento suplementario romano [7].

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 policíaco 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" (στρατηγοις; Lc) sobre el modo de entregarle. Y en época posterior al destierro había un jefe superior de policía, que los Hechos de los Apóstoles y Josefo llaman στρατηγός, y el Talmud, sagán [8].

El hecho de proceder así la autoridad judía es un hecho legal, puesto que Roma sabía respetar los poderes locales. Así se habla de apresamiento, sin que supongan la previa autorización de Roma [9].

Por eso no se ve necesidad alguna 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 "cohorte," y, por tanto, del χίλιάρχος (v.12), que era la "policía" del templo, a la que

acompañaron, para hacer mayor número, "ministros" o "servidores" (ὑπηρέται) "de los pontífices y fariseos."

La "cohorte" (σπείρα) 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 [10].

En la naturaleza de las cosas está que esta "turba" (Me) 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 [u]. 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 para los judíos era la hora de ellos y "del poder de las tinieblas" (Lc 22:53b) y para Él 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; 6, etc.).

Ante esta respuesta, Jn dice: *"Así que les dijo: '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 Él a quien buscaban, que dejasen libres a "éstos," los discípulos que estaban con Él 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.**

Por eso comenta aquí que, con esta orden de Cristo para que dejasen 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 [12]. Probablemente no haga falta recurrir a esto; hay otra explicación más lógica. No solamente es una cierta analogía de situaciones al modo semita para aplicar textos bíblicos, sino también al de Jn (Jn 11:51).

Al ver Pedro que se disponen, con ímpetu y en tropel, a prenderle, 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 sumo sacerdote, "cortándole la oreja derecha. Éste siervo se llamaba Maleo."

Posiblemente este siervo fuese el jefe que mandaba el grupo de ministros sanedritas; parece suponerlo al destacarse que era siervo del Sumo Sacerdote, el precisar Jn su nombre, como hombre conocido y, sobre todo, el ser atacado por Pedro; señal de que debía 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 de 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 talión" y del"goel," para destacar tan sólo, con una frase evidentemente alusiva a la "agonía" de Getsemaní, que traen los sinópticos, la necesidad de someterse al Padre "bebiendo el cáliz de pasión."

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 varias interpretaciones.

a) *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 sería, para unos, efecto de un "milagro" [13]; efecto de una victoria milagrosa moral [14]; así recientemente Leonard [15].

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 [16] y Marco Antonio [17], cuyo aspecto aterró a sus asesinos [18].

Sin matizar estas interpretaciones, se puede decir que esta interpretación es la ordinaria. Así, entre otros, San Juan Crisóstomo [19], San León [20] y San Agustín [2I]. Es tesis ordinaria en la tradición [22].

b) *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: ¿Quienes — 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 [23]:

Del contexto evangélico. — De los pasajes evangélicos se ve que Cristo no trata en vida de aterrar a los enemigos ni manifestar su 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" (νάπήλθον), no tiene el sentido que le atribuyen algunos autores: rebotar, resbalar, chocar, sino sólo irse, apartarse, separarse.

La otra locución (εις τα ¿πίσω) no significa, como a veces suele traducirse, por "de espaldas," sino sólo ir "hacia la dirección del dorso," aunque se vaya caminando de cara vuelta.

Por eso, toda la frase griega aquí usada 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 (έπεσαν χαμαί 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" (εγώ ειμί), 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 Yahü'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 Yahvé, ¿por qué no lo intentaron "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," sobrentendiéndose "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: "Yoél." Así lo vierte F. Delitzsch en su traducción hebraica 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? Y lo antes dicho, si lo creyeron blasfemo, ¿por qué no lo "lapidaron" allí, v.gr., como hicieron con San Esteban? (Act 7:56-59).

Lo que cabría preguntar es si esta escena — sobre todo el retroceso y caída en tierra — es una escena histórica, o es más bien una redacción libre de Jn para enseñar plásticamente — "par abóla in actu" — la plena libertad y pleno dominio y plena iniciativa de Cristo en toda su entrega. Con ello Jn, como en otros muchos pasajes, destacaría por este procedimiento la divinidad de Cristo. Y la razón sería ésta: si la escena fuese histórica, ¿cómo los sinópticos — Mt, Pedro (Mc) y Lc, que sabe el "sudor de sangre" — no recogieron en la narración de Cristo en Getsemaní este episodio; de un interés muy grande — se diría excepcional — **de la "entrega"** en la pasión de Cristo?

Cristo es llamado a presencia de Anas, 18:13-14.

> [13] **Y le condujeron primero a Anas, porque era suegro de Caifas, pontífice aquel año.**
> [14] **Era Caifas el que había aconsejado a los judíos: "Conviene que un hombre muera por el pueblo."**

Juan es el único evangelista que recoge este llevar a Cristo prisionero "primeramente" a casa de Anas. ¿Cuál es el motivo y finalidad de esto?

Anas, hijo de Set, fue nombrado sumo sacerdote por Sulpicio Quirino, legado de Siria, permaneciendo en este puesto unos diez años, del 6-15 d-C., en que fue depuesto por Valerio Grato. Pero logró que fuesen luego sumos sacerdotes cinco hijos, un nieto y Caifas, su yerno [24].

Esto hace ver la gran influencia que Anas tuvo sobre la política judía y sus hábiles relaciones con los legados y procuradores romanos. Ni sería improbable que su extraordinario prestigio en Israel, hasta llamársele "hombre felicísimo" [2S] precisamente por su influjo social, haya sido uno de los iniciadores de la persecución contra Cristo (Act 4:6ss).

Jn da la razón de haberlo llevado a Anas: "porque era suegro de Caifas." 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 Caifas hubiese hecho seguramente nada contrario a los sentimientos de aquel hombre omnipotente. La vanidad

de Anas 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 Anas 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 Caifas, 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. Y el v.24 parece querer precisar que este esquema de interrogatorio fue en casa de Caifas.

Como antes en Jn, se dice aquí de Caifas 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 [26].

A. Jaubert propone que la repetición — se diría que innecesaria — que se hace aquí dos veces de que "ataron" a Jesús (Jn 18:12.24) pueda ser una alusión deliberada del "simbolismo" de Jn al sacrificio de Isaac, que se llamaba 'agedá (atadura), y cuyo sacrificio también se conmemoraba en la Pascua y estaba presente en las mentes aquellos días [26].

Primera negación de Pedro, 18:15-17 (Mt 26:58-70; Mc 14:54-68; Lc 22:55-57). Cf. comentario a Mt 25:58-70.

> [15] **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,** [16] **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.** [17] **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" (ἡ θυρωρός). La puerta guardada por ella φυρα), a diferencia de otra que se cita (πυλών), no era la de la calle, sino la del "vestíbulo" ante el patio (προαύλιον), que es a donde 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 Sumo Sacerdote. Entraron ambos hasta el vestíbulo, pero Pedro "se quedó" fuera en la "puerta" (θύρα) del vestíbulo. [27] El "otro discípulo," que era "conocido del Sumo Sacerdote" y, por tanto, de sus criados, pasó, habló con la "portera," 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 [28].

Siempre fue tema de curiosidad el decir Jn que el "otro discípulo era conocido del pontífice." Este "discípulo" innominado parece sería el "discípulo al que amaba el Señor," pues Jn aparece muy frecuentemente'(cf. Jn 13:23ss; 20:2ss; 21:7.20ss; Act 3:1; 4:13) con Pedro. Lo que suele extrañar es que un pobre pescador galileo tuviese este "conocimiento" con el Sumo Sacerdote, pues aparece con cierta familiaridad, ya q[ue]" como tal, es recibido por la portera y logra aquella noche la entrada de Pedro. ¿Acaso se podría interpretar ese "conocimiento" porque

fuese conocido de algunos servidores importantes del mismo, como se habla de cristianos "de la familia del César" (Flp 4:22), y que son siervos en el palacio imperial? "Nada sabemos sobre lo que haya detrás de esa noticia" (Vawter).

¿Por qué, entrando allí Pedro y "otro discípulo," que es apóstol (v.15), sólo se habla de Pedro? ¿Es por modestia del autor? ¿Es por la actitud desapercibida del "otro"? Pero también era galileo.

Cristo ante Caifas, 18:19-24.

> [19] **El Sumo Sacerdote preguntó a Jesús sobre sus discípulos y sobre su doctrina.** [20] **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,** [21] **¿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.** [22] **Habiendo dicho esto Jesús, uno de los ministros, que estaba a su lado, le dio una bofetada, diciendo: ¿Así respondes al Sumo Sacerdote?** [23] **Jesús le contestó: Si hablé mal, muéstrame en qué, y si bien, ¿por qué me pegas?** [24] **Anas le envió atado a Caifas, el Sumo Sacerdote.**

El Sumo Sacerdote de "aquel año" era Caifas y ante él tiene lugar este interrogatorio. Este episodio sólo es transmitido por Jn.

Caitas 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 Caifas. A la pregunta de Caifas sobre sus "discípulos" y sobre su "doctrina," Cristo responde diciendo que pregunte a los que le han oído, pues El no habló en secreto; este aspecto de los "discípulos" se debió, seguramente, a poder saber su número y adhesión, **por temor a un levantamiento político-mesiánico, con las consecuencias consiguientes de Roma** (Jn 11:47-52). No tuvo confabulaciones, ni tuvo emboscadas políticas ni religiosas. El expuso siempre su doctrina en "reuniones públicas (εν συναγωγή; Jn 6:59) y en el atrio de Israel, del templo, adonde concurren "todos los judíos"; Él 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 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," elherem 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 Sumo Sacerdote. Primero, porque ellos declaraban sin valor el testimonio de uno mismo [29]; y además porque no les interesaba saber la verdad, sino condenarle 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 (εδωχεν Εάπισμα), lo mismo puede significar que le dio una "bofetada" con la mano abierta, que lo golpeó con una vara [30]. 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 [31]. Sin embargo, la razón no es terminante. En los Hechos de los Apóstoles, estando San Pablo compareciendo oficialmente ante el Sanedrín, 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 servil, puesto que sus palabras — su respuesta — eran justas. El que calló ante acusaciones falsas y sufre 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?" En ello iba también una síntesis del proceso.

Lo que no deja de extrañar es por qué, si esta escena es parte del proceso "nocturno" del Sanedrín contra Cristo, Jn no recoge éste más extensamente en su evangelio del Hijo de Dios, donde se le condena precisamente **por haber "blasfemado" al decir que era el Hijo de Dios.**

Pero, en primer lugar, el proceso "oficial" de Cristo fue el "matutino" (Lc), en el cual proclamó su divinidad. Por eso, sin 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 el proceso jurídico y condena del "matutino." En este sentido es Jn quien 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.**

Posiblemente se deba esto a que a los lectores asiáticos de Jn les interesaba menos el procedimiento judicial judío. Pero la condena y el tema de la acusación, Jn los trata ampliamente, como acusación hecha por los mismos judíos ante el tribunal de Pilato.

En el proceso romano estaba, además, implícito el proceso judío; a sus lectores étnicos les bastaba.

En cambio, le interesaba destacar aquí 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: "Anas lo envió (απέστειλεν) atado a Caifas, el pontífice." Extraña la situación de este versículo aquí. Por eso algunos lo traducen por un pluscuamperfecto: "Anas lo había enviado." Otros piensan en una corrección o precisión, para que no hubiese posibles confusiones con quién fuese el pontífice: si Anas o Caifas (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. Últimamente 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 [31].

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.

> [25] **Entretanto, Simón Pedro estaba de pie calentándose, y le dijeron: ¿No eres tú también de sus discípulos? Negó él, y dijo: No soy.** [26] **Díjole 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?** [27] **Pedro negó de nuevo, y al instante cantó el gallo.**

Los cuatro evangelistas recogen el cumplimiento de la "predicción" 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.

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 Comentario a Mt 26:69-75.

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 refiere más explícitamente el croquis fundamental de este proceso en los sinópticos, sino que tiene secciones propias. Es notable observar que este relato responde literariamente a una "inclusión semita" en v. 18.

a) 18:29-32: Piden a Pilato la muerte de Cristo.
b) 18:33-38a: Primer diálogo de Pilato con Cristo.
c) 18:38b-40: Pilato quiere soltar a Cristo.
d) 19:1-3: Flagelación y coronación de espinas.
c) 19:4-8: Pilato no encuentra motivo de condena.
b) 19:9-11: Segundo diálogo de Pilato con Cristo.
a) 19:12-16: Los judíos obtienen la muerte de Cristo.

Primer tanteo judío de acusación ante Pilato, 18:28-32.

> [28] **Llevaron a Jesús de casa de Caifas al pretorio. Era muy de mañana. Ellos no entraron en el pretorio por no contaminarse, para poder comer la Pascua.** [29] **Salió, pues, Pilato fuera y dijo: ¿Qué acusación traéis contra este hombre?** [30] **Ellos respondieron, diciéndole: Si no fuera malhechor, no te lo traeríamos.** [31] **Díjoles 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.** [32] **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 Caifas, 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 Caifas a Pilato era "muy de mañana." Los tribunales romanos se abrían muy pronto. Séneca dirá, en general, de ellos que se abrían "prima luce." [32] 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, para ellos, el 15 de Nisán y tenían que comer la Pascua [33].

El pretorio es el lugar donde residía en Jerusalén el procurador romano. Estos tenían su residencia oficial en Cesárea del Mar, pero, en sus idas a la Ciudad Santa, habitaban unas veces en el palacio de Heredes y otras en la fortaleza Antonia. No se sabe con certeza dónde tuvo instalado Pilato el "praetorium" en esta ocasión [34].

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" (cf. Núm 9:6-10) [35].

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 dEcce Homo. Así, el procurador de Judea Gesio Floro (60 d. C.) habitó en el palacio de Heredes, constituido pretorio por su presencia, y celebró juicios "delante" de él [36].

Se explica muy bien el que Pilato "salga" y acceda a todo este proceso a petición judía, a pesar del odio bien demostrado que Pilato tenía contra los judíos. 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 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 presentárselo como una insolencia judía al procurador, para intimidarle 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 decir: "Este hombre se presenta como rey de los judíos" [37]. Lo que es cierto es que, antes de llegar con Cristo prisionero, 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 iluso Mesías 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 es 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 "exequátur" 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 gladü [38]. 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 tipojde 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.

Pilato interroga a Cristo sobre su realeza, 18:33-38 (Mt 27:11; Mc 15:2; Lc 23:2-3).

> [33] **Entró Pilato de nuevo en el pretorio, y, llamando a Jesús, le dijo: ¿Eres tú el rey de los judíos?** [34] **Respondió Jesús: ¿Por tu cuenta dices eso o te lo han dicho otros de mí?** [35] **Pilato contestó: ¿Soy yo judío por ventura? Tu nación y los pontífices te han entregado a mí, ¿qué has hecho?** [36] **Jesús respondió: Mi reino no es de este mundo; si de este mundo fuera mi reino, mis ministros habrían luchado para que no fuese entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí.** [37] **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.** [38] **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.**

Pílalo 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, al menos prenotificada en privado.

Lc 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) "prohíbe 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. Mc lo presenta así: los dirigentes "le acusaban de muchas cosas" (Mc 15:3) 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 aquel 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 equívoca.

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: **Él 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 Él.

"¿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 realeza (Mt 27:11ss par.); Cristo lo afirma: "Tú lo dices." Esta frase es de muy raro uso y supone una cierta solemnidad [39].

Cristo expresa cómo su reinado es espiritual, por someter los seres humanos a la verdad. Esta es la finalidad de su venida a este mundo. Los autores subrayan, salvando el contenido histórico interpretativo, cómo el estilo de estas palabras está fuertemente sumido en términos yoánicos (Jn 3:11.32; 8:14ss; 1:7.8; Ap 1:5).

En todo esto hay una redacción interpretativa de Jn. Además, "estas palabras (todo el diálogo), atribuidas a Jesús por el evangelio de Jn, no pueden imaginarse en labios de un Mesías judío, ni siquiera de un Mesías más espiritual, como el descrito en los Salmos de Salomón." [40] La posibilidad no se niega, pero en aquel medio ambiente, reflejado en los sinópticos y contrastado con la penetración del sentido evangélico que expone Jn, no es creíble.

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 condenarle a muerte. Fue para él un soñador, un filósofo o un oriental iluminado. En todo caso, no había lugar a más proceso.

Expediente para librarle, 18:39-40 (Mt 27:15-18.20; Mc 14:6-11; Lc 13:13-19).

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.

[39] **Hay entre vosotros costumbre de que os suelte a uno en la Pascua ¿Queréis, pues, que os suelte al rey de los judíos?** [40] **Entonces de nuevo gritaron diciendo: ¡No a éste, sino a Barrabás! Era Barrabás un bandolero.**

Al llegarse a este punto, que los sinópticos han relatado sólo de las acusaciones que los judíos hicieron delante de Él, 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 lo habían hecho los dirigentes judíos en otra ocasión [41], 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 27:15-30. Pilato se enredó inhábilmente en este proceso en el que, así planteado, jugaban el odio, el Sanedrín, los "agentes infiltrados" y la psicología fanática de las "masas."

1 A. Fernández, Vida De Jesucristo (1954) P.696. — 2 Bonsirven, Textes Mbbiniques. (1955) N.870-876. — 3 Strack-B., Kommentar. Ii P.567. — 4 Cullman, Das Neue Testament Und Staat (1956) P.31. — 5 Antiq. XVIII 9:3; Bell. Iud. Ii 1:3; Cf. Ii 20:7. — 6 Blinzler, Der Prozess Jesu, Vers. Esp. (1959) P.82ss. — 7 Blinzler, O.C., P.75-77. — 8 Felten, St&Ria Dei Tempi Del N.T., Vers. Del Al. (1932) Ii P.55. — 9 Act. 4:1-3; 6:12ss, Etc.; Josefo, Bell, Iud. II 14:1; Cf.Wevl,Diejüdisclien Straf-Gesetze Bei Josephus (1900) P.13. — 10 Zorell, O.C., Col. 1221; Cf. A. Rlch, Dict. Des Antiquites Romaims Et., Vers. Franc. (1861) P.176. — 11 Para El Resto De Esta Escena Del "Prendimiento" En Jn, Cf. M. De T., Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.324-332, Del Que Se Utilizan Algunos Pasajes. — 12 Schanz, Komm. Über Das Evangelium Des Heiligen Johannes (1884) H.L. — 13 Lagrange, Évang. S. St.Jean (1927) P.456. — 14 Fillion, Les Mímeles De N. S. (1909) T.2 P.330-337. — 15 W. Leonard, Encatholic Commentary On Holy Scripture (1953) P.1011 N.807c; — 16 Velleius Paterculus, II 19:3 — 17 Valer. Max., VIII 9:2. — 18 Parrar, The Life Of Christ Ed. 3.[A] Ii P.319. — 19 Hom. 83 In Lo. — 20 Serm. 2 De Passione. — 21 Tract. In Lo. Tr.112. — 22 Lancen, Die Letzten Lebenstage Jesu P.220-221. — 23 Remitimos Al Artículo De S. Bartina, "Yo Soy Yahweh." \Ota Exegetica A Lo. 18:4-8: Estudios Eclesiásticos (1958) 403-426, Del Que Se Da Aquí Un Resumen. — Josefo, Antiq. XX 9:1. Ibíd. — 26 Este Tema Ya Se Expuso Anteriormente; Cf. comentario A Jn 11:49. — 26 A. Jaubert, "Symboles Et Figures Christologiques Dans Le Judaisme." Exégése Bi-Blique Et Judaisme, Ed. J.-E. Ménard (1973) P.228. — 27 Josefo, Antiq. Vii 2:1; Act 12:13. " — 28 Lagrange, Evang. S. St. Jean (1927) P.465. — 29 Talmud: Ketuboth M. 2:9; Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.1237; Cf. Jn 5:31; 8:13. — 30 Zorell, Lexicón Graecum N.T. (1931) Col. 1175. — 31 Schanz, Kommentar Über Das Evangelium Heil Johannes (1884) H.L — 31 Scheider, Zur Komposition Von Joh 18:12-27: Zeit, Für Neut. Wissenschaít (1954) 111-119. — 32 De Ira Ii 7; Hor, Epist. Ii 1:103. — 33 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. — 34 Cf. M. De Tuya, Del Cenáculo. P.419-422. — 35 Ohaloth Viii 7; Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.838. — 36 Josefo, Bell Iud. Ii 14:8; Cf. II 15:1ss. — 37 Weiss, Das Atieste Evang. (1903) P.317. — 38 Sobre Cómo Los Judíos No Tenían El Ius Gladü, Cf. M. De Tu Ya, Del Cenáculo. P.395-396. — 39 Joüon, L'évang. Compte Tenu Du Substrat Sémitique (1930) P.162; Dalman,Z Wortejesu I P.254; Buzy, Evang. S. St. Matth. (1946) P.346; Strack-B,. Kommen-Tar.,. I P.990. — 40 J. Klausner, The Messianic Idea In Israel (1955) P.392. — 41 Filón, Leg. ad Caium 38:299-305.

Capitulo 19.

Expediente de Pilato para librar 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 librar a Cristo

[1] **Tomó entonces Pilato a Jesús y mandó azotarle. - Y los soldados, tejiendo una corona de espinas, se la pusieron en la cabeza, le vistieron un manto de púrpura** [3] **y,**

acercándose a EL, le decían: Salve, rey de los judíos, y le daban bofetadas. [4] **Otra vez salió fuera Pilato y les dijo: Aquí os lo traigo, para que veáis que no hallo en El ningún crimen.** [5] **Salió, pues, Jesús fuera con la corona de espinas y el manto de púrpura, y Pilato les dijo: Ahí tenéis al hombre.** [6] **Cuando le vieron los príncipes de los sacerdotes y sus satélites, gritaron diciendo: ¡Crucifícale, crucifícale! Díjoles Pilato: Tomadlo vosotros y crucifícadlo, pues yo no hallo crimen en El.** [7] **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 librar 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 [1].

Sin embargo, esta "flagelación" aquí está desplazada. El análisis de esto se hace en el Comentario a Mt 27:26. El pasaje de la "escena de burlas" es aquí, lo mismo que en Mt-Mc, pues Lc la omite, una incrustación literaria. Aparte de esto, "como la flagelación era el preliminar habitual de la crucifixión, es verosímil que Juan anticipara este acontecimiento buscando un efecto dramático" (B. Vawter, o.c., p.513). La flagelación fue el acto inmediatamente previo al salir con la cruz para el Calvario.

El tercer expediente que va a utilizar Pilato es la coronación de espinas, con la "escena de burlas," a la que pertenece. El relato lo traen matizadamente Mt-Mc, y Jn alude a ella [2]. Esta "escena burlesca" no fue ordenada por él, sino improvisada por la solda desea y aprovechada por Pilato para lograr su finalidad. Es lo que (parece desprenderse de los textos evangélicos.

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 destacando esta 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 [3]. **El Mesías, el Rey de los judíos,** era aquel *Hecce Homo*.

Pero la reacción de "los príncipes de los sacerdotes y de sus ministros" fue, embravecidamente, pedir para Él 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 Él 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." [4]

Esta reacción provoca, a su vez, en Pilato una sensación de boicot de su expediente y de asco y sarcasmo. Esta actitud de Pilato responde perfectamente a lo que dice de él Filón [5]. "Tomadlo vosotros y crucificedlo, pues yo no hallo crimen en Él." Naturalmente, no es que Pilato les autorice a ellos a crucificarlo, 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 (Le 24:16).

Los dirigentes judíos le plantean un nuevo problema y una insinuación de acusación a Roma. La religión judía era considerada religión 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 quedar un margen de interpretación y apreciación. Que debe de ser en lo que se basa después 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 la **primera acusación política de hacerse Cristo el Mesías-Rey.**

Nuevo interrogatorio de Pilato sobre el Hijo de Dios.19:8-12ª.

> [8] **Cuando Pilato oyó estas palabras, temió más,** [9] **y, entrando otra vez en el pretorio, dijo a Jesús: ¿De dónde eres tú? Jesús no le dio respuesta ninguna.** [10] **Díjole entonces Pilato: ¿A mí no me respondes? ¿No sabes que tengo poder para soltarte y poder para crucificarte?** [11] **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.** [12a] **Desde entonces Pilato buscaba librarle; 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." 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 mandó 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 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 Él 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 brutalmente injuriado?

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.

Éste 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." [6]

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 manifiestamente no es éste el sentido. "Esta sentencia no es una máxima sobre el origen del poder político" [7]. **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 Pilatxrante Él. Sólo quiere valorarle el caso presente. Si Él, 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.

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 éste 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 Caifas, que determinó ya de atrás su muerte (Jn 1:1; 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 engloba, 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 librarle." 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 librar a Cristo.

En todo este diálogo, el desarrollo conceptual y literario de -Jn sobre un fondo histórico es perceptible.

La condenación de Cristo, 19:12b-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.

> **[12b]Pero los judíos gritaron diciéndole: Si sueltas a ése, no eres amigo del César; todo el que se hace rey va contra el César. [13] Cuando oyó Pilato estas palabras, sacó a Jesús fuera y se sentó en el tribunal, en el sitio llamado "lithóstrotos," en hebreo "gabbatha." [14]Era el día de la Parasceve, preparación de la Pascua, alrededor de la hora sexta. Dijo a los judíos: Ahí tenéis a vuestro rey. [15] Pero ellos gritaron: ¡Quita, quita! ¡Crucifícale! Díjoles Pilato: ¿A vuestro rey voy a crucificar? Contestaron los príncipes de los sacerdotes: Nosotros no tenemos más rey que el César. [16a] 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) [8]. 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 [9], máxime para un magistrado romano. Y también es sabido cómo Tiberio castigaba al máximo — "atrocissime" dice Suetonio [10] — los delitos de "lesa majestad." Por sospechas de traición, hizo azotar a Agripina, nieta de Augusto, y la desterró luego a la isla Pandataria, donde murió de hambre [11].

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 terca voluntad en contrario, son descritos por Josefo [12].

Jn presenta con gran precisión y solemnidad este momento trascendental de la condena de Cristo.

Pilato mandó "sacar fuera" del pretorio a Cristo. Y se colocó allí el"bema," que era alto estrado donde 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 [13]. Pilato se "sentó en su tribunal." Esta forma era ya casi técnica (Mt 27:19; Act 12:21; 25:6-15) [14], para expresar la sentencia.

El sitio en que estaba Pilato era llamado (λιθόστρωτος) en griego, "lugar pavimentado de grandes piedras," y en arameo gab-batha 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 grecorromanos: Antonia, Lithóstrotos, que les ofuscaban, los judíos afectaban conservar aquí el viejo nombre del término: "la altura, la colina." [15]

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 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 dificultoso que esto resultaba de precisar, se utilizaba la división de pnma (que comenzaba a la salida del sol), tertia (sobre las nueve), sexta (mediodía) y nona (tres de la tarde) [16]. 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 tercia" en que suponen que fue la condena de Cristo, ya que la crucifixión la suponen desde la hora 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 había de hacerse desaparecer de la casa el pan fermentado, para dar lugar a los ázimos de la Pascua [17]. 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, haciéndoles ver, cínicamente, que él no quisiera crucificar a su rey. Pero los dirigentes de Israel piden brutalmente la crucifixión de Cristo, entusiasmados 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." [18]

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" (έχ αθί'σεν επί βήματος) no se refiere a Pilato, sino que éste sentó en el "tribunal" 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 de 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 aquella se ponía. Pilato habría hecho colocar a Cristo en su estrado. Cristo aparecería así como rey "entronizado." Jn querría 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, Él era también juez de ellos. Al destacar esta escena, Jn querría 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 de gabbatha, elevación, llevaría al simbolismo teológico de Jn, para hacer ver esta "elevación" de Cristo Rey-Juez, que terminará, triunfal mente, **en la "elevación" de la cruz, con el título de rey sobre ella.**

Incluso se insiste en 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 [19] de Cristo [20]. Es tema que aún es hipótesis.

La crucifixión de Cristo, 19:16b-24 (Mt 27:32-50; Mc 15:20b-36; Lc 23:26-45). Cf. comentario a Mt 27:32-50.

[16]b Tomaron, pues, a Jesús; [17] que, llevando su cruz, salió al sitio llamado Calvario, que en hebreo se dice "Gólgota," [18] donde le crucificaron, y con Él a otros dos, uno a cada lado y Jesús en medio. [19] Escribió Pilato un título y lo puso sobre la cruz; estaba escrito: Jesús Nazareno, rey de los judíos. [20] Muchos de los judíos leyeron ese título, porque estaba cerca de la ciudad el sitio donde fue crucificado Jesús, y estaba escrito en hebreo, en latín y en griego. [21] 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. [22] Respondió Pilato: Lo escrito, escrito está. [23] 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. [24] Dijéronse, 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 Átalo fue paseado por el anfiteatro de Lyón con una "tablilla" en la que estaba escrito: "Hic est Attalus christianus." [22]

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" (ρωμαύστί' = 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 [23]. 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." [24] En los alrededores de Roma quedan piedras sepulcrales redactadas en hebreo, griego y latín [25].

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 fue 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." [26] Naturalmente, **el contenido del "titulus" que aparece en la cruz es el motivo fundamental de la sentencia.**

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 [27]. 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 era una especialidad de Galilea [28]. 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 [29]. Por eso, algunos exegetas piensan en esta posible sugerencia (Jn 17:19; Ap 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.

"Mujer, he ahí a tu hijo," 19:25-27.

> [25] **Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María de Cleofás y María Magdalena.** [26] **Jesús, viendo a su madre y al discípulo a quien amaba, que estaban allí, dijo a la madre: Mujer, he ahí a tu hijo.** [27] **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" (ειστήχεισαν) 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 Cesárea, es la mujer de Cleofás [30].

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.

¿Que valor tiene esta expresión? La historia de la interpretación de este pasaje es muy oscilante. Los tres Padres que son los mejores tratadistas de la patrística sobre el evangelio de Jn: **San Crisóstomo [31], San Cirilo Alejandrino [32] y San Agustín** [33], interpretan este pasaje de una solicitud temporal de Jn por María, y viceversa. **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 [34]; 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 [35]. A partir del siglo XI ya es bastante conocida la interpretación espiritual [36]. Pero el que hizo fortuna con esta sentencia fue Dionisio el Cartujano, siglo XV, en su Vita Christi [37]. Después de él, el sentir cristiano y la literatura lo interpretan, ordinariamente, de la maternidad espiritual **[38].**

El magisterio pontificio, por lo menos desde Benedicto XIV, es abrumador a este propósito [39]. 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.* [40]

Según el sentir de la tradición cristiana, a partir de un momento determinado, se cree 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 *afiliación espiritual* de éstos con respecto a María

El contexto en que se encuadra esta expresión.

Este contexto está cargado de sentido “alusivo” a pasajes del A.T. y de un “simbolismo” teológico, añadido por Jn conforme a varios pasajes de su evangelio (cf. v.gr., Jn 9:7; 13:30, etc.). Este texto mariológico se halla encuadrado en un contexto — pasión y resurrección de Cristo — de un carácter marcadamente complejo y denso de contenido vario. Unos elementos son tipológicos: Cristo muere como rey (Jn 19:2-6), como cordero pascual (Jn 19:14); otros son eclesiales: la túnica “sin costura” (Jn 19:23.24; cf. Jn 21:11; cf. Lc 5:1-11; 1 Re 11.29ss), la efusión del E.S. “profetizada” (Sermón de la Cena), la “profecía” de Caifas, que comenta Jη sobre la redención de todos (Jn 11:49-52); otros son sacramentales: la “sangre y agua” que sale del costado de Cristo (Jn 19:34), como alusiones joanneas al bautismo y eucaristía, el poder de perdonar los pecados (sacramento de la penitencia; Jn 20:22.23).

Además de este amplio contexto, en el que se encuentra encuadrada esta doctrina mariológica — contexto con valor interpretativo — , hay otros elementos convergentes, que se han de considerar, ya que son procedimientos redaccionales característicos del cuarto evangelio.

Este evangelio está lleno de la idea de revelación, v.gr., un enviado divino ve a una persona, y la presenta, pronunciando un oráculo (cf. Jn 1:42.47, etcétera). Es el mismo modo de narrarse esta escena.

Parece también muy probable que Juan aquí represente a un grupo, co'rru sucede en otros pasajes (cf. Jn 2:2 4:9ss; 9:40-41, etc.). Es tendencia estructural en su evangelio. En esta narración ni a María ni a Juan los llama por su nombre propio, sino por los de “Mujer,” “Madre” y “Discípulo.”

Además, el corte de esta sentencia de Cristo en el Calvario encuentra semejanzas con fórmulas paleotestamentarias mesiánicas, alguna muy característica del A.T. (2 Sam 7:14). En cambio, el verbo "recibir" (λαμβάνω) de la frase en cuestión, aquí usado, puede tener el sentido de tomar algo = panes, lienzos, un perfume, etc. (Jn 6:11; 12:4.13; 19:23.40; 18:3; 19:6; 18:31; 19:1); o de recibir o acoger algo, v.gr., **el testimonio del "don" de Dios, la palabra evangélica, el ser Hijos de Dios,** (Jn 3:11; 17:8; 14:17; 1:12; 1:16).

Igualmente la frase εις τα Ιδια, ¿qué significa? Puede tener el sentido de en casa (LXX = Est 6:12.13; 5:10; Act 21:2; 2Jn 10; Jn 7:53; 1:11) o el sentido de lo que es propio de uno: de sus bienes, los cuales pueden tener sentido material (Act 4:32; Jn 10:3) o sentido espiritual (Jn 8:44; 15:19).

Son, pues, elementos que ha de ser valorados en función de otros.

Valor clave de la palabra "Mujer"

Siempre ha extrañado el que Cristo llame a su Madre aquí "Mujer." Las diversas hipótesis sobre esto se han expuesto en el Comentario a Jn 2:4. Pero en su valoración lo primero que se nota es una alteración que rompe el paralelismo estructural normal de la fórmula, de tan profundo valor en el ritmo literario semita. La fórmula lógica sería:

"*Madre* [Mujer], ahí tienes a tu *hijo*;

hijo, ahí tienes a tu *Madre*."

Mas también cabe preguntarse si esta palabra "Mujer" aquí es original de Cristo. Michaud escribe: "Nada nos prohibe negar que Juan ha querido verter por ella el equivalente de palabras pronunciadas por Jesús." Y parece muy lógico que sean del evangelista.

Pues extrañan ya en boca de Cristo; extraña esta coincidencia de la misma palabra en boca de Cristo también en Cana; extraña que nunca salgan en los sinópticos; extraña el que esta palabra sea puesta estratégicamente en dos pasajes clásicos de su evangelio para formar una "inclusión semita"; y extraña, sobre todo, esta palabra por su conexión "alusiva" con otros pasajes, que van a ser precisamente la explicación de lo que Cristo quería decir con la palabra "Madre." A esto hay que añadir que estos pasajes — Cana y Calvario — parecen desarrollados con la teología de San Juan.

En este caso, ¿qué significa, a qué se "alude" aquí con la palabra "Mujer"? Exige esto una metodología de conexiones bíblicas: se impone aquí — lo que es tan frecuente en este evangelio — una conexión "alusiva." Se piensa en dos pasajes del A.T.r en Génesis (3:20) y en los que la "mujer" personifica a la tan divulgada concepción de la "Hija de Sión."

Puesta en relación con Génesis, aludiría a María, Nueva Eva — inspirada en el tema tan paulino, y acaso ambiental, de Cristo, Nuevo Adán (Gen 4:1; cf. Rom 5:14; 1 Cor 15:45-49), lo mismo que en la narración de las "enemistades" también de la Mujer (Gen 3:1ss), en función victorioso-maternal, y evocándose también a Génesis (30:20): "Y llamó. a su mujer Eva, por cuanto ella es madre de todos los vivientes." En un pasaje de Jn hay, al parecer, una relación intencionada con un pasaje de Génesis, a propósito del "nacimiento de un hombre al mundo" (Jn 16:21; cf. Gen 4:1; Feuillet). Esto favorecería más aún el procedimiento "alusivo" hacia Génesis. Así María sería presentada "alusivamente" como *Madre espiritual de todos los vivientes* — Nueva Eva — , y no sólo de Juan. ,

Otros autores lo ponen también en función de los pasajes bíblicos de la "Hija de Sión" en el aspecto de alumbramiento de un nuevo pueblo. Así Isaías (66:7.8; Miq 4:9-10). El tema de la "Hija de Sión" es también usado en el N.T.

Si por la palabra "Mujer," literalmente, se orienta la alusión a Génesis, a causa del "procedimiento de complejidad," tan en uso, se puede "aludir" también al valor conceptual de

"alumbramiento" de un nuevo pueblo implicado en determinados pasajes de la "Hija de Sión." "¿Quién oyó cosa semejante? ¿Es dado a la luz un país en un día? ¿Una nación nace toda de una vez? Pues apenas ha sentido los dolores, ya Sión (= Hija de Sión) ha pando a sus hijos" (Is 66:8.9).
Posiblemente entren en juego los dos conceptos de "Mujer" — Sión — y "Mujer" — Eva — , complementándose por "alusión," más que por "superposición de planos." María es proclamada Madre espiritual de los hombres (Génesis), al "alumbrar" con dolor corredentivo en el Calvario a todo un pueblo — **todos los seres humanos redimidos — que recibe maternalmente, como don de Dios** (*Hija de Sión*).

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 terminó de comprender, como no comprendió entonces otras cosas (Jn 14:9; 20:8.9; 2:22; 12:16), sino más tarde: a la hora de la iluminación que se inicia en Pentecostés. En este caso, probablemente 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." [41]

Por otra parte, "en la persona del discípulo predilecto confiaba también (Cristo) toda la cristiandad a la Santísima Virgen. ¿En que 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 seres humanas . Cristo, al proclamar esta filiación espiritual de los seres humanos con relación a María, puede proclamar a un tiempo lo que hay en Jn como común a los seres humanos. Sería un caso de doble sentido, literal por parte de Cristo, pero no dispar, sino homogéneo: inclusivo [42]. Es lo que postula la enseñanza del magisterio y la explicación interpretativa de "Mujer," por Jn; en el sentido "alusivo" expuesto, lo mismo que el correlativo-paralelístico de "hijo" sentido literal [42].

Este encomendar Cristo a su madre a Jn prueba también que María no tenía más hijos y que José ya había muerto, pues, de lo contrario, a él o a ellos correspondía mirar por su esposa o madre.

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), tan en consonancia con su enfoque teológico, da una serie de detalles sobre la muerte de Cristo que omiten todos los demás evangelistas, destacándolos dentro de la portada teológica y del cumplimiento profético, lo mismo que **consigna la plena conciencia con que Cristo obra en todo.**

> [28] **Después de esto, sabiendo Jesús que todo estaba ya consumado, para que se cumpliera la Escritura dijo: Tengo sed:** [29] **Había allí un botijo lleno de vinagre. Fijaron en un venablo una esponja empapada en vinagre y se la acercaron a la boca.** [30] **Cuando hubo gustado el vinagre, dijo Jesús: Todo está acabado, e inclinando la**

cabeza, entregó el espíritu. [31] **Los judíos, como era el día de la parasceve, 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.** [32] **Vinieron, pues, los soldados y rompieron las piernas al primero y al otro que estaba crucificado con El;** [33] **pero llegando a Jesús, como le vieron ya muerto, no le rompieron las piernas,** [34] **sino que uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado, y al instante salió sangre y agua.** [35] **El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad, para que vosotros creáis;** [36] **porque esto sucedió para que se cumpliese la Escritura: "No romperéis ni uno de sus huesos."** [37] **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" (cf. Sal 22:16; 69:22).

La sed era uno de los tormentos ordinarios y más atroces de los crucificados. En Cristo esta "sed" tenía que ser abrasadora. Desde la "agonía" de Getsemaní, 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 transcendente: "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." [43] 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) [44].

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." [45]

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" o botijo "lleno de vinagre" (δξος). En realidad no era vinagre solo, aunque ésta era la denominación usual (Rut 2:14) [46]. Las clases bajas romanas, especialmente los esclavos y los soldados en campaña, usaban frecuentemente un refresco de agua mezclada con vinagre llamada "posea" [47]. 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" que tenía allí probablemente para limpiarse de la sangre y de la operación de las crucifixiones, y, mojándola totalmente (μεστόν) en la "posea," la puso en el extremo de una "jabalina" y la acercó a los labios resecos 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 endeble,

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 [48]. Pero todo esto es muy improbable. En Mt y Mc se dice que fue montada la esponja sobre una "caña" (χαλάμφ). Horacio llama así a la "saeta."

Posiblemente es más lógica la explicación que hizo Camerarius (t 1574). Supuso un caso de ditografía. La lección primitiva por "hisopo" (ύσσώπω) no sería ésta, sino otra (ύσσός), "jabalina." El cambio de esta palabra se explicaría porque un antiguo copista habría modificado la lección primitiva: "Poniendo (la esponja) alrededor de una jabalina" (υσσοπερίθέντες), por desconocer el sentido de ésta (ύοσος = jabalina), la cambió en esta otra: "Poniendo (la esponja) alrededor de un hisopo" (ύσσωπωπεριθέντες). Esta interpretación es confirmada por un manuscrito cursivo, el 476, del siglo XI [49].

Esta "jabalina" (ύσσός) corresponde a la pequeña lanza romana llamada "pilum." 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 [50]. Ésta 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 propósito. Aunque acaso, más que ofrecerle un alivio, fuese debido a la relación en que lo ponen lo sinópticos, con el error de suponer los soldados que pudiese venir Elias a librarle de la cruz [51]. Sería, en el intento del soldado, como un estimulante orgánico ante la expectación. Sin embargo, la construcción estilística de los sinópticos permitiría también suponer una acción misericordiosa de un soldado, al ofrecerle la "posea," y una interpretación más o menos burlesca de "los otros," sobre la posibilidad de la venida del profeta Elias 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 (παρέδωκεν) 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.** Él 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. [52].

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)." [53]

Cristo murió en la Parasceve, 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, fue a las 6:23." [54]

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" [55]; e incluso podían vivir tres o más días [56]. Máxime se había de exigir que esto se cumpliese en este día, ya que, a la puesta del sol, comenzaba el día 15 del mes de Nisán, que era el día santísimo de la Pascua. Josefo atestigua que era la costumbre que se hacía en su tiempo con los crucificados [57].

Por eso destacó aquí Jn: "por ser día grande aquel 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 Nisán 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 [58].

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 [59], 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 (χατεαγώσιν) las piernas" y luego los quitasen de las cruces, es que sabían que habian 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 [60]. El crurifragium no era para los romanos parte de la crucifixión, como lo era la "flagelación" [61]; 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 [62].

En Mc (15:44) se dice que Pilato se admiró de la pronta muerte de Cristo. Esto orienta a pensar que la cruz de Cristo no tenía "sedile," ya que los crucificados podían resistir hasta unos tres días vivos en la cruz, como se expuso arriba [62]. Acaso se quiera también expresar con ello la libertad de Cristo en su muerte.

Pilato envió, con la autorización, soldados con estas clavas, para aplicar el "crurifragium." Pero lo aplicaron a los dos ladrones. No se sabe por qué 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," acaso el centurión responsable de la custodia, para asegurarse bien y no tener luego posibles responsabilidades, le dio el golpe de gracia con una "lanza." Contrapuesta a la jabalina o "pilum" romano, ésta era una "lanza" ordinaria. Con ella le "atravesó el costado" (πλευρά). El soldado buscaba, sin duda, atravesar el corazón, para garantizar la muerte, y hasta él, sin duda, llegó [63].

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 salieron del costado de Cristo ya muerto [64]. 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 hematíes, 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 [64].

El evangelio lo garantiza así: "El que lo vio da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad" (v.35). Esta forma extraña, en tercera persona, y que alude evidentemente a San Juan, podría explicarse por un modo de hablar conocido de los semitas; pero probablemente se refiere a una garantía de los discípulos del "círculo" de Jn (Jn 21:24), que avalan con la verdad suya la de su maestro a la hora de la publicación por ellos del cuarto evangelio.

Los Padres han interpretado místicamente esta "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) [65]. Y, en síntesis, han visto en aquellos 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 [66].

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 quebrantaréis 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 Zacarías (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." [67]

Los autores radicales sostienen que se trata de un texto "escatológico." Suponen que se trata del crimen cometido por Israel contra algún gran mártir desconocido, y cuya muerte llorará el pueblo cuando Yahvé les envíe 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." [68] Se admite que se trata, en un sentido literal directo, de una profecía mesiánica [69]. 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** [70]. 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 profetice 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" (Ap 1:7)[71].

Este texto de Jn presenta divergencias. En el v.31 son los "judíos" los que ruegan a Pilato que se descrucifiquen los reos y se los entierre. En cambio, en el v.38 es José de Arimatea el que

va a Pilato y pide el cuerpo de Cristo. ¿Cómo armonizar esta divergencia? Cabría pensar que de este grupo de "judíos," todos con un mismo propósito, se destacase, en nombre de esta representación, José de Árimatea por su categoría de "sanedrita" (Mc-Lc) y por su más fácil acceso al procurador o a sus allegados, y plantease el problema de los crucificados y pidiese el cuerpo de Cristo para enterrarlo él, concesión ordinaria por los romanos en o con motivo de las fiestas. También cabría que "después de esto" (v.38), es decir, de la intervención judía, actuase José de Árimatea. Pero acaso se explique mejor por la inserción aquí de dos "tradiciones" diferentes del mismo hecho, y que el evangelio recoge y yuxtapone: una más genérica — "los judíos" — , por razón del público étnico a que va destinado este evangelio, y otra más explícita — José de Árimatea — [71].

También está más acentuado aquí el problema de las mujeres que aparecen en los sinópticos preparando aromas para llevarlos a la tumba (Lc), mientras que aquí no intervienen, cuando, por otra parte, al bajarlo de la cruz, Nicodemo utiliza entonces cien libras de aromas. ¿A qué iban estas mujeres, al tercer día, a un cadáver? ¿Iban a un acto póstumo de afecto y ofrecer aquellos aromas al estilo del pomo de nardo de María de Betania? (Jn 12:3). El testimonio directo de Juan es indudable. Acaso en los sinópticos, como se dijo, haya o este sentido postumo de afecto, o una tradición distinta en Lc, o un modo terminativo e interpretativo libre del "suspense" de las narraciones de Mt-Mc. Puede haber elementos en los evangelios de relato libre, con valor didáctico, por ser — o poder no ser — historia estricta en todo detalle, **ser kérygma, proclamación de la fe, y que pueble ser adornada en sus tesis fundamentales por razón didáctica.**

La Sepultura de Cristo, 19:38-42 (Mt 27:57-66; Mc l5:42-47; Lc 23:50-56). Cf. comentario a Mt 27:57-61.

> [38] **Después de esto, rogó a Pilato José de Árimatea, 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.** [39] **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.** [40] **Tomaron, pues, el cuerpo de Jesús y lo fajaron con bandas y aromas, según es costumbre sepultar entre los judíos.** [41] **Había cerca del sitio donde fue crucificado un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo, en el cual nadie aún había sido depositado.** [42] **Allí, a causa de la Parasceve de los judíos, por estar cerca el monumento, pusieron a Jesús.**

José de Árimatea tuvo el coraje de pedir el cuerpo de Cristo a Pilato, sea directamente o por intermediario. Pero 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 vista en la "noche," quiera aludir a la medrosidad de Nicodemo entonces y su decisión y valor para confesar a Cristo ahora. En 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." [72] 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 Árimatea la autorización de Pilato para bajar de la cruz y enterrar a Cristo, el relato dice que el mismo José de Árimatea "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)." [73] 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 corto 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 agáloco (Aloexylon agallochori) aromático, y que parece ser el más probable [74].

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 [75]. Pero en este caso, sin apelar a otros de tipo real, tal como el fabuloso de Herodes [76], 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 postumo 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, salivazos y crucifixión. En la Mishna se da tanta importancia al hecho de "lavar" un cadáver como al de "ungirlo." [77]

Y lo amortajaron, "envolviéndolo," ligándolo (ηδησαν) con lienzos (οθόνες) 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 visceras e introducción de productos que lograse 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," plantea una dificultad. Los tres sinópticos dicen uniformemente que fue amortajado con un gran lienzo o "sábana" (σι'νδον; Mt 27:59 par.). Pero Jn, al describir la mortaja, usa otra palabra (¿Góvtov), que fue traducida, ordinariamente, por "fajas" o "vendas." La Vulgata, en cambio, lo traduce por Untéis, "lienzos." Naturalmente, la primera traducción creaba un problema. ¿Cómo identificar una "sábana" con "fajas"? 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 (χειρός) 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 digervencia 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 Rylans 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 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 nueve, escribe: "Nota de los othonión," y entre las prendas que comprende esta sección, pone "cuatro sindonia" [78].

De aquí se deduce que el término usado por Jn (óβονίας) es un término genérico, "lienzo," del cual es una especie la "sábana" (σινδον). 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 (Mc 14:51.52), que no el entretenerse 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 [79]. 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 [80].

Conforme a los datos evangélicos, se ve que el sepulcro de Cristo estaba excavado en la roca; tenía de entrada un vestíbulo, al igual que otros sepulcros, y según testimonio expreso de San Cirilo de Jerusalén, que dice se destruyó cuando se levantó la iglesia constantiniana [81]. En la cámara mortuoria había una especie de lecho en el que se ponía el cadáver. Debió de tener unos cuatro metros de largo por unos dos de altura. 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[82].

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.**

1 Blinzler, Der Process Jesu, Vers. Esp. (1959) P.290-291. — 2 La Exposición De La "Flagelación" Y La Escena Burlesca A La Que Pertenece La Coronación De Espinas Se Hace En El Comentano A Mt 27:26-31. — 3 Blinzler, Der Prozess Jesu, Vers. Esp. (1959) P.290-291; Así También Τη. Ζαην, Das Evang. Nach. Joh. (1908) P.629; Wlkenhauser, Das Evang. Nach. Joh. (1948) P.270; Strathmann, Das Evang. Nach. Joh. (1955) P.245. — 4 Blinzler, Der Prozess Jesu, Vers. Esp. (1959) P.291. — 5 Legatio Ad Caium 38:299-305. — 6 "Nemo Qui Condemnare Potest, Absolvere Non Potest." Cf. Ulpianus, Digest. L, XVIII 37. — 7 Mollat,L'evang. S. St.Jean, Enla Saintebibledejerusalem (1953) P.285 Nota D. — 8 Filón, Leg. Ad Caium 38:299-305. — 9 Inscripciones De Tiatira, En Corpus Irise, Graec. N.3499:4; 3500:4; Epict. III 4 — 11 Suet, Tiber. Lili; Tácito, Ann. V 3ss; VI 25; XIV 63. — 12 Josefo, De Bello Iud. Ii 9:2-3. — 13 Josefo, De Bello Iud. Ii 14:8. — 14 Josefo, Antiq. Xx 6:2. — 15 Vincent, L'antonia Et Le Prétoire: Rev. Bib. (1933) 111-112. Sobre La Loralización De Estos Lugares, Cf. comentario A Mt. H.L. — 16 Simón-Dorado, Proel, Bibl. N.T. (1947) P.971-972, Y Appendix I P.1027. — 17 Bonsirven, Textos Rabbiniques. (1955) N.816.871. — 18 Filón, Legat. Ad Caium 38:299-305. — 19 B. Corssen, Zeit. N.T. Wisensch. (1914) P.338-340; B. Otte, Sedit Pro Tribu-Nali: Rev. Bib. (1953) 53-55; Y, Sobre Todo, I De La Potterie, Jesús, Roí Et Juge D'apresjn 19:13: Bíblica (1960) 217-247. — 20 Para La Valoración Jurídica Del Proceso Romano De Cristo, Cf. M. De Tuya, Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.476-478. — 21 Comentario A Mt 27:32-50. — 22 Eusebio, Hist. Eccl. V 1:44. — [23] Josefo, De Bello Iud. V 5:2. — 24jul. Capit., Script. Hist. Aug. Xx 34. — 25 Hopfner, Die Judenfrage Bei Griechen Und Romern (1943) P.30. — 26 Mommsen, Le Droit Penal Romain, Vers. Franc. (1931) Ii P.129-130. — 27 Leclercq, Art. Bourreau, En Dict. Archeol. Chret. Et Liturg. Ii P.Llhss; El. Digest. 40:20:6 (De Bonis Damnatorum). — 28 Epist. I 74. — 29 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. — 30 Hist. Eccl. III 11:32. Mg 59:462. — 31 Mg 74:663. — 32 Ml 35:1950;1951. — 33 Mg 14:31. — 34 Mg 100:1475.1478. — 35 M. De Tuya, — 36 Del Cenáculo. P.536-537 — 37. Dion. Chartusianus, Opera Omnia XII P.595. — 38 Terrien, Mere De Dieu Et Mere Des Hommes,

Vers. Esp. (1942) I P.150-164. — 39 M. De Tuya, Valor Mariológico Del Texto Evangélico: "Mulier, Ecce Filius Tuus" (Jn 19:24-27): La Ciencia Tomista Ü955) 204-210. — 40 Documentos Morianos (Bac, 1954) N.884. — 41 M. De Tuya, Valor Mariológico Del Texto Evangélico: "Mulier, Ecce Filius Tuus" (Jn 19:24-27): La Ciencia Tomista (1955) 210-223; Cf. Leal, Sentido Literal Mariológico De Jn 19:24-27: Estudios Bíblicos (1952) 304-319. — 42 M. De Tuya, ¿Cómo Están Los Hombres Representados En La Persona De Jn? Cf. A.C. En "La Ciencia Tomista" (1955) 220-223. — 42 Para Una Mayor Bibliografía Sobre Esto, Cf. M. De Tuya: "María En La Biblia," En La Enciclopedia Mariana Posconciliar (1975) P.304-308. — 43 S. Thom., In Evang. Lo. Comm. C.19 Lect. 5 H.L. — 44 Durand, St. Jean P.494, En Col. Verb. Sal. — 45 Líber Psalmorum. Cura P. I. B. (1954) P.128. — 46 Midrash Sobre Ruth; Cf. Strack-B-, Kommerdar. — 47 Plaut., Miles Glor. Iii 2:23; Suet., Vit. 12; Spart., Had. 10; Cf. Rlch, Dict. — 48 Des Antiquités Romaines Et. Vers. Franc. (1861) P.503. — 49 Fronck, Streifzuge Durch Die Biblische Flora (1900) P. 105-109. Field, Notes On The. Translation Of The N.T. P.106. — 50 Rlch, Dict. Des Antiquit. Romaines. Vers. Franc. (1861) P.486 S.V. "Pilum"; Daremberg-Sagiio, Dict. Des Antiq. Grec. Et Rom. T.4:1 P.48i-484. — 51 Comentario A Mt 27:48.49. — 52 M. De Tuya, Palabras En El Calvario (1961) P.85. — 53 Mollat, L'évang. S. St.Jean, En La Sainte Bible De Ferusalem (1953) P.188 Nota F — 54 A. F. Truyols, Vida De Jesucristo (1954) P.696. — 55 Orígenes, In Matth. Seim.40: Mg 13.1793b. — 56 Sen., Epist. Ci; Isid., V 27. — 57 Josefo, De Bello Iud. Iv 5:2. — 58 Felten, Storia Dei Tempi Del N. T., — 59 Vers. Del Alem. (1932) Ii P.244-245. Josefo, De Bello Iud. Ii 9:2. — 60 Plauto, Asmaría 474; Clc., Philipp. XIII 12; — 61 Suet, Aug.67. Iustus Lipsius, De Cruce 1.2 C.14: — 62 "Crurifragium." Clc., Philipp. XIII 12. — 62 Para El "Sedile," Cf. comentario A Mt 27:34.35. — 63 Pío Xii, Encícl. Hauneth Aquas. — 64 Denzinger, Ench. Symbolorum N.480. — 64 A. F. Sava, En Cbq (1954) P.438-443. — 65 Chaine, Les ¿Pitres Cathol. (1939) P.213-215. — 66 Denzinger, Ench. Simb. N.480; Vosté, De Passione Et Morte J.-Ch. (1937) P.291-292; I. De La Potterie, La Notion De Temoignage Dans S. Jean: Sac. Pag. Ii 198-199; J. Wlnandy, Le Temoignage Du Sang Et De Veau: Bibl. Et Vie Chrét. (1960) 19-27; S. Th., Sum. Theol. Iii Q.62 A 5: Pío Xii, Mystici Corporis §8. — 67 Ceuppens, De Profecüs Messianicis (1953) P.473-477. — 68 Sukkah Y 55; B 5ib; Cf. Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.997.998. — 69 Ceuppens, O.C., P.478; Para Otras Interpretaciones, Cf. Benoit, O.C., P.252. — 70 Jn 3:14ss; 8:28; 12:32; 17:1-5. — 71 Condamin, Le Sens Messianique De Zac. 12:10: Rech. Se. Relig. (1908) 52ss. — 71 Benoit, La Passion Et. (1966) P.255-256. — 72 Quintil, Dedam. Mal 6:9; Filón, In Place. 10:79:299; Digest. XII-VIII 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. — 73 Siph. Deut. 21:23:144b, Texto Que Probablemente Reproduce Una Tradición Ta-Naíta; Cf. Sanh. 6:76. — 74 Braun, En"Nou. Rev. Théol" (1939) 1026. — 75 Talmud, Aboda Zara X 1:1. — 76 Josefo, Antiq. Xvii 8:3. — 77 Shabbath 23:5; Cf. Bonsirven, Textes Rabbiniques. (1955) N.700. — 78 A. Vaccarl,En Misceüanea Bíblica Ubach (1953) P.375-386. — 79 Felten, Storia Dei Tempi Del N. T. (1932) Ii P.245 Nt.18. — 80 Bonsirven, Textes. N. 1825.1842. — 81 Mg 33:354. — 82 Para Una Exposición Más Amplia, Cf. M. De Tüya., Del Cenáculo Al Calvario (1962) P.597-602.

Capitulo 20.

Magdalena va al Sepulcro, 20:1-2 (Mt 28:1; Mc 16:1-8; Lc 24:1-11). Cf. comentario a Mt 28:1.

[1] 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. [2] 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.

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 este 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) [1].

La hora en que viene al sepulcro es de "mañana" (πρωϊ), pero cuando aún hay "alguna oscuridad" (σκοτίας ETC ούσης). Es en la hora crepuscular del amanecer, que en esta época sucede en Jerusalén sobre las seis de la mañana [2].

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 pascual que iba a comenzar (Jn 19:42), — este tema de divergencias "embalsamatorias" se indicó antes — 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" (ουκ οἴδαμεν), entronca fielmente la narración con lo que dicen los sinópticos de la compañía de las otras mujeres que allí fueron (Mt 28,lss; Mc 16ss; Lc 24:1ss; cf. Lc 24:10).

Seguramente, al ver, a cierta distancia, removida la piedra de cierre, cuya preocupación de cómo la podían rodar para entrar temían (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. Lo mismo que en los sinópticos, **si el "anuncio" de Cristo no hubiese sido primitivo**, no se hubiese puesto, pues venía a ser desmentido por estos hechos, tanto en los sinópticos como en Jn. Dicho en forma "profética," ¿qué habrían captado los apóstoles y estas "mujeres"? Aparte, que el shock de la muerte de Cristo los tuvo que haber desmoronado moralmente.

Pedro y Juan van al sepulcro, 20:3-10.

> [3] **Salió, pues, Pedro y el otro discípulo y fueron al monumento.** [4] **Ambos corrían; pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó primero al monumento,** [5] **e inclinándose, vio los lienzos; pero no entró.** [6] **Llegó Simón Pedro después de él, y entró en el monumento y vio los lienzos allí colocados,** [7] **y el sudario que habían estado sobre su cabeza, no puesto con los lienzos, sino envuelto aparte.** [8] **Entonces entró también el otro discípulo que vino primero al monumento, y vio y creyó;** [9] **porque aún no se habían dado cuenta de la Escritura, según la cual era preciso que Él resucitase de entre los muertos.** [10] **Los discípulos se fueron de nuevo a casa.**

Pedro y Juan debieron de salir enseguida 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), y, según San Ireneo, vivió hasta el tiempo de Trajano (98-117) [3]. Esto hace suponer que Jn pudiese tener entonces sobre veinticinco o treinta años.

Jn, por su juventud y su fuerte ímpetu 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.

Pedro es el primero que entra en el sepulcro. El evangelista insiste en lo que vio: los "lienzos" [4] 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."

Pero **el evangelista destaca su fe en las enseñanzas proféticas sobre la resurrección.** A la hora en que escribe el evangelio, ya con 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). ¿Por qué no citan, junto con la "profecía" de la Escritura sobre la resurrección de Cristo, el "vaticinio" que éste les había hecho? Acaso porque el testimonio de la Escritura era de un valor ambiental indiscutido (cf. 1 Cor 15:3.4; cf. Act 10:40-42).

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 alojármelo propio [5], de hecho, en la tarde del mismo día aparecen todos los apóstoles reunidos en el mismo lugar (Jn 21:19).

Los autores admiten generalmente un cierto "simbolismo" en esta ida nominal de Pedro y Juan al sepulcro, mientras que Lc sólo cita expresamente a Pedro en ella (Lc 24:12), reconociendo que habían ido varios apóstoles (Lc 24:24).

Se destaca que Juan llegó al sepulcro "antes" que Pedro; que vio y "creyó"; que es el "discípulo al que amaba el Señor"; que Pedro, para preguntar a Cristo quien es el traidor, recurre a Juan; que éste "descansó sobre el pecho del Señor"; que para entrar en casa de Caifas, Pedro tiene necesidad de la recomendación de Jn, y que es el primero que lo reconoce en el lago, lo mismo que la respuesta que le da Cristo a Pedro a propósito de Juan (cf. Jn 13:23-26; 18:15-16; 20:2-8; 21:7-8; 21:21-23).

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.

[11] María se quedó junto al monumento, fuera, llorando. Mientras lloraba, se inclinó hacia el monumento, [12] 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. [13] Le dijeron: ¿Por que lloras, mujer? Ella les dijo: Porque han tomado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto. En diciendo esto, se volvió para atrás y vio a Jesús que estaba allí, pero no conoció que fuese Jesús. [15] Díjole 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. [16] Díjole Jesús: ¡María! Ella, volviéndose, le dijo en hebreo: ¡Rabboní!, que quiere decir Maestro. [17] Jesús le dijo: Deja ya de retenerme, porque aún no he subido al Padre; pero ve a mis hermanos y diles: Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. [18]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" 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," con muchas variantes de número, aparición y descripción; lo que supone una consciente reelaboración didáctico-descriptiva [6].

Estos ángeles aparecen aquí "sentados" a la cabecera y pies del túmulo funerario. Estos ángeles que figuran aquí parecen ser un retoque hecho por alguien que quería evocar las apariciones angélicas de los sinópticos: son "dos" ángeles (como en Lc), están vestidos de "blanco" (como en los tres sinópticos) y están "sentados" (como en Me). Por otra parte, su misión aquí no tiene mayor finalidad. A la pregunta que le hacen por su llanto, ella, 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 buscarle. No deja de ser extraña esta psicología, pero refleja el carácter, obsesivo é impetuoso, de esta 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 inconfundibles de su voz. Y ella "le 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 cierto 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 ab es rabí, y más que rabí es rabón." [7] Filológicamente, el sentido originario es: "Maestro mío," aunque usualmente tiene un sentido genérico.

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 "¡Poli me tanguee!," que dio lugar a tan diversas interpretaciones (μη μου απτού).

Gramaticalmente la respuesta de Cristo es clara. La partícula negativa empleada, μη, con un imperativo de presente, sólo se dice de una obra ya comenzada, para impedir que se continúe; el imperativo aoristo, en cambio, prohibe que se comience la acción [8]. 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 le pueda "retener." La frase es demasiado densa y apretada. Porque aún no ha "subido" Cristo oficialmente 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).

Acaso se sugiera con ello que esa nueva relación con El la tengan cuando se reúnan en las "mansiones" que va a prepararles (Jn 14:2.3). Y posiblemente tenga un Sitz im Leben litúrgico: evocando la presencia eucarística de Cristo en la"fractio pañis," y de la cual se lee en Jn: "el Espíritu es el que vivifica; la carne no aprovecha" (Jn 6:63).

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 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* (δε) 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* (γαρ) aún no he subido al Padre."

Así estructurada la frase, se diría que es más lógico su desarrollo [9]. 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" oficial, definitiva, 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 para El 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.

Este "mensaje" es completamente diferente del que aparece en los sinópticos. En éstos es el aviso para su ida a Galilea; aquí es un índice de la teología de Jn (cf. Jn. 20:28). En el triunfo de su resurrección, Jn pone en boca de Cristo la rúbrica igualmente triunfal del tema de su

evangelio: ¡era lo que anunció el Hijo de Dios! Por eso sube triunfalmente a Dios, su Padre, por cuya revelación murió. Acaso sean palabras de algún kerygma litúrgico.

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 la misma: en Jn descrita con amplitud y en Mt presentada sintéticamente, desdibujada y en una "categoría" de mujeres, conforme al procedimiento usual de Mt. Dado este procedimiento, y 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 Marías lo que sólo acaeció a Magdalena. La forma desdibujada en que lo hace, en parte es debida a su procedimiento usual de ir a la sustancia de los hechos y, acaso, en parte también para construir y acoplar mejor este "plural de categoría." [10]

Algunos autores ven en detalles de esta escena la preocupación apologética de defender la historicidad de la resurrección contra ataques judíos de que un jardinero hubiese trasladado de lugar el cuerpo de Cristo para evitar que numerosos fieles estropearan el huerto (!). María dice a los ángeles: "se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto" (Jn 20:13-15). Lo que aún se acusaría más en la frase de María al que cree hortelano: "Si tú te lo has llevado, dime dónde lo has puesto, y yo lo llevaré" (v.15). Frase, por otra parte, insólita. Es entonces cuando se produce la aparición real de Cristo [10].

Apariciones a los discípulos, 20:19-29 (Lc 24:36-42).

[19] 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. [20] Y diciendo esto, les mostró las manos y el costado. Los discípulos se alegraron viendo al Señor. [21] Díjoles otra vez: La paz sea con vosotros. Como me envió mi Padre, así os envío Yo. [22] Diciendo esto, sopló y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; [23] a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos. [24] Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Dijéronle, pues, los otros discípulos: Hemos visto al Señor. [25] 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. [26] 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. [27] 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. [28] Respondió Tomás y dijo: ¡Señor mío y Dios mío! [29] 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 resurrección, 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). Los sucesos de aquellos días, siendo ellos los discípulos del Crucificado, les tenían medrosos. Por eso les hacía ocultarse y cerrar las puertas, para evitar una intromisión inesperada de sus enemigos. 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 (cf. Lc 24:36-43).

Jn omite lo que dice Le: 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. Esta, como la escena en Lc, es un relato de reconocimiento: aquí, de identificación del Cristo muerto y resucitado; en Lc es prueba de realidad corporal, no de un fantasma, contra griegos y docetistas. Naturalmente, el interés apologético en nada desvirtúa la realidad histórica. Sin ésta fallaría la otra.

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 (Gen 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. Precisamente en Génesis, Dios "insufla" sobre Adán el hombre de "arcilla," y le "inspiró. aliento de vida" (Gen 2:7) Por eso, con esta simbólica insuflación explica su sentido, que es el que "reciban el Espíritu Santo." Dios les comunica su poder y su virtud para una finalidad [n] concreta: "A quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos."

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 les promete 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.

3) 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 Constantinopolita no 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." [12]

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." [13]

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 instituir el sacramento de la penitencia (concilio de Trento).

Algunos autores (Lagrange, A. Schlatter, R. Bultmann, C. K. Baret, J. A. Emerton.) han notado la semejanza de este llogionde Jn con Mt 18:18 (y 16:19). Mas lo que se discute es la relación que puede haber entre estos dos textos. Para unos, Mt 18:18 sería la fórmula original, y que Jn habría adoptado para uso de la Iglesia (Loisy, H. Grass, A. Vogtle); otros creen que la fórmula original es Jn 20:23 (J. H. Bernard, J. Smitt); C. H. Dodd supone que son dos fórmulas de dos tradiciones independientes del mismo lo-gion [13]. Sin embargo, la semejanza en la formulación no exige la unicidad de la fórmula. La semejanza de poderes puede facilitar la semejanza de formulación. Pero la escena de Pedro en Cesárea es distinta que la de Mt 18:18. En ésta se ven ya en ejercicio los poderes generales de la Iglesia. En Jn se trata sólo del poder que se confiere del perdón de los pecados.

Se podría decir que ésta tiene un cuadro muy concreto en una escena de "reconocimiento" e "identificación" de Cristo. Pero ello, en principio no sería obstáculo, sino más bien garantía (cf. Lc 24:13-32; 36ss). ¿Es motivo esto de una yuxtaposición de escenas? La escena independiente de Tomás, entrelazada, y que podría tener un valor independiente, ¿por qué es entremezclada? En todo caso, como se vio, la colación aquí del perdón de los pecados — sacramento de la penitencia — es una doctrina de fe.

En esta aparición del Señor a los apóstoles no estaba el apóstol Tomás, de sobrenombre Dídimo (= gemelo, mellizo) [14]. 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 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 verle 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 desearles 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. 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 (Ap 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 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,** sin duda la frase es una explicitación de Jn a la hora de la composición de su evangelio. **Pero supone el acto de fe de Tomás.**

La expresión binomio ***"Señor y Dios"*** (Κύριος-θεός) es la traducción que hacen los LXX de Yahvé 'EÍohím. Este nombre pasará a la primitiva tradición cristiana (Act 2:36). Acaso Jn lo toma del ambiente. El Κύριος era confesión ordinaria **para proclamar la divinidad de Cristo.**

En el evangelio de Jn se dice de Cristo que se "ha de ir" (muerte/resurrección), que ha de "subir" al Cielo" — "ascensión" — como plan del Padre para "enviar" el E. S. Y aquí, ¿antes de la "ascensión" ya "envía" el Espíritu para el "perdón de los pecados"? Una vez que el alma de Cristo se separó del cuerpo, entró en su gloria: estaba en el cielo; al resucitar Cristo en su integridad gloriosa, estaba en el cielo. Las "apariciones" de los "cuarenta días," de las que se habla en los Hechos de los Apóstoles, en nada impiden esta vida celestial y la "ascensión" de Cristo en su gloria. Jn ve toda una unidad — muerte-resurrección/ ascensión/venida del E.S., enviado por Cristo — por su profundo enfoque teológico de estos hechos. E. Schillebeeckx ha Anotado que Jn, y en general los autores del N. T., están preocupados, fundamentalmente, por los "misterios históricos," y sólo de una manera secundaria "prestan atención a las circunstancias cronológicas y estadísticas" [15].

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 (cf. Rom), 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).

Interesaba destacar bien esto en la comunidad primitiva y como lección para el futuro en la Iglesia. El tiempo pasado en que está redactado el texto — lección mejor sostenida — supone una cierta queja o deseo insatisfecho **en la comunidad cristiana por no haber visto a Cristo resucitado.** Era una respuesta oportuna a esta actitud.

Conclusión, 20:30-31.

> [30] **Muchas otras señales hizo Jesús en presencia de los discípulos que no están escritas en este libro;** [31] **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 al 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) [16].

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 es el "Hijo de Dios."**

Esta es la **confesión de 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.

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.

Lc-Jn narran, por el contrario, que se apareció a los apóstoles y "discípulos" de Emaús, en Jerusalén o contornos, 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, intencionadamente, 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 han buscado, como en otros casos, reducir las apariciones de Cristo resucitado a una o 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 sólo 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 [16].

Se ve, pues, que se han conservado, por motivos diversos y desconocidos, dos tradiciones distintas: jerosolimitana y galilaica. 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 [17].

1 Strack-B., Kommentar. I P.1052. — 2 Sobre La Armonización De La Hora En Que Van Las Mujeres Al Sepulcro, Cf. comentario A Mt 28:1-10. — 3 Adv. Haer. 2:22:5: Mg 7:785. — 4 Comentario A Jn 19:40. — 5 Josefo, Antiq. VIII 4:6. — 6 Descamps, S. I., La Structure Des Récits Évangéliques De La Résurrection: Bíblica (1959) 726-741; Cf. Div. Thom. Pl. (1960) 243-245. — 7 Schürer, Geschichte Desjud. Volkes., 4.A Ed., Ii P.376: Cf. G. Dalman, Words Of Jesús P.340. — 8 Joüon, En Rech. Scienc. Relig. (1928) 501; Spicq,Nolimefangere: Rev. Se. Phil. Théol. (1948) 226-227. — 9 Joüon, L'évangile. Compte Tenu Du Substrat Semitique (1930) H. 1; Cristo, Al Morir, Entra En Su Vida Gloriosa, Está En El Padre, En El Cielo. La Frase, Pues, Del"Men Saje" Es De La Teología De Jn, Pensando En La "Ascensión" Oficial Para La Exposición De Este Tema, Cf. comentario A Mt 28:9-10. — 10 G. Lohfink, Die Auferstehung Jesu Und Die Historische Kritk: Bidel Und Leben (1968) 27:53. — 11 Comentario A Mt 18:18. — 12 Denzinger, Ench. Symbol. N.224. — 13 Denzinger, Ench. Symb. N.913.894.902.2047. — 13 J. A. Emerton, "Binding And Loosing": Jts (1962) P.325-331; H. Grass, Ostergeschechen Und Ostervericíe (1965) P.53; Afvógtle, "Ekklesiologische Auftragswor-Te." P.284-287; J. Schmitt, "Simples Remarques Sur Le Fragment ¡N 20:22-23": Mélan-Ges M. Andrieu (1956) P.414-423; C. H. Dodd, Interpretaron Of The Fourth Cospel (1953) P.430; Id., Some Johannine "Hernworte": Nts (1956-1957) P.85-86; Id., Histo-Rical Tradition. P.347-349; A. George, Les Recites D'apparitions Aux Once., La Resurrección Du Christ Et L'exégése Moderne (1969) P.93 — 14 Sobre Tomás, Ct. Comentario A Mt 10:3. — 15 E. S. Chillebeeckx, Worship (1961) P.336-363. — 16 Braun, Évang. S. St. Jean (1946) P.477-478. — 16 Cf. comentario A Mt 28:9.10 Y A Jn 20:11-18. — 17 Cf. Divus Thomas P. (1960) 243-245; A. Descamps, La Structure Des Recia Evangeliques De La Résurrection: Bíblica (1959) 726-741; E. Lohmeyer, Galilaa Una Jerusalem (1963).

Valoración Exegética de la Resurrección de Cristo.

Ante tema de máxima actualidad bíblica, se van a exponer dos temas: a) el aspecto general histórico-crítico; b) si Cristo resucitó con su "cuerpo," pero no reasumiendo su propio "cadáver."

Cristo Murió y fue Sepultado.

Es éste un hecho incontrovertido. Los relatos evangélicos, los testigos presenciales, lo garantizan, el kerygma lo proclama y todas las tendencias lo admiten: un muerto se entierra. El historiador judío Josefo, hablando naturalmente a otro propósito, dice de las costumbres judías contemporáneas casi de Cristo lo siguiente: "Incluso aquellos que han sido crucificados por condena, los quitan (del palo o cruz) antes de ponerse el sol y los entierran." 1 Este hecho de

Cristo no solamente es certificado por los evangelios, sino que San Pablo, como todo lo que dice el N.T. en multitud de pasajes a este propósito, y el kérygma, afirma: "Os trasmito lo que yo recibí (παρέλαβαν = por tradición): que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, que fue sepultado (¿ταφή)" (1 Cor 15:4).

Pero el problema exegético de interés consiste en saber que Cristo fue sepultado en una tumba determinada y conocida y que tres días después ésta está vacía. Es el argumento exegético de la "tumba vacía."

Y es precisamente ya a este propósito al que la crítica racionalista comienza a plantear su problemática. Alegan varios argumentos. Es necesario repasarlos.

Cristo — dicen — sería enterrado en la tumba común de los ajusticiados. Esto no permitiría tener acceso a ella o no poder saber cuál fuese el cuerpo de Cristo allí depositado [2].

Los escritos judíos hacen ver que, para enterrar a los ajusticiados, había dos tumbas oficiales: una destinada a los lapidados y quemados, y otra para los estrangulados y decapitados [3].

El motivo por el cual los judíos no permitían que los cuerpos de los ajusticiados se enterrasen en tumbas particulares era para que no contaminasen deshonrosamente los cuerpos de otras personas, normalmente familiares, en ellas enterrados. Pero, una vez corrompido el cadáver, lo consideraban ya purificado, y entonces permitían a los familiares o amigos recoger sus huesos y llevarlos a sus tumbas. O sea, que ni incluso en esas dos tumbas comunes había confusión de cadáveres. Cada uno era puesto en un nicho o"loculus" independiente y reconocible.

Pero además hay que destacar aquí un hecho que es fundamental: la crucifixión y el proceso de Cristo, con sus trámites y consecuencias, en su fase final y penal, no fue judío, sino romano. El enterramiento, por tanto, estaba también sometido a la autoridad romana. Si quería podía amoldarse a algunos usos judíos o mantener los propios en todo o en parte. Esto es de sobra conocido en sus procedimientos. Así niega Pilato el que se corrija el "titulus" de la cruz (Jn 19:21.22). Y consta que era "uso romano" el permitir enterrar los cuerpos de los ajusticiados, a petición de sus familiares o amigos, en sus propias tumbas. Y esto, según Filón, en las "fiestas" era "costumbre." [4]

Por eso, la enseñanza de los evangelios a este propósito está situada en plena historia.

La autoridad romana es a la que corresponde ceder o negar el cadáver de Cristo. Y aquí es la autoridad romana la que lo cede en "vísperas de la Pascua," a petición de "amigos" de Cristo, que lo hacen, seguramente, también en nombre de su madre y familiares, para enterrarlo.

Además, la tumba era "nueva" (Mt-Jn) y en la que aún no había sido puesto nadie" (Lc-Jn). O sea, que ni aun por razón de las costumbres judías había ningún obstáculo para conceder esto.

Baldenspenger 5 habla de una doble sepultura de Cristo, por lo que se prestaba a confusión saber en dónde estaba el cuerpo de Cristo. Para ello se basa en que en un relato evangélico (Jn 19:31) son los "judíos" los que rogaron a Pilato que se les quebrasen las piernas a los ajusticiados para que muriesen pronto, pues iba a comenzar la Pascua. En cambio, en otro versículo (Jn 19:38) es José de Arimatea el que va a Pilato a pedir el cuerpo de Cristo para su enterramiento. Y José de Arimatea junto con Nicodemo — y hay que suponer también en escena a otros discípulos o amigos de Cristo — son ellos los que lo entierran (Jn 19:38-42).

De aquí concluye que primero los enterraron "los judíos," y algún tiempo después del mismo día es el enterramiento que hacen José de Arimatea y los afectos a Cristo. Lo primero sería realizado en la tumba común de los ajusticiados, y lo segundo en la tumba de José de

Arimatea: “enterramiento honorífico.” Sería efecto de no haberse resignado a que el cuerpo de Cristo estuviese enterrado en aquella tumba deshonrosa de ajusticiados.

Pero todo esto es gratuito, improbable, y no prueba, en cualquier caso, contra el argumento de la “tumba vacía.”

Lo primero, es gratuito. Ya antes se dio la explicación: se debe de tratar de dos tradiciones de un mismo hecho, y que el evangelista yuxtapone. Una hablaba en general — nótese la hora tardía de la composición de este evangelio — de un solo enterramiento de Cristo, hecho por los “judíos” en contraposición a los romanos, por haber Pilato concedido esta gracia a los amigos de Cristo; y la otra narración explícita este hecho concretando quiénes fueron en realidad las personas que lo hicieron, que es, conforme a las costumbres citadas, a quienes se concedió esta gracia por Pilato.

Además, es improbable. Si Cristo muere entre las tres y las cuatro de la tarde, se puede suponer que lo descrucificasen y se preparase todo para la sepultura sobre las cinco o cinco y media. Pero el sol se ponía en aquella fecha — y con su puesta comenzaba la Pascua y su reposo sagrado — a las 6:23 [6]. Y, por ello, no había tiempo para andar en todas estas idas y cambios de tumbas, con todo lo que llevaba anejo.

Este argumento lo quieren corroborar con una aportación filológica. Los relatos evangélicos usan dos palabras distintas para expresar este enterramiento de Cristo. Una es τάφος (Mt 27:61-64-66; 28:1; cf. Act 2:29; 1 Cor 15:4); la otra es μνημεΤον (Mt 27:52-53; Mc 15:46; 16:2-3-5; Lc 23:53; 24:1-2-9 (12) 22.24; Jn 19:41-42; 20:1-4-6-8.11; cf. Act 13:29).

De esta doble denominación del sepulcro de Cristo pretenden deducir la existencia de dos tumbas distintas en su enterramiento. Pero esto no es prueba ninguna. Pues es cosa conocida en el lenguaje funerario del mundo helenístico que ambas expresiones son sinónimas (Bailly, Zorell), y no pasan aquí de ser una variante literaria, sin ningún valor ni intento específico.

Así, el mismo Mt usa μνημεῖον para hablar de la sepultura de Cristo (Mt 27:61.64.66; 28:1) y de los sepulcros de los muertos que resucitan con Cristo (Mt 27:52.53); lo mismo que habla de los sepulcros (τάφος), que deberían ser monumentos (μνημεΤον), que edifican los judíos a sus antepasados (Mt 23:27.29).

Esta doble palabra usada en los evangelios, o son simples variaciones literarias, o son formas procedentes de fuentes distintas, pero con el mismo valor indicativo.

Pero, además, todo ello no prueba nada contra el argumento de la “tumba vacía.” Pues, si primeramente se hubiese enterrado el cuerpo de Cristo en una tumba — la tumba común oficial — y luego se lo enterrase en otra con sentido más “honorable,” por la intervención de José de Arimatea y otros, éstos sabían el cuerpo que tomaban y ponían en la tumba de José de Arimatea. Sabían, por tanto, en qué tumba quedó definitivamente enterrado.

Los evangelios no sólo reconocen esta tumba como tal, sino que dan de ella los datos precisos de identificación (Mt 27:57-60 par.). Y era tan conocida, que San Pedro, en su discurso de Hechos de los Apóstoles (2:29), puede citarla como conocida de todos desde primera hora y como supuesto argumento de su discurso.

El enterramiento de Cristo en una tumba conocida es un hecho bien conocido y recogido por la tradición cristiana primitiva [7].

B. Van Iersel escribe: “Ciertamente hay que mencionar que el presupuesto de estos rumores (bulos que corrieron entre gentes judías y helénicas contra la resurrección de Cristo, y que se analizarán luego en el apartado correspondiente) y de la respuesta cristiana a los mismos es que se conoce el sepulcro vacío de Jesús. Que el sepulcro de Jesús está vacío es aceptado, evidentemente, por los dos partidos.” [8]

Cristo Resucitó Corporalmente.

Que Cristo resucitó corporalmente es dogma de fe y piedra de toque para la verdad de la fe misma, como San Pablo dice: "Si Cristo no resucitó, es vana nuestra fe" (1 Cor 15:14).

El hecho de la resurrección de Cristo — la reunión de su alma y cuerpo — no fue visto por nadie. Además, esta resurrección no fue un simple volver a revivir un cadáver a la misma vida de antes, como lo fue, v.gr., la hija de Jairo, el hijo de la viuda del pueblo de Naín o Lázaro, sino que **fue una resurrección con idéntico cuerpo, pero "espiritualizado."** Y aparte de la fe, también las razones histórico-exegéticas hacen ver **que Cristo resucitó corporalmente.**

El concepto semita de vida. — Los escritos bíblicos paleo testamentarios hablan de tres aspectos constitutivos del hombre: basar (carne), ruah (hálito, soplo vital), néphesh (¿alma?). Pero son términos imprecisos, sin verdaderos matices, y con puntos de contacto los dos últimos. A. Deissler escribe: "Néphesh y ruah significan la fuerza vital única a la que se reducen las manifestaciones vitales del hombre, espirituales, psíquicas, sensitivas y vegetativas. Sin embargo, no alcanzan la plenitud o densidad del concepto de alma espiritual, y se creen tan esencialmente unidos con basar, que de éste pueden enunciarse predicados como pensar, esperar, desear, alegrarse, estar espantado, pecar (Sal 63:2; 84:3; 119:120; Prov 4:22; Job 14:22; 21:6; Ecl 5:5)." [9] El semita no concibe la vida sin el cuerpo. De ahí el concepto del sheol, al que van los muertos, y en el que están en un estado de vida latente. Sólo muy tarde se tiene el concepto y la perspectiva de un modo de vida distinto en el sheol. "¿Qué es lo que subsiste del hombre en la región de los muertos según la concepción hebraica antigua? Dada la imprecisión de los términos de la rudimentaria antropología hebrea — basar (carne), néphesh (¿alma?) y ruah ("hálito"- o soplo vital) — no se puede decir que lo que resistía al poder de la muerte era lo que nosotros llamamos alma en sentido dicotómico helénico, sino un substrato misterioso que abarcaba en síntesis los tres términos, ya que los hebreos no podían concebir un espíritu desligado totalmente de la envoltura material, al menos antes de la revelación del libro judaico-helénico de la Sabiduría, donde ya encontramos la división dicotómica — alma y cuerpo — de la filosofía griega." [10]

Es en época más tardía del A.T. cuando se esclarece el concepto de alma, unas veces de modo explícito, otras implícitamente. Con el libro de la Sabiduría (S.II a.C.), de origen judío-helénico-alejandrino, es cuando se supone y habla (aunque antes estaba impublicitamente supuesto en la pervivencia confusa de las almas en el misterioso y tenebroso sheol) de un principio de inmortalidad (αθανασία; Sab 3:4; 8:17; 15:3) o incorruptibilidad (αφθαρσία; Sab 2:23; 8:17; 15:3), que integra el compuesto humano. Se llama alma (ψυχή; Sab 9:15; cf. 1:4; 8:19.20). Fue seguramente percibida esta valoración dicotómica bajo el influjo de la filosofía alejandrina, y, probablemente, bajo influjo platónico (Sab 9:1; 8:19.20). Se enseña además — contra el desconocimiento del problema del dolor — el dolor como mérito de felicidad en la otra vida 11.

En la época neotestamentaria, la muerte es ya la separación del cuerpo de este principio vital, **que es también principio de inmortalidad, y que, por lo mismo, postula la resurrección corporal.** En el N. T. se considera esta vitalidad inmortal también desde el punto de vista y postulación **de la unión con Dios y de la virtud.** Así en San Juan se hace ver esta resurrección corporal feliz postulada y vivificada por la vida divina: **la fe y la carne eucarística de Cristo** (Jn 6:39.40.44.(49).(50).54; Jn 5:29).

La creencia judía en la resurrección corporal. — Esta creencia siguió, como es lógico, todo el largo proceso de siglos que tuvo la revelación judía. El desconocimiento de la vida en el

sheol comportaba el no saberse qué sería del futuro de aquellos seres que así estaban reducidos a una vida "latente." Es en época muy tardía cuando esta creencia aparece clara en el Israel del A.T.

En la antigüedad bíblica se creía que Dios podía resucitar muertos. Tal es el caso de Elíseo (2 Re 4:34ss), el hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17:17-24), el hijo de la mujer sunamita (2 Re 4:17-37) y otro muerto que resucita al contacto de los huesos de Elíseo (2 Re 13:21), y hasta se hablaba, tradicionalmente, de casos arrancados a la muerte, como Henoc y Elias (Gen 5:21-24; Eclo 44:16; 49:14; 2 Re 2:1-11; Eclo 48:9). Pero estos últimos no se refieren a una resurrección después de la muerte, ni los primeros a una pervivencia definitiva después de esa temporal resurrección.

Otros pasajes del A.T. en los que se habla de resurrección de muertos, no tienen valor de tales, sino que son expresiones metafóricas. Así Is 26:8; 26:19 se suele tener por glosa. Si es posterior a Daniel (12:2), puede hablar de la resurrección corporal; si es muy anterior a Daniel, no se explica por qué no se recogió esta idea antes en problema tan angustioso. Acaso se refiera a la inmortalidad colectiva de Israel o a los solos justos dentro de la comunidad judía.

El pasaje de Ezequiel (c.37) es una metáfora que está **por la resurrección de la nación.**

En Job (19:25-27), el go'el que se cita no alude a la resurrección corporal final, sino que se trata de la restitución de Job a su estado primitivo, pero aquí antes de su muerte. La versión de la Vulgata es una paráfrasis que introduce **la resurrección individual.**

Es con los libros de Daniel (12:2) y 2 Macabeos (7:10), cuando aparece la enseñanza de la resurrección corporal en Israel. Aunque un largo proceso ideológico la venía preparando.

En Daniel (s.II a.C.) se trata manifiestamente de la resurrección corporal individual. En el contexto se trata de la resurrección corporal de los judíos, según su comportamiento ante la helenización impuesta por los seléucidas. Pero, si se habla de este caso concreto, la perspectiva doctrinal de resurrección corporal no excluye la enseñanza absoluta doctrinal, de la cual el premio a la persecución macabaica es un caso particular.

En 2 Macabeos (c.7), en la descripción de unos muchachos hermanos que prefieren morir por no traspasar la ley de Dios, se habla abiertamente de la resurrección corporal. Así, v.gr., antes de morir, el tercer hermano dice: "Del cielo tenemos estos miembros. esperando recibirlos nuevamente de El (de Dios)" (2 Mac 7:11). Y su madre expresa asimismo esta creencia como arraigada en el pueblo. Estos versículos hablan del hecho concreto de estos casos de martirio; nada se dice de los que mueren de muerte natural o que no mueren por defender la ley judía. Es un caso concreto en el que se habla. De los otros no se considera. Pero esto es un caso particular de un principio o de una conciencia, sin duda, más universal.

Pero el concepto universal estaba implícito en el caso concreto que se considera (cf. 2 Mac 12:43-46).

Así el desarrollo explícito se hizo y la conciencia colectiva de Israel **creyó en la resurrección corporal universal.** Aparece en libros apócrifos, del Antiguo Testamento — reflejo del ambiente — (aunque a veces los judíos reservaban la resurrección a los justos), en los evangelios y en los escritos rabínicos. Esta creencia está ya difundida por el tiempo en que se hace, parte al menos, la versión de los LXX, como se ve comparando pasajes originales hebraicos con los de esta versión, en los cuales lo que no está en el original hebreo se lo añade y matiza aquí en el sentido de la resurrección corporal (cf. Sal 16:9.10 y Job 14:14 comparándose el texto hebreo y la versión de los LXX).

En la época del N. T. era la creencia normal y ortodoxa en Israel, proyectada al final de los tiempos. La negaba la mínima fracción de los "saduceos." En los evangelios, en los Actos de

los Apóstoles, en San Pablo y en Fl. Josefo aparece ampliamente este ambiente y esta creencia. En los evangelios, en concreto, aparecen ciertos "cuentos" que los "saduceos" oponían contra la resurrección corporal, y que Cristo mismo deshace (Mt 22:23ss par.). Es la confesión que Marta hace a Cristo a propósito de la muerte y en presencia del cadáver de su hermano Lázaro: "Sé que resucitará en la resurrección del día postrero" (Jn 11:24).

Para un judío, tanto la idea de la inmortalidad como la de la resurrección nacen "no del análisis del compuesto humano o de la naturaleza del alma, **sino de la voluntad de vivir y, sobre todo, de la necesidad de la justicia,** tan íntimamente vinculadas al corazón de Israel. Por eso, el A.T. no habla de (no considera) la inmortalidad del alma del ser humano, sino de la inmortalidad bienaventurada del justo, siendo ésta considerada como recompensa de la justicia, de la virtud. Conforme a la. antropología hebraica, **la inmortalidad es otorgada por Dios** al hombre entero e implica, por consiguiente, la resurrección, que salva al hombre de la muerte." [12]

San Pablo — un judío — , escribiendo a un ambiente griego que ni comprendía ni quería la resurrección del cuerpo, por ver en éste la fuente de males, no sólo les plantea el problema de la resurrección de los cuerpos, como un hecho incontrovertible, **sino que lo hace probándolo, precisamente, con la resurrección corporal de Cristo** (1 Cor 15:4ss).

Este momento de la resurrección corporal de todos los cuerpos era creencia de Israel, tanto en el A.T. como en el N. T., que sería al final de los tiempos. Creencia que reafirman los escritos rabínicos, aunque éstos valoran en ocasiones distintamente esa hora escatológica, es decir, si es el acto final para la humanidad o si ese juicio y resurrección afecta al comienzo de los tiempos mesiánicos. En cualquier caso, en nada afecta al hecho y creencia de la resurrección escatológica corporal [13]. P. Volz escribe: "La resurrección sólo podía ser corporal y quedaba asociada al final de los tiempos." [14]

La resurrección corporal de Jesucristo.

Pasando a considerar directamente la resurrección corporal de Cristo, se ve que ésta exegéticamente reviste tres formas o argumentos subyacentes: a) una es su escueta proclamación en las fórmulas kerigmáticas, pequeños **"símbolos"** o confesiones de fe; b) las pequeñas narraciones o **"didascalias" de estructura fundamentalmente teológica o apologética,** y c) relatos de cierta amplitud, con doble elemento demostrativo convergente, en los evangelios.

La Proclamación de esta Verdad en los Pequeños "Símbolos" o "Confesiones" de Fe.

Un primer argumento neotestamentario es la "proclamación" de la muerte y resurrección de Cristo que se hace en las "confesiones," pequeños "símbolos," formulaciones himnológicas o pequeñas referencias que suponen o aluden en su estructura a la fe **en la resurrección corporal de Cristo, y que se tienen y hacen en la Iglesia primitiva.** Esta tiene por base y eje de su fe y de su confesión la resurrección corporal de Cristo. Se la recibe por tradición y se la formula teológicamente para proclamarla en sus actos.

Estos pequeños "símbolos" o "proclamaciones" de la fe en la resurrección corporal de Cristo aparecen documentamente en una época primitiva. Así, están en los Hechos de los Apóstoles, en las epístolas de San Pablo. Su redacción es seguramente en unos veinte-treinta años anterior a la redacción de los evangelios. Es la fe de la Iglesia primitiva sobre la muerte y resurrección de Cristo, que, a su vez, supone la fase kerigmática oral, contemporánea de los hechos. Esta fe no nace ni de un capricho ni de un error, menos aún de una suposición. Pronto se verá esto.

Se cita como modelo algún ejemplo, dando referencia bibliográfica de otros.

"A los que creemos en el que levantó (¿γει'ραντα) de los muertos a Jesús, Señor nuestro" (Rom 4:24; 2:24; cf. 8:11; 10:9; 14:9; 1 Cor 6:14; 15:3-5; 2 Cor 4:14; Gal 1:1; Col 2:12; Ef 1:20; 1 Tes 1:10, etc.).

Como ejemplo recapitulador de estos "símbolos" se puede citar a San Pablo:

"Os he enseñado lo que asimismo *recibí* (παρέλαβαν):
que Cristo fue muerto por nuestros pecados,
conforme a las Escrituras;
y que fue *sepultado* (ετάφη);
y que *resucitó* (έτηγερται) al tercer día,
conforme a las Escrituras;
y que se *apareció* a" (1 Cor 15:3ss; cf. 1 Pe 3:18.21.22) [15].

La Resurrección corporal de Cristo en las pequeñas narraciones o "didascauas" neotestamentarias.

También aparece esta fe en pequeñas narraciones o "didascalias" neo-testamentarias. En ellas la resurrección de Cristo es el eje de la fe de la primitiva Iglesia. La documentación en que se encuentran — Hechos de los Apóstoles, epístolas — son de unos veinticinco-treinta años después de la muerte de Cristo, y que suponen , como los "símbolos" del apartado primero, un estadio previo oral. Es la fe de la Iglesia primitiva, que viene por "tradición" (παράδοσις) directamente de los mismos sucesos a estos escritos. A propósitos distintos, aparece confesada y exigida esta fe en la resurrección corporal de Cristo (Rom 1:4; 4:24; 10:9; 1 Cor 6:14; Gal 1:1; Col 2:12; Ef 1:20; Act 2:23 ss. etc.). Así, por ejemplo:

"Y si el Espíritu de aquel que resucitó (έγειρα ντος) a Jesús de entre los muertos (εκ νεκρών) habita en vosotros, el que resucitó (ό έγεφας) a Cristo Jesús de entre los muertos (¿κ νεκρών) dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de ese Espíritu que habita en vosotros" (Rom 8:11) [16].

La enseñanza y argumentación sobre la Resurrección corporal de Cristo en los Evangelios.

En el fondo de estas "confesiones" o pequeños "símbolos" de fe está la razón histórica — o metahistórica — **del hecho de la resurrección corporal de Cristo.** Pero los evangelios ponen el fundamento de esta creencia en una doble argumentación, que es en dos tipos de elementos convergentes a lo mismo (de las apariciones angélicas se prescinde aquí): a) la "tumba vacía," y b) las "apariciones" de Cristo resucitado.

En la redacción de estas narraciones se aprecia una evolución y elaboración de precisiones y matizaciones. Responde ello, sobre la base histórica, a preocupaciones apologéticas ante objeciones judías o helenísticas sobre la resurrección corporal de Cristo. Pero este análisis se hará después de exponer estos dos argumentos citados.

a) **La "Tumba Vacía."** — Todos los evangelistas ponen como "prólogo" al descubrimiento de la "tumba vacía" la ida de las mujeres al sepulcro. Todo hace pensar en una intervención sobrenatural en este encontrar entonces apartada la gran piedra rodable (gokl) que cerraba la boca de entrada al sepulcro, y que era en el camino preocupación para ellas por no poder descorrerla unas mujeres (Mc 16:3), pues "era muy grande" (Mc 16:4). Es a lo que parece llevar el"cursus" de la narración, con lo que pretende aludir al hecho trascendente de la

resurrección y plastificar esta intervención sobrenatural de la apertura del sepulcro. En cualquier caso, los apóstoles tenían que comprobar este hecho de la "tumba vacía" ante las "apariciones" de Cristo resucitado.

Este descubrimiento pone en movimiento a las mujeres. El cuerpo de Cristo no está en el sepulcro. Las mujeres son las que comunican esto a los apóstoles. Aunque hay matices narrativos, como es lógico, el hecho sustancial es éste: la "tumba está vacía," el cuerpo de Cristo no está allí. ¿Por qué?

Las apariciones de ángeles en el sepulcro de Cristo y sus "mensajes," tan reelaborados, tan divergentes, exigen mucha cautela en su valoración. Las divergencias de número, lugar y forma en que aparecen, lo mismo que la redacción teológica de sus "mensajes," exigen gran cautela en la valoración histórica de este hecho. Pueden compararse las divergencias de sus "mensajes" entre los tres mismos sinópticos, y mucho más aún de éstos con Jn. A esto se une que en ellos se ve el estilo propio de cada evangelista. Aparte de la elaboración teológica posterior de sus "mensajes," si hubiese habido histórica aparición de ángeles, entonces la catequesis, ¿no habría retenido con mayor fijeza esta escena y su "mensaje"? También cabría preguntarse si esta "constante," este hecho de poner, en estas escenas, todos los evangelistas ángeles, ¿no podrá suponer algún fundamento histórico más sobrio? En todo caso, ¿por qué estas apariciones angélicas se hacen sólo a las mujeres y no a ningún apóstol, que también van al sepulcro, y que serían los "testigos oficiales" de la resurrección del Señor? A esto se une que la función explicativa de estos ángeles aquí es la función con la que aparecen en el A.T.

Posiblemente el texto primitivo que refleja mejor este estadio histórico de la "tumba vacía" sea un pasaje de San Lucas (24:12), que, aunque críticamente es discutido, generalmente se admite [17]. En todo caso representa en su forma simple y escueta el hecho primitivo o casi primitivo de la "tumba vacía." A las noticias de las mujeres sobre el hallazgo de la "tumba vacía," según Lc:

> "Pedro salió y corrió hacia el sepulcro,
> se reclinó y vio solos los lienzos,
> y volvió (a casa)
> maravillado de lo sucedido" (Lc 24:12).

Las mujeres no eran consideradas como testigos "oficiales," ni tan siquiera sus noticias fueron acogidas benévolamente por los apóstoles: "les parecieron delirio y no las creyeron" (Lc 24:11). Más bien sus testimonios eran desfavorables. Si este hecho — el hallazgo de la "tumba vacía" — hubiera sido fingido, sin duda se hubiese puesto en boca de los apóstoles (cf. Mc 16:11).

Los evangelios dan como testigos explícitos de la resurrección de Cristo, de hallar el sepulcro vacío, a Pedro, Juan, María Magdalena, "la otra María," que debe de ser "María la de José" (Mc 15:47), la cual es la madre de Santiago el Menor y de José (Mc 15:40; cf. Mt 27:56) y la "madre de los hijos del Zebedeo" (Mt 27:56; cf. Mc 15:40.41), Santiago el Mayor y Juan, y "las mujeres que le habían acompañado desde Galilea" (Lc 23:55ss). A estos testigos de primera hora de la "tumba vacía" hay que añadir, sin duda, pues a la primera noticia habían de controlarlo, todos los apóstoles, José de Arimatea y Nicodemo. Ajóse de Arimatea, además, siendo el dueño de la tumba, le incumbía cerciorarse, para evitar implicaciones o presentar judicialmente demandas por la violación de su tumba. A éstos habrá que añadir "todos sus conocidos. que se habían colocado a distancia (en el Calvario) para ver estas cosas" (Lc 23:49): la crucifixión, agonía y muerte de Cristo, puesto que seguramente también asistieron al

enterramiento de Cristo. Y una vez conocido el hecho de la "tumba vacía" **y las "apariciones" de Cristo resucitado,** por una actitud bien elemental, tuvieron que ver y comprobar esta tumba.

Se nota ya en este texto el deseo de acusar que la desaparición del cuerpo del Señor no fue debida a un "robo." Pues en la "tumba vacía" estaban "solos los lienzos" (Lc 24:12) con los que había sido envuelto o amortajado el cuerpo de Cristo. Uno que hubiese querido robar el cuerpo lo hubiese tomado amortajado como estaba, por razones deprisa y de comodidad y disimulo. Pero ¿a quién le hubiese interesado robarlo?

En primer lugar, la violación de una sepultura era duramente penada. A los apóstoles o familiares y amigos no les interesaba hacer esto. Buena sepultura tenía. ¿Para qué ocultarlo o trasladarlo a otra? A nadie le interesaba jugar con un cadáver, al que se uniría su inminente estado de putrefacción. Y un muerto, muerto estaba. Por eso, ¿para qué robarlo los apóstoles o amigos? ¿Para inventar la resurrección? Pero sería increíble.

El "fracaso" de la muerte de Cristo y el deshonor además de la muerte de cruz — se la consideraba "maldición" de Dios (Gal 3:13; Dt 21:23) — tuvo que ser para ellos una catástrofe. Aun escritos los evangelios en pleno triunfalismo cristiano, reflejan, no obstante, este terrible "shock," que se muestra en su apatía, duda e incredulidad de ellos para esperar la resurrección de Cristo (Mc 16:14). Los que estaban en su alojamiento aquellos días, "cerradas las puertas. por miedo a los judíos" (Jn 20:19), no podían intentar esto. ¿Robar un cadáver? ¿Para qué? ¿Para complicarse la vida ante las autoridades y un pueblo en odio? ¿Para decir que había resucitado? Pero nadie lo iba a creer de aquel pueblo. Y ¿cómo iban ellos a fundar o prolongar una doctrina y una Iglesia basada en la resurrección de un muerto que ellos habían robado y escondido, pues no habría resucitado? y por ese capricho absurdo, ¿iban ellos a consagrarse a una vida dura de sacrificio, de persecuciones y de muerte? Iban a ser culpables ante Dios y sin otra perspectiva eterna que castigo por haber seducido a las gentes con una doctrina sin consistencia, errónea, y que no llevaba a Dios. Gentes sin preparación, sin recursos sociales y con una falsedad doctrinal, era increíble que se lanzasen a un apostolado que no tenía perspectivas ni en la tierra ni en el cielo. Gentes judías, los apóstoles no podían lanzarse a proclamar la doctrina de Jesús, el Mesías, cuando en su impreparación religiosa y con su formación ambiental sabían o esperaban un Mesías triunfador. Sin la resurrección de Cristo, la muerte en la cruz hubiese acabado con todas sus ilusiones y esperanzas.

De interesar el robo del cadáver de Cristo a alguien sería a los judíos. Pero éstos, ¿sabían tan siquiera, en aquellos días de Cristo en el sepulcro, **que éste había anunciado su resurrección,** y a los tres días? (Este tema de los "tres días" se expondrá expresamente más abajo, en un apartado.) Lo lógico es que los judíos no supiesen nada ni del anuncio de la resurrección — Cristo a los apóstoles seguramente se lo anunció en forma "profética," que es en forma muy velada — , ni menos aún que ésta estuviese vaticinada específicamente al "tercer día." Era algo íntimo y reservado exclusivamente al grupo apostólico y acaso a algunos familiares o seguidores. Y si los apóstoles al "tercer día" ni esperan ni se les ocurre, al punto de ver la "tumba vacía," que Cristo ha resucitado; y las mujeres van al sepulcro al "tercer día" suponiendo allí el cadáver, pues van a "embalsamarlo" (Mc 16:1); o no conocen o esperan la resurrección de Cristo, pues al enterrarlo preparan "aromas y mirra" (Lc 23:56), para ir a los "tres días" al sepulcro "llevando los aromas que habían preparado" (Lc 24:1) para embalsamarlo; y Magdalena, al ver de lejos la tumba abierta, piensa que "robaron" el cuerpo del Señor (Jn 20:2), ¿sería creíble que iban a saberlo ni tomarlo en serio, si lo supiesen, los judíos? Posteriormente corrió el bulo entre y por los judíos de haber robado el cuerpo los discípulos (Mt 28:13.15; cf. Jn 20:2). Pero si los judíos hubieran querido "robarlo," supuesta la autorización

legal, que no se la iban a dar, porque era tomar en consideración una "fantasía," para hacer fracasar aquella "resurrección," lo podían haber hecho presentando el cadáver, y acabar así con todas aquellas profecías y con la fe sobre ellas fundada. Sin embargo, todavía San Pedro, en su predicación de Pentecostés, podrá alegar a los judíos a los que se dirige que allí, en Jerusalén, está la "tumba vacía" de Cristo como prueba apologética de su resurrección (Act 2:29-32), contrastándoles, en cambio, que allí está presente, con su cuerpo dentro, y que es de todos conocida, la tumba de David.

El hecho de la "tumba vacía" de Cristo es un hecho histórico, registrado como tal en los evangelios, y que la Iglesia primitiva de Jerusalén conoció, tuteló y constantemente visitó.

Cuando los evangelios tienen en cuenta las objeciones judías contra la resurrección de Cristo que, ante el desarrollo del cristianismo, aquéllos hicieron correr (Mt 28:15), los evangelios las recogen y rebaten (Mt 27:64ss; Jn 20:15b). Pero el destacar determinados elementos apologéticamente no es falsificar la narración, sino poner de relieve datos históricos que se utilizan en una fase apologética. Tales son:

La tumba es propiedad de José de Arimatea, personaje histórico, pues se da su nombre y su origen, por lo que era perfectamente controlable. "Si los cristianos hubiesen fingidopostfactum un enterramiento por manos amigas, lo habrían atribuido a Pedro, o a Santiago, o a cualquier otro personaje del Evangelio. Este personaje es un dato histórico precioso, que se impuso a todos los evangelistas y que por sí mismo garantiza el enterramiento de Jesús." [18] Era además discípulo de Cristo y personaje muy influyente (Mc). Como otro testigo se cita a Nicodemo, ya de antes conocido.

Del sepulcro se dan datos concretos, precisos:

estaba excavado en la roca (Mc, Lc, Mt);
era nuevo (Mt);
nadie había sido aún colocado en él (Lc, Jn);
lo cerraron con una *gran piedra* circular (golel; Mt, Me);
el sepulcro estaba en un huerto (Jn);
el sepulcro estaba cerca del Calvario (Jn).

El hecho fundamental de la desaparición de Cristo del sepulcro, y no por mano de hombres, es un hecho histórico documentado. Y es además una condición y contraprueba de la resurrección corporal de Cristo. Si su cuerpo hubiese estado en el sepulcro, ni habría habido resurrección corporal, ni los apóstoles y primeros cristianos jerosolimitanos hubiesen aceptado la resurrección de Cristo, ni hubiesen tenido fe en su doctrina ni en su Iglesia. El cristianismo hubiese sido un hecho incipiente que habría terminado con el "fracaso" de la cruz. El sepulcro de Cristo hubiese sido la tumba definitiva de Cristo y del cristianismo.

Valor redaccional de los evangelios sobre la "tumba vacía." — Otra cosa es el valor redaccional que tienen los relatos evangélicos de la "tumba vacía," unidos a los pasajes de la resurrección.

"¿Quieren repetir lo que sucedió el primer día de la semana? Una objeción es (en Mc 16:1) que el comienzo es bastante improbable. Embalsamar un muerto al tercer día (en que se suponía en aquel ambiente que comenzaba la descomposición) no es ninguna cosa normal (aparte que en los otros evangelios tampoco encontramos explícitamente esto). Los v.3-4 (de Mc) son repetidos también de una forma que no favorece directamente la opinión de que las cosas concuerden. Finalmente, también la presencia, en el sepulcro, del joven con vestiduras

blancas (ángel o no) es difícil de entender en el cuadro de una narración acerca de lo que aconteció. ¿Es, por tanto, el relato una especie de leyenda apologética que quiere acentuar que el sepulcro de Jesús está vacío? Eso parece más improbable todavía, puesto que entonces lo normal hubiera sido decir que se estaba convencido de la ausencia del cuerpo de Jesús." 1[9] Luego se expondrá esta hipótesis.

¿Proceden, directamente, estos relatos de una tradición histórica, que se recopila en los relatos evangélicos? ¿Son relatos retocados, explicitados con elementos teológicos, v.gr., los ángeles y sus "mensajes," y con réplicas a "objeciones" judías posteriores, pero que proceden, directamente, del kerygma y catequesis primitivos? ¿Pueden ser relatos acoplados a prácticas litúrgicas? (Schille) [20]. En esta hipótesis de Schilk, los textos evangélicos reflejarían, inmediatamente, una celebración litúrgica anual de la Pascua en Jerusalén, destacando y yuxtaponiendo artificiosa, literariamente, tres grandes momentos: 1) anamnesis, recuerdo y conmemoración de la última Cena de Jesús, ligada a ágapes fraternales; 2) liturgia del Viernes Santo a las horas de la plegaria judía; 3) liturgia de la mañana de Pascua con una visita a la tumba de Jesús. Sin embargo, parece muy improbable que la estructura de los relatos evangélicos procedan inmediatamente de esta liturgia con momentos tan distintos. Delorme la ha criticado seriamente 21.

Delorme y Van lersel, en cambio, proponen otra hipótesis sobre la procedencia inmediata de los relatos evangélicos de la "tumba vacía" y de la resurrección de Cristo. Parten del hecho, bien probado por J. Jeremías, de que en aquel tiempo, y aun en épocas próximamente anteriores, se peregrinaba mucho a los sepulcros de ios santos personajes de Israel, por su poder de intercesión y acaso de taumaturgia [22]. Consta que se les levantaban monumentos (Mt 23:29). Con este uso y ambiente es muy probable que los cristianos judíos peregrinasen al sepulcro de Cristo en Jerusalén. Los Hechos de los Apóstoles y San Pablo atestiguan que judíos cristianos de la diáspora peregrinaban a Jerusalén. Y es increíble que se desentendiesen de visitar la "tumba" de Cristo, casi centro de la fe. Es el mismo fenómeno y motivo que lleva hoy a los peregrinos cristianos a Jerusalén y Tierra Santa: visitar los "Santos Lugares." Indudablemente allí — como hoy se hace en algunos de estos santos lugares — se recordaban estos mismos hechos, con la lectura de los pasajes evangélicos correspondientes. Por eso, para estos autores, los relatos evangélicos procederían directamente de las explicaciones y acaso dramatizaciones que se hiciesen allí de estos hechos en presencia de los peregrinos. Hasta se quiere ver un índice de ello en la frase ?δε δ τόπος οπού Ιθηχαν αυτόν. El peregrino no busca pruebas. No quiere más que la "proclamación" de la enseñanza. "Estas palabras (referidas) se parecen mucho a una expresión existente en la literatura cristiana ("itinerarios" primitivos, v.gr., Peregrino de Burdeos, Eteria, etc.) de peregrinación." [23]

A esto hay que añadir que la creencia judía en la resurrección corporal de los muertos, por lo menos de los "justos" -Juicio universal — , era al final de los tiempos según la creencia popular y ordinaria. Pero una resurrección anticipada y definitiva de un individuo no estaba establecida ni sería, salvo argumentos incontrovertibles, verdaderamente admitida. De ahí la actitud de los apóstoles en un principio. La "tumba vacía" tuvo que hacerles un impacto verdaderamente serio.

Sea cual fuere la procedencia inmediata del hecho de la "tumba vacía" en los relatos evangélicos — las hipótesis citadas anteriormente no pasan de ser hipótesis — , lo mismo que la estructuración o adornos que aparezcan en ellos, queda siempre, en cualquier hipótesis, el hecho histórico γ fundamental: **la tumba donde Cristo fue sepultado, bien conocida por los apóstoles, amigos y familiares de Cristo, apareció "vacía" sin intervención de manos**

humanas. Fue un hecho históricamente contrastable, y que llevó a los apóstoles y demás contemporáneos a la fe en la resurrección de Jesucristo.

b) Las apariciones de Cristo resucitado. — El segundo elemento evangélico argumentativo, o subyacentemente argumentativo, sobre la resurrección corporal de Cristo son sus "apariciones." Como en el relato de la "tumba vacía," también estos relatos tienen una larga evolución en orden a ir destacando la verdad de las mismas frente a diversas objeciones judeo-helenistas que se les iban haciendo. Pero estos matices, de suyo, no son ficción — antes se dijo — , sino matizaciones oportunas de la historia, **consideradas en una etapa apologética.** E igual que en el tema anterior, queda abierta la discusión sobre el origen de la procedencia inmediata de estos relatos. Y tienen, o pueden tener, como ellos, una valoración análoga.

Los evangelios y otros escritos neotestamentarios registran las siguientes "apariciones" de Cristo resucitado:

1) A un grupo de mujeres, entre las que están María Magdalena, "la otra María" (Mt 28:1), que por Mc se sabe que son: Magdalena, María de Santiago y Salomé (Mc 16:1; cf. Jn 20:1). Sobre esta aparición y su probable identificación con la única a Magdalena. Cf. *Comentario a Juan* (cf. Mt 28:9.10; Mc 16:9-11; Jn 20:11-18).

2) a dos que iban aquel mismo día a Emaús (Lc 24:13-35; Mc 12.13);

3) a Pedro (Lc 24:34; cf. 1 Cor 15:5);

4) a diez apóstoles juntos (Mc 16:14; Lc 24:36-43.44-53; Jn 20, 19-23; 1 Cor 15:5);

5) a los Once juntos (escena de Tomás; Jn 20:24-29; 1 Cor 15:7);

6) aparición junto al lago a Pedro, Tomás el Dídimo, Natanael, los hijos del Zebedeo (Juan y Santiago el Mayor) y a "otros dos de sus discípulos" (Jn 21:1-23);

7) en un monte de Galilea a los "once discípulos" (Mt 28:16-20; cf. Mc 16:15-19);

8) a Santiago el Menor (1 Cor 15:7a);

9) a "más de 500 hermanos juntos, de los cuales muchos viven aún y otros han muerto" (1 Cor 15:6);

10) muy posteriormente a San Pablo (1 Cor 15:8; cf. Act 9:4.5; 22:7.8; 26:13-15);

11) en los Hechos de los Apóstoles se lee que se apareció "vivo (resucitado), con muchas pruebas indubitables (a los apóstoles), apareciéndose por (espacio) de cuarenta días y habiéndoles del reino de Dios" (Act 1:3). Seguramente aquí el término "cuarenta días" es una forma vaga de expresión. San Pablo, hablando en Antioquía de Pisidia, dice en su discurso — y el autor de los Actos es el mismo Lucas — : "Jesús se apareció muchos días a los que habían subido con El de Galilea a Jerusalén" (Act 13:31).

Cuando Pablo escribe su primera carta a los Corintios, en la que habla de las apariciones de Cristo resucitado, lo hace sobre el año 55-56, es decir, unos veinte años después de estos hechos, cuando aún viven la mayor parte de los testigos citados. Por otra parte, hacía falta esta manifestación para que ellos supiesen y se cerciorasen de lo que había sucedido con el cuerpo de Cristo, ya que estaba la "tumba vacía." Y que fue encontrada así "al tercer día." Suponer un invento de ellos era increíble, dado su honor como personas piadosas y rectas (así los muestran los evangelios), y, sobre todo, que no iban a inventar — antes se dijo a propósito de la "tumba vacía" — una cosa que era absurda e inmoral para ellos, personas rectas, y que les iba a complicar la vida con persecuciones y muertes, y sin más premio que el castigo de Dios por falsarios. Y todo esto valorado igualmente ante el "fracaso," considerado humanamente, de la muerte ignominiosa de Cristo en el Calvario.

Cabría, sin embargo, preguntarse si estas "apariciones" **no pudieron ser efecto de** una autosugestión personal o colectiva.

c) Las "Apariciones" de Cristo Resucitado, ¿No Pudieron ser Efecto de Sugestión? — No hay base para esto. Recientemente Lohfink ha vuelto a estudiar este tema. Dice "que tales fenómenos (las apariciones de Cristo resucitado) **existieron** está prácticamente fuera de duda. La cuestión se reduce a cómo se deben interpretar. ¿No se tratará de una simple proyección del subconsciente? Los apóstoles apenas podían creer (según la crítica racionalista) que el asunto de Jesús estuviera terminado, y **entonces surgió de su espíritu una imagen de su Maestro, que no estaba muerto, sino que seguía con vida.** El deseo sería el padre de las apariciones. Dicho de otra manera, ¿puede ser excluida la hipótesis de una visión puramente subjetiva? Lohfink rechaza esta hipótesis de sugestión. Su argumentación es clara. Las "apariciones," estas apariciones de Cristo resucitado, se dan a lo "largo de un tiempo," lo que habla en contra de una visión meramente subjetiva. No fueron apariciones en un solo día, en el que el estado de ánimo de los discípulos fuese especial, sino que las apariciones se sucedieron a lo "largo de un espacio de tiempo."

A esto se une la **"diversidad de las personas" que ven al Resucitado.** Es práctica y moralmente imposible considerar como visiones subjetivas, por coacción o sugestión previa, las apariciones a Pedro, Santiago (el Menor) y Pablo. Son personas con **diferentes** intereses, diferentes metas, diferente origen y diferente posición personal **ante la realidad de Jesús**."

A esto se une la aparición a grupos y apariciones que se hacen de forma inesperada. En estos casos, el estímulo previamente conocido — el tipo de "pandemias" — es desconocido e inesperado, y no puede colectivamente producirse. Tales son las apariciones a los apóstoles, a sólo un grupo de ellos junto al lago, a "500 hermanos juntos," a los de Emaús.

La aparición a Pablo, perseguidor de la Iglesia y de Cristo, sin importarle nada el asunto de Cristo (die Sache Christi), no puede explicarse tampoco por sugestión.

Se ve en los evangelios que había ciertas "tensiones" de los "parientes" del Señor contra El (Mc 3:21; Jn 7:5). De ellos era Santiago el Menor. No pertenece al "círculo" de los apóstoles; sólo es un "familiar" del Señor. Sin embargo, poco después de la Pascua, Santiago desempeña repentinamente **un papel director en la comunidad de Jerusalén.** ¿Cómo es posible esto? La explicación la da 1 Cor 15:7. Santiago tuvo una aparición personal del Resucitado que, por decir así, lo legitimaba.

Si se supone que "en el alma de los discípulos surge la fe (en Cristo resucitado), y esta fe provoca las visiones (entonces, en esta suposición), sucede todo lo contrario de lo que testifica el N.T.: "solamente las apariciones logran hacer surgir la fe." "Yo no entiendo — escribe Lohfink — cómo un historiador científico puede llegar a interpretar una fuente tan clara en un sentido tan completamente contrario."

Además, esto no podía ser supuesto por los apóstoles, ya que la creencia ortodoxa de Israel era que la resurrección corporal sería simultáneamente colectiva y solamente al fin de los tiempos. No podían creer ni esperar, y es lo que prácticamente reflejan los evangelios, una resurrección corporal definitiva que fuese individual / anticipada.

Por eso, "quien quiera explicar positivamente cómo hombres tan distintos llegaron a una visión subjetiva, tendrá que recurrir a complicados montajes psicológicos completamente artificiales. Y es asombroso ver cómo en este punto incluso investigadores sensatos se llenan de fantasía." [24]

No se estudian aquí formas filológicas con que se relatan las apariciones, porque, aunque pudieran tener su valor, quedan sometidas a apreciaciones muy discutibles.

Sin embargo, resumiendo toda esta valoración antisubjetiva, escribe Lohfink: "Si la resurrección de Jesús ha de ser verdaderamente conocida, solamente puede ocurrir en la fe. No hay otro acceso al Resucitado.

Supongamos por un momento que los apóstoles estuviesen a nuestra disposición y pudiésemos vigilarlos, analizarlos y examinarlos con todos los medios de la ciencia antes, durante y después de las apariciones; que consiguiésemos dictámenes médicos y psiquiátricos que pudiesen fundamentar un juicio histórico. Al final de la experiencia deberíamos creer o no creer en el testimonio del apóstol que nos dice que ha visto al Señor resucitado. El riesgo propio y la confianza sin reserva en la palabra del testigo no podrían tampoco evitarse. Una documentación médico-psiquiátrica ideal no nos evitaría el riesgo de creer o no creer en el sencillo testimonio, v.gr., que nos da San Pablo en 1 Cor 9:1: 'Yo he visto al Señor'.

Con el método exacto de la ciencia sólo podemos alcanzar un sector muy reducido de nuestra vida humana: ¿cuándo ha sido medible la confianza? ¿cuándo ha sido demostrable el amor? Quien exige que se le demuestre la resurrección (pues también él "quería creer") comete el mismo trágico error.

También tenemos que evitar caer en el extremo contrario, en un escepticismo histórico o en un desinterés histórico total como el propugnado por Bultmann.

Los hechos quedan siempre abiertos a la resurrección y exigen una ulterior explicación, que el historiador, como tal, no nos puede dar. La verdadera explicación de los hechos posteriores a la muerte de Jesús sólo la encuentra aquel que acoge el evangelio de la resurrección en la fe. Quien acepta este riesgo sabe y confiesa que verdaderamente Cristo ha resucitado." [24]

La historia presenta dos hechos absolutamente ciertos: la "tumba vacía" y las "apariciones" de Cristo, que anuncian su resurrección. Estos hechos exigen una lógica conclusión: Cristo ha resucitado. Y esta adhesión, este "riesgo" anejo a todo lo que exige un acto de creencia racional, es lo que da la fe.

La elaboración progresiva de los relatos evangélicos de la resurrección de Cristo.

En la redacción de los relatos evangélicos de la resurrección de Cristo se ve un manifiesto progreso evolutivo, de tipo apologético unas veces, y otras por exigencias diversas. Su enfoque apologético es debido a la actitud de combatir o hacer ver la falsedad de objeciones ü bulos que judíos o griegos corrieron cuando el cristianismo ya comienza a desenvolverse. El kérygma, primero, y los evangelios, después, tienen en cuenta estas objeciones y las combaten haciendo ver su inconsistencia. Sin embargo, estos aspectos o matices no restan de suyo — salvo que se vea en ellos una plastificación improbable, artificiosa y buscada — historicidad a estos elementos o matices que se destacan. Benoit, hablando precisamente de la realidad histórica de la manducación que hace Cristo resucitado delante de los apóstoles, dice: "Esta preocupación apologética no disminuye el valor de los hechos; por el contrario, la supone; si no, ellos no probarían. Las pruebas materiales de la resurrección de Cristo son (a este propósito): la entrada milagrosa en el local, las heridas del cuerpo, y, en Lc solo, la manducación." [25]

Esta redacción de "evolución progresiva" en los relatos evangélicos obedece unas veces a objeciones o bulos concretos que corrían entonces, y otras veces esta "elaboración progresiva" obedece a motivos redaccionales, sea por "exigencia de composición," sea por "preocupaciones teológicas" (Lohfink); aspectos éstos que afectan, en realidad, a toda la composición de los evangelios.

Preocupaciones apologéticas. — Estas objeciones o bulos que se ven combatidos en los evangelios son tres:

1) El estar la "tumba vacía" sería efecto de un robo. El cuerpo del Señor habría sido robado por los mismos "discípulos." Este bulo es histórico; "esta versión se ha propagado entre los judíos hasta el día de hoy" (Mt 28:11-15). San Justino (t c.165), en su Diálogo con el judío Trifón, asegura que este bulo corrió por la misma diáspora, divulgado por hombres enviados ex profeso para esto [26].

En otro sentido — y que acaso fuese eco redaccional de esto mismo — es la suposición de Magdalena cuando va al sepulcro y ve corrida la piedra de cierre (Jn 20:2).

Mt respondería a esto con lo de la "guardia en el sepulcro" (Mt 27:62-66), y sobre cuya historicidad se trata en el Comentario, en el lugar correspondiente de Mt.

A esta misma objeción y preocupación llevan los pasajes evangélicos que destacan que el sepulcro en el cual fue depositado el cuerpo de Cristo era:

> "nuevo" (Mt, Mc, Lc); "excavado en la roca";
> por tanto, sin posibles aperturas fuera de la boca de entrada;
> y se lo cerró y "selló,"
> "haciendo correr una gran piedra sobre la puerta del sepulcro" (Mt, Mc).

Lc (24:12) y Jn (20:6.7) responden aún más directamente a esto, al destacar, en la visita que Pedro y Juan hacen al sepulcro, que sólo estaban allí

> "los lienzos con que fue amortajado el cuerpo de Cristo" (Lc); o "los lienzos en el suelo, y el sudario que había estado sobre su cabeza, no estaba con los lienzos, sino aparte, plegado en otro sitio" (Jn).

Un ladrón no hubiese despojado el cadáver de su mortaja. Benoit comenta: "Ladrones o apóstoles, hubiesen tomado el cuerpo rápidamente, y los lienzos habrían quedado tal cual estaban, como cuando las momias de Egipto han sido robadas de sus grutas. Todo es ordenado como si Dios o sus ángeles hubiesen querido tomar al Señor sin cambiar nada." [27] Y Lagrange, afirmando lo mismo, matiza aún: "En cuanto a la distinción del sudario y de las fajas, prueba con qué cuidado Pedro examina todo y la precisión del testimonio de Juan." [28]

2) Otra forma de este bulo debió de estar relacionada con el "hortelano" del jardín en el que estaba el sepulcro de Cristo. Se debió de correr, sin preocuparse gran cosa de lo inverosímil, que el encargado de cuidar de aquel "huerto" habría trasladado el cuerpo de Cristo para evitar que viniesen, y estropeasen el huerto, visitas o "peregrinaciones." Esto, naturalmente, no pudo ser a los "tres días." Respondería a una época más tardía de elaboración: **de la objeción y de la respuesta.** A esto obedecería, matizándose, la respuesta de Magdalena a Cristo en forma de "hortelano": "Señor, si tú te lo has llevado (el cuerpo de Cristo), dime dónde lo has puesto, y yo lo tomaré" (Jn 20:15). La aparición de Cristo allí se había deformado en la forma dicha. Y Jn matizó bien en su evangelio el sentido y los personajes de aquella escena histórica.

La inverosimilitud del bulo era evidente. Un hortelano no puede por sí hacer cosa semejante; necesitaba el permiso de su dueño, José de Arimatea, que ofrece su sepulcro en honor al cuerpo del Señor y que no iba a dárselo. Además, las leyes castigaban duramente la violación de sepulcros. Y nadie iba a tomar un cuerpo — en esa hipótesis — que ya estaría en descomposición.

3) La tercera objeción era que Cristo no apareció con su cuerpo real, sino que sus apariciones eran fantasmales. Debió de ser objeción nacida en medios helenistas. Y a ello apunta Lc (24:36-43) — al aparecérseles Cristo resucitado "pensaban que veían un espíritu" (v.37) — , haciendo ver que Cristo resucitado se aparece a los apóstoles y "come" con ellos, y les manda que lo reconozcan, que lo identifiquen: "Ved mis manos y mis pies. Soy yo mismo. Un espíritu no tiene carne y huesos como veis que Yo tengo" (v.39). Esto responde a que ellos "creían ver un espíritu" (v.37), pues se apareció de súbito en medio de ellos, sin abrir las puertas (cf. Jn 20:19). Lc se complace en referir esto con un **climax de realismo.** Así dice: "Como siguiesen incrédulos" (v.41), les pide de "comer," y dándole ellos un "trozo de pez asado," lo "tomó y comió delante de ellos" (v.41.42).

Es lo mismo que supone Mc cuando dice que "se apareció a los Once cuando estaban a la mesa" (Mc 16:14).

Y Jn (20.19-23) relata esta misma escena de reconocimiento cuando destaca que Cristo se apareció en medio de ellos "estando las puertas cerradas por miedo a los judíos," y allí mismo les "mostró las manos y el costado" (v.20), para que identificasen su resurrección corporal. Escena que se complementará con la sucedida en el mismo lugar a los ocho días con la presencia del entonces ausente e incrédulo Tomás. Este, al saber la aparición del Señor a sus compañeros, no lo creyó, y exigió para creer "meter su dedo en la llaga de los clavos y (su) mano en el costado" del Señor (v.25). Nuevamente se repite la aparición del Señor estando también las "puertas cerradas" (v.26), e invita a Tomás a cumplir su exigencia para ver y creer.

Naturalmente — ya se indicó — , el destacar e insistir en estos detalles en nada va contra la historicidad de los mismos, como Benoit resaltaba, pues entonces nada probarían apologéticamente. No serían más que un exponente "plástico" de la fe, por otra parte bien controlada e indubitable, **de los mismos testigos y de la fe cierta de la Iglesia.**

Otras formas de elaboración progresiva" de los relatos evangélicos de la resurrección del Señor son:

1) Por *exigencias de composición*. — Así, v.gr., Lc, en Hechos de los Apóstoles, pone que Cristo se apareció a los apóstoles por espacio de cuarenta días (Act 1:3), fórmula, por otra parte, convencional, pues el mismo Lc, en el discurso de San Pablo a los judíos en Antioquía de Pisidia, dice que "Jesús se apareció muchos días a los que habían subido con El de Galilea a Jerusalén" (Act 13:31). Pero en el evangelio narra este período de las apariciones de Cristo resucitado de tal manera, que podría creerse **que la última aparición de Cristo resucitado tuvo lugar el último día de Pascua.**

2) Por *preocupaciones teológicas*. — En Mt 28:19ss, Cristo da a los apóstoles una misión eclesial universal. Pero esto supone una elaboración teológica posterior sobre los mismos datos de Cristo, ya que la Iglesia tomó conciencia clara y eficaz **de la universalidad de su misión muy lentamente** (Act 1:8). Igualmente aparece esta evolución teológica en la fórmula del bautismo, ya que posiblemente se bautizaba en un principio en el nombre de Jesús (1 Cor 1:13; cf. Act v.38, etc.), y luego se incorporó, **acaso por influjo litúrgico, la fórmula trinitaria** [29]. Por eso, "la grandiosa despedida narrada por Mateo es la explicación teológica de un desarrollo posterior." [30]

A esto hay que añadir, aunque aquí no se examina, la diversa redacción, con intento, preocupaciones y finalidad teológicas, del "mensaje" de los ángeles en las apariciones a las mujeres que van al sepulcro (Mt 28:5-8; Mc 16:5-8; Lc 24:4-8; Jn 20:11-13.14-17)[31].

Diversas consideraciones conceptual-redaccionales sobre el cuerpo resucitado de Cristo.

Es objeción criticista contra la verdad de la resurrección corporal de Cristo la divergencia (?) con que se describe el cuerpo resucitado de Cristo.

Si es resurrección — se dice — , ha de tener el mismo cuerpo material. Pero ¿cómo es posible que sea idéntico este cuerpo de Cristo cuando este cuerpo material de Cristo resucitado se lo describe en ocasiones como un ***cuerpo espiritualizado***.

Conforme a los diversos textos evangélicos, Cristo resucitado, por una parte, tiene cuerpo *material*:muestra su cuerpo, "sus manos y sus pies" (Lc 24:39); manda que pongan sus manos en su cuerpo resucitado (Lc 24:3a); resucitado, dice a sus apóstoles que un "espíritu no tiene carne y huesos, como veis que yo tengo" (Lc 24:39); muestra a sus apóstoles "las manos y el costado," es decir, las huellas que dejaron en él la crucifixión y la lanzada (Jn 20:20); se "sienta a la mesa," sin duda para comer con sus apóstoles (Mc 16:14); con ellos "come" un "trozo de pez asado" (Jn 20:42-43); Tomás exige para creer "ver las señales de los clavos" en sus pies y manos, y "meter" su mano en su "costado," abierto por la lanza (Jn 20:25). Y ocho días después, Cristo se aparece de nuevo a los mismos e invita a Tomás a que cumpla su exigencia (Jn 20:26ss); en el lago prepara para sus discípulos alimentos materiales, **y, "tomando" Cristo el pan y un pez por El preparados,** "se lo dio" a comer a sus discípulos (Jn 21:9ss).

Por otra parte, se describe a **Cristo resucitado con un cuerpo espiritual**:

> se aparece a las mujeres y súbitamente desaparece (Mt 28:9.10; Mc 16:9-11; Jn.20:11-18); se "aparece" súbita o cuasi súbitamente a los discípulos que iban a Emaús, y éstos no lo conocieron (Lc 24:15ss), pues se "apareció en otra forma" (Mc 16:12); también se "apareció" junto al lago de Tiberíades, y "no lo conocieron" (Jn 21:4). Sólo más tarde lo reconocen allí mismo (Jn 21:7ss); se les "apareció" en un monte de Galilea (Mt 28:16ss); se aparece a los apóstoles y desaparece por "espacio de cuarenta días" (Act 1:3 = Act 13:31).

No obstante esta divergencia descriptiva, es ello una prueba más de la verdad de su idéntico cuerpo resucitado.

San Pablo se plantea el problema de cómo resucitan los cuerpos. Y da una descripción especial (1 Cor 15:35ss). En primer lugar dice que el cuerpo es idéntico, aunque transformado. Y lo compara a la simiente que se siembra: "muere" (?), y luego esa misma simiente se "vivifica" (v.36). Así, "lo que siembras no es el cuerpo que ha de salir, sino el grano desnudo, acaso de trigo o de otro grano" (c.37). Y, sin embargo, la espiga es de la misma naturaleza, de idéntica naturaleza que aquel grano de trigo sembrado. Es la misma simiente transformada en espiga. Así — dice — sucede, comparativamente, con los cuerpos, que mueren y resucitan; así es lo que sucede, analógicamente, **con el cuerpo resucitado de Cristo** (1 Cor 15:35ss).

Precisamente esta diversidad de presentaciones del cuerpo resucitado de Cristo, y por los mismos autores que reflejan estos dos aspectos divergentes, **es una buena prueba de su historicidad.** En Israel la forma de la resurrección de los cuerpos que se esperaba al fin de los tiempos, como cosa "escatológica," era discutida y desconocida [32]. Por eso, esta forma descriptiva del cuerpo resucitado de Cristo, con esta doble propiedad, en lugar de ser una objeción contra su autenticidad, es una buena prueba de su verdad. Todos los evangelistas lo

describen así: por una parte, como cuerpo corporal, y, por otra, como cuerpo espiritualizado. Esta enseñanza, con independencia de varios de ellos, supone un origen histórico verdadero. Una tradición independiente y convergente es una prueba de garantía histórica.

La resurrección al "tercer día."

¿Cuándo fue la resurrección de Cristo? Exegéticamente, ¿qué se sabe? Lohfink escribe: "Ya en las formulaciones más antiguas del evangelio de la resurrección (cf. 1 Cor 15:4) se encuentra la afirmación de que Jesús resucitó al tercer día. ¿Cómo se llega a este dato? Se ha afirmado que podría ser una fórmula antigua para designar un corto espacio de tiempo. Resucitar "al tercer día" significaría entonces que Jesús resucitó muy pronto. Pero esto no explica por qué se afinca ya desde el principio tan fuertemente este dato en todo el anuncio de la resurrección. Tampoco basta decir que es un dato sacado del A.T. (Jn 2:1), pues parece que la cita fue buscada a partir de los acontecimientos. La explicación más clara es que "el tercer día" juega un papel tan importante en la tradición primitiva porque en él se descubrió la tumba vacía." [33]

El hecho de las "predicciones" de Cristo sobre su muerte y resurrección es, sin duda, histórico. La triple fijeza con que las insertan los tres sinópticos supone un indudable hecho histórico. Sin embargo, Cristo probablemente usó para ello **el género "profético"** [34], de suyo vago y de contornos difuminados, y cuya plena verdad se ve clara a la hora del cumplimiento de los hechos vaticinados.

Esto explica bien que los apóstoles, con una "predicción" de estas características — su redacción matizada en los evangelios supone seguramente los hechos cumplidos — , quedasen como inciertos e incrédulos de ella ante el "fracaso" del Calvario. Es lo que parecen reflejar los evangelios. Las mujeres van al sepulcro "al tercer día" para "ungir" el cuerpo de Cristo (Lc 24:1). En la creencia judía estaba que la corrupción de los cadáveres comenzaba al tercer día de la muerte [35]. Por eso, si esta creencia estaba en el ambiente de la época de Cristo, urgía a las mujeres ir al sepulcro **para "ungir" el cuerpo muerto del Señor antes de que** comenzase la descomposición.

Si la "predicción" de Cristo no precisó "al tercer día," lo que sería posible por el uso del género "profético," entonces el anuncio que Cristo hizo de la resurrección se matizaría y explicitaría en el herygma y en los evangelios por el hecho de haberse descubierto la "tumba vacía" al "tercer día." Lo cual estaba implícito en el hipotético anuncio "profético" que Cristo habría hecho a los apóstoles.

Algunas conclusiones adonde lleva negar la resurrección corporal gloriosa de Cristo.

Aparte del análisis exegético sobre la resurrección gloriosa de Cristo, es necesario también tener en cuenta las conclusiones adonde llevaría negar esta resurrección.[35].

1) No se identifica resurrección corporal con inmortalidad. En el ambiente judío, lo mismo que en el eclesiástico, son términos precisos: la inmortalidad podría afirmar, en un sentido amplio, un estar con Dios, pero sin excluir ni negar la resurrección corporal. Por eso, no se entiende por resurrección del hombre la sola inmortalidad del alma.

2) Negar la resurrección gloriosa del "mismo" cuerpo cristiano va contra las enseñanzas de la Iglesia, que proclama su fe en la resurrección de la "misma" carne que se tuvo "en vida."

3) Negar la resurrección del "mismo" cuerpo glorioso de Cristo es negar también la fe de la Iglesia en la presencia real eucarística de Cristo.

4) Lo mismo que es negar los misterios — ascensión, parusía de Cristo, etc. — tal como la Iglesia profesa su fe en ellos.

5) Se niega, por lo mismo, el dogma de fe en la asunción corporal de la Virgen [36].

Resucitó Cristo con su cuerpo.

Es ésta una hipótesis que se está divulgando y que parece una gran paradoja. No siendo posible exponer aquí con amplitud este tema — ya varios datos están dados en el anterior Excursus, y allí remitimos — , se va a hacer una síntesis de puntos fundamentales de la misma.

La vieja concepción judía concebía al ser humano, al morir, con dos elementos: el "cadáver" y otro elemento que iba a un supuesto lugar llamado *sheol*, del que, en su fase primera, nada se sabía, y cuyos seres que iban allí se los llamaba refaím. Estos eran una especie de quintaesencia del muerto. Allí estaban "debilitados," como sin vida. Se acepta que los concebían, y ya en vida, con un monismo absoluto, teniendo todos sus elementos una unidad íntima (véase esto en el Excursus), por lo que se pensaba que también iría en ese elemento — los refaím — del muerto algo de su "cuerpo": debería seguir siendo él mismo, pero muerto. ¿Qué era exactamente esto en una concepción imprecisa primitiva? No deja de tener sus puntos nebulosos. Si esto creían — dice esta hipótesis — , esto querían expresar al hablar de estos seres: refaím. Y entonces, como no se hablaba de resurrección del cuerpo, y como con ese ser vivo nefeshlruah iba también una parte misteriosa de su "cuerpo" (basar) para conservar su "yo," por eso, al morir, se entraba definitivamente en la inmortalidad. **No habría resurrección por la reasunción escatológica de su propio "cadáver."** No obstante, esto deja flotando problemas sobre esta inmortalidad-resurreccionista y su estancia, por tiempo y cualidad, **en el Sheol.**

Pero interesa menos toda esta no bien precisada concepción — aparte de no ser objetivamente verdadera — , porque en Israel hubo una evolución doctrinal en este concepto a partir del siglo u a.C. Unos, influidos por la filosofía griega al menos, acentuaron la simple inmortalidad del "alma" — aquí serían los refaím (v.gr., libros de la Sabiduría, Heme.) — y otros defendían la resurrección del mismo "cadáver." Ese monismo cerrado del judaísmo, de ser así, era lógico que postulase un día, como pleno complemento de su "yo," su "cadáver." En la época de Cristo la corriente dominante y ortodoxa en Israel que defendía la resurrección corporal era la de los "fariseos" contra la pequeña de los "saduceos," que negaban la resurrección corporal, porque no admitían ni la espiritualidad ni la inmortalidad del alma. Pero, dado el influjo omnímodo religioso de los fariseos en el pueblo, es de suponer que fuese la creencia dominante en el mismo. Claro está que no porque lo admitiesen los fariseos se seguía la verdad de esa creencia. Hace falta religiosamente una prueba de este tipo. Luego se verá.

En el N.T. se ve esta creencia ambiental. Así Marta, ante el cadáver de Lázaro, dice a Cristo que éste "resucitará en la resurrección en el último día" (Jn 11:24; cf. Jn c.6); Pedro cita en un discurso que el sepulcro de Cristo está vacío, mientras no sucede lo mismo con el de David (Act 2:29ss); en una escena extraña, pero que tiene aquí su valor ambiental, se dice de unos muertos que "resucitan" en la muerte de Cristo, y que "sus cuerpos que dormían, resucitan" y "salieron de los sepulcros" (Mt 27:52-53); Pablo en el templo provoca la oposición entre fariseos y saduceos al hablar de la resurrección corporal (Act 23:6ss); también se añaden a esto las escenas **de "reconocimiento" e "identificación" de Cristo resucitado.** Como síntesis puede verse una cita de Josefo: "Las almas puras subsisten tras la muerte. Ellas alcanzan un lugar muy santo en el cielo."."Desde aquí, a la hora del cambio de los siglos (escatología), volverán a tomar posesión de los cuerpos santificados (citado por Gelin en el" Hombre en la Biblia").

Una vida primitiva puede, en un principio, tener una verdad incompleta, que logra su totalidad por adquisición posterior. Así hubo primero conocimiento o creencia de la supervivencia del ser al morir — los refaím en el sheol — , luego se afirmó la inmortalidad junto

a Dios, y, por último, se vio que ésta tendría **el complemento a su "yo" total con la resurrección de su cuerpo.**

Y una exposición terminante de esta doctrina farisea, y aun completada, es la que enseña San Pablo, que era "fariseo" (Act 23:6), discípulo del célebre maestro Gamaliel (Act 22:3).

En la epístola primera a los Tésalonicenses (4:13-18), ante la preocupación de los cristianos, que estaban tristes **porque a la parusía no iban a estar presentes con ellos,** "vivos," los cristianos que ya habían muerto, les dice que no será así, porque habrá una intervención extraordinaria de Dios, que hará que primero resuciten los "muertos," sus compañeros, y ya resucitados, junto con ellos vivos, **saldrán todos al encuentro de Cristo.**

Y en la epístola primera a los Corintios (c.15), en coincidencia con la primera a los Tesalonicenses, dice: "que no todos moriremos, pero todos seremos transformados. Los muertos resucitarán incorruptos" (v.50-51). Pues para entrar en la gloria es preciso que en todos "esto corruptible (φθαρτόν τοϋτο) se vista de incorrupción y que esto mortal (βνητόν τούτο) se vista de inmortalidad" (v.53).

Por tanto, se enseña por San Pablo que la "resurrección" es corporal, del cuerpo muerto — "cadáver" — . Hasta tal punto de decir que "esto corruptible" y "esto mortal," que, si es más directamente el cuerpo, es también todo el hombre, se "transforme" con dotes especiales, que aquí no interesa especialmente estudiar. Todo el contexto hace ver que lo que resucita es el "cuerpo" muerto. Y hasta se daría la paradoja, de no ser así, que como "no todos moriremos," **estos "vivos" en la parusía irían con sus cuerpos "transformados" a la gloria,** mientras que los "muertos," que no resucitarían, tenían que ser "transformados" sólo en sus almas, y así entrar en la gloria. Irían a la gloria todos "transformados," pero unos con cuerpo y otros sin él.

He aquí la doctrina apostólica de la resurrección de los cuerpos expuesta por un "fariseo," sólo que matizada con más datos, que aquí no se tratan.

Podría decirse que una cosa es la doctrina y otra la versión o adaptación que de ella se hace, oportunamente, para el público. Pero a esto basta considerar tres razones:

a) A esto que unos estén "vivos" a la hora de la parusía y otros "muertos," y que éstos "resuciten primero" con sus cuerpos — problema planteado__, les responde: "Esto os lo decimos como Palabra del Señor" (1 Tes 4:15ss). Y en la misma carta se señala, a otro propósito, que lo que les escribe lo dice "no yo, sino el Señor" (1 Cor 7:10), y añade luego cambiando de tema: "A los demás digo yo, no el Señor" (1 Cor 7:12). San Pablo sabe muy bien lo que dice.
b) Si hubiese sido sólo oportunidad de hablar con esta forma resurreccionista en Israel, ¿por qué va predicando esta doctrina por todas las regiones de los gentiles, como se ve en Hechos de los Apóstoles, y especialmente por qué sostiene la resurrección corporal de Cristo en el Areópago de Atenas, ante un público que no admitía la resurrección corporal, por lo que se rieron de él y no logró catequizarlos? ¿Por qué, por oportunidad y sin mentir, no les habló sólo del hecho de que Cristo estaba "inmortal" en el cielo? (Act 17:31).
c) Que ésta es su creencia y enseñanza, se ve ya en la primera a los Corintios (15:3-5) en la profesión de fe, acaso adoptado de un "símbolo" litúrgico, unos veintitantos años después de la muerte de Cristo — y téngase en cuenta el período del kérigma — , al decir que:

"Cristo murió por nuestros pecados,
según las Escrituras;

que fue *sepultado*;
que resucitó al tercer día,
según las Escrituras; y que se apareció....”

Si fue “sepultado” y “resucitó” es que no estaba allí. El argumento de la “tumba vacía,” que podría referirse en una narración detallada, no venía a cuento aquí; y es lógico que figure poco en otros pasajes semejantes. Pues si se dice que “resucitó,” es que no está en la tumba. No hay que proclamar explícitamente lo que se está confesando implícitamente, ¿Acaso habría que confesar:

“que Cristo fue *sepultado*;
que resucitó al tercer día,
según las Escrituras;
por lo que la tumba quedó vacía...?”

Pero que esta resurrección corporal de Cristo **es en él categórica doctrina, fe y enseñanza,** y dicho en este mismo contexto de “vivos” y “muertos,” se ve por lo siguiente: “Si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos?” (1 Cor 15:12). Si no fuese esto su creencia \ su enseñanza, la resurrección corporal de Cristo — del cadáver que estaba en la tumba — , no podría decir lo que sigue: “Y si Cristo no resucitó. seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, si en verdad los muertos no resucitan” (1 Cor 15:14-15; cf. Act 26:8).

He aquí lo que significaba en la corriente del fariseísmo de los días de Cristo la resurrección de los muertos, sólo que aquí es enseñada por un apóstol, inspirada bíblicamente en ese sentido por la “inspiración bíblica” y hecha, por tanto, también en ese sentido, **Palabra de Dios.**

Es en esta perspectiva donde se ve la necesidad conjunta de dos realidades: la necesidad de la “tumba vacía” **y las “apariciones” de Cristo resucitado.** Que éstas digan dónde está el “cuerpo glorioso” de Cristo, que no puede estar como un “cadáver” más en la “tumba,” pues resucitó corporalmente.

Y a esto, confirmándolo, **está la fe de la Iglesia en la resurrección de los muertos,** aparte que nadie en ella había pensado en la distinción entre “cuerpo” y “cadáver.”

Se habla no de cuerpo vivo o cadáver, sino si además del cadáver hay con el alma del muerto — refaím — el “cuerpo” propio del “yo” muerto, pero distinto del “cadáver.”

Aparte que cabe preguntar: ¿existe esta distinción realmente? ¿Cómo se prueba? ¿Nada tiene que ver con esto el concilio Vienense en su enseñanza sobre la “información” del cuerpo por el alma? En un estudio expusimos ampliamente la documentación de la Iglesia a propósito de este tema (cf. I-M. n.70 [1974] p.17-23). De él sólo citamos dos textos.

En la “Fides Pelagii Papae” (s.VI) se dice:

“Creo que (Cristo) fue crucificado en carne,
murió en carne (y) resucitó con la misma carne [“eadem carne”]
glorificada e incorruptible” (Denzsch. n.442).

1 Josefo, De Bello Iudaico Iv 317. — 2 Goguel, La Foi En La Resurrection De Jesús Dans Le Christianisme Pnmitif (1933) P.121-155. — 3 Mishna, Sanhedrin 6:5s; Y Su Gemara, En Talm. B.47a; Cf. Bonsirven, Textes Rabbiniques Des Deux Premiers Siecles

Chrétiens. (1955) N.518 Y 1887; Buchiler, L'en-Terrement Des Cñmels D'aprés Lc. Talmud Et Le Midrash: Rev. Étud. Juifs (1903) P.4. — 4 Filón, In Flaccum 10:79:289; Digestum XIVIII24. — 5 Baldenspenger, Le Tombeau Vide: Rev. D'hist. Et Phü. Relig. (1932) 413-443; (1933) 105-144; (1934) 97-125. — 6 A. Fernández Truyols, Vida De J.-C.: Bac (1954) P.696. — 7 Jean Delorme, Resurrection Et Tombeau De Jesús., En La Resurrection Du Christ Et L'exe'gese Moderne (1969) P.!40ss. — 8, B. Van Iersel, La Resurrección De Jesús, ¿Información O Interpretación'?: Conci-Lium, Vers.Esp. (1970) N.60 P.58. — 9 A. Deissler, Diccionario De Teol. Bibl, De J. Bauer, Vers.Esp. (1967) Col.457. — 10 M. García Cordero, Teología De La Biblia, A.T. (1970) P.502. — 11 Dhorme, Uemploi Métaphorique Des Noms De Parties Du Corps'en Hebreu (1923); G. Plooux,L'homme Dans Γ Anden Testament (1953); O. Cullmann, Resurrection Ou Im-Mortalité (1956); C. Spicq, Dieu Et L'homme Selon Le N.T. (1961); A.-M. Durarle, La Esperanza De Una Inmortalidad En El A.T. Y El Judaismo: Concilium, Vers. Esp. (1970) P.Soss; F. Mussner, La Enseñanza De Jesús Sobre La Vida Futura, Según Los Sinópticos: Concilium, Vers.Esp. (1970) 43ss; M. García Cordero, O.C., P.469ss; E. F. Sut-Cliffe, The Oíd Testament And The Future Life (1946). — 12 P. Van Imschoot, Theologie De Γ Anden Testament Ii (1956) P.72. — 13 J. Bonsirven, Palestinien Au Temps De J.-Ch. I (1935) 468ss; P. Be-Noit, ¿Resurrección Al Final De Los Tiempos O Inmediatamente Después De La Muerte?: Conci-Lium, Vers.Esp. (1970) N.60 P.99ss. — 14 P. Volz, Die Eschatologie Der Jüdischen Gemeinde ¿M Neutestamentlichen Zeitalter (1934) P.229-272. — 15 B. Van Lersel, La Resurrección De Jesús, ¿Información O Interpretación?: Conci-Lium, Vers.Esp. (1970) N.60 P.54-55; G. Schille, Frühchristliche Hymnen (1965); M. E. Boismard, Quatre Hvmnes Baptismales Dans La Premiére ¿Pitre De Fierre (1961). — 16 Lagrange, Epltre **Aux** Romains (1922) P.199. — 17 Lagrange**,** Évangile, S. St. Lúe (1927) P.601ss. Biblia Comentada 5b — 18 P. Benoit, La Passion Et. (1966) P.260-261. — 19 B. Van Lersel, A.C., P.59-60. — 20 G. Schille, Das Leiden Des Hern: Die Evangelische Passionstradition Und Ihr Sitz Im Leben: Z. K. Th. (1955) 161-205; Cf. L.-Dufour, Passion, En Dict. Bibl Suppl. Col.!426ss Y 1437ss. — 21 J. Delorme, Résurrection Et Tombeau De Jesús: Mc 16:1-8 Dans La Trodition Evange-Lique, En La Résurrection Du Christ Et L'exégese Moderne (1969). — 22 J. Jeremías, Heiligengraber In Jesu Umvelt (1958). — 23 B. Van Lersel, O.C.Rconcilium (1970) N.60p.60;J. Delorme, O.C., P. 105-151. — 24 G. Lohfink, Die Auferstehung Jesu Una Die Historische Kritik, Enbibel Una Leben (1968) P.37-53; Cf. Un Resumen En Selecciones De Teología (1970) N.33 P. 131-141 — 24 G. Lohfink, O. Y L.C. — 25 Benoit, O.C., P.322. — 26 Mg 6:725; 6:51ss. — 27 Benoit, O.C., P.288. — 28 Lagrange, Évang. S. St. Jean (1927) P.M)8. — 29 G. Lohfink, Die Aufersteheung Jesu Und Die Historische Kritik, En Bibel Und Le-Ben (1968) P.27-53. 30 Lohfink, O.C.: Concilium (1970) N.60 P.135. — 31 J. Delorme, Résurrection Et Tombeau De Jesús (1960) P.134s. — 32 Bonsirven, Le Judaisme Palestinien. I P.468ss. — 33 Lohfink, O.C., Resumen En Selecciones De Teología N.33 P.136. — 34 J. Schmid, Das Evangelium Nach Markus (1958) P.40. — 35 Wayiqra' Rabba' 18:1; Qohélet Rabba' 12:6. — 35 M. De Tuya, Cristo Resucito, En I-M. (1974) N.70 P. 17-24. — 36 C. M. Martini, // Problema Stoñco Della Risurrezione Negli Studi Recenti (1959); P. De Haes, La Resurrection De Jesús Dans I'apologétique Des Cinquante Dernieres Annees (1953); J. Smitt, Jesús Resuscite" Dans La Prédication Apostolique (19¿9); J. Guitton, Le Probleme De Jesús: Divinitéet Resurrection (1953); J. Delorme, 'Resurrection Et Tombeau (Lc Jesús: Mc 16:1-8 Dans La Tradüion E'vangélique, En La Resurrection De Christ Et L'exegese Moderne (1969) P. 105-151; G. Lohfink, Die Auferstehung Jesu Una Die Historische Kritik, En Bibel Una Leben (1968) P.37-53; E. Lohmeyer, Galilaa Und Jerusalem (1936); P. Schubert, The Structure And Significance Of Luke 24: Studien Íür R. Bultmann (1954); A. R. C. Leaney, The Resurrection Narratives In Luke 24:12-53: Nts (1955-1956); B. Lindars, The Composition Of John Xx: Nst (1960-61); J. Schmitt, La Resurrection De Je'sus Dans La Prédication Apostolique Et La Tradition E'vangelique: Lumiére Et Vie (1952) N.3 P.35-60; La Resurrection Du Christ: Des Formules Kerigmatiques Aux Recits Évangeliques, En Parole De Dieu Et Sacerdoce (1962); Urkerygma Und Evangelienberichte, En Bibel Und Kirche (1967);]. Dupont, Resuscite"Le Troisieme Jour: Bíblica (1959) P.742-761; M. Albertz, Zur Formgeschichte Der Auferstehungsbenchte: Znw (1922) 259-269; P. Bεvo1τ, Passion Et Resurrection Du Seigneur (1966); M. Meinertz, Teología Del N.T., Vers.Esp. (1966) P.217-233; H. W. Bartsch, Das Auferstehungzeugnis. Sein Histo-Risches Una San Theologisches Problem (1965); R. Bultmann,Z)Z> Geschichite Der Synoptts-Chen Tradition (1967); P. Benoit, Marie-Madeleine Et Les Disciples Au Tombeau Selon I Oh 20:1-18, Enjudentum, Christentum, Kirche (Festschrift Fürj. Jeremías; 1960) 141-152; E. Ohanls,L'ensevelissement De Je'sus Et La Visite Au Tombeau Dans L'e'vangile De Saint Marc: Gregorianum (1958) 367-410; F. Glls, Fierre Et La Foi Au Christ Resuscite: Etl (1962) 5-43; X. L. Dufour, Passion: Dict. Bibl. Suppl. Col.1419-1492; W. Marxen, Die Auferstehung Jesu Ais Historisches Und Ais Theologisches Problem (1966); Ch., La Tombeau Vide (Mc 16:1-8): Rtp (1944) 161-174; Le Probleme Historique De La Resurrection De Jesús: Rtp (1950) 178-186; A Propos Des Événements De Paques, En Vers Les Sources D'eaux Vives P.138-152; H. Regenstorf, Die Auferstehung Jesu (1952); P. Althaus, Die Wahrheit Des Kirchlichen Osterglaubens: Beitrage Zur Forderung Christ. Theol. (1940); A. Wi-Kenhauser, Die Belehrung Der Apostel Durch Den Auferstandenen, En Vom Worte Des Lebens (Festschrift Für Meinertz 1951) P.105-113

Capitulo 21.

El capítulo 21 de Jn es admitido por la mayoría de los exegetas 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 llevaría el análisis filológico y gramatical del capítulo 1, aunque también hay discrepancias lingüísticas.

Aparición de Cristo junto al lago y pesca milagrosa, 21:1-14.

> [1] **Después de esto, se apareció Jesús a los discípulos junto al mar de Tiberíades, y se apareció así:** [2] **Estaban juntos Simón Pedro y Tomás, llamado Dídimo; Natanael, el de Cana de Galilea, y los hijos del Zebedeo, y otros discípulos.** [3] **Díjoles Simón Pedro: Voy a pescar. Los otros le dijeron: Vamos también nosotros contigo. Salieron y entraron en la barca, y en aquella noche no pescaron nada.** [4] **Llegada la mañana, se hallaba Jesús en la playa; pero los discípulos no se dieron cuenta de que era Jesús.** [5] **Díjoles Jesús: Muchachos, ¿no tenéis a la mano nada que comer? Le respondieron: No.** [6] **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.** [7] **Dijo entonces a Pedro aquel discípulo a quien amaba Jesús: Es el Señor. Así que oyó Simón Pedro que era el Señor, se puso el sobrevestido, pues estaba desnudo, y se arrojó al mar.** [8] **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.** [9] **Así que bajaron a tierra, vieron unas brasas encendidas y un pez puesto sobre ellas, y pan.** [10] **Díjoles Jesús: Traed de los peces que habéis pescado ahora.** [11] **Subió Simón Pedro y arrastró la red a tierra, liena de ciento cincuenta y tres peces grandes,y, con ser tantos, no se rompió la red.** [12] **Jesús les dijo: Venid y comed. Ninguno de los discípulos se atrevió a preguntarle: ¿Tú quién eres? sabiendo que era el Señor.** [13] **Se acercó Jesús, tomó el pan y se lo dio, e igualmente el pez.** [14] **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 el "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). Jn no trata de armonizar esta discrepancia antes registrada.

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 Cana 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 sinóptica del Señor de volver a Galilea [2]. Es extraño en este pasaje el que se diga de Natanael que era de Cana 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 [3]. Nuevo indicio de otra redacción.

Mas 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 glosa 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 [4]. Al alba, Jesús estaba en la playa, pero ellos no lo conocieron, sea por la distancia, sea por su aspecto, como no le conoció Magdalena ni los de Emaús. "En la orilla vieron un hombre. En Oriente hay siempre espectadores para todo. Jesús se expresa como quien tiene gran interés por ellos, y les habla en tono animado" [5]. 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 — ("el lado de la suerte," Vawter) — 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 unas 51 áreas [6].

De suyo no suponía esto un conocimiento sobrenatural. Desde la orilla, un hombre en pie puede ver un banco de peces que no se perciben desde la barca. Pero el v.7 más bien orienta a un conocimiento sobrenatural.

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 Cana (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).

Se ha planteado el problema de saber si este relato de la pesca milagrosa de Jn es sustancialmente el mismo que relata Lc (5:4-11). La confrontación de ambos hace ver puntos de contacto. Naturalmente que pueden ser escenas distintas. Pero para "quien conoce los usos de los evangelistas y cómo las tradiciones se mezclan, se puede preguntar si no hay aquí una misma tradición que encontró dos expresiones diferentes." [6] En este caso, retocadas, o Lc la habría adelantado para ponerla en función de las escenas de "vocación" de discípulos, o Jn la retrasa o la mantiene en su situación histórica, como preludio a la importante aparición de Cristo, y destacándola con valor histórico-simbolista.

Ambas posiciones tienen equilibradamente sus partidarios. Se alega que acaso Lc la sitúe bien, pues parecería difícil que los discípulos no hubiesen abandonado ya definitivamente sus barcas y redes. En cuyo caso no parecería fácil suponer una ida a Galilea, después de la resurrección de Cristo, para volver a sus menesteres. Deberían estar alertados, en cambio, para la marcha y predicación.

Ante esta aparición 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 — le hicieron arrojarse al mar para ir enseguida 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" (γυμνός) — es la traducción material de la palabra — , por lo que "se ciñó" el "traje exterior" (τον ¿πενδύτην), como la palabra indica. Debía de ser la amplia blusa de faena, el rabínico qolabiw.

"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 la 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" [7].

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."

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, en su obra Haliéutica, que eran "153 los géneros de los peces" [8]. 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 "pan" y este "pez" sobre esas brasas, que Cristo — milagrosamente — les preparara 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 hacía El, como ya lo habían tenido, en forma igual,

cuando hablaba con la Samaritana (Jn 4:27), **máxime aquí, al encontrarse con El resucitado y en una atmósfera distinta. Por eso no se atreven a profundizar más el misterio** (Bultmann).

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 ocho días (Jn 20:19-29). Ni sería improbable que quiera precisarse que éstas son anteriores a las apariciones galileas relatadas en los sinópticos [8].

Valor"simbolista" de esta narración.

El "simbolismo" del evangelio de Jn está muy acusado en este capítulo. La escena, que es relato histórico, está narrada en una forma tal, que se acusa en su estructuración 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 (Mt 25:33).

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. La Iglesia es guiada 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 los apóstoles (Lc 5:10).

4) Terminadas sus faenas, en nombre de Cristo — faenas apostólicas — todos vienen a Cristo. Es a El a quien han de rendírsele 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 γ se lo dio parecería orientar simbólicamente a la eucaristía. El que esté 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 (Jn 4:36-38).

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.

La prueba a Pedro, 21:15-19.

> [15] **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. Díjole: Apacienta mis corderos.** [16] **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.** [17]**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. Díjole Jesús: Apacienta mis ovejuelas. [18] **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.** [19] **Esto lo dijo indicando con qué muerte había de glorificar a Dios. Después añadió: Sígueme.**

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). Después de protestarle su amor dos veces, a la tercera, evocando 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 del Señor. 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 apacentar 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.

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 se presta para que Cristo le haga la profecía de su muerte. 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, etc.).

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 cordón atado a la cintura, 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 [14]. Según algunos autores, habría sido crucificado con la cabeza abajo [15], 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. No que le lleven a donde no quiera (Bultmann).

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" [16]; y así la describen autores de esa época [17]. Tertuliano aplica bien este ambiente al caso de Pedro, al escribir: "Fue entonces Pedro atado por otro cuando fue sujetado a la cruz" ("tune Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur") [18].

"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 [19] y su imitación en los mártires.

Después que Cristo hace este vaticinio a Pedro, añadió: "Sigúeme." 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 estará 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 [20].

El "discípulo amado," 21:20-23.

Un rasgo histórico es causa de relatar a continuación un dato sobre el mismo Jn, pero que era necesario para calmar una inquietud.

> [20] **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?** [21] **Viéndole, pues, Pedro, dijo a Jesús: Señor, ¿y éste qué?** [22] **Jesús le dijo: Si Yo quisiera que éste permaneciese hasta que Yo venga, ¿a ti qué? Tú sigúeme.** [23] **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 "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 debió de comprender que Cristo aludía a su muerte, se interesó por la suerte de su amigo Juan con relación a su muerte. Pero Cristo le respondió: "Si Yo quisiera que éste permaneciese hasta que yo venga, ¿a ti qué (te importa)? Tú sigúeme."

Si la amistad llevaba a Pedro a querer saber esto, eran planes de Dios, en los que él no debía meterse. Es la actitud de Cristo en los evangelios.

Cristo sólo lo decía en forma condicional: "Si yo quisiera" (εάν. θέλω); 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 recientemente. 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.

Por ciertas frases evangélicas (cf. v.gr., Mc 9:1; Mt 24:34), y la misma ambigüedad de ésta, se vino a crear un falso ambiente en los cristianos primitivos de que la parusía era inminente, y que no pasaría de la edad apostólica. A esto debe de obedecer esta precisión.

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 [21]. Sería, pues, Jn mismo, ya muy viejo, que querría también evitar un posible culto supersticioso en torno a él o posibles cabalas 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) [22], y suele admitirse que en el séptimo año de Trajano, que es el 104.

Epílogo, 21:24-25.

> [24] **Este es el discípulo que da testimonio de esto, que lo escribió, y sabemos que su testimonio es verdadero.** [25] **Muchas otras cosas hizo Jesús que, si se escribiesen una por una, creo no podrían contener los libros.**

Manifiestamente 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" (οϊδαμεν) que su testimonio es verdadero. Este plural, puesto en función de la manera más impersonal en que está expresado 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 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" (οιμαι) — . 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.

1 Boismard, La Finale Du Iv Evangile: Rev. Bib. (1936) 512-528; — 2 Cassian New Test. Studies (1956-1957) 132-136. — 3 Sobre Estos Apóstoles, Cf. comentario A Mt 10:2-4. Comentario A Mt 10:3. — 4 Plinio, Nat Hist. Ix 23; Tristram, Xatural History Of The Bible 5.[A] Ed. P.281. — 5 Wllliam, Das Lebenjesu. Vers. Esp. (1940) P.543. — 6 Tristram, O.C., P.285; Z. BIEVER, Conférences De St. Étienne (1910-1911) P.291; Masterman, Studies In Galilee (1909) P.38. — 6 P. Benoit, La Passion Et. (1966) P.343ss. — [7] William, O.C., P.544; En Este Mismo Sentido, Cf. Strack-B., Kommentar. Ii P.587; Virgilio, Ge&Rg. I 299. — 8 Ml 25:474. — 8 B. VAWTER, O.C. (1972) P.527. — 9 Jenofonte, Memorab. Ii 7:9 Y 12; Zorell, Lexicón Graecum N. T. (1931) Col. 10 95 Y 232. — 10 Ruckstuhl, Die Literarische Einheit Des Johannesevangeliujns (1951) P.!46ss. — 11 Filón, Deter. Pot. Insid. 25. — 12 Sin Embargo, Hay Variantes Sobre El Uso De Corderos Y Ovejas, Lo Mismo Que Entre Diminutivos De Estas Expresiones: Xestlé, Λ[γ]. T. Graece Et Latine (1928) Ap. Crít. A Jn V.15, 16 Y 17. — 13 Denzinger, Ench. Symb. N.1822. Sobre Este Tema, Cf. Médébielle, Art. Église, En Dict. Bib Suppl. Ii (1932) 590-596. — 14 Epist. I Ad Cor. 5:4. — 15 Eusebio De C., Hist. Ecd. Iii 1:2. Artemidoro, Oneirocriton I 76. Arriano, Epict. III 26; Séneca, Consolat. Ad Marc. 20; Tertuliano, De Praescrip. 35; San Justino, Dial. Xc; Eusebio De C., Hist. Ecd. Ii 25. — 16 TERTULIANO, Scorpiace 15. Holzmeister, De Vita S. Petri (1936)

P.52ss. — [17] Zahn, Das Evangelmm Des Johannes. (1912) H.L. — 18 Lreneo,Adv. Haer. Iii 1: Mg 7:844; Eusebio, — 19 Hisl. Ecd. Iii 24: Mg 20:265. ¯ 20 Lagrange, Évang. S. Sí. Jean (1927) P.532.