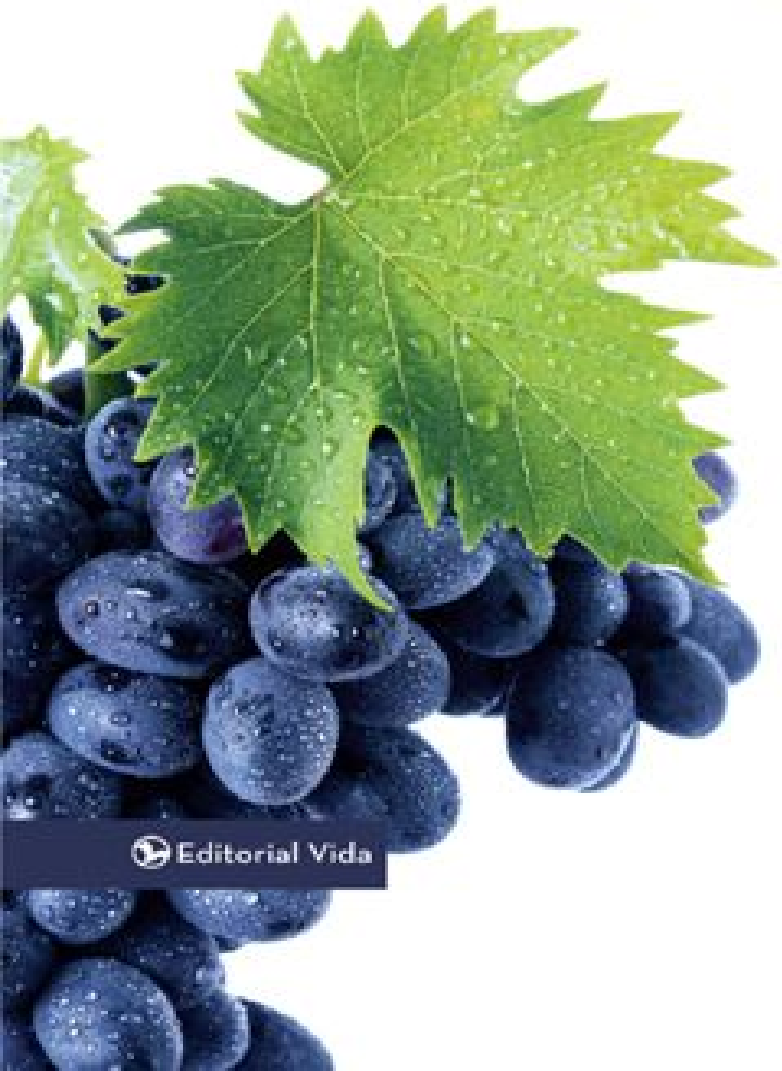
NVI

COMENTARIOS BÍBLICOS CON APLICACIÓN

JUAN

del texto bíblico a una aplicación contemporánea



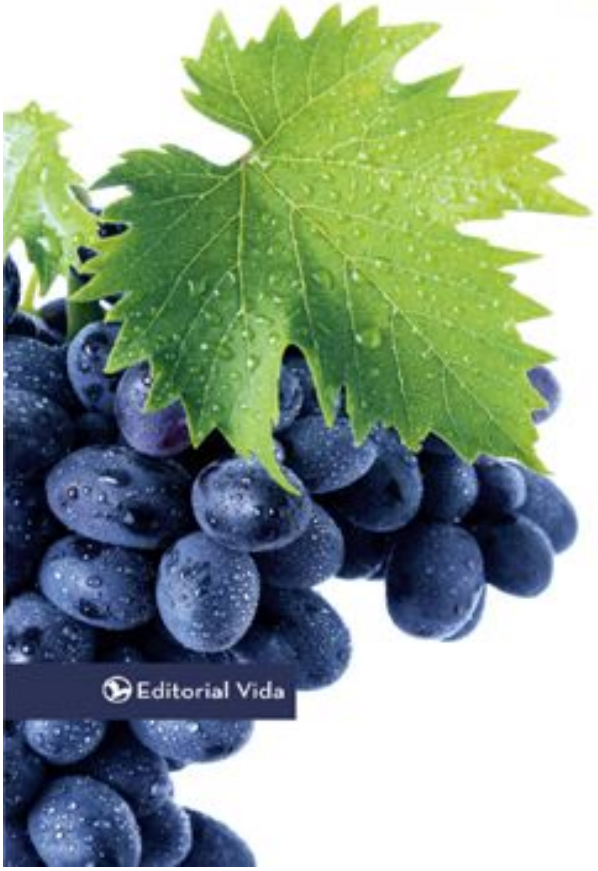
GARY M. BURGE

Editorial Vida

NVI

COMENTARIOS BÍBLICOS CON APLICACIÓN

JUAN



del texto bíblico a una aplicación contemporánea

GARY M. BURGE

Editorial Vida

NVI+

COMENTARIOS
BÍBLICOS
CON APLICACIÓN

JUAN

del texto bíblico
a una aplicación
contemporanea

GARY M. BURGE

ZONDERVAN

Para mis hijas
Ashley y Grace.

«Nada me produce más alegría que oír
que mis hijos practican la verdad» 3 In 1:4

Contenido

Cover
Title Page
Introducción
Prefacio del editor
Prefacio del autor
Abreviaturas
Introducción a Juan
La Estructura del Evangelio de Juan
Juan 1:1–18
Juan 1:19–51
Juan 2:1–25
Juan 3:1–36
Juan 4:1–54
Juan 5:1–47
Juan 6:1–71
Juan 7:1–52
Juan 7:53–8:11
Juan 8:12–59
Juan 9:1–41
Juan 10:1–42
Juan 11:1–57
Juan 12:1–50
Juan 13:1–38

Juan 14:1–31
Juan 15:1–16:4a
Juan 16:4b–33
Juan 17:1–26
Juan 18:1–19:16a
Juan 19:16b–42
Juan 20:1–31
Juan 21:1–25
About the Author
Copyright
Bibliografía
About the Publisher
Share Your Thoughts

Introducción

Los *Comentarios bíblicos con aplicación NVI* son únicos. La mayoría de los comentarios bíblicos nos ayudan a recorrer el trecho que va desde el siglo XXI al siglo I. Nos permiten cruzar las barreras temporales, culturales, idiomáticas y geográficas que nos separan del mundo bíblico. Sin embargo, solo nos ofrecen un billete de ida al pasado y asumen que nosotros mismos podemos, de algún modo, hacer el viaje de regreso por nuestra cuenta. Una vez nos han explicado el *sentido original* de un libro o pasaje, estos comentarios nos brindan poca o ninguna ayuda para explorar su *significado contemporáneo.* La información que nos ofrecen es sin duda valiosa, pero la tarea ha quedado a medias.

Recientemente, algunos comentarios han incluido un poco de aplicación contemporánea como *una* de sus metas. No obstante, las aplicaciones son a menudo imprecisas o moralizadoras, y algunos volúmenes parecen más sermones escritos que comentarios.

La meta principal de los *Comentarios bíblicos con aplicación NVI* es ayudarte con la tarea, difícil pero vital, de trasladar un mensaje antiguo a un contexto moderno. La serie no se centra solo en la aplicación como un producto acabado, sino que te ayuda también a pensar detenidamente en el *proceso* por el que se pasa del sentido original de un pasaje a su significado contemporáneo. Son verdaderos comentarios, no exposiciones populares. Se trata de obras de referencia, no de literatura devocional.

El formato de la serie ha sido concebido para conseguir la meta propuesta. El tratamiento de cada pasaje se lleva a cabo en tres secciones: *Sentido Original, Construyendo Puentes* y *Significado Contemporáneo.*

Esta sección te ayuda a entender el significado del texto bíblico en su contexto del primer siglo. En este apartado se tratan —de manera concisa— todos los elementos de la exégesis tradicional, a saber, el contexto histórico, literario y cultural del pasaje. Los autores analizan cuestiones relacionadas con la gramática, la sintaxis y el significado de las palabras bíblicas. Se esfuerzan asimismo en explorar las principales ideas del pasaje y el modo en que el autor bíblico desarrolla tales ideas.[1]

Tras leer esta sección, el lector entenderá los problemas, preguntas y preocupaciones de los *primeros receptores* y el modo en que el autor bíblico trató tales cuestiones. Esta comprensión es fundamental para cualquier aplicación legítima del texto en nuestros días.

Como indica el título, en esta sección se construye un puente entre el mundo de la Biblia y el de nuestros días, entre el contexto original y el moderno, analizando tanto los aspectos circunstanciales del texto como los intemporales.

La Palabra de Dios tiene un aspecto *circunstancial.* Los autores de la Escritura dirigieron sus palabras a situaciones, problemas y cuestiones específicas. Pablo advirtió a los Gálatas sobre las consecuencias de circuncidarse y los peligros de intentar justificarse por la ley (Gá 5:2–5). El autor de Hebreos se esforzó en convencer a sus lectores de que Cristo es superior a Moisés, a los sacerdotes aarónicos y a los sacrificios veterotestamentarios. Juan instó a sus lectores a «probar los espíritus» de quienes enseñaban una forma de gnosticismo incipiente (1Jn 4:1–6). En cada uno de estos casos, la naturaleza circunstancial de la Escritura nos capacita para escuchar la Palabra de Dios en situaciones que fueron *concretas* y no abstractas.

No obstante, esta misma naturaleza circunstancial de la Escritura crea también problemas. Nuestras situaciones, dificultades y

preguntas no están siempre relacionadas directamente con las que enfrentaban los primeros receptores de la Biblia. Por ello, la Palabra de Dios para ellos no siempre nos parece pertinente a nosotros. Por ejemplo, ¿cuándo fue la última vez que alguien te instó a circuncidarte, afirmando que era una parte necesaria de la justificación? ¿A cuántas personas de nuestros días les inquieta la cuestión de si Cristo es o no superior a los sacerdotes aarónicos? ¿Y hasta qué punto puede una «prueba» diseñada para detectar al gnosticismo incipiente ser de algún valor en una cultura moderna?

Afortunadamente, las Escrituras no son tan solo documentos circunstanciales, sino también *intemporales*. Del mismo modo que Dios habló a los primeros receptores, sigue hablándonos a nosotros a través de las páginas de la Escritura. Puesto que compartimos la común condición de humanos con las gentes de la Biblia, descubrimos una *dimensión universal* en los problemas a los que tenían que hacer frente y en las soluciones que Dios les dio. La naturaleza intemporal de la Escritura hace posible que esta nos hable con poder en cualquier momento histórico y en cualquier cultura.

Quienes dejan de reconocer que la Escritura tiene una dimensión circunstancial y otra intemporal se acarrean muchos problemas. Por ejemplo, quienes se sienten apabullados por la naturaleza circunstancial de libros como Hebreos o Gálatas pueden soslayar su lectura por su aparente falta de sentido para nuestros días. Por otra parte, quienes están convencidos de la naturaleza intemporal de la Escritura, pero no consiguen percibir su aspecto circunstancial, pueden «disertar elocuentemente» sobre el sacerdocio de Melquisedec a una congregación muerta de aburrimiento.

El propósito de esta sección es, por tanto, ayudarte a discernir lo intemporal (y lo que no lo es) en las páginas del Nuevo Testamento dirigidas a situaciones temporales. Por ejemplo, si la principal preocupación de Pablo no es la circuncisión (como se nos dice en Gálatas 5:6), ¿cuál *es* entonces? Si las exposiciones sobre el sacerdocio aarónico o sobre Melquisedec nos parecen hoy

irrelevantes, ¿cuáles son los elementos de valor permanente en estos pasajes? Si en nuestros días los creyentes intentan «probar los espíritus» con una prueba diseñada para una herejía específica del primer siglo, ¿existe alguna otra prueba bíblica más apropiada para que podamos hoy cumplir este propósito?

No obstante, esta sección no solo descubre lo intemporal de un pasaje concreto, también nos ayuda a ver *cómo* lo hace. El autor del comentario se esfuerza en hacer explícito lo que en el texto está implícito; toma un proceso que es normalmente intuitivo y lo explica de un modo lógico y ordenado. ¿Cómo sabemos que la circuncisión no es la principal preocupación de Pablo? ¿Qué claves del texto o del contexto nos ayudan a darnos cuenta de que la verdadera preocupación de Pablo está en un nivel más profundo?

Lógicamente, aquellos pasajes en que la distancia histórica entre nosotros y los primeros lectores es mayor, requieren un tratamiento más extenso. Por el contrario, los textos en que la distancia histórica es más reducida o casi inexistente requieren menos atención.

Una clarificación final. Puesto que esta sección prepara el camino para tratar el significado contemporáneo del pasaje, no siempre existe una precisa distinción o una clara división entre esta y la sección que sigue. No obstante, cuando ambos bloques se leen juntos, tendremos una fuerte sensación de haber pasado del mundo de la Biblia al de nuestros días.

Esta sección permite que el mensaje bíblico nos hable hoy con el mismo poder que cuando fue escrito. ¿Cómo podemos aplicar lo que hemos aprendido sobre Jerusalén, Éfeso o Corinto a nuestras necesidades contemporáneas en Los Ángeles, Lima o Barcelona? ¿Cómo podemos tomar un mensaje que se expresó inicialmente en griego y arameo, y comunicarlo con claridad en nuestro idioma? ¿Cómo podemos tomar las eternas verdades que en su origen se plasmaron en un tiempo y una cultura distintos, y aplicarlos a las parecidas pero diferentes necesidades de nuestra cultura?

Para conseguir estas metas, esta sección nos ayuda en varias cuestiones clave.

En primer lugar, nos permite identificar situaciones, problemas o preguntas contemporáneas que son verdaderamente comparables a las que la audiencia original hubo de hacer frente. Puesto que las situaciones de hoy rara vez son idénticas a las que se dieron en el siglo primero, hemos de buscar escenarios semejantes para que nuestras aplicaciones sean relevantes.

En segundo lugar, esta sección explora toda una serie de contextos en los que el pasaje en cuestión puede aplicarse en nuestro tiempo. Buscaremos aplicaciones personales, pero seremos asimismo estimulados a pensar más allá de nuestra situación personal considerando cuestiones que afectan a la sociedad y a la cultura en general.

En tercer lugar, en esta sección seremos conscientes de los problemas o dificultades que pueden surgir en nuestro deseo de aplicar el pasaje. Y caso de que existan varias maneras legítimas de aplicar un pasaje (cuestiones en las que no exista acuerdo entre los cristianos), el autor llamará nuestra atención al respecto y nos ayudará a analizar a fondo las implicaciones.

En la consecución de estas metas, los colaboradores de esta serie intentan evitar dos extremos. El primero, plantear aplicaciones tan específicas que el comentario se convierta rápidamente en un texto arcaico. El segundo, evitar un tratamiento tan general del sentido del pasaje que deje de conectar con la vida y cultura contemporáneas.

Por encima de todo, los colaboradores de esta serie han realizado un diligente esfuerzo para que sus observaciones no suenen a perorata moralizadora. Los *Comentarios bíblicos con aplicación NVI* no pretenden ofrecerte materiales listos para ser utilizados en sermones, sino herramientas, ideas y reflexiones que te ayuden a comunicar la Palabra de Dios con poder. Si conseguimos ayudarte en esta meta se habrá cumplido el propósito de esta serie.

Los editores

---

1. Obsérvese, por favor, que cuando los autores tratan el sentido de alguna palabra en las lenguas bíblicas originales, en esta serie se utiliza el método general de transliteración en lugar del más técnico (utilizando los alfabetos griego y hebreo).

Prefacio del editor

En cierto modo, el Evangelio de Juan es a la vez un Evangelio y una carta. Como Evangelio, relata la historia de Jesús como aquel que nos revela a Dios Padre y lleva a cabo la redención de toda la humanidad. Como carta, estimuló a los cristianos del siglo I en el desarrollo de la vida que habían escogido (y nos anima también a nosotros hoy), mostrando que la vida en Cristo era distinta de la que proponían el judaísmo y el gnosticismo. El texto de Juan corregía a algunos seguidores del Bautista que no acababan de entender quién era su maestro en relación con Jesús. Como nos muestra Gary Burge en este excelente comentario, el Evangelio de Juan narra la vida de Jesús y enseña lo que dicha vida significó para quienes le conocieron u oyeron hablar de él.

Este doble propósito se presta de manera especialmente apropiada a uno de los acentos principales del libro de Juan, a saber, la cristología. La cristología es la doctrina que estudia la persona y la obra de Cristo. Huelga decir que la «cristología» no era todavía una «doctrina» en el tiempo de Juan. Jesús había estado entre ellos y de un modo muy público había hecho señales por las inmediaciones de Galilea y Jerusalén que revelaban el plan redentor de Dios. Él enseñó a quienes se decidieron a seguirle, y este grupo de discípulos estaba con él cuando se suscitó la oposición y fue crucificado. Jesús resucitó de entre los muertos. Sin embargo, a pesar de sus milagrosas señales, incisivas enseñanzas y resurrección (los datos a partir de los cuales se configuró la cristología), fue necesario que transcurrieran cientos de años para que la iglesia llegara a un acuerdo sobre la encarnación de Jesús: su humanidad y su divinidad. El Evangelio de Juan es en muchos sentidos la primera reflexión sobre su naturaleza encarnada.

No es, pues, extraño que el Evangelio de Juan se haya utilizado para apoyar acentos erróneos de la que esta difícil enseñanza puede ser objeto y que se siga utilizando para apoyar impresiones erróneas sobre la identidad de Jesús. El valor de este libro para nuestro tiempo radica en que habla de la identidad de Jesús, y se hace eco de necesidades espirituales muy comunes en el mundo del siglo XXI.

Por ejemplo, una de tales necesidades es tener la certeza de que Jesús era ciertamente el Hijo de Dios. Nuestra fe descansa sobre este hecho. Aunque algunos proponen que nos sería más fácil identificarnos con un Jesús puramente humano, tal enseñanza daría luz a una religión muy distinta —llamémosla jesusianismo— que no serviría de mucho para satisfacer nuestra necesidad de Dios. Es cierto que la divinidad de Cristo puede subrayarse de manera excesiva si se pasa por alto su humanidad. Esto es precisamente lo que hicieron algunos de los primeros cristianos, diciendo que Cristo era solo divino y que su cuerpo físico era una ilusión. No obstante, esta posición (que generalmente se conoce como adopcionismo) pasa por alto una segunda enseñanza de Juan, sobre la humanidad de Cristo, que equilibra este asunto. Necesitamos a un Jesús humano con quien podamos identificarnos. Sin embargo, este Jesús solo puede ayudarnos si el poder de Dios le es también intrínseco. Jesucristo ha de ser tanto humano como divino.

El Evangelio de Juan nos enseña asimismo que la ayuda de Jesús nos llega a través del poder del Espíritu Santo. El autor deja claro que Jesús estaba lleno del poder del Espíritu Santo y que, cuando abandonó la tierra, este poder del Espíritu se quedó con nosotros y se puso a nuestro alcance para que pudiéramos llegar a Dios.

Elaborar una adecuada cristología para nuestro tiempo requiere tener en consideración los siguientes aspectos: un Cristo humano que nos redime, un Cristo divino que nos revela la naturaleza de Dios y un Cristo poderoso y lleno del Espíritu que nos ayuda a llevar vidas santas. El Evangelio/carta de Juan nos proporciona estos tres elementos, y lo hace de un modo misterioso y culto que nos seduce e ilumina atrayéndonos a las profundidades del misterio de Dios.

Es muy posible que el pasaje más conocido de este libro sea su prólogo, los primeros dieciocho versículos de Juan 1, donde el autor nos invita a escuchar un testimonio poético de alabanza intelectual sobre la identidad de Jesús. El prólogo nos dice que Jesús era Dios, el *Logos* o Verbo que estaba con Dios, que era Dios, y que «estaba con Dios en el principio». Sin embargo, el Verbo era también algo más: «Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros».

Es un resumen cristológico. Nos dice quién era Jesús. Es la enseñanza característica de nuestra fe y nunca el mundo la ha necesitado tanto como en nuestros días. El Evangelio de Juan nos cuenta la historia.

Terry C. Muck

Prefacio del autor

El Evangelio de Juan ha sido siempre el «Evangelio amado» de la iglesia. Todos los pastores saben que una serie de sermones sobre Juan —o un curso de formación para adultos basado en este Evangelio— será acogido con entusiasmo. Siempre que he preguntado a mis oyentes cuáles son sus versículos preferidos de los Evangelios han salido una docena o más del Evangelio de Juan. «Porque de tal manera amó Dios al mundo …», «Yo soy la resurrección y la vida …», «En la casa de mi Padre muchas moradas hay …» El libro de Juan *es* el Evangelio amado porque Juan explora la profundidad del carácter de Cristo con una sencillez y majestad imposibles de olvidar. Puede que ésta sea la razón por la que este Evangelio se ganó la fama (gracias a Clemente de Alejandría) de ser el «Evangelio espiritual» y por la que los escribas medievales lo representaban con la imagen de un águila. La profundidad se conjuga con la claridad de un modo que no se encuentra en ningún otro lugar del Nuevo Testamento. Cuando los primeros concilios teológicos de los siglos IV y V d.C. se esforzaban por definir las creencias cristianas sobre la Trinidad y la encarnación, el testimonio del Evangelio de Juan fue crucial.

Comencé a interesarme en los escritos de Juan hace casi veinte años, cuando inicié un programa doctoral en Escocia bajo la tutoría del profesor I. Howard Marshall. Ahora me doy cuenta de que mi actual tendencia a vincular la Historia con la Teología en el estudio de este Evangelio fue tomando forma bajo la sabia dirección del Dr. Marshall. Siempre estaré en deuda con él. Un primer estudio de la perspectiva de Juan sobre el Espíritu (publicado en 1987) despertó en mí una fascinación hacia este Evangelio que nunca se ha apagado. La redacción de una serie de artículos sobre Juan, así

como la de un seminario elemental sobre este Evangelio (1992, 1998)[2] y un comentario sobre las tres cartas joánicas en esta serie de Comentarios con Aplicación basados en la NIV (1996) me han permitido llevar más lejos este interés. Este comentario se escribe pensando en las necesidades de los pastores/maestros que sirven en las iglesias locales. He tenido siempre en mente a los hombres y mujeres que trabajan semana tras semana alimentando al rebaño de Cristo desde el púlpito y el atril. Si este libro les aporta alguna medida de discernimiento o inspiración, me sentiré profundamente satisfecho.

Aunque todos los comentarios han de ofrecer una sólida exégesis para acceder al sentido original de Juan, esta serie planteaba un nuevo desafío. En cada capítulo se explica cómo pueden tenderse puentes entre el antiguo texto de Juan y nuestro contexto moderno. Acto seguido, se ofrecen ejemplos específicos que muestran el modo en que estos pasajes pueden aplicarse en la predicación y la enseñanza. La mayoría de los comentarios suelen conceder una atención superficial a la aplicación del texto a nuestro tiempo; sin embargo, en esta serie se ha desafiado a los escritores a que, no solo presenten sus ejemplos de aplicación, sino que nos expliquen también el método interpretativo (o hermenéutico) que aplican. Esta ha sido la tarea más difícil, y también la más estimulante. He sido consciente, como nunca antes, del poder y relevancia de este Evangelio para nuestro tiempo.

Solo me queda dar gracias a muchos de quienes me han prestado su importante apoyo durante los dos años que ha durado la redacción de esta obra. Marianne Meye Thompson y Terry Muck leyeron los manuscritos con gran atención y han ofrecido incontables correcciones y consejos. Con sus aportaciones, este comentario ha mejorado de manera inconmensurable. En la editorial Zondervan, Jack Kuhatschek se lleva el premio al editor más paciente. Y la competencia y experiencia editorial de Verlyn Verbrugge sin duda han ayudado a mejorar cada página del manuscrito. Por último, quiero agradecerle en especial a Ashley Burge, que ha elaborado el

Índice de Textos Bíblicos con gran cuidado y exactitud: una tarea sin duda difícil.

Realicé una buena parte de mi investigación durante un periodo sabático en 1998, en que trabajé en la Biblioteca Tyndale de Cambridge, Inglaterra. Trabajar en una las mejores bibliotecas teológicas de Europa, con su personal increíblemente servicial, es el sueño de cualquier escritor de mi campo. Quiero expresar mi especial gratitud al personal administrativo de Tyndale: Bruce Winter (Warden), Fiona Craig, Denise Jillions y Bruce Longenecker; a Lyn Winter, por su alegre hospitalidad y consejos sobre cocina y ferretería británica; y, en la biblioteca, a David Instone Brewer y Kirsty Corrigall, que siempre tuvieron tiempo para ayudarme a localizar recónditos artículos o textos rabínicos. Sobre todo, estoy especialmente en deuda con mi esposa Carol, cuyo infatigable apoyo me ha sostenido y estimulado siempre.

La mayor parte de mis estudiantes saben que J. B. Lightfoot será siempre uno de mis héroes personales. Nacido en 1828, las capacidades intelectuales de Lightfoot se hicieron rápidamente evidentes en el Trinity College de Cambridge, donde tuvo como tutor de Historia Clásica a B. F. Westcott. Entre 1859 y 1879, Lightfoot enseñó en Cambridge, defendiendo la historicidad del Nuevo Testamento contra la «nueva» crítica histórica procedente de Tubinga, Alemania.[1] En 1879, Lightfoot se convirtió en obispo de Durham, lo cual significó abandonar el mundo académico para ministrar en el ámbito de la iglesia. Desde 1879 hasta el día de su muerte en 1889 vivió en el castillo de Auckland y a lo largo de estos años discipuló a ochenta y seis jóvenes que vivieron con l en el castillo y se convirtieron en «hijos de Auckland», o quizá más correctamente, en hijos «del obispo».[2]

El Evangelio de Juan fue profundamente importante para Lightfoot, quien reconoció su valor para la Teología de la iglesia y defendió su historicidad cuando otras muchas voces le concedían muy poca atención. Pero, sobre todo, el Evangelio de Juan alimentó el alma de este gran erudito. Lightfoot resumió su valor en una conferencia que

pronunció en 1871, y sus palabras representan un oportuno recordatorio del tesoro que este Evangelio le ofrece a cualquiera que lo estudie:

> Creo de todo corazón que la verdad que encierra de manera más especial el Evangelio de San Juan —que Jesucristo es el Verbo encarnado, la manifestación del Padre a la humanidad— es una lección que, debidamente aprendida e interiorizada, imparte esperanza, luz y fuerzas a la vida humana y, por tanto, será más efectiva para purificarla y elevarla que todos nuestros débiles esfuerzos; el único estudio que puede prepararnos de forma apropiada para una gozosa inmortalidad en la otra vida.[3]

Gary M. Burge
Epifanía, 2000
Wheaton, Illinois

---

1. Hasta el día de hoy, el Seminario de Postgrado del Nuevo Testamento de la Universidad de Cambridge se lleva a cabo en el «Aula Lightfoot», bajo un imponente retrato del erudito.
2. Ver la obra de G. R. Eden y F. C. MacDonald, ed., *Lightfoot of Durham: Memories and Appreciations* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1932). El lema de la asociación era ἀνδρίζεσθε κραταιοῦσθε («sé fuerte y valiente»), tomado de 1 Corintios 16:13.
3. J. B. Lightfoot, *Biblical Essays* (Londres: Macmillan, 1893), 44.

Abreviaturas

AB	Anchor Bible
ABD	*Anchor Bible Dictionary*
ABR	*Australian Biblical Review*
ASV	American Standard Version
b.	*Babylonian Talmud*
BA	*Biblical Archaeologist*
BAR	*Biblical Archaeology Review*
BAGD	Bauer, Arndt, Gingrich, Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*
BBC	Broadman Bible Commentaries
BDF	Blass, Debrunner, Funk, *A Greek Grammar of the New Testament*
Bib	*Biblica*
BBR	*Bulletin for Biblical Research*
BSac	*Bibliotheca sacra*
BSC	The Bible Speaks Today
BTB	*Biblical Theology Bulletin*
BZ	*Biblische Zeitschrift*

CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
EBC	Expositor's Bible Commentary
EGNT	Expositor's Greek New Testament
ETL	*Ephemerides theologicae lovanienses*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
ExpTim	*Expository Times*
IBS	*Irish Biblical Studies*
IEJ	*Israel Exploration Journal*
IRM	*International Review of Missions*
ISBE	*International Standard Bible Encyclopedia*
ICC	International Critical Commentary
Int	*Interpretation*
IVPNTC	InterVarsity Press New Testament Commentary
KJV	King James Version
JBL	*Journal of Biblical Literature*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JQR	*Jewish Quarterly Review*
JSNT	*Journal for the Study of the New Testament*
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JTS	*Journal of Theological Studies*
LXX	The Septuagint (Greek translation of the Old Testament)
m.	*Mishná*

NAC	New American Commentary
NCS	New Century Series
NEB	New English Bible
NIBC	New International Biblical Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NIV	New International Version
NIVAC	NIV Application Commentary
NovT	*Novum Testamentum*
NRSV	New Revised Standard Version
NLT	New Living Translation
NTS	*New Testament Studies*
NVI	Nueva Versión Internacional
RB	*Revue biblique*
REB	Revised English Bible
RSV	Revised Standard Version
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SJT	*Scottish Journal of Theology*
SVTQ	*St. Vladimir's Theological Quarterly*
TDNT	*Theological Dictionary of the New Testament*
TLZ	*Theologische Literaturzeitung*
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
TR	*Theological Review*
TS	*Theological Studies*

TT	*Theology Today*
UBS	United Bible Societies
VE	*Vox Evangelica*
WBC	Word Biblical Commentary
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

Introducción a Juan

Imaginémonos una escena en la famosa Éfeso de la Antigüedad. Naves cargadas de mercancías navegan por el mar Egeo transportando sus artículos desde lugares tan remotos como Roma. En su puerto, los muelles de mármol se adentran en las aguas aguardando las mercancías y pasajeros de los barcos, mientras que las vagonetas repletas de productos de las provincias orientales como Galacia, Capadocia y Bitinia esperan ser transportadas hacia sus destinos en el oeste. Éfeso florece por su reputado prestigio. Los turistas pueden ver muchísimos templos famosos dedicados a los dioses griegos. Algunos consideran que el Templo de Artemisa es uno de los prodigios del mundo antiguo. El gran Teatro de Éfeso, construido en las laderas del monte Pión, tiene capacidad para veinticinco mil espectadores. Desde el puerto, los viajeros se dirigen a la ciudad por una carretera de más de nueve metros de anchura flanqueada de columnas, que anticipa la grandiosidad de la ciudad a la que están a punto de entrar.[1]

Pero en este día pocos visitantes reparan en el pequeño grupo de griegos reunidos junto a un sepulcro fuera de la vía pública. No son distintos de los ciudadanos normales de la ciudad, a excepción de que algunos parecen ir ataviados con las características ropas y velos de los judíos. Se nota a simple vista que son pobres. Sin embargo, la tumba de mármol (cuyo coste está por completo fuera del alcance de cualquier persona de aquel círculo) sugiere que están sepultando a alguien de una enorme importancia y trascendencia. Son cristianos. Y están ahí para sepultar a Juan, su amado pastor y guía.[2]

El cristianismo había llegado a esta cosmopolita ciudad por los esfuerzos del apóstol Pablo allá por el año 52 d.C. (ver Hch 18). La comunidad cristiana se había desarrollado en el marco de la judía —en aquel momento numerosa e influyente—[3] y sus dirigentes más antiguos fueron Priscila y Aquila (comisionados por Pablo durante su primer viaje, 18:19), el propio Pablo (quien pasó más de dos años en Éfeso en un periodo posterior de su ministerio, 19:10; 20:3) y Timoteo (1Ti 1:3). Sin embargo, la comunidad contaba también con un gran grupo de griegos sin ninguna herencia judía, que llegaron también a ser influyentes. La Epístola de Pablo a los Efesios y sus dos cartas a Timoteo nos dan destellos de cómo era la vida en aquella ciudad. Los cristianos que vivían en ella eran ciudadanos normales, personas como cualquiera de nosotros, con nombres como Epeneto, María, Andrónico, Junia, Amplias, Urbano, Estaquis, Apeles, Aristóbulo, Herodión, Narciso, Asíncrito, Flegonte, Hermes, Patrobas, Hermas, Filólogo, Julia, Nereo, Rufo y Olimpas.[4]

También el apóstol Juan llegó a ser uno de los dirigentes de aquella iglesia y, si realmente tenía jurisdicción sobre las siete principales iglesias de Asia, es posible que Éfeso fuera la base de su ministerio (Ap 1–3). No hay duda de que Juan se desplazó a lugares como Pérgamo, Sardis y Tiatira. Para estas iglesias, Juan fue el historiador y teólogo que les hizo llegar la historia de Jesús; un apreciado testigo ocular de la vida del Maestro (Jn 19:35) y fuente de sus muchos relatos desde las lejanas Galilea y Judea. Juan estaba autorizado para escribir:

> Lo que ha sido desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado, lo que hemos tocado con las manos, esto les anunciamos respecto al Verbo que es vida. Esta vida se manifestó. Nosotros la hemos visto y damos testimonio de ella, y les anunciamos a ustedes la vida eterna que estaba con el Padre y que se nos ha manifestado. Les anunciamos lo que hemos

> visto y oído, para que también ustedes tengan comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo (1 Juan 1:1–3).

Juan había estado allí. Había oído, visto y tocado al mismísimo Verbo de vida. Fue él quien contó el relato de Nicodemo y el nuevo nacimiento, quien describió el milagro de Jesús en Caná y otros muchos episodios de su vida. Circulaban otros relatos sobre Jesús, pero Juan tenía sus propios recuerdos y reflexiones sobre los pensamientos de Jesús. Sin duda, pensaban, Juan era el discípulo amado de Jesús. En sus últimos años de vida, Juan sabía que no estaría con sus seguidores para siempre, y por ello comenzó a organizar sus relatos por escrito, creando la primera edición de su entrañable «Cuarto Evangelio».

Juan estuvo también con la iglesia en tiempos de terrible persecución y conflicto. Cuando parecía que la lucha de la incipiente comunidad con la prestigiosa sinagoga iba a resultar abrumadora, Juan se mantuvo firme, dando un valiente testimonio de Jesucristo. Cuando más adelante llegaron a la iglesia otro tipo de luchas, como controversias y conflictos internos, Juan fue de nuevo la fortaleza de la comunidad. Escribiendo cartas para estimularles y exhortarles (ver 1Jn, 2Jn, 3Jn), se dio a conocer como el heroico pastor y teólogo de Asia Menor, un gigante espiritual cuyo Evangelio sería conocido como «el Evangelio espiritual». Cuando, más adelante, los copistas de la Edad Media transcribieron este Evangelio en el marco de sagradas colecciones de textos bíblicos, esta obra del discípulo amado sería decorada con un águila —un ave majestuosa— para indicar los elevados pensamientos alcanzados por el Evangelio.

El Cuarto Evangelio en nuestros días

Hoy, el Cuarto Evangelio es el legado del ministerio de Juan y no es menos amado de lo que lo fue entre sus discípulos en los primeros años. Pocos libros de la Biblia han influenciado tanto la vida y pensamiento de la cristiandad como el Evangelio de Juan. Siempre han sido célebres su profundidad y energía literarias. En este Evangelio, los cristianos han descubierto un retrato de Cristo profundamente satisfactorio. Es intrigante el modo en que Juan consigue aunar intimidad de expresión con un penetrante discernimiento. Los eruditos han invertido tanta energía para desentrañar los numerosos enigmas de este Evangelio que la avalancha de artículos y libros académicos que se publican periódicamente no da señales de disminuir. Este Evangelio parece escapar a nuestra comprensión y por ello se ha convertido en un inagotable tema de interés.

En el Nuevo Testamento hay un considerable corpus literario que tradicionalmente se atribuye a Juan: un Evangelio, tres cartas y el libro de Apocalipsis. Por otra parte, existen escritos extrabíblicos que hacen ciertas afirmaciones en su nombre: los Hechos de Juan, una obra de carácter legendario, se redactó casi doscientos años después de su vida y nos proporciona una imaginaria biografía del apóstol. La *Historia siríaca de Juan* muestra al apóstol como un evangelista que se sirve de las artes mágicas. Algunas fuentes gnósticas[5] como el Evangelio de Felipe muestran fragmentos de dichos de estilo joánico, mientras que otros documentos presentan relatos de su contacto con Jesús, su misión y su martirio.[6] Sin embargo, aunque es fácil poner a un lado este tipo de literatura apócrifa, la relevancia del material bíblico joánico ha suscitado un considerable debate académico.

El periodo temprano

La iglesia primitiva concedió al Cuarto Evangelio los honores más elevados. Puesto que se tenía por obra del apóstol (el discípulo amado) que fuera uno de los más cercanos a Jesús, se le consideraba el más valioso de los Evangelios. Juan ofrecía un profundo discernimiento sin precedente en los sinópticos. Sin embargo, lamentablemente, también a los herejes les gustaba. Un escritor gnóstico egipcio del siglo II escribió el *Evangelio de Verdad,* una obra que muestra sorprendentes paralelismos joánicos. Aun los comentarios más antiguos del Evangelio de Juan eran gnósticos (ver Heracleón, un discípulo de Valentino). ¡Los temas del Evangelio eran tan populares que un carismático dirigente de la época (Montano) afirmaba ser el Paráclito o Consolador que se describe en Juan 14–16! Dado este interés gnóstico, muchos dirigentes ortodoxos se resistían a promover el Evangelio; de hecho, se oponían abiertamente a él. Pero, en general, allí donde se le aceptaba, Juan era profundamente venerado.[7]

Algunos de los antiguos padres de la iglesia, como Ireneo (h. 175 d.C.) entendían también que la teología de la encarnación de Juan era un importante recurso contra la clase de herejías que se generaban en los círculos cristiano-gnósticos. Más adelante, en el siglo IV, mientras los arrianos describían a Jesús como alguien completamente subordinado al Padre —una criatura como nosotros —, Atanasio y los dirigentes de Nicea consideraban la teología de la encarnación y la cristología del Cuarto Evangelio como una categórica afirmación de la divinidad de Jesús.[8]

La cristiandad de la Edad Media otorgó a este Evangelio el mismo respeto. Desde Agustín a Tomás de Aquino, Juan aportó el retrato

de un Jesús que revelaba directamente al Padre. Asimismo, el misticismo y el sacramentalismo encontraron en Juan el tipo de lenguaje e imágenes simbólicas que les eran atractivos. Por tanto, este fue un periodo en que abundaron los comentarios de este Evangelio.

Hasta el siglo XVIII, se consideraba que el Cuarto era el más riguroso y valioso de todos los Evangelios. Pero, con el surgimiento de la crítica bíblica, la preeminencia de Juan quedó eclipsada. Los críticos observaron sus diferencias con los Evangelios sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas). Los discursos extensos habían sustituido a las parábolas y dichos sucintos. La terminología y la teología de Juan parecían indicar que la historia de Jesús había sido remodelada para ser presentada al mundo griego. El resultado fue que el Cuarto Evangelio dejó de considerarse como una confiable contribución a la historia de la vida de Jesús. La duda comenzó a planear sobre su temprano origen apostólico.

Una nueva perspectiva sobre Juan

Entre los eruditos de nuestro tiempo hay una inmensa variedad de opiniones sobre el Evangelio de Juan. Se analizan sin cesar cuestiones de carácter textual, gramatical, histórico y teológico, y, por lo que a las conclusiones se refiere, hay pocos «acuerdos». Esto es razón suficiente para que seamos prudentes cada vez que sale a la luz una nueva teoría interpretativa. Sin embargo, hay al menos una tendencia que puede trazarse claramente en esta gran cantidad de literatura. Desde la década de 1950–60 se ha producido un reconocimiento casi universal del Evangelio de Juan. J. A. T. Robinson, de la Universidad de Cambridge, lo considera «una perspectiva [completamente] nueva». Es cierto que Juan difiere de los Evangelios sinópticos, sin embargo, aun así, sus narraciones independientes han de ser valoradas. Por ejemplo, solo Juan consigna el diálogo de Jesús con Nicodemo, pero no por ser el único testimonio de este episodio dicho diálogo deja de ser fidedigno.

Y lo que es más importante, la orientación cultural de Juan se considera hoy fuertemente dependiente del judaísmo palestino del tiempo de Jesús. En otras palabras, el mundo del pensamiento de Juan no tiene por qué ser griego. Por ejemplo, algunos importantes rollos judíos descubiertos en Israel cerca del mar Muerto (Qumrán) han demostrado que el judaísmo del tiempo de Jesús utilizaba un lenguaje parecido al del Cuarto Evangelio. Por otra parte, ciertos hallazgos arqueológicos han confirmado algunas de las narraciones del Evangelio que en otro tiempo habían sido objeto de duras críticas (como la del estanque con cinco pórticos que se describe en Juan 5:2).

Esta «nueva perspectiva» ha reabierto algunas de las antiguas preguntas. Si el marco de Juan es judío, la fecha del Evangelio

puede entonces ser más temprana y, de serlo, podría haberse originado dentro del círculo de los apóstoles con Juan, el hijo de Zebedeo. Ahora, la posibilidad de que la autoridad apostólica esté detrás de este Evangelio es una alternativa legítima y defendible. Sin duda, los estudios joánicos han regresado a su punto de partida.

Por encima de todo, esta nueva perspectiva sobre Juan demanda que el exégeta utilice seriamente el Antiguo Testamento y todos los materiales judíos disponibles. No vale ya interpretar, digamos, el milagro de Caná (2:1–11) en el marco del dios heleno Dionisio, quien, al parecer, también convirtió el agua en vino. Al contrario, Juan hace principalmente referencia al anuncio mesiánico de Jesús (utilizando imágenes literarias del Antiguo Testamento y los sinópticos). Este será el acercamiento que se utilizará en este comentario. El mensaje del Cuarto Evangelio se configura con alusiones y metáforas que surgen del judaísmo del primer siglo. Hay que reconocer que este judaísmo era complejo y estaba bien familiarizado con la cultura griega pero, en cualquier caso, el texto del Evangelio se explica mejor cuando se le ve firmemente arraigado en el Antiguo Testamento y en el judaísmo palestino.

Paternidad Literaria

El Cuarto Evangelio no nos aporta evidencias internas explícitas para determinar quién es su autor. En ninguna parte se identifica a «Juan» como tal. Pero este silencio no es poco común y se trata de una característica que encontramos también en los sinópticos. Es, sin embargo, posible que el texto de este Evangelio nos ofrezca algunas claves ocultas en el enigmático personaje del «discípulo amado» (NVI, «el discípulo a quien Jesús amaba»). Este título aparece en cinco pasajes (13:23; 19:26; 20:2; 21:7, 20). Juan 21:24 describe al discípulo amado (cf. 21:20) como el «discípulo que da testimonio de estas cosas, y las escribió». Por consiguiente el origen del Evangelio ha de estar de algún modo vinculado a esta persona. El Evangelio de Juan podría ser un registro del relato de la vida de Jesús que él consigna como testigo ocular.

¿Pero quién es ese discípulo? (1) Inicialmente, algunos han sugerido que se trata de un idealizado personaje literario: el discípulo cristiano ideal. Hasta cierto punto esto es cierto (es alguien que tiene un conocimiento de Jesús fiel e íntimo). Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de un verdadero personaje histórico.

(2) A veces se ha propuesto a Lázaro. Lázaro es el único personaje de quien se dice que Jesús le amaba (11:3, 36). Por otra parte, los textos que aluden al discípulo amado solo aparecen después de la presentación de Lázaro en el capítulo 11. Sin embargo, esta solución es poco verosímil. ¿Qué razón habría para que el autor mencionara el nombre de Lázaro en los capítulos 11–12 y lo encubriera después en posteriores relatos?

(3) Un hombre llamado Juan Marcos, que era miembro de la primera iglesia (Hch 12:12) y tenía relación con Pedro. Esto podría

explicar la rivalidad que se menciona entre Pedro y nuestro discípulo en Juan (cf. 20:2–8; 21:7–14). Por otra parte, si Marcos estaba relacionado con el levita Bernabé (Col 4:10), esto podría también explicar el hecho de que el discípulo amado conociera al sumo sacerdote en 18:15. Sin embargo, hay una fuerte tradición patrística en el sentido de que Marcos escribió el segundo Evangelio; por otra parte, el discípulo amado era sin duda uno de los doce apóstoles (13:23), y Juan Marcos no lo era.

(4) La sugerencia más reciente apunta a Tomás como el discípulo amado. A lo largo de todo el Evangelio se presenta a Tomás como una persona con dotes de liderazgo (11:16). Si asumiéramos que inicialmente el libro concluía con el capítulo 20, podríamos decir incluso que el Evangelio termina con el episodio en que Jesús y Tomás dialogan y que es paralelo al relato de la resurrección de los apóstoles. Pero sobre todo se dice que Tomás es quien pide ver la herida del costado de Jesús, y el discípulo amado era el único que habría conocido este detalle de la crucifixión (19:35). Además de todo esto, hay pruebas de la existencia de una «escuela o comunidad de Tomás» con su propia literatura (Evangelio de Tomás, Hechos de Tomás, Evangelio de la infancia de Tomás, etc.) y su interés en el Cuarto Evangelio.[9]

(5) La mejor solución es la tradicional: Juan, hijo de Zebedeo (Mr 3:17; Hch 1:13). Era uno de los Doce y, junto con Jacobo y Pedro, formaban el círculo más íntimo de Jesús. Esta es la razón de su testimonio de excepción y de su penetrante discernimiento. En los sinópticos Juan aparece con Pedro más que con cualquier otro, y en el Libro de los Hechos son compañeros en Jerusalén (Hch 3–4) y en Samaria (8:14). Esto encaja con la conexión Pedro/Juan que encontramos en el Cuarto Evangelio. Raymond Brown ha planteado una novedosa hipótesis para apoyar esto.[10] Este autor propone algunas pruebas de que Juan y Jesús eran primos (María y la madre de Juan habrían sido hermanas). Esto explicaría por qué Jesús confía a María a los cuidados de Juan (19:25) —una relación natural de familia, siendo María tía de Juan— y Juan habría

conocido al sumo sacerdote a través de unos parientes de María que eran sacerdotes (18:15–16; cf. Lc 1:5, 36).

Las evidencias patrísticas parecen confirmar esta conclusión. Ireneo, que escribe hacia el año 200 d.C., afirma que el discípulo amado era Juan, el discípulo de Jesús, y que él redactó el Evangelio en Éfeso. Ireneo afirma incluso que en su juventud conoció a Policarpo, obispo de Esmirna (h. 69–155 d.C.), otro maestro que afirmaba haber sido instruido por Juan. Eusebio, el historiador de la iglesia (h. 300 d.C.) consigna del mismo modo esta conexión entre Juan, Policarpo e Ireneo. Por otra parte, Polícrates, obispo de Éfeso (189–198 d.C.), se refiere a la relación de Juan con este Evangelio en su carta a Víctor, obispo de Roma. Una relación que también confirman Clemente de Alejandría (c. 200 d.C.) y el Canon de Muratori (180–200 d.C.).

Las críticas a esta conclusión son muy comunes y haríamos bien en considerar las más importantes. (1) Durante la primera década del siglo XX, los críticos señalaban de manera sistemática las inexactitudes de Juan en lo relativo a los detalles geográficos. Afirmaban que un escritor que hubiera sido testigo ocular de los acontecimientos difícilmente habría incurrido en este tipo de imprecisiones. Sin embargo, posteriores estudios históricos y arqueológicos han demostrado más bien la fiabilidad del texto de Juan.

(2) ¿Es acaso posible que un pescador convertido en apóstol redactara una obra tan aguda e inteligente? ¿Puede ser que un galileo de este perfil estuviera familiarizado con el pensamiento griego? Por supuesto que sí. Estudios recientes sobre el judaísmo palestino de aquel tiempo han puesto de relieve que se produjo un grado muy notable de penetración cultural griega en todos los niveles de la sociedad. Es cierto que el Nuevo Testamento afirma que el apóstol Juan era un hombre «sin estudios ni preparación» (Hch 4:13), pero aun así es poco sensato predecir lo que era o no capaz de hacer. Por otra parte, este tipo de crítica no considera el hecho de que la edición *final* del Evangelio pudo haber sido editada

por los discípulos de Juan, por un amanuense (un escriba profesional) o por la comunidad de Juan.

(3) Por último, algunos objetan que la iglesia primitiva se mostró al principio reticente a aceptar este Evangelio. Esto es cierto. Pero hemos de tener en cuenta dos hechos. (a) Las pruebas de que el Evangelio de Juan fue pasado por alto no tienen tanto peso como parece. Es posible que algunos importantes escritores de la Antigüedad no citen a Juan o aludan a él, pero apelar a lo que unos escritores dejaron de decir es un argumento de silencio. (b) Juan fue ampliamente aceptado en círculos heréticos y gnósticos. Esto ha sido recientemente confirmado por los documentos gnósticos hallados en Nag Hammadi, como *el Evangelio de Verdad,* por ejemplo, donde abundan los temas joánicos. Los heterodoxos que se situaban en los límites de la Iglesia Griega aceptaron Juan y escribieron los comentarios conocidos más antiguos (Valentino, Heracleón). Por ello, teniendo en cuenta los peligrosos abusos de que este Evangelio era objeto en otros ámbitos, la iglesia era prudente en su utilización.

Fecha y origen

Todo lo que hemos estado diciendo sobre la nueva corriente de apreciación del carácter judío del Cuarto Evangelio y sobre el hecho de que tras la autoridad del Evangelio está Juan, hijo de Zebedeo, condiciona lo que concluimos acerca de su fecha de redacción. Las fuentes de Juan han de ser antiguas y tienen sus raíces en la primera generación del cristianismo. Sin embargo, es difícil establecer una fecha segura para la publicación de este Evangelio, porque los datos objetivos son exiguos. La fecha más tardía que podría asignársele es el año 125 d.C. No es solo que apunten en esta dirección las referencias patrísticas, las alusiones de los evangelios apócrifos (el *Evangelio de Pedro),* y los documentos de Nag Hammadi, sino que, recientemente, han sido fechados, en Egipto, dos fragmentos de papiros de Juan (el Papiro Rylands 457 y el Papiro Egerton 2) en la primera mitad del siglo II. Permitiendo un cierto tiempo para la circulación de Juan, podemos decir que la redacción de este documento no pudo haberse realizado mucho después del año 110 d.C.

Establecer la fecha más temprana posible para este Evangelio es empresa más difícil. Si Juan conoce los sinópticos y los utiliza (y esto es objeto de debate), sería entonces apropiado hablar de una fecha entre los años 70 y 80 d.C. En Juan 9:22, 12:42, y 16:2 leemos que los creyentes judíos eran excomulgados de las sinagogas. En el año 85 d.C., los rabinos de Palestina instituyeron esta clase de expulsiones para los judíos convertidos al cristianismo (Rabino Gamaliel II). Encontramos, por tanto, un consenso muy notable en el mundo académico en el sentido de que Juan se publicó en algún momento entre los años 80 y 100 d.C. Ireneo dice que el apóstol vivió hasta una edad muy avanzada, hasta el reinado de Trajano

(98–117 d.C.). Y Jerónimo, que escribe en un periodo muy posterior (aproximadamente en el año 375 d.C.), sostenía que Juan murió «en el año 68» tras la muerte de Jesús: es decir, alrededor del año 98 d.C.

No obstante, sería también plausible una fecha anterior. Las investigaciones actuales han cuestionado la «dependencia» de Juan con respecto a los sinópticos (especialmente Marcos y Lucas). En cualquier caso, es posible que Juan conociera las tradiciones presinópticas. Hay algunos rasgos especiales que apuntan a una fecha próxima a los escritores sinópticos, a saber, el modo en que Juan describe la topografía de Jerusalén, su conocimiento de las divisiones geográficas y políticas del judaísmo, así como la forma en que utiliza las metáforas. El decisivo año 70 d.C. (en que los romanos destruyeron Jerusalén) constituye una fecha muy importante: Juan presupone un judaísmo anterior a este periodo. Y con su actitud crítica hacia el templo (2:13ss.; 4:21ss.) y los severos conflictos que le enfrentaban a los dirigentes judíos (cf. caps. 5, 8, 10), resulta sorprendente no encontrar menciones de ese catastrófico suceso. Parafraseando a C. H. Dodd, buena parte de lo que hay en Juan se hace «muy difícil de entender» fuera del contexto del judaísmo anterior al año 70 d.C.

Resumiendo, lo más probable es que las tradiciones sobre Jesús que preserva Juan emanen del periodo apostólico más temprano, puede que entre los años 60-65 d.C. Pero es posible que la última edición del Evangelio se publicara más tarde. Es probable que Juan y sus discípulos (o quizá solo estos últimos) editaran esta obra, añadiendo algunos pasajes y adaptando su mensaje a la situación del cristianismo posterior (ver más al respecto a continuación). La tradición nos dice que el lugar de redacción fue Éfeso, y no se han presentado razones de peso en sentido contrario. Puede que hasta haya apoyo bíblico para ello. El Cuarto Evangelio tiene en cuenta una polémica dirigida a los seguidores de Juan el Bautista (ver 1:19–28, 35–42; 3:22–36; 10:40–42). En otros pasajes del Libro de los Hechos se nos dice que Pablo conoció a algunos seguidores de

Juan el Bautista cuyas creencias requerían corrección. Es sorprendente, pero también los encontramos en Éfeso.

Intereses teológicos de Juan

La interpretación de cualquier libro bíblico se hace más sólida cuando entendemos los motivos y preocupaciones más profundos que movían al autor. El vigor y concentración de Juan manifiestan una sobresaliente intensidad de propósito.

Es como si una poderosa verdad le hubiera caído encima y se sintiera obligado a expresarla. En un grado mayor que los sinópticos, todas las secciones del Cuarto Evangelio contribuyen a la articulación de un tema central: la aparición del Hijo de Dios en la Historia. Juan explora dos facetas de esta aparición: su carácter de revelación y de redención.

Revelación y redención

«Esta luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no han podido extinguirla» (1:5). Esta notable invasión del mundo por parte de Dios se describe mediante un lenguaje dualista. Ofendiendo toda sensibilidad moderna, Juan afirma que en Cristo —y a pesar de que tomó forma de carne— contemplamos la gloria de Dios. Sin embargo, esta clase de ofensa se remonta también a la Antigüedad. La oscuridad asalta a la luz, pero no puede triunfar sobre ella. El mundo está en permanente enemistad con el Hijo. No obstante, aunque Jesús es perseguido, juzgado y crucificado, Juan sigue afirmando que su luz no se extingue.

Pero el don de Cristo no es simplemente su revelación del Padre (14:9). El segundo mensaje de Juan tiene que ver con la redención. «En él estaba la vida, y la vida era la luz de la humanidad» (1:4). Hay esperanza para nosotros en el mundo. El mensaje de la invasión de la historia lo es también de sacrificio y redención. Aquellos que aceptan esta revelación, se identifican con la luz y creen, tendrán vida eterna. La vida del Hijo se derrama en sacrificio, creando de este modo la comunidad de los redimidos (17:6ss., 20–26). Tal comunidad es portadora del Espíritu de Cristo que la sustenta, puesto que el odio que otrora se extendía hacia el Hijo se dirige ahora contra ellos (15:12ss.).

Por tanto, el propósito de Juan al escribir es explicar esta revelación y redención junto con sus posibilidades. En 20:31, el autor expresa claramente este objetivo: «Pero éstas se han escrito para que ustedes crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que al creer en su nombre tengan vida». En este pasaje convergen nuestros temas principales: la necesidad de creer, el reconocimiento de la filiación de Jesús y la promesa de la vida.

Sin embargo, aun aquí hemos de hacer frente al misterio de Juan. Una variante textual (ver comentarios sobre 20:30–31) de la palabra «creer» (*pisteuete* [presente de subjuntivo] frente a *pisteusete* [aoristo subjuntivo]) arroja dudas sobre el sentido del versículo. Una de las lecturas implicaría una actitud evangelizadora por parte de Juan (aoristo: «para que lleguen a creer»); la otra implica la transmisión de ánimo (el presente: «para que puedan seguir creyendo»). Esta última lectura tiene el mejor apoyo de los manuscritos y explica de manera más útil el carácter de Juan. Se escribe para los cristianos que, conociendo ya los rudimentos de la vida de Cristo y la verdad cristiana, desean ahora ir más lejos. No solo hay en este Evangelio una inflexible madurez de pensamiento, sino que sus narraciones implican también que se redactó para tratar ciertas circunstancias prácticas de la iglesia. Algunos dirían que Juan está envuelto en una polémica: sosteniendo la verdad cristiana en medio de fuerzas hostiles. No obstante, entre los propósitos de Juan está también la clarificación de las doctrinas cristianas en una etapa incipiente del desarrollo de la iglesia.

Asuntos judíos

El conflicto entre Jesús y los fariseos que se describe en los sinópticos recibe en Juan una marcada atención. Una breve lectura de 8:31–59 o 10:19–39 lo deja claro. Hay un ataque constante sobre la posición religiosa del judaísmo. Por ejemplo, en Juan, la expresión «los judíos» se convierte prácticamente en una frase técnica (se utiliza setenta veces) para aludir a aquellos que rechazan a Jesús. En 9:22, por ejemplo, los padres del ciego (que son judíos) tienen temor de «los judíos». Pero esto no es todo. Se subraya tanto el mesianismo de Jesús como su relación con las festividades e instituciones del judaísmo.

¿Qué significa esto? Los Evangelios no se escribieron únicamente para registrar la historia de Jesús, sino también para tratar ciertas circunstancias específicas en la vida de sus primeros lectores. Se consignaron unos dichos o relatos determinados y no otros por razones concretas. Es posible que aquí los cristianos de la iglesia de Juan necesitaran ánimo por causa de la persecución y las hostilidades de que eran objeto. Juan respalda las afirmaciones cristianas contra la incredulidad de los judíos. El hecho histórico de la incredulidad judía en el tiempo de Jesús se une a la oposición de los judíos en la época de Juan.

Asuntos cristianos

En el tiempo en que se publicó el Evangelio, la iglesia cristiana primitiva había crecido y se había diversificado considerablemente. Por eso no es extraño descubrir que Juan ha incluido materiales históricos pertinentes para las necesidades cristianas de su generación. Sería un error, no obstante, pensar que alguna de estas necesidades se convirtió en la fuerza dominante del plan literario de Juan. Por el contrario, tales necesidades constituyen temas secundarios que aparecen aquí y allá, y arrojan luz sobre la situación de Juan. Los eruditos han identificado una increíble lista de temas, pero nosotros solo observaremos incidentalmente cinco de los más sobresalientes:

La importancia de Juan el Bautista. ¿Tenía el Bautista un grupo de seguidores (quizá hasta una secta) que no seguía a Jesús o se oponía a él? Esto es lo que parecen implicar Lucas 3:15 y Hechos 19:1–7, y ciertos escritos posteriores lo confirman.[11] El Cuarto Evangelio hace todo lo posible por afirmar que el Bautista no era el Mesías (1:20; 3:28), que no era la luz (1:8–9) y que Jesús es superior a él (1:30; 3:29–30; 10:41). Vemos incluso a ciertos discípulos de Juan el Bautista que llegan a ser los primeros convertidos de Jesús (1:35–42). Mateo, Marcos y Lucas no tienen pasajes paralelos que traten eso.

El lugar del sacramentalismo. Juan tiene un punto de vista «sacramental» de la historia, puesto que, para él, la encarnación de Cristo significa la verdadera aparición de Dios en la historia humana. La adoración puede afirmar esta clase de apariciones verdaderas cuando sus símbolos (el bautismo, la cena del Señor) asumen las verdaderas propiedades de aquello que describen. Por

eso se les llama «sacramentos». Los eruditos han identificado un singular interés joánico en los sacramentos de la adoración cristiana, pero hay poco acuerdo sobre el propósito de Juan. Algunos observan una ausencia de interés (p. ej., se omite la cena del Señor), mientras que otros ven alusiones por todas partes (bautismo: capítulos 3, 5, 9: eucaristía: capítulos 2, 6; ambas ordenanzas: 19:34). Parece mejor concluir que el principal mensaje de Juan al respecto (que encontramos en 3:1–21 y 6:52–65) es de carácter correctivo: sin el Espíritu, estas expresiones de adoración llegan a ser rituales impotentes, vacíos de su propósito original.

Cristología. Ireneo, uno de los padres de la iglesia (siglo II), escribió que el Evangelio de Juan fue redactado para refutar a Cerinto, el hereje gnóstico. Aunque esto no es muy probable, Ireneo observó correctamente que la exposición que Juan hace de Cristo había sido cuidadosamente considerada. Se examinan cuestiones como la naturaleza y origen de Jesús, y su relación con el Padre de un modo que no tiene precedente en los sinópticos. Por ejemplo, Juan afirma la unidad de Jesús y el Padre (10:30; 14:9–10), su distinción entre ellos (14:28; 17:1–5) y su unidad de propósito (5:17–18; 8:42). No es de extrañar que, en la formación de la doctrina trinitaria, el Evangelio de Juan desempeñara un papel tan notable (cf. Tertuliano, Contra Práxeas). Esto fue especialmente así en el Concilio de Nicea (325), cuando Arrio negó la naturaleza eterna del Hijo. En posteriores debates con los arrianos, Atanasio dependió mucho del Cuarto Evangelio y encontró en el título «logos» del prólogo joánico una herramienta muy útil y descriptiva de la persona de Cristo.[12]

Juan afirma la divinidad de Cristo. Si alguien se sintiera inclinado hacia el adopcionismo (i.e., que Jesús era un hombre divinamente inspirado), este Evangelio argumenta sin tregua en sentido contrario. Por otra parte, el mundo griego se sentía cómodo con las divinidades y, en todo caso, dudaba en afirmar la plena humanidad de Jesús (docetismo). Juan sostiene que Jesús es verdaderamente humano, de verdadera «carne» (1:14; cf. 20:27). La brillantez y permanente valor de este Evangelio radica en que adopta ambas

posiciones. Jesús era eternamente divino y su encarnación fue completa, es decir, era plenamente Dios y plenamente hombre.

Pero los eruditos se han apresurado a señalar que esta «equilibrada cristología» parece artificial. Si se elimina el prólogo (1:1–18), el equilibrio se trastorna y, en palabras de algunos, Juan se convierte en un «ingenuo doceta».[13] Pero esta afirmación parece injustamente dura.[14] Una solución ha consistido en ver ciertas etapas de desarrollo en Juan. Es decir, el prólogo podría haberse añadido al Evangelio en una etapa posterior, durante el periodo de la publicación de las cartas de Juan. No hay duda de que 1 Juan se enfrenta categóricamente al docetismo (1Jn 4:1–3) y, si la elevada cristología del Cuarto Evangelio había dado alas a las heréticas creencias docetas, la inclusión del himno le habría dado el necesario equilibrio.

Sin embargo, es vital decir que la humanidad de Cristo es intrínseca en todo el Evangelio de Juan. «Juan describe a Jesús desde una doble perspectiva sin reflexión ni especulación. Es igual a Dios; es, de hecho, Dios en carne; sin embargo, es plenamente humano».[15] Solo por esta afirmación, Juan adquiere un inestimable valor para la iglesia y sus credos.

El Espíritu Santo. Juan nos proporciona una gran cantidad de información sobre el Espíritu y en muchos casos confiere un singular acento a ciertas características teológicas del mismo que no encontramos en los Evangelios sinópticos. Su tratamiento se mueve en dos direcciones. (1) Desde un punto de vista cristológico, Juan pone de relieve que el Espíritu es un rasgo integral de la experiencia que Jesús tiene de Dios. Durante el bautismo de Jesús, por ejemplo, Juan narra su relato, pero añade que el Espíritu *permaneció* sobre Jesús (1:32–33), subrayando la permanencia de Dios en él. Jesús se destaca de Juan el Bautista porque Dios le ha dado el Espíritu *sin restricción* (3:34). Al Espíritu se le describe de manera metafórica como una fuente de agua viva (4:10), y más adelante se nos dice que es una fuente que fluye desde dentro del propio Jesús (7:37–39). De hecho, el derramamiento del Espíritu depende de la muerte

de Jesús (7:39), quien en su discurso del aposento alto comenta: «Pero les digo la verdad: Les conviene que me vaya porque, si no lo hago, el Consolador no vendrá a ustedes; en cambio, si me voy, se lo enviaré a ustedes» (16:7). Como veremos en el comentario, esta imaginería que une al Espíritu con Cristo podría estar en acción en la cruz cuando el soldado traspasa el costado de Jesús y de la herida fluye agua y sangre (19:34).

(2) Juan habla también de la promesa del Espíritu para los creyentes. Solo él nos proporciona el diálogo con Nicodemo, en el que Jesús desafía a este maestro para que nazca de nuevo (3:1–10). No se trata de una obra de conversión de carácter intelectual o moral, sino sobrenatural. Lo mismo se aplica a la mujer samaritana, un personaje que desde un punto de vista teológico y social contrasta radicalmente con Nicodemo. El agua viva que busca (4:15) se define más adelante como el Espíritu (7:37–38), y Jesús se aprovecha del distanciamiento cultural entre Samaria y el judaísmo para hablar de la verdadera adoración que requiere la acción del Espíritu (4:24). En este Evangelio abundan las alusiones al Espíritu (ver 6:63), que culminan en el extenso discurso de despedida (capítulos 14–16), donde Jesús describe al Espíritu y promete su presencia a todos los creyentes. A diferencia de los sinópticos, Juan consigna incluso la concesión del Espíritu a sus discípulos por parte de Jesús el Domingo de Resurrección como un último don que sella su partida (20:22).

Todo esto significa que, para Juan, el Espíritu Santo no es un mero rasgo incidental de la vida e identidad de Jesús, ni tampoco una dimensión opcional para el discipulado cristiano. Estar unido a Jesús es experimentar su Espíritu, que en la cruz es derramado para el mundo.[16]

Nuestra esperanza futura: escatología. Muchos de los primeros cristianos anhelaban la Segunda Venida de Cristo y anticipaban un inminente final de la historia. Esto explica los dichos de Jesús sobre su Segunda Venida en los sinópticos (ver Mt 24; Mr 13; Lc 21). ¿Cómo reaccionaron cuando esta esperanza se vio frustrada (cf. 2P

3:1–12)? El Evangelio de Juan no registra nada parecido a los discursos escatológicos de Jesús en los sinópticos. Aun así, mantiene la esperanza futura (Jn 5:25ss.; 1Jn 2:28), pero introduce un nuevo acento: la anhelada presencia de Jesús nos es ahora mediada por el Espíritu. En el aposento alto, el anuncio que Jesús hace del Espíritu adquiere una tonalidad escato-lógica (ver Jn 14:18–23). Es decir, de un modo vital que muchas veces pasamos por alto, Jesús ha regresado ya y está con nosotros en el Espíritu. En términos técnicos, Juan subraya una escatología consumada a diferencia de la esperanza apocalíptica de los sinópticos.

Cómo se elaboró el Evangelio de Juan

La exégesis ha de comenzar con un concienzudo conocimiento del texto *tal como lo tenemos.* No basta con estudiar un pasaje aislado de su contexto. Ni tampoco desatender el marco teológico de referencia más amplio de Juan y pensar que podemos entender correctamente el significado de un relato específico. Se trata de un texto *antiguo,* un relato del que nos separan casi dos mil años. Llega hasta nosotros sin derechos de autor ni historia editorial; ni siquiera poseemos la primera edición. Durante muchos siglos, los escribas copiaron este Evangelio a mano; algunos de ellos eran escrupulosos y eruditos, mientras que otros fueron, francamente, descuidados. ¿Cuál es, por tanto, la forma o estado del relato que ahora tenemos en nuestras manos? *¿Cuál es el fenómeno literario del Cuarto Evangelio?*

El fenómeno literario del texto de Juan es un misterio asombroso. De hecho, hay un ingente volumen de obras académicas que han intentado precisamente resolver este misterio joánico.[17] Esta es quizá la razón por la que Raymond Brown observó en una ocasión que los eruditos joánicos son a menudo en su tiempo libre aficionados a los relatos detectivescos.

Cuando nos disponemos a iniciar esta tarea se nos presentan dos deberes esenciales. En primer lugar, ¿podemos saber algo sobre el modo en que este Evangelio se confeccionó? ¿Puede colegirse alguna fuente concreta? ¿Podría ser que el Cuarto Evangelio estuviera formado por una serie de lo que podríamos denominar estratos editoriales? ¿Es posible que ciertas colecciones de historias sobre Jesús y sus milagros se combinaran con extensos relatos de sus enseñanzas? Si esto fuera cierto y estuviera bien fundamentado en datos sólidos, aprenderíamos entonces mucho más sobre el texto. En

segundo lugar, hemos de distanciarnos y considerar este Evangelio en su conjunto. En su forma canónica actual,[18] ¿se percibe alguna lógica y simetría que sea útil para su comprensión? ¿Posee el Cuarto Evangelio alguna estructura organizativa que explique su unidad y mensaje teológico?

Estratos literarios en Juan

El rompecabezas de la historia literaria de Juan fue el primer asunto crítico reconocido en el Evangelio. Ya en el siglo II, el *Diatessaron* de Taciano redispuso importantes porciones de Juan para que encajaran en los sinópticos. Pero el proceso de desarticulación textual debió de haber sido amplio. Los autores de la versión siríaca sinaítica, hallada en 1892 en el desierto egipcio de Sinaí, en el monasterio de Santa Catalina, redistribuyeron Juan 18 (el orden del interrogatorio de Caifás y Anás) para «mejorar» la narrativa.

Lo que parece que tenemos son claves internas —podemos quizá clasificarlos como costuras literarias— que indican una historia de la composición en este Evangelio. Lamentablemente, la solución a este problema es distinta de la que tenemos en los sinópticos, en los que pueden compararse múltiples tradiciones. Por ejemplo, si Mateo y Lucas utilizaron Marcos, pueden entonces analizarse sus patrones de dependencia y divergencia. Naturalmente, algunos han argumentado que Juan podría haber estado familiarizado con el bosquejo de Marcos o con algunas de las secciones de Lucas, pero pocos se atreverían a sugerir una dependencia literaria directa del orden en que, por ejemplo, Mateo utilizó a Marcos. Por el contrario, las fuentes de Juan solo nos han dejado unos indicios muy sutiles de su historia.

Puesto que las fuentes de Juan no se nos «revelan», los eruditos han desarrollado ciertas técnicas para desentrañar los misterios del Evangelio.[19] (1) Allí donde se sospecha la presencia de otros editores, podemos buscar evidencias de estilo. Podríamos observar, por ejemplo, que *logos* («verbo») se utiliza en el capítulo 1 y luego desaparece. Lo mismo sucede con palabras cruciales como *pleroma*

(«plenitud») y *charis* («gracia»). Sin embargo, los mejores estudios han rechazado esta herramienta. Una serie de cuidadosos trabajos lingüísticos ha terminado por debilitar definitivamente las teorías sobre fuentes basadas en cuestiones de estilo y nos ha convencido de que ha habido una misma mano en acción desde los capítulos 1 al 21.[20] Observamos, por ejemplo, que en Juan se omite sistemáticamente una importante palabra como *dynamis* («poder») y se sustituye con lo que se ha dado en llamar «vocabulario joánico» para aludir a los milagros: *ergon* («obra») y *semeion* («señal»).

(2) Podemos buscar *tendencias ideológicas,* en las que el texto nos presenta puntos de vista encontrados. Juan ha sido objeto de mucha atención también en este asunto. Cuando un autor adopta una fuente, es posible que, aunque sea a nivel inconsciente, esté en desacuerdo con ella. En aquellos casos en que tales desacuerdos se hacen discernibles, puede distinguirse a la fuente del editor. Rudolf Bultmann fue el gran experto en esta clase de labor detectivesca. Bultmann catalogó un buen número de tendencias, como por ejemplo el interés en el discípulo amado, las obras frente a las señales, y la escatología. Obsérvese que en 3:26 y 4:1 las narraciones tradicionales nos dicen que Jesús bautizaba en agua. Y a continuación, y para nuestra sorpresa, en 4:2 el relato introduce una cierta corrección para decir que en realidad no era Jesús quien bautizaba, sino sus discípulos. Bultmann afirma que esto es una prueba de desacuerdo entre el autor y su fuente.

Pero los expertos se han mostrado igualmente críticos con este acercamiento. D. Moody Smith y Robert Fortna cuestionan nuestra competencia para discernir los estratos ideológicos.[21] Por un lado, los temas que aparecen en el Evangelio de Juan son demasiado sutiles y matizados y, por otro, cualquier autor puede escribir empleando algunas tensiones interiores. Asignar un punto de vista a un nivel más primitivo y otro a un redactor o editor sencillamente carece de base objetiva.

(3) Hay una tercera herramienta más prometedora: la evidencia contextual. La evidencia contextual la forman aquellas indicaciones

que muestran alguna irregularidad en el texto, un cierto distanciamiento narrativo. Se pone de manifiesto en una serie de formas. (a) Está la evidencia textual, en la que hay antiguos manuscritos que muestran discrepancias en la tradición. Es posible que uno de los manuscritos griegos registre un párrafo o frase de un modo mientras que otro ofrece una versión distinta. Esto es lo que sucede, por ejemplo, en el final más extenso de Marcos (ver Mr 16:9–20). Sin embargo, tristemente, es poco frecuente en Juan. Nos viene de inmediato a la mente el relato de la adúltera (7:53–8:11); no obstante, las discrepancias textuales rara vez representan algún cambio importante para la interpretación del Cuarto Evangelio (cf. 1:13, 18, 41; 3:34; 6:69; 14:3).[22]

(b) Una segunda herramienta contextual consiste en localizar y estudiar los *comentarios parentéticos* del narrador/editor. Se trata de comentarios que interrumpen la narración para clarificar algún aspecto al lector; tales comentarios implican que el autor está utilizando materiales, fuentes o tradiciones que es posible que sus lectores no entiendan. Estos comentarios son frecuentes en Juan. Por ejemplo, en Juan 1:41 se nos explica que el nombre arameo de «Cefas» significa Pedro *(petros* en griego). En 19:31 se nos dice que el sabbat judío es un (lit.) «día de fiesta». En 4:9, las tensiones entre judíos y samaritanos merecen una nota marginal aclaratoria («los judíos no se llevan muy bien con los samaritanos»).

Esporádicamente, Juan explica alguna dificultad dentro de la lógica del texto. Por ejemplo, en 2:9 puede que el encargado del banquete de bodas no conociera el origen del vino, sin embargo, el narrador nos recuerda que los siervos fueron verdaderos testigos del milagro. Esta misma forma de «ayuda para el lector» puede encontrarse en 4:2, donde se nos recuerda que Jesús no bautizaba a nadie. Pero, por regla general, lo que hace el narrador es simplemente clarificar el relato en sí, como en 6:1, cuando dice que el mar de Galilea y el de Tiberíades son el mismo. Aquí es donde los críticos de las fuentes se sorprenden. Si los lectores de Juan conocían el «Mar de

Tiberíades» y si Juan escribió todo su relato sin fuentes, ¿por qué entonces no utilizaba esta expresión de entrada?

(c) La tercera herramienta contextual la encontramos en lo que personalmente denomino las *costuras literarias* del texto. Se trata de casos en los que el fluir cronológico, temático o dramático de las narraciones parece desarticulado. A diferencia de los sinópticos, en el Evangelio de Juan abunda esta clase de textos.

Estos fenómenos son tan comunes que se les ha dado incluso un nombre técnico. En 1907, Edward Schwartz acuñó el término aporía para aludir a estas «dificultades».[23] En nuestros días, este término ha sido adoptado por Robert Fortna y Howard Teeple.[24] En inglés, el trabajo más antiguo sobre este problema es tres años posterior al de Schwartz y puede encontrarse en la obra de Warburton Lewis, *Disarrangements in the Fourth Gospel* [Desorganización en el Cuarto Evangelio].[25] Una rápida mirada a algunas de tales aporías nos ayudará a aclarar esta cuestión:

- En primer lugar consideremos el prólogo de Juan (1:1–18), con su lenguaje característico y su estilo poético. Sin él, el Evangelio comenzaría en 1:19 con Juan el Bautista y seguiría el tradicional punto de partida de los sinópticos. ¿Cuál es el origen de este poema? ¿Quién lo escribió? ¿Cuál es su relación con el cuerpo del Evangelio?
- Obsérvese que Juan utiliza el término «señal» *(semeion* en griego) para aludir a los milagros de Jesús. En 2:11 y 4:54 se numeran las señales (la primera y la segunda), sin embargo, a partir este punto no se sigue desarrollando la numeración. Por otra parte, muchos se han preguntado cómo puede 4:54 ser la segunda señal cuando 2:23 dice que Jesús había hecho múltiples señales en Jerusalén en un periodo anterior.
- En 3:22, el texto dice que Jesús «fue con sus discípulos a la región de Judea». El problema es que había estado en Judea

desde un principio, puesto que había asistido a la fiesta de la Pascua en Jerusalén (2:23–3:21).

- Uno de los más fascinantes rompecabezas es la secuencia de Juan 5 y 6. El orden presente hace que Jesús vaya de un modo abrupto de Samaria a Galilea, luego a Jerusalén y de vuelta a Galilea para regresar una vez más a Jerusalén, todo ello sin transiciones. En el capítulo 5, por ejemplo, Jesús ha participado en un debate en Jerusalén. Consideremos ahora lo que dice en 6:1 (lit.): «Después de esto Jesús se fue al otro lado del Mar de Galilea». A muchos eruditos les gustaría invertir el orden de los capítulos 5 y 6.[26]
- Consideremos también la perícopa de la adúltera (7:53–8:11), que, aunque interrumpe el discurso de la fiesta de los Tabernáculos, tiene vínculos teológicos con él. Este es el único caso en que la evidencia de los manuscritos es significativa. Se trata probablemente de un episodio flotante del Evangelio que llegó tarde a Juan (y a Lucas).[27]
- Otra *aporía* podría ser la de 11:2. En este pasaje se presenta a María de Betania como la mujer «que ungió con perfume al Señor, y le secó los pies con sus cabellos». El único problema es que esta unción no se produce hasta el próximo capítulo (cap. 12).
- En 14:31 parece que Jesús haya terminado su discurso del aposento alto y da a entender que su arresto es inminente: «Ya no hablaré más con ustedes, porque viene el príncipe de este mundo» (14:30). Acto seguido dice: «¡Levántense, vámonos de aquí!» (14:31). Lo sorprendente es que Jesús tiene todavía mucho que decirles —¡ochenta y seis versículos más o menos!— antes de que Judas intervenga. ¿Debería acaso 18:1 seguir inmediatamente a 14:31? Si se lee la narración siguiendo esta secuencia, es sorprendente la fluidez que adquiere el texto.
- Otra *aporía* se encuentra en 16:5: «Ahora vuelvo al que me envió, pero ninguno de ustedes me pregunta: ¿A dónde

vas?». Sin embargo, lo que ha sucedido es precisamente lo contrario, ya que en 13:36 Pedro ha planteado una pregunta idéntica y en 14:5 Tomás ha hecho lo mismo. Esto ha inspirado una gran cantidad de teorías redistributivas que pretenden situar 16:5 antes de 13:36.

- Una última *aporía* está relacionada con lo anterior: ¿Qué hacemos con Juan 21? Los versículos que clausuran el capítulo 20 parecen concluir el Evangelio. Esto da origen a toda una serie de preguntas técnicas. ¿Escribió este capítulo el mismo autor que redactó el texto de 1–20? Por lo que al estilo se refiere es el mismo (incluso en 21:14 utiliza un sistema de numeración para los episodios de la resurrección que concuerda con los consignados en el capítulo 20). Otro aspecto igualmente importante es que la rivalidad entre Pedro y Juan que encontramos en Juan 13 y 20 se repite en el capítulo 21, cuando divisan a Jesús en la playa. No obstante, un editor habilidoso podría haber redactado este capítulo siguiendo el estilo y el formato de los capítulos 1–20. La sección más fascinante está en los dos últimos versículos (21:24–25). Sorprendentemente, en este pasaje, unos editores o escritores distintos del discípulo amado delatan su identidad, «Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y las escribió. Y estamos convencidos de que su testimonio es verídico». ¿Quiénes están tras el «nosotros» de este versículo? ¿Se trata acaso de una prueba de primera mano de los discípulos de Juan que le ayudaron a editar el Evangelio?

En resumen, esta evidencia literaria significa sencillamente que cuando Juan escribió su Evangelio utilizó ciertas fuentes. Para mí, las fuentes señalan la antigüedad de la tradición joánica. Algunos eruditos dan el paso innecesario de evaluar estas fuentes para localizar aquellas que son más fidedignas desde un punto de vista histórico. Pero la mayoría ven esto como una evidencia de que en el periodo más antiguo se produjo una deliberada selección editorial y distribución de los relatos. Son pocos los que creen que el discípulo

amado escribió todo su Evangelio de una sentada, de principio a fin. Una mayoría de eruditos asumen que el texto se fue desarrollando a lo largo de un periodo de tiempo. Es probable que el Cuarto Evangelio pasara por una serie de etapas de composición, y que las costuras literarias que se aprecian marquen las líneas de unión de tales etapas. Como le sucede a una casa que ha experimentado numerosas ampliaciones y ha añadido elementos a su arquitectura, identificar las costuras ayuda a reconstruir las intenciones de los constructores originales.

Una propuesta de reconstrucción

Muchos eruditos han intentado trazar las etapas de edificación que configuran este Evangelio, pero hay poco acuerdo. A continuación propongo una posible reconstrucción de este proceso desde un punto de vista conservador:

- Primera etapa. Entre los cristianos más antiguos circulaba una recopilación básica de las enseñanzas de Jesús. Muchas de ellas fueron recopiladas por Juan, memorizadas o escritas, y utilizadas en su ministerio personal.
- Segunda etapa. Se formó una comunidad (posiblemente a partir de seguidores de Juan el Bautista, ver capítulos 1–4) que vivía en una fuerte tensión con la sociedad judía adyacente.[28] Esto explica el frecuente argumento en el Evangelio contra «los judíos» y su utilización de materiales culturales y teológicos judíos. Explica también el dualismo del Evangelio y sus repetidas advertencias sobre «el mundo». Los relatos del Evangelio fueron configurados por la vida y necesidades de la iglesia en su lucha por existir dentro de la sociedad.
- Tercera etapa. A medida que la comunidad crecía y consolidaba su identidad, se iba redactando un primer borrador del Evangelio, basado en los recuerdos que Juan tenía de la vida de Jesús. Este «pre-evangelio» comenzaba posiblemente con la historia de Juan el Bautista (1:19) y terminaba en 20:31.
- Cuarta etapa. De repente, la comunidad se vio inmersa en una serie de luchas internas, batallando con las primeras herejías gnósticas y divisiones intestinas. Juan escribió sus tres cartas (1Jn, 2Jn, 3Jn) y al mismo tiempo el prólogo de

su Evangelio (Jn 1:1–18), que se anexó a este como una afirmación explícita de su cristología encarnacional. Es un elocuente y vigoroso preludio que prepara el camino para las afirmaciones más sutiles que aparecen en otros lugares del Evangelio.

- Quinta etapa. Tras la muerte de Juan, sus discípulos recopilaron reverentemente sus últimos relatos de la resurrección (capítulo 21) y rindieron tributo a la perenne importancia del testimonio presencial de Juan (19:35; 21:24). Al editar el relato del Evangelio, dieron a Juan el título de «discípulo amado», reconociendo su intimidad con Jesús y la profundidad de su enseñanza. Dieron también al Evangelio su formato final, uniendo entre sí algunos relatos y dando los toques finales a las apreciadas memorias de Juan.[29]

Estructura literaria

Un excelente ejercicio consiste en fotocopiar el cuarto Evangelio y realizar un montaje del texto.[30] Esto nos permite ver el Evangelio en su totalidad y observar las conexiones entre las distintas unidades del texto. Juan 11 (la resurrección de Lázaro) puede compararse ahora fácilmente con Juan 20 (la resurrección de Jesús). Pueden también marcarse con facilidad los cambios temáticos. [31] Por ejemplo, los abruptos cambios entre Juan 5 y 6 se hacen ahora evidentes.

Si exploramos todo el Evangelio, es fácil apreciar enseguida algunas divisiones naturales. Pero tengamos en cuenta desde el principio que las divisiones por capítulos son artificiales. *Se trata de localizar cualquier división literaria natural.* Parece que Jesús está actuando en público desde los capítulos 1–12, mostrando señales y enseñando públicamente a diversos grupos. Después, en los capítulos 13–17 le vemos en privado, hablando con sus seguidores, casi despidiéndose de ellos. Por último, la narración termina con un detallado relato de la Pasión y la resurrección.

Consideremos con atención las transiciones entre estas unidades. El capítulo 12 parece ser un claro clímax del ministerio público: Termina con un «resumen» de los esfuerzos de Jesús, un clamor de desesperación sobre la incredulidad y una última reafirmación del origen divino de las palabras de Jesús. A partir de Juan 13:1 nos situamos en la Pascua, se observa ahora que Jesús está próximo a abandonar el mundo y se encuentra únicamente con aquellos que le han seguido. El capítulo 17 nos presenta una extensa oración, y un nuevo cambio geográfico (el valle de Cedrón) nos traslada a otra

escena: el arresto, juicio y muerte de Jesús. *Los largos discursos dan ahora paso a las dramáticas narraciones de la Pasión de Cristo.*

Los eruditos se han apresurado a observar estas divisiones y a ponerles nombre. A los capítulos 1–12 se les llama el «Libro de las Señales», puesto que en ellos se consignan un buen número de milagros con enseñanza de Jesús. A los capítulos 13–21 (que aúnan las secciones del Aposento Alto y de la Pasión) se les llama el «Libro de la Gloria», puesto que en la cruz Jesús es glorificado (13:31).

El Libro de las Señales (Juan 1–12). Demos ahora una mirada más detallada a la primera sección, el Libro de las Señales. Obsérvese que el himno del comienzo es casi una obertura, una especie de entremés del drama que comienza realmente en 1:19. A esto le sigue una sección centrada en Juan el Bautista y sus discípulos (y sus contactos más antiguos con Jesús). A continuación, las escenas se suceden con rapidez: un milagro en Caná, la purificación del templo, Nicodemo, etcétera.

Intentemos clasificar estas unidades por temas, observando los principales cambios narrativos. Se hace inmediatamente claro que estas secciones están *organizadas con un criterio temático.* En los capítulos 2–4 Jesús lleva a cabo milagros en instituciones del judaísmo; En los capítulos 5–10 hace su aparición en una serie de festividades judías (obsérvese que en cada sección se nombra la fiesta en cuestión). En cada caso —instituciones y festividades—, Jesús sustituye algún símbolo judío por una provisión más abundante, abundancia mesiánica (agua por agua viva; maná por pan de vida, etc.). Podemos aventurar un bosquejo como este:

A. Prólogo (1:1–18)

B. Jesús y el Bautista (1:19–51)

C. Jesús y las instituciones judías (2:1–4:54)[32]

1. En Caná: Tinajas para la purificación (2:1–12)
2. En Jerusalén: El templo (2:13–25)

3. En Jerusalén: Un rabino (3:1–21)
{Otro excurso sobre el Bautista (3:22–35)}[33]
4. En Samaria: Un pozo sagrado (4:1–42)
5. Vuelta a Caná (4:43–54)

D. Jesús y las festividades judías (5:1–10:42)[34]
1. Sabbat (5:1–47)
2. Pascua (6:1–71)
3. La fiesta de los Tabernáculos (una festividad de agua y luz) {Excurso sobre una mujer adúltera (7:53–8:11)}[35]
a. Un discurso sobre la luz (8:12–30)
b. Una narración sobre el conflicto entre la luz y la ceguera (9:1–41)
4. Rededicación (o Janucá) (10:1–39)
5. Vuelta a Juan el Bautista (10:40–42)

E. Prefiguración de la muerte y resurrección de Jesús (11:1–12:50)
1. Lázaro: un paradigma de la muerte y la vida (11:1–57)[36]
2. Jesús, ungido para la muerte, entra en Jerusalén para morir (12:1–50)

Obsérvese cuántas de las unidades literarias vienen señaladas por indicadores *internos* de cada división. Los episodios de Caná (milagros, cada uno de ellos numerados) encuadran la sección sobre las instituciones judías. En la sección de los festivales se alude a diferentes festividades, se centra en un importante símbolo de cada una (sabbat/trabajo, Pascua/pan, Tabernáculos/agua y luz, Rededicación/consagración de Jesús), y generalmente Jesús pronuncia un discurso que expone el significado de tales símbolos (ver 6:15–35 como un comentario sobre la Pascua). La última

referencia a Juan el Bautista (10:40–42) nos lleva de regreso al inicio de toda la secuencia de señales (1:19ss.), llevando a cabo otro plano final y reiterando el valor de las señales de Jesús. Finalmente, los dos últimos capítulos representan una aleccionadora advertencia de lo que ha de venir.

¿Qué conclusiones podemos sacar de todo esto? De repente parece que el Cuarto Evangelio puede estar organizado con un criterio temático (al menos en los capítulos 1–12), si bien las unidades o relatos tienen un claro carácter histórico y cronológico. Juan nos dice más sobre el impacto del ministerio mesiánico de Jesús en el judaísmo que de la secuencia de los acontecimientos que configuran dicho ministerio. Los episodios no se organizan de manera accidental. La última edición de Juan que poseemos tiene una organización cuidadosa e intencionada.

El Libro de la Gloria (Juan 13–21). Por lo que respecta al Libro de la Gloria (capítulos 13–21), puede decirse algo muy parecido. En esta importante sección, Jesús se dirige en privado a sus discípulos durante su última Pascua. Sorprendentemente, estos nueve capítulos se centran en unos pocos días de la vida de Jesús. Les enseña en privado sobre la disposición a servir, les lava los pies, explica la venida del Espíritu Santo en términos de revelación y persecución personal, y ora detenidamente por sus seguidores y discípulos. Con el capítulo 18 se inicia el relato del juicio y la muerte de Jesús. Por su condición de narrativa, esta sección se parece mucho a los sinópticos, pasando con rapidez de una a otra escena sin los característicos discursos joánicos. A la cruz le sigue un detallado relato de la resurrección, en que Jesús unge a sus seguidores con el Espíritu. Por último, el capítulo 21 es posiblemente un anexo que añade los relatos de después de la resurrección en Galilea y el extenso diálogo entre Jesús y Pedro.

A. La comida de la Pascua (13:1–30)
   1. El lavamiento de los pies (13:1–20)
   2. La traición de Judas (13:21–30)

B. El discurso de despedida (13:31–17:26)
1. La partida y provisión de Jesús (13:31–14:31)
2. La vid verdadera (15:1–17)
3. Los discípulos y el mundo (15:18–16:33)
a. La enemistad del mundo (15:18–16:4a)
b. Otros aspectos de la obra del Espíritu (16:4b.–33)
4. La oración sacerdotal de Jesús (17:1–26)
C. El sufrimiento y la muerte de Jesús (18:1–19:42)
1. El arresto y el interrogatorio (18:1–19:16)
a. El arresto (18:1–11)
b. El juicio judío (18:12–27)
c. El juicio romano (18:28–19:16)
2. Crucifixión y sepultura (19:17–42)
D. La resurrección (20:1–29)
E. Epílogo (21:1–25)
1. El milagro de los ciento cincuenta y tres peces (21:1–14)
2. Jesús y Pedro (21:15–23)
3. Apéndice editorial (21:24–25)

El Libro de la Gloria está dominado por los acontecimientos del Aposento Alto y por el relato de la Pasión. En los capítulos 13–17, Jesús es el foco de atención, preparando a sus discípulos para su muerte. El capítulo 18, por otra parte, es un tipo distinto de relato. Parece que el episodio del juicio y muerte de Jesús quedó firmemente establecido en el cristianismo primitivo, puede que mediante la tradición oral. En Juan 18–19 existen más paralelismos con los Evangelios sinópticos que en cualquier otra sección. Esta es la razón por la que C. H. Dodd comenzó con la narración de la

Pasión cuando analizó el valor histórico del Cuarto Evangelio.[37] Dodd concluyó, no obstante, que aunque este Evangelio recuerda a los sinópticos, sus divergencias son tales que probablemente consigna una antigua y auténtica corriente de tradición oral sobre la muerte de Jesús.

Sin embargo, lo que a primera vista parece una fluida narrativa, cuando la analizamos más de cerca se revela como una historia ensamblada de un modo muy parecido al Libro de las Señales. La despedida de Jesús (13:31–17:26), por ejemplo, parece un mosaico de enseñanzas. Se ha observado ya que 16:5, con la censura de Jesús a sus discípulos por no preguntarle a dónde se dirige, no encaja muy bien con 13:36. Los comentaristas señalan con frecuencia el gran número de paralelismos entre los capítulos 14 y 16, sugiriendo que podría tratarse de dos versiones de materiales similares. No obstante, la edición final de este Evangelio combinó estas fuentes de la tradición, las organizó y se esforzó en ofrecer una exposición coherente de los últimos días de Jesús.

---

1. En nuestros días, Éfeso es una ciudad que cuenta con impresionantes ruinas. Ubicada en Turquía occidental. Aunque su puerto de mar está hoy totalmente obstruido por los sedimentos (el mar está a unos diez kilómetros de distancia), en la Antigüedad había una importante vía pública que conectaba el tráfico comercial entre Grecia y Asia Menor.
2. Algunas sólidas tradiciones de los primeros siglos de la iglesia indican que Juan fue sepultado en Éfeso. Según el historiador del siglo IV Eusebio y el teólogo Ireneo, Juan había fijado su residencia en Éfeso. Una generación después de Juan, Ignacio de Antioquía escribió sobre la fidelidad y fortaleza de la iglesia de Éfeso (Ef. 8–9).
3. Josefo, *Ant.* 14.225 y ss.; 14.262–63.
4. Estos nombres proceden de Romanos 16. Algunos eruditos creen que la larga lista de nombres que aparece en el último capítulo de

Romanos alude de hecho a cristianos efesios, no romanos. Según esta teoría, se envió a Éfeso otra copia de esta carta.

5. Los términos gnóstico y gnosticismo (derivados de la palabra griega *ginosko,* saber/conocer) hacen referencia a un complejo movimiento religioso que, en su forma cristiana, adquirió clara prominencia hacia el siglo II d.C. Se formaron con rapidez sectas, que seguían a importantes líderes cuya enseñanza se oponía directamente a la de la iglesia ortodoxa.
6. E. Hennecke, *The New Testament Apocrypha,* 2 vols. (Filadelfia: Westminster, 1963, 1964); muchos de estos textos están ahora disponibles en Internet en http://www.non-canonical.org.
7. Ver M. Hengel, *The Johannine Question* (Londres: SCM, 1989), 1–23.
8. M. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1960); R. Schnackenburg, *John* [Juan], 1:193–210; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Londres: A. & C. Black, 1977), 52–79, 223–51; ver la concienzuda aunque ahora un poco arcaica bibliografía de E. Malatesta, *St. John's Gospel, 1920–1965* (Roma: Instituto Pontificio, 1967), 157–171, "John in the History of Exegesis". Quienes deseen considerar una valoración de la teología de la encarnación de Juan, pueden ver E. Harrison, "A Study of John 1:14", en R. Guelich, ed., *Unity and Diversity in New Testament Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 23–36; M. M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1988).
9. Ver J. H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Valley Forge, Pa.: Trinity, 1995). Se trata de un concienzudo estudio de la paternidad literaria (¡437 páginas!) que cubre la mayor parte de las opciones. Charlesworth ofrece una detallada argumentación a favor de Tomás como autor de este Evangelio. Ver también S. M. Schneiders, "'Because of the Woman's Testimony …' Reexamining the Issue of Authorship in the Fourth Gospel", *NTS* 44 (1998): 513–35.

10. R. Brown, *Commentary on John,* 2 vols. [1966, 1970] l:xcvii; 2:905–6. Brown cambió de opinión en 1979 y abandonó la idea de que el discípulo amado fuera Juan, hijo de Zebedeo, uno de los Doce. Ver su obra *The Community of the Beloved Disciple* (Nueva York: Paulist, 1979), 33–34.

11. Ver la obra pseudoclementina en latín, *Reconocimientos.*

12. Ver su obra *On the Incarnation of the Word of God.*

13. E. Käsemann, *The Testament of Jesus.*

14. L. Morris, "The Jesus of St. John", *Unity and Diversity in New Testament Theology: Essays in Honor of George E. Ladd* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 37–53; también M. M. Thompson, *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1988).

15. G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans,1974), 252.

16. Ver los estudios de G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970); G. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987) (ver especialmente la bibliografía, 225–54); J. Breck, *Spirit of Truth: The Holy Spirit in the Johannine Tradition,* 2 vols. (Crestwood: St. Vladimir's, 1991, vol. 2 de próxima aparición); S. Smalley, "The Paraclete: Pneumatology in the Johannine Gospel and Apocalypse", en R. A. Culpepper y C. Black, eds., *Exploring the Gospel of John (in Honor of D. M. Smith)* (Louisville: Westminister/J. Knox, 1996), 289–300; un tratamiento popular lo encontramos en la obra de F. G. Carver, *When Jesus Said Good-Bye: John's Witness to the Holy Spirit* (Kansas City: Beacon Hill, 1996).

17. Los compendios de esta literatura son sorprendentes, puesto que muestran la inmensa energía aplicada al Cuarto Evangelio. Obsérvense estas importantes obras: E. Malatesta, *St. John's Gospel, 1920–1965* (Roma: Pontifical Biblical Institute, 1967); G. VanBelle, *Johannine Bibliography 1966–1985: A Cumulative Bibliography on the Fourth Gospel* (Leuven: Leuven: Univ. Press, 1988); R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel* (Minneapolis:

Augsburg, 1975); J. Ashton, ed., *The Interpretation of John* (Filadelfia: Fortress, 1986); y G. Sloyan, *What Are They Saying About John?* (Nueva York: Paulist, 1991). Si se desea considerar un compendio actual de la investigación europea al respecto, ver K. Scholtissek, "Johannine Studies: A Survey of Recent Research with Special Regard to German Contributions", *Currents in Research: Biblical Studies* 6 (1998): 227–59.

18. El término canónico se refiere a la forma literaria admitida y aceptada por la iglesia.

19. Ver R. Fortna, *The Gospel of Signs: A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970), 1–22. En fechas más recientes, R. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessors: From Narrative Source to Present Gospel* (Filadelfia: Fortress, 1988).

20. E. Schweizer, *Ego Eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, Zugleich ein Beitrag zur Quellenfragan des vierten Evangeliums* (Gottingen: Vandenhoeck, 1938, 19652); E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums: Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen* (Freiburg: St. Paul, 1951).

21. D. Moody Smith, *The Composition and Order of the Fourth Gospel: Bultmann's Literary Theory* (New Haven: Yale Univ. Press, 1965); R. Fortna, *The Gospel of Signs y The Fourth Gospel and Its Predecessors.*

22. Quienes estén interesados en un estudio del texto de Juan, pueden ver la obra de V. Salmon, *The Fourth Gospel: A History of the Text* (Collegeville: Liturgical, 1976); los comentarios sobre el texto griego de Juan (especialmente el de C. K. Barrett, 1978[2]) generalmente señalan problemas específicos del texto.

23. Del griego *aporia* (una pasaje difícil; cf. *aporeo,* «estar perdido»), que describe un estrecho marítimo intransitable o, en un debate, un problema de lógica. Ver E. Schwartz, "Aporien im vierten Evangelium", en *Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Gottingen* (1907), 342–72; (1908), 115–88, 497–650.

24. R. Fortna, *The Fourth Gospel and Its Predecessors;* H. Teeple, *The Literary Origin of the Gospel of John* (Evanston: Religion and Ethics Institute, 1974). Warburton Lewis, *Disarrangements in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1910).

25. Warburton Lewis, *Disarrangements in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1910).

26. Compárese esto con lo que ganamos simplemente al cambiar la posición de los capítulos 5 y 6 (la nueva secuencia de los capítulos: Juan 3, 4, 6, 5, 7). (1) Juan 6:1 tiene sentido desde un punto de vista cronológico, porque Jesús realiza un milagro en Galilea al finalizar el capítulo 4; se desplaza a continuación desde la costa occidental del mar a la oriental. (2) De igual modo, la transición del capítulo 6 a 7:1 es un tanto difícil: «Algún tiempo después, Jesús andaba por Galilea. No tenía ningún interés en ir a Judea, porque allí los judíos buscaban la oportunidad para matarlo». Esta preocupación por la muerte debería estar precedida inmediatamente por el capítulo 5, donde en Judea los judíos habían decidido matarlo. (3) ¿Cuál es el «único milagro» en 7:21 por el que Jesús es perseguido? Como lo explica 7:23, se trata de la sanación del hombre cojo en el capítulo 5. (4) Existe un buen número de vínculos teológicos entre los capítulos 4 y 6 (agua de vida/pan de vida; teología de las señales; hacer la obra de Dios, etc.), que el capítulo 5 interrumpe. (5) Por último, esto armoniza la cronología de Juan con la de Marcos, cuyo texto presenta los acontecimientos de Galilea culminando con la multiplicación de panes y peces y a continuación la escena cambia a Judea. La nueva disposición reúne los relatos de Galilea en una sección (caps 4, 6) antes del ministerio de Jesús en Judea (capítulos 5, 7–11).

27. G. M. Burge, “John 7:53–8:11: The Woman Caught in Adultery”, *JETS* 27 (1984): 141–48.

28. Personalmente, sigo aquí la tradición patrística y sugiero que la comunidad estaba en Éfeso o cerca de esta ciudad. Obsérvese que la comunidad joanina está profundamente interesada en la comunidad bautista (esta es testigo de la polémica de 1:6–9, 19–28; 3:22–36; y 10:40–42). Obsérvese también que en Hechos 19:1–

8 Pablo se encuentra con seguidores de Juan el Bautista que no seguían a Jesús; esto tiene lugar en Éfeso.

29. Es posible que en aquel momento se incorporara a la narración de Juan 7 y 8 el relato de la mujer sorprendida en adulterio. Los eruditos críticos sugieren que en aquel momento se produjo una importante edición del texto que sirvió para ajustar la escatología (5:19 y ss.) y el sacramentalismo (6:52–59) del Evangelio. Para algunos eruditos, la redacción de las cartas y el prólogo proceden de un período posterior a la muerte de Juan. El «anciano» de las cartas es un discípulo de confianza de Juan que asume el liderazgo de la comunidad. No obstante, otros muchos eruditos están en desacuerdo con esta reconstrucción (entre ellos Morris y Carson), y argumentan convincentemente que la composición del Evangelio se desarrolló en ciertas etapas, que el evangelista participó activamente en la edición final del Evangelio y que el Evangelio no sufrió una «edición» teológica.

30. La mejor manera de hacer esto es fotocopiar un pequeño texto devocional con letra pequeña, recortar las columnas de texto y pegar a continuación esta secuencia sobre una gran lámina de papel. De este modo, todo el Evangelio puede verse ahora en un par de láminas.

31. Un interesante primer ejercicio consiste en subrayar (con tinta de color) todas las referencias a las fiestas judías del Evangelio. Se encontrarán alusiones al Sabbat, la Pascua, los Tabernáculos y la Rededicación/Janucá. Observemos ahora cuáles son los relatos adyacentes a estas referencias. ¿Existe alguna conexión? Utilicemos ahora dos colores distintos para subrayar y distinguir aquellos textos cuya acción se desarrolla en Judea de aquellos que narran lo que sucede en Galilea. ¿Surge un patrón de este ejercicio?

32. En cada caso, se nos identifica el elemento significativo de la institución judía y se ve a Jesús sustituyéndolo con su presencia.

33. Comparar esta sección con Juan 1:19–51. Muchos eruditos piensan que ambas secciones se originaron en un escenario

similar.

34. Como sucede en la sección anterior, aquí se menciona la celebración y se nos describen sus símbolos principales. A continuación se nos muestra a Jesús sustituyendo el símbolo en cuestión o demostrando su autoridad sobre el significado de la festividad. Por ejemplo, en la fiesta de los Tabernáculos, cuando en el templo se llevaban a cabo ceremonias de agua y luz, Jesús se levanta allí y anuncia que él es «agua viva» y «la luz del mundo». (7:1–52)

35. Esta sección se ha estudiado con mucho detalle y es sin duda ajena a este escenario de Juan. Las tradiciones de los manuscritos están divididas con respecto a su autenticidad. Ver mi trabajo "John 7:53–8:11: The Woman Caught in Adultery" y las numerosas referencias a estudios que se consignan.

36. Una cuidadosa comparación entre esta sección y el relato de la Pasión (capítulos 19–20) muestra paralelismos muy notables.

37. C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1963), 21–151; F. F. Bruce, "The Trial of Jesus in the Fourth Gospel", *Gospel*

Perspectives I: Studies of History and Tradition in the Four Gospels, R. T. France y D. Wenham, eds. (Sheffield: JSOT, 1980), 1:7–20; D. Carson, "Historical Tradition in the Fourth Gospel. After Dodd, What?", *Gospel Perspectives II: Studies of History and Tradition in the Four Gospels,* R. T. France and D. Wenham, eds. (Sheffield: JSOT, 1981), 2:83–145.

La Estructura del Evangelio de Juan

A continuación presentamos un diagrama completo del Cuarto Evangelio:

La luz resplandece en la oscuridad
Y las tinieblas no han podido extinguirla
EL LIBRO DE LAS SEÑALES 1-12
EL LIBRO DE LA GLORIA 13-20
Prólogo, 1:1-18
Juan el Bautista, 1:19-51
Las instituciones del judaísmo, 2:1-4:54
• Purificación ritual
• El templo
• Un rabino
• Un pozo sagrado
Las festividades del judaísmo, 5:1-10:39
• Sabbat, 5
• Pascua, 6
• Tabernáculos, 7-9
• Dedicación, 10
Lázaro y la unción de Jesús, 11:1-12:8
La última petición de Jesús en Jerusalén, 12:9-50
El lavamiento de los pies, 13:1-32
Discurso de despedida de Jesús, 13:31-16:33
• El Espíritu Santo
• Persecución
• Revelación
• La última oración de Jesús, 17
El relato de la Pasión, 18-20
Arresto
Juicio
Crucifixión
Resurrección
Epílogo, 21

Juan 1:1–18

**En el principio ya existía el Verbo, el Verbo estaba con Dios,
y el Verbo era Dios. 2 Él estaba con Dios en el principio. 3
Por medio de él todas las cosas fueron creadas; sin él, nada
de lo creado llegó a existir. 4 En él estaba la vida, y la vida
era la luz de la humanidad. 5 Esta luz resplandece en las
tinieblas, y las tinieblas no han podido extinguirla.**

**6 Vino un hombre llamado Juan. Dios lo envió7 como testigo
para dar testimonio de la luz, a fin de que por medio de él
todos creyeran.8 Juan no era la luz, sino que vino para dar
testimonio de la luz.9 Esa luz verdadera, la que alumbra a todo
ser humano, venía a este mundo. 10 El que era la luz ya estaba
en el mundo, y el mundo fue creado por medio de él, pero el
mundo no lo reconoció.11 Vino a lo que era suyo, pero los
suyos no lo recibieron.12 Mas a cuantos lo recibieron, a los que
creen en su nombre, les dio el derecho de ser hijos de Dios.13
Éstos no nacen de la sangre, ni por deseos naturales, ni por
voluntad humana, sino que nacen de Dios.**

**14 Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros. Y hemos
contemplado su gloria, la gloria que corresponde al Hijo
unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.**

**15 Juan dio testimonio de él, y a voz en cuello proclamó: «Éste
es aquel de quien yo decía: «El que viene después de mí es
superior a mí, porque existía antes que yo». 16 De su plenitud
todos hemos recibido gracia sobre gracia,17 pues la ley fue dada
por medio de Moisés, mientras que la gracia y la verdad nos
han llegado por medio de Jesucristo.18 A Dios nadie lo ha visto**

nunca; el Hijo unigénito, que es Dios y que vive en unión íntima con el Padre, nos lo ha dado a conocer.

Una de las razones por las que la iglesia antigua representaba al Evangelio de Juan por medio de un águila tiene que ver con las sublimes alturas que alcanza su prólogo. Con gran habilidad y delicadeza, Juan trata cuestiones de profunda trascendencia. No es de extrañar que este prólogo haya sido fundamental para la clásica formulación cristiana de la doctrina de Cristo. En este pasaje, Juan trata con una sencillez solo aparente cuestiones como la divinidad y la humanidad, la preexistencia y la encarnación, la revelación y el sacrificio.

Es bien posible que este prólogo sea un antiguo himno cristiano. Sabemos que existen otros himnos, especialmente en los escritos de Pablo, y también aquí hay un ingenioso flujo de lenguaje y teología.[1] En la iglesia medieval se veneraba de tal manera este prólogo que algunas personas lo llevaban colgado del cuello, como un amuleto para protegerse de las enfermedades y espíritus malignos. La Iglesia Romana se lo leía a los enfermos y recién bautizados. Llegó a ser incluso la oración final de la misa romana.

Muchos eruditos han intentado darle a este himno una cierta forma literaria, y dentro de los límites de este comentario es imposible compendiar sus resultados.[2] Por mi parte, he encontrado una estructura satisfactoria que combina algunas reflexiones de carácter académico y divide el prólogo en cuatro estrofas diferenciables desde un punto de vista teológico. En la literatura griega, las estrofas eran una vuelta, un giro (como en una danza) o un poema coral o lírico, que se utilizaban en el baile. En poesía las llamamos también estrofas. En este pasaje, Juan nos ofrece cuatro ingeniosos «giros», que nos dan distintos destellos del Verbo y su relación con Dios y con el mundo.

Este prólogo constituye también un preludio al relato del resto del Evangelio. Más adelante, Juan retomará los temas que menciona aquí para darles un desarrollo más completo: la preexistencia de Cristo (1:1; 17:5), la luz divina que entra en el mundo (1:4, 9; 8:12; 9:5), la oposición entre la luz y las tinieblas (1:5; 3:19), el carácter visible de la gloria (1:14; 12:41), Jesús como Hijo unigénito (1:14, 18; 3:16), el nacimiento espiritual que produce Dios (1:12–13; 3:1 y ss.), y el lugar de Juan el Bautista en la obra de Jesús (1:7, 15; 1:19, 30).[3] De manera más exacta, en 1:11–12 se refleja el esquema o acento de toda la estructura del Evangelio: «Vino a lo que era suyo, pero los suyos no lo recibieron. Mas a cuantos lo recibieron, a los que creen en su nombre, les dio el derecho de ser hijos de Dios». En la primera mitad del Evangelio (caps. 1–12, el Libro de las Señales) se describe el rechazo de Jesús por parte del judaísmo, «los suyos», mientras que en su segunda mitad (caps. 13–21, el Libro de la Gloria) se describe «el rebaño de Jesús», aquellos que le han abrazado en su condición de Mesías y le han seguido.

En su edición más antigua, puede que el Evangelio de Juan comenzara en 1:19 con la historia de Juan el Bautista.[4] Probablemente este himno fue añadido más adelante por Juan en el mismo periodo en que escribió sus cartas (cf. los primeros versículos de 1 Juan y los del Evangelio) para que fuera una especie de prefacio o prólogo literario. Para fusionar esta sección con su Evangelio, Juan habría añadido material de la historia de Juan el Bautista (1:6–8, 15), así como su comentario personal sobre el himno (1:13, 17–18). Naturalmente, cualquier reconstrucción de este tipo es especulativa; sin embargo, cuando la examinamos de cerca, realza nuestra comprensión del mensaje teológico del prólogo.[5]

Primera estrofa

En el principio ya existía el Verbo,
y el Verbo estaba con Dios,
y el Verbo era Dios.
Él estaba con Dios en el principio.

Segunda estrofa

Por medio de él todas las cosas fueron creadas;
sin él, nada de lo creado llegó a existir.
En él estaba la vida,
y la vida era la luz de la humanidad.
Esta luz resplandece en las tinieblas,
y las tinieblas no han podido extinguirla

[Vino un hombre llamado Juan. Dios lo envió como testigo para dar testimonio de la luz, a fin de que por medio de él todos creyeran. Juan no era la luz, sino que vino para dar testimonio de la luz. Esa luz verdadera, la que alumbra a todo ser humano, venía a este mundo.]

Tercera estrofa

El que era la luz ya estaba en el mundo, y el mundo fue creado por medio de él,
pero el mundo no lo reconoció.
Vino a lo que era suyo, pero los suyos no lo recibieron.
Mas a cuantos lo recibieron, a los que creen en su nombre,
les dio el derecho de ser hijos de Dios.

[Éstos {éste} no nacen {nace} de la sangre, ni por deseos naturales, ni por voluntad humana, sino que nacen {nace} de Dios].

Cuarta estrofa

Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros. Y hemos contemplado su gloria, la gloria que corresponde al Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.

[Juan dio testimonio de él, y a voz en cuello proclamó: «Éste es aquel de quien yo decía: "El que viene después de mí es superior a mí, porque existía antes que yo."»]

De su plenitud
todos hemos recibido gracia sobre gracia.

[Pues la ley fue dada por medio de Moisés, mientras que la gracia y la verdad nos han llegado por medio de Jesucristo. A Dios nadie lo ha visto nunca; el Hijo unigénito, que es Dios y que vive en unión íntima con el Padre, nos lo ha dado a conocer.]

Primera estrofa: El Logos y Dios (1:1–2)

Los primeros versículos del Evangelio de Juan representan un triunfo de la teología cristiana. Juan comienza estableciendo la preeminencia del Verbo que existía antes de la creación del mundo. No puede pasarse por alto la alusión inicial a Génesis 1 (Jn 1:1). En este Evangelio va a consignarse la nueva creación de hombres y mujeres, la entrega del don de la vida en la oscuridad donde no hay esperanza. Esto es análogo al pensamiento de Génesis 1, donde Dios sopla el aliento de la vida en Adán y proporciona al mundo nuevas posibilidades.

Juan comienza introduciendo a Jesús como «el Verbo» (logos) y desarrolla en gran parte su pensamiento partiendo del pensamiento judío contemporáneo, que concebía la Palabra de Dios con atributos creativos personales (Gn 1; Sal 33:6, 9).[6] En el periodo del Nuevo Testamento se le atribuía un carácter personal (Sabiduría de Salomón 7:24; 18:15–16) y para algunos era el inmanente poder de Dios que actuaba creativamente en el mundo (Filón). Juan identifica a este Verbo como Jesucristo. Como tal, Juan puede atribuirle varias funciones divinas, como crear (Jn 1:3, 10) e impartir el don de la vida (1:4, 14, 16).

Pero Juan va más lejos. Está dispuesto a inferir una cierta identificación personal entre el Logos y Dios. «Y el Verbo era Dios» (1:1). Juan utiliza muchas veces verbos griegos similares para desarrollar un contraste de temas. Los verbos griegos *ginomai* (llegar a ser) y *eimi* (ser/estar) tienen matices parecidos, pero a menudo Juan los utiliza juntos para explicar algo. Por ejemplo, en 8:58 Jesús dice (lit.): «Antes de que Abraham fuera [ginomai], yo soy [eimi]». El primer verbo sugiere la idea de «llegar a existir», como en el caso

del nacimiento de Abraham; el segundo implica una existencia continua. Por ello, en 1:6, Juan escribe: «Vino *[ginomai]* un hombre enviado por Dios». En 1:1, Juan escribe cuidadosamente: «En el principio era el Verbo»—«El Verbo estaba con Dios»—«Y el Verbo era Dios». En los tres casos utiliza el verbo *eimi.* Juan está haciendo una afirmación absoluta sobre la eterna existencia del Verbo. No llegó a existir ni hubo jamás un tiempo en que «el Verbo no era».[7] Cualquier cosa que podamos afirmar sobre Dios, podemos y debemos afirmarla también sobre el Verbo.

¿Pero quién es ese Verbo? «El Verbo era *Dios».* Los intentos de quitarle valor a esta traducción literal por razones gramaticales (p. ej., «El verbo era un dios [o divino]») se atascan cuando consideramos las demás ocasiones en que se asignan a Jesús atributos divinos. Por ejemplo, Jesús utiliza el título divino veterotestamentario «yo soy» (8:24, 28, 58, etc.), es «uno con Dios» (10:30) y, en una de las escenas finales del Evangelio, Tomás llega a llamarle incluso «¡Señor mío y Dios mío!» (20:28).

Teniendo en cuenta que en este texto *theos* (Dios) no lleva artículo determinado, algunos han argumentado que la mejor traducción sería, «el verbo era divino», limitando así cualquier reivindicación absoluta para el Logos. Pero esto no puede ser así. El griego tiene otra palabra común que significa divino *(theios)* y en otros pasajes Juan omite el artículo sin que ello implique un cambio de significado.[8] De hecho, en griego se invierte el orden de las palabras («y Dios era el Verbo»), subrayando no que el Verbo contenga la totalidad de la Trinidad, sino que la divinidad que posee Dios es la misma que posee el Verbo.

Este es el preludio de Juan a la cristología y el comienzo de su pensamiento trinitario. Sin duda, «Juan pretende que todo su Evangelio se lea en vista de este versículo. Las obras y palabras de Jesús son las obras y palabras de Dios».[9] Este es el tema que resonará a lo largo del Evangelio. Se nos presentará repetidamente a Jesús, y en cada caso seremos forzados a representarle con imágenes

cada vez más profundas. Él es preeminente; es el Mesías de las expectativas judías; pero es más que eso (y este es el singular mensaje de Juan), Jesús es el Hijo de Dios, el divino mensajero del Padre. Cualquier lectura del Cuarto Evangelio que omita esta suprema y decisiva reivindicación para Jesús pierde de vista su afirmación central.

Segunda estrofa: El Logos y la Creación (1:3–8)

Tras identificar al Logos con Dios, Juan sigue indicando ahora la relación de este Logos con el mundo. Como agente creativo de Dios, fue responsable de la creación del mundo. El lenguaje de Juan en este pasaje es cuidadoso y específico: el Logos no fue una criatura preeminente que pasó luego a crear otras. De hecho, el Logos no fue creado. Sin él, nada de lo creado llegó a existir (v. 3).[10] Este es otro de los paralelismos con el pensamiento de Génesis. En Génesis 1 se nos introduce al Dios de Israel, Creador del Universo. Ahora sabemos más. La capacidad creativa de Dios era el Logos. Por consiguiente, Juan no se limita meramente a subrayar que la identidad de Dios es la del Logos (primera estrofa), sino también que lo que Dios hace, lo hace el Logos. Por consiguiente, en el Evangelio, lo que Jesús hace es actividad divina. Cuando sana o habla — cuando imparte vida eterna (v. 4)— es Dios en acción, como cuando Dios actuó en la fundación del mundo.

La entrada del Logos en el mundo (su encarnación) se describe como luz que resplandece en las tinieblas (v. 5). Aunque el testimonio de Juan el Bautista fue claro (vv. 6–9), Jesús experimenta el rechazo (vv. 10–11). Pero hay más. Las tinieblas son hostiles. Existe enemistad. Siguiendo la lectura tradicional de la versión King James, la NIV traduce 1:5 afirmando que el mundo no puede comprender al Verbo. Pero el «comprender» que aquí se utiliza tiene un doble significado, a saber, asir con la mente y, por tanto, comprender; y asir con la mano y, por tanto, vencer o destruir. Ambas ideas están presentes en Juan, pero el segundo significado parece más importante en este contexto.[11]

Juan sugiere que las tinieblas no pueden derrotar o vencer al Verbo. Este tema nos da ciertos indicios de la lucha existente entre la luz y las tinieblas que resonará a lo largo del Evangelio. La oposición a Jesús será severa. El mundo que es objeto del amor de Dios y al que entra el Logos es un lugar de notable incredulidad. Quienes se oponen a él intentarán derrotar al Verbo. Pero fracasarán. Juan tiene en mente la cruz, a saber, el lugar de la supuesta derrota. Sin embargo, como mostrará este Evangelio, la cruz no es un lugar de derrota, sino de gloria. Jesús vence al mundo (16:33; cf. 12:31; 14:30).

He apartado los versículos 6–9 para distinguirlos del prólogo propiamente dicho. Es posible que esta sección (igual que el v. 15) proceda de materiales que Juan ha añadido en el prólogo para entretejerla en el cuerpo del Evangelio. De hecho, estos enlazan muy bien con la narración que comienza en 1:19.[12] Juan subraya la verdadera naturaleza del ministerio del Bautista y muestra que él vino para dar testimonio de Jesús; este tema está claro en las otras secciones «bautistas» del Evangelio (1:19–34; 3:22–36; 10:40–42). ¿Qué está diciendo el autor? Juan el Bautista no era el Mesías (1:20) o la luz. Vino para dar veraz testimonio de lo que estaba sucediendo en el mundo.

Esta es la primera vez que encontramos un término de la familia de *martys,* «testigo» (en griego *martyreo, martys, martyria),* en este Evangelio. Este grupo de palabras es importante porque comunica lo que sucede cuando el Verbo entra en el mundo.[13] Como en la sala de un tribunal, pruebas y testigos darán un paso al frente para confirmar la verdad en el caso de Jesús. Juan el Bautista es el primero de estos testigos «literarios». Veremos esto de manera más completa en 1:19ss., donde el Bautista (como precursor de Jesús) habla directamente a los dirigentes del judaísmo sobre la identidad de Jesús. Pero aquí tenemos una prefiguración, un indicio, de que Juan (y otros como él) entrarán en el escenario joánico para dar luz sobre el significado de Jesús (5:31–37, 39; 8:18; 10:25; 15:27; 19:35; 1Jn 5:6–11). Un elemento esencial de la misión de Juan es la

negación de su propia relevancia: «… no era la luz». Esto reaparecerá en una triple negación en Juan 1:19–24, sugiriendo que el principal papel de Juan es simplemente identificar y glorificar a Jesús.

Tercera estrofa: El Logos y la revelación (1:9–13)

Juan el Bautista estaba dando testimonio, no de una abstracción o una esperanza, sino de una realidad. La «luz verdadera» venía. La expresión «venía al mundo» es difícil. Puede modificar a «todos» (i.e., la luz verdadera alumbra a todo aquel que viene al mundo) o a «luz» (i.e., la luz verdadera, que alumbra a todos, venía al mundo).[14] Puesto que la entrada del Verbo en el mundo es un pensamiento muy frecuente para Juan, la última lectura es la mejor interpretación (cf. 1:10; 3:17, 19, etc.).[15]

No obstante, la virtud de esta entrada divina está en el modo en que alcanza a todo ser humano, especialmente a aquellos que son hostiles a Dios. En el vocabulario de Juan, el «mundo» *(kosmos* en griego) es un importante término teológico, que aparece setenta y ocho veces solo en este Evangelio. En algunos casos tiene una connotación positiva (p. ej., 3:16: «Porque tanto amó Dios al mundo»). Otras veces es neutral (p. ej., 8:26, donde Jesús dice, «pero el que me envió es veraz, y lo que le he oído decir es lo mismo que le repito al mundo»). Pero, en su mayor parte, las alusiones al *kosmos* son decididamente negativas. El mundo no es el orden creado; no es el ambiente natural en sí. Es la esfera de la creación que vive en rebeldía (1:10; 7:7; 14:17, 22, 27, 30; 15:18–19; 16:8, 20, 33; 17:6, 9, 14, 25). Por ello, cuando leemos sobre la aparición de Jesús en el mundo, el amor de Dios por el mundo (3:16) o la salvación del mundo que Jesús lleva a cabo (4:42), tales pasajes no representan un respaldo categórico del mundo, sino más bien testimonios del carácter de Dios y de su amor.[16]

Pero si el mundo es un lugar hostil —y aquí anticipamos ya el rechazo que se describe en 1:10— ¿cómo puede entonces la luz iluminar a todo el mundo? ¿Ilumina acaso la llegada de esta luz verdadera a cada corazón? Puede que Juan tenga en mente el potencial acceso que tiene todo el mundo a esta fuente de iluminación. ¿O es quizá esta distribución del conocimiento de Dios (revelación general) lo que hace que todas las personas sean responsables, como sostiene Pablo en Romanos 1?[17] Otra opción es pensar en el significado principal del verbo *photizo* que es «iluminar», «exponer», «traer a la luz». Lo que aquí está en juego es el modo en que actúa la objetiva revelación del Verbo: la luz invade las tinieblas, resplandeciendo sobre todas las personas y poniéndolas al descubierto, mostrando quienes son en realidad. Nadie está exento, y a lo largo de este Evangelio la revelación divina divide a quienes oyen: algunos huyen porque sus obras son malas (3:19–20), mientras que otros reciben la revelación porque sus obras son verdaderas (3:21). En cualquier caso, la luz brilla sobre todos, forzando una distinción (8:12; 9:39–41).

A pesar de la presencia del Logos en el mundo (1:10a), a pesar de haber creado el mundo (1:10b) y de haber dejado las marcas de la revelación general, el mundo no le reconoció. «Vino a lo que era suyo [neutro plural, *su lugar o casa],* pero los suyos [ahora masculino plural, *su pueblo]* no lo recibieron». El centro de la revelación se ha dirigido al judaísmo, el entorno espiritual del nacimiento del Mesías. Y la gran ironía de esta historia del Evangelio es que *incluso aquí,* donde la disposición y receptividad deberían haber sido entusiastas, solo hubo rechazo. Como en la descripción que Lucas hace de la natividad en Belén, no había lugar, y como en la parábola de los arrendatarios de la viña, estos repudiaron su visita (Mr 12:1–12). Juan ha hecho, pues, una sorprendente afirmación. Aunque la revelación se haya dirigido primeramente a Israel, el hogar natural de la verdad de Dios, el Verbo ha venido para el mundo entero, no solo para el judaísmo.

Juan indica, sin embargo, que la luz tiene sus seguidores; Jesús tiene sus discípulos (1:12–13). Aunque los suyos —seguidores del judaísmo— rechazaron su mensaje, a quienes sí lo recibieron se les dio el poder de convertirse en hijos de Dios. Los versículos 12–13 anticipan el relato de Nicodemo (3:1–21), en el que se explora este nuevo nacimiento.

El versículo 13 plantea un interesante desafío. Algunos manuscritos consignan el verbo del versículo 13a en singular: «quien nació, no de sangre.», dando a entender que el sujeto de esta oración es Jesús. Es decir, Jesús nació únicamente por la voluntad de Dios. La mayoría de las traducciones, no obstante, retienen el plural, de modo que el versículo 13 se hace eco del pensamiento del versículo 12. Aquellos que siguen al Verbo, quienes creen y obtienen el poder divino, participarán también del nacimiento divino. Esta es la concepción que tiene Juan de la conversión: Una fe consciente unida a una transformación divina. Una cuidadosa lectura de 1 Juan muestra que «hijo de Dios», «nuevo nacimiento» y «nacido de Dios» eran expresiones muy comunes con que Juan describe el discipulado (1Jn 3:2, 9; 4:4, 7, 12–13). En otras palabras, habrá una vigorosa transformación de aquellos que aceptan esta luz, que se ponen del lado de la luz en lugar de las tinieblas, que se aferran al Mesías en lugar de al mundo.

Cuarta estrofa: El Logos y la encarnación (1:14–18)

La última escena del prólogo se encuentra en los versículos 14–18. Juan resume en un lenguaje fresco lo que ya se ha dicho. Ahora el pensamiento abstracto de la luz y la oscuridad da paso a imágenes veterotestamentarias concretas.

Juan 1:14 es uno de los versículos más importantes de la Biblia. El Verbo no solo parecía ser humano, sino que *se hizo carne*. Esta afirmación dejó atónita a la mentalidad griega que concebía la separación entre el Espíritu divino y el mundo (carne, *sarx)* como un axioma. Pero la segunda expresión es igualmente sorprendente para el judío. Este Verbo habitó *(skenoo)* entre nosotros y reveló su gloria *(doxa)*. El verbo que se traduce como «habitar» se emplea en el Antiguo Testamento griego para aludir al tabernáculo de Dios. En otras palabras, Cristo es el lugar de la morada de Dios con Israel *cuando habitó con su pueblo en el tabernáculo en el desierto* (Éx 25:8–9; Zac 2:10). De ahí que la gloria de Dios, otrora limitada al tabernáculo (Éx 40:34), sea ahora visible en Cristo (Jn 1:14b.).

Sin embargo, cabe observar dos cosas. (1) Esta experiencia de la gloria es concreta. No se trata de una visión mística y de una iluminación interior. La gloria de Dios adoptó una forma tangible y palpable (20:20–29; 1Jn 1:1ss.). (2) Esta gloria no fue simplemente una demostración de poder. Para Juan, la ironía más profunda es que la gloria ha de ser hallada en el sufrimiento y la humillación, porque, en este Evangelio, la cruz de Cristo se describe una y otra vez como la *glorificación* de Jesús (Jn 12:23–24; 13:31). Naturalmente, sus señales y milagros mostraron su gloria (2:11;

11:4), pero es en la cruz donde encontraremos la misteriosa e insondable gloria de Dios.

Es curioso que Juan prescinda prácticamente de la palabra «gracia» —tan común en el resto del Nuevo Testamento—, que solo aparece en el prólogo (cuatro veces) y después se desvanece. Siguiendo la idea común del Nuevo Testamento, Juan tiene probablemente en mente la generosa obra de Dios al mandar a su Hijo, cuyo resultado es nuestra salvación. La gracia consiste en que Dios viene y obra *a pesar de* la hostilidad y el rechazo del mundo. La gracia no es solo un atributo de Dios. Se conoce cuando se disfruta su excelencia. Quien realmente conoce la gracia es su receptor, no el teólogo que la estudia. Por ello, en 1:16 Juan subraya nuestra experiencia y recepción de esta gracia como su principal mérito.

Sin embargo, la palabra más importante para Juan es «verdad»,[18] cuyo sentido más simple es lo contrario de mentira; pero Juan ve la verdad como algo que penetra a regiones mucho más profundas. La verdad es la autorrevelación que únicamente procede de Dios; la verdad no es solo lo bueno, sino lo divino (que es bueno). Por ello Jesús puede hablar de sí mismo como la verdad (14:6) y afirmar asimismo que el Espíritu Santo es el Espíritu de verdad (15:26; 16:13). Por consiguiente, la encarnación de Cristo (1:14a) silencia las fraudulentas voces del mundo cuyas pretensiones de verdad son contrarias a Dios.

El clamor de Juan el Bautista como testigo de Jesús (1:15; ver comentarios sobre 1:6–7) reitera su papel como tal. Aunque, desde un punto de vista cronológico, Jesús hace su aparición después de Juan, esto no le otorga prioridad al Bautista. Estas palabras representan una reseña de todos los demás textos sobre Juan, donde se pone de relieve su estatus secundario en relación con Jesús. Sin embargo, aquí encontramos la razón por la que Jesús es superior: Como se afirma en 1:1, su eterna preexistencia le lleva a una posición por encima de Juan el Bautista en todos los sentidos. La superioridad de Jesús no es relativa, sino absoluta.

A lo largo de este Evangelio, está claro que el apóstol Juan y su comunidad se enfrentan a las pretensiones de la sinagoga judía. Como en Juan 9, el hombre ciego que ha sido sanado ha de decidir si quiere seguir a Moisés o a Jesús. No se puede (al parecer) hacer ambas cosas al mismo tiempo (9:28), o al menos eso es lo que dicen los oponentes de Juan.[19] Juan deja claro en este pasaje que Moisés desempeñó sin duda un papel singular: fue el autor de los primeros cinco libros de la Biblia, la Torá, que Juan llama aquí «la ley» (1:17). No es que dicha ley esté siendo desacreditada, porque sin duda Moisés aportó también una cierta medida de gracia y verdad. Juan no pretende afirmar que la gracia de Cristo está en conflicto con la revelación de Moisés. La ley también contiene la gracia de Dios y es una expresión anterior de ella.[20]

Pero lo que está aquí en cuestión es el carácter exhaustivo de la revelación cristiana. Es interesante que en Éxodo 33:18 la petición que hace Moisés de ver a Dios recibe una respuesta negativa (33:20; cf. Dt 4:12); sin embargo, Jesús ha venido a nosotros procedente del corazón mismo del Padre (Jn 1:18). Ciertamente, él es el único que ha visto al Padre[21] y ello le sitúa un nivel por encima de Moisés y de cualquier otro que reivindique ser poseedor de la verdad. Hebreos 3:1–6 transmite este mismo pensamiento: nada puede, por definición, rivalizar con la revelación del Hijo.[22]

La NVI indica la presencia de una interesante variante en 1:18: «A Dios nadie lo ha visto nunca; pero el unigénito Dios que vive en unión íntima con el Padre, nos lo ha dado a conocer». Algunos manuscritos insertan el término «Hijo» en referencia a «Dios»,[23] pero la afirmación más difícil y explícita de la divinidad de Cristo que propone la variante es posiblemente original. Juan 1:18 se une, pues, a 1:1 como conclusión del prólogo, y nos ofrece una declaración que resume el origen divino del Hijo y su conocimiento exhaustivo. La revelación de Cristo es única por razones ontológicas: es su identidad, su ser, la esencia de su naturaleza lo que hace de sus palabras las palabras de Dios. Ciertamente, Cristo es plenamente Dios, quien en su encarnación se revela al mundo.[24]

Es posible que estos versículos de la Escritura sean algunas de las palabras más importantes que jamás se hayan escrito. Al esforzarme por acercar su significado a mi generación, he de ser muy consciente de los principales temas teológicos que Juan ha entretejido en ellas. El prólogo del Evangelio de Juan está densamente abarrotado de afirmaciones categóricas sobre Jesucristo, la relación de Dios con el mundo y el carácter de la humanidad. Todas ellas transmiten cosas de gran trascendencia, no solo a la generación de Juan, sino también a la nuestra. Los tres temas que he enumerado aquí se desarrollarán en las narraciones del Evangelio y ahora pueden servirnos como bosquejo de lo que ha de venir.

La identidad del Hijo de Dios. En la reflexión cristiana temprana, el catalizador para pensar acerca de la identidad y misión de Cristo (cristología) fue sin duda la resurrección. Jesús había sido vindicado y confirmado la veracidad de sus afirmaciones, porque Dios le había liberado del sepulcro. A lo largo del Libro de los Hechos, el acontecimiento de la resurrección y el fracaso de la cruz para derrotar a Jesús se convierten en el centro de la predicación del Nuevo Testamento. El discurso de Pedro el día de Pentecostés halla su nexo crucial en el punto en que describe el rescate de Jesús del sepulcro: «Dios no dejó que su vida terminara en el sepulcro, ni que su fin fuera la corrupción» (Hch 2:31). Es la realidad presente de Cristo, su señorío y su presencia en la iglesia lo que impulsa la misión y confianza de esta.

Tal acento es evidente en las cartas de Pablo, que no manifiestan prácticamente ningún interés en la vida terrenal de Jesús. El apóstol escribe con pasión sobre el carácter capacitador del presente señorío de Cristo, quien es un espíritu vivificante (1Co 15:45) y soberano sobre la iglesia (Col 1:18). Describe el futuro en que Jesús volverá en gloria al mundo para redimir a su iglesia (1Ts 5:2).

Pero no pasó mucho tiempo antes de que la reflexión pasara a centrarse en los primeros años de la vida de Jesús. Las narraciones

más antiguas se centraban en el relato de la Pasión y daban respuesta a la urgente pregunta: ¿Por qué fue crucificado Jesús?[25] Y si él demostró tener poder sobre el sepulcro, sin duda este poder se evidenció durante su ministerio. Así, los Evangelios exploran otras cuestiones: ¿Cuál era el carácter de la presencia de Dios con Jesús en la tierra?[26] ¿Cómo explicamos su papel mesiánico en el judaísmo?[27] El trabajo de Marcos, Mateo y Lucas comenzó a responder estas preguntas, sin embargo, había una línea más de investigación que llevaba la reflexión cristológica un paso más allá: ¿Era Jesús preexistente? Los relatos de la natividad de Mateo y Lucas plantearon esta cuestión de manera directa, pero a Juan le quedaría la tarea de dar una explicación teológica completa.

El prólogo de Juan es sin duda el estudio más completo y explícito de la preexistencia de Cristo que encontramos en el Nuevo Testamento. La relevancia de Jesús no consiste meramente en su capacidad de llevar a cabo hechos portentosos. Ni tampoco en su sabiduría como gran maestro. Jesús es Dios hecho carne. Es decir, el fenómeno de Jesucristo es distinto de cualquier otro que el mundo haya presenciado antes. Es el Dios que desciende, Dios entrando en el contexto de la humanidad. En términos más técnicos, Jesús posee una divinidad ontológica.[28] Su ser, su esencia, su naturaleza misma es una con Dios. Esto ha de compararse con una divinidad ética, según la cual a Jesús se le valora o alinea con Dios en virtud de lo que hace. A primera vista, esto podría parecer obvio para quienes han crecido en una atmósfera cristiana, pero en nuestros días no se puede asumir que las personas entienden verdaderamente las implicaciones cristológicas de la teología joánica de la encarnación.

A partir de esta doctrina de la elevada divinidad de Jesús —una divinidad fundamentada en su preexistencia—surgen una gran cantidad de temas teológicos que he de esforzarme en explicar al aplicar este texto. El entendimiento que Juan tiene de la *revelación* eleva las palabras de Jesús por encima de las de un profeta y de las de cualquier ser humano. La voz de Jesús se convierte en la voz de Dios. Por eso Jesús puede decirle a Felipe que verle a él equivale a

ver al Padre (14:9) y por eso Tomás, al finalizar el Evangelio, puede llamarle «¡Señor mío y Dios mío!» (20:28). De un modo parecido, la manera en que Juan entiende la *redención* se convierte ahora en una obra divina paralela a las palabras de Pablo en 2 Corintios 5:19: «Dios estaba reconciliando al mundo *consigo mismo*». La redención no es, por tanto, un acontecimiento humano divinamente inspirado que pretende aplacar a Dios. En la redención es Dios mismo quien obra en el mundo, para reparar las consecuencias del pecado y llevar a la humanidad a una nueva relación con él.

En resumen, Jesús ha de ser explicado en términos de la singularidad de su origen y misión, y esta explicación ha de forjarse con una clara comprensión de su unidad con el Padre. Comprometer este delicado tema del Cuarto Evangelio es poner en peligro el retrato que Juan hace de Jesús a lo largo de su Evangelio.

La naturaleza del mundo. En un lugar elevado del programa teológico de Juan está su interés en explicar el rechazo de Jesús por parte del judaísmo y del mundo, un rechazo que le lleva a la cruz. Para Juan, este rechazo no significa que Jesús fracasara en modo alguno, es más bien algo que delata el carácter del mundo (un lugar de oscuridad) y revela su reacción siempre que la luz penetra en él. La cosmovisión de Juan es estrictamente dualista: las fuerzas de la luz y las tinieblas, el bien y el mal, Dios y Satanás se oponen frontalmente entre sí hasta tal punto que no puede haber componendas entre ellos. No se entremezclan. No tienen relación.

Su teología del mundo es el vehículo de Juan para explicar el rechazo de Jesús por parte del judaísmo (1:11), el fracaso de la mayoría para entender las cosas de Dios (1:10) y la hostilidad del mundo en general cuando se da relevancia a las cosas de Dios (1:5). En 3:19, Juan escribe: «La luz vino al mundo, pero la humanidad prefirió las tinieblas a la luz, porque sus hechos eran perversos». En pocas palabras, la expresión *las tinieblas* es una descripción teológica que deja traslucir los compromisos y confusiones del mundo. Por esta razón, Nicodemo, que no consigue entender a Jesús, le visita «de noche» (3:2). Y, después de su traición, Judas sale del aposento

alto cuando es de noche (13:30). Se trata de recursos literarios que Juan utiliza para hablarnos del ambiente en que estos dos hombres viven y trabajan: «Pero quienes andan de noche tropiezan, porque la luz no está en ellos» (11:10 nrsv).

El mundo no es, por tanto, un lugar neutral, un espacio en que se investiga de un modo abierto y curioso sobre Dios. Al llevar este pasaje a nuestro mundo de hoy hemos de situarnos dentro del marco cosmológico de Juan y tener en mente de manera especial su teología del mundo. El mundo se opone a la luz. Sin embargo, a pesar de su condición desesperanzada y hostil, Dios ama al mundo y ha entrado en él para salvarlo (3:16–17). El término *mundo* es, pues, una palabra *teológica* para aludir a la humanidad enemistada con Dios. Cuando el texto afirma «porque tanto amó Dios al mundo», no está proclamando el amor de Dios por la naturaleza, sino por aquellos que se le oponen.

Las posibilidades para la humanidad. El tercer mensaje de Juan es su teología de la esperanza. La desesperada condición de la humanidad contrasta con la bondad de Dios y sus propuestas al mundo en Cristo. Esta intervención sobrenatural es la única posibilidad para los hombres y las mujeres de hoy. Las tinieblas no pueden derrotar al Verbo (1:5), por cuanto este es el creador del mundo y entiende todo lo que ha entrado en él (1:3). En 2:24–25 Jesús es celebrado por muchos de quienes presencian sus señales en la Pascua; sin embargo, Juan consigna a continuación un notable comentario sobre la sensata comprensión que tiene Jesús de esta superficial popularidad: Entendía a los seres humanos y sabía lo que había en cada uno de ellos.

Esta es la esperanza a la que Juan se aferra: a pesar del estado caído y de la corrupción de la humanidad —una corrupción que afecta al corazón mismo de las cosas y que promueve la hostilidad de la humanidad hacia Dios— Dios capacita a hombres y mujeres para que sean transformados y se conviertan en sus hijos (1:12). Esto es esperanza: que, a pesar de las tinieblas, una luz resplandeció y actuó para alumbrar a otros. A pesar de las tinieblas, la gloria de Dios

iluminó el mundo (1:14b), mostrando la gracia y la verdad del Padre (1:14a).

Este es un mensaje esencialmente moderno, porque vivimos en una cultura que busca esperanza. Para algunos, la esperanza está vinculada a sistemas y posibilidades humanos. A menudo, las generaciones más jóvenes parecen no tener esperanza y, cuando observan su mundo, se sienten desesperados. La clave aquí es que hemos de proclamar una escatología cristológica, un mensaje final y definitivo bien anclado en las posibilidades generadas por Dios en Cristo, o de lo contrario traicionaremos la esencia misma de lo que Dios ha hecho en la encarnación.

Voces. El mundo en que vivimos está buscando un diagnóstico de su estado y sus posibilidades de renovación. Hay incontables voces que prometen mitigar la lucha de la vida o responder a las preguntas que nos agobian. Desde el ámbito de la política y la economía nos llega el mensaje de que si nos redistribuimos, reorganizamos o reestructuramos, conseguiremos construir la clase de mundo en el que triunfarán la equidad y el amor. Otras voces son más profundamente personales, arguyendo que el problema no es sociológico, sino humano —el alma humana necesita reparación o renovación—, y si los seres humanos reciben la educación, terapia o visión correctas, las cosas se enderezarán. Estas voces, estos mensajes, son seculares, y cada domingo se proclaman desde los púlpitos. Estos profetas de nuestro tiempo ofrecen servicios muy necesarios y útiles, pero sus voces no pueden sustituir a la voz que se nos presenta en Juan 1:1–18.

El prólogo de Juan no es un mensaje que ofrece esperanza, sino *el* Mensaje que es la única esperanza. No es una idea, sino una persona. La expresión *el Verbo se hizo carne* nos dice que Dios está decidido a comunicarnos algo más que meros conceptos; su deseo es revelarse. *El Verbo se hizo carne* nos dice que el Mensaje es accesible y no está oculto para que lo hallen únicamente algunos místicos y

eruditos, sino que fue vivido en el mundo y muchos lo tocaron y oyeron. *El Verbo se hizo carne* nos dice que Jesús, el hombre, no era un simple mortal. No era un inspirado carpintero o un humano ejemplar. Jesús era Dios mismo poniéndose las ropas de humanidad, aceptándola de manera completa y eterna, viviéndola, hablando a través de ella y ofreciendo la realidad de Dios al mundo de un modo que nunca antes se había hecho. Este prólogo nos dice que algo definitivo ha sucedido en el tiempo, algo objetivo y absoluto. Se ha puesto un indicador en la historia que invita ahora a toda la humanidad a señalar el tiempo y el progreso por medio de él.

Tres corrientes. El prólogo de Juan nos proporciona una plantilla teológica en la que se entretejen tres corrientes de pensamiento que, cuando se consideran juntas, forman el tejido esencial del mensaje cristiano. Cada mensaje está vinculado a los otros dos, y juntos constituyen el núcleo de nuestra fe, un núcleo que hombres, mujeres, y hasta los niños, deberían tener como equipamiento espiritual básico. Estos compromisos deberían ser reflejos, convicciones tan hondamente arraigadas que no podamos entender al mundo de ninguna otra manera excepto por medio de ellas.

(1) Cristología definitiva. El escándalo con el que nunca debemos hacer concesiones es la naturaleza de Cristo y su relación con el Padre. Jesús no es un salvador más entre los muchos salvadores del mundo, ni un buen hombre entre muchos hombres. Jesús es Dios en carne. O, como lo articularon los teólogos de Nicea, Cristo y el Padre participan de la misma esencia o ser. Nunca hubo un tiempo en que el Hijo no existiera.

Este escándalo esencial —esta inflexible afirmación sobre Jesucristo — está constantemente en juego en las discusiones sobre la verdad del cristianismo y la validez de las religiones alternativas y los sistemas filosóficos.[29] Pero, de manera más esencial, esta noción desafía un importante cambio en el modo en que el mundo moderno ve la realidad.

Esto lo entendí claramente hace poco leyendo la obra de Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* [Locura para los griegos: el Evangelio y la cultura occidental],[30] Newbigin fue misionero en la India, y regresó a su hogar en Inglaterra después de vivir cuarenta años en Asia central. A su regreso descubrió que la cultura a la que estaba reingresando era tan ajena al Evangelio como cualquiera de las que había vivido en la India. Durante su carrera se había habituado a estudiar la cultura para entender las estructuras intelectuales de una sociedad determinada y la forma en que podía salvar las barreras y comunicarse con ella. Pero, cuando regresó a su país, Newbigin descubrió que si quería hablar del Evangelio en Europa occidental, su comunicación también tenía que ser transcultural. Para sus oyentes modernos, el Evangelio sonaba completamente absurdo, algo parecido a lo que experimentó Pablo entre los griegos de Corinto (cf. 1Co 1:23).

En pocas palabras, la sociedad occidental le había quitado a la vida moderna la capacidad para ver el mundo de un modo teocéntrico. Merced a la llegada de la ciencia, Dios había sido rechazado en su papel de administrador del mundo externo, y su último dominio —el mundo interior— había sido ocupado por la psicología. Aunque es posible que la idea de un Dios poco definido tenga todavía un lugar —esto es lo que sostiene Newbigin—, la idea de un Dios personal, que quiere revelarse a sí mismo, se ha hecho incomprensible para muchos. Esto significa que no podemos anunciar simplemente que Dios se ha hecho humano en Cristo; hemos de empezar más bien poniendo al descubierto las estructuras fundamentales del pensamiento moderno que han invalidado esta idea. Hemos de destapar la cosmología pagana de nuestro tiempo.[31]

La historia no se ve solo azotada por las fuerzas de los cambios sociales. El cosmos no puede explicarse meramente por cuestiones de causas y efectos. Dios es el arquitecto de la historia, que se deleita dándose a conocer y que entra en nuestra realidad mediante palabras y milagros, mostrando su gloria y poder. Y lo que

afirmamos que ha hecho en Jesucristo encaja estupendamente en cualquier *cosmología teológica:* Cristo es una vez más Dios en acción, revelándose a su creación. Cristo es Dios extendiendo su brazo a la esfera de los hombres y las mujeres; toma *su forma* a fin de impartir una revelación exhaustiva y segura de quién es.

Este tema reaparecerá a medida que sigamos examinando el equilibrio del Evangelio de Juan. Jesús es la intervención de Dios en el mundo y, a medida que el relato del Evangelio se va desarrollando, quienes le escuchan van a intuir que aquí hay algo —alguien, mejor dicho— mayor que Moisés. Alguien que antecede a Abraham. Alguien cuya historia se remonta el comienzo de los tiempos.

(2) Completo rechazo. La gran ironía de la teología cristiana es que la humanidad rechaza la propia medicina que puede curar su condición. Las personas aman las tinieblas en lugar de la luz porque sus obras son malas (3:19). Es ingenuo pensar que el mundo está esperando con expectación alguna revelación del cielo. Dicha revelación será bien recibida si se produce en los términos que le identifican, si es un mensaje que confirma los sistemas del mundo, sostiene el engrandecimiento personal del poder y elogia las proezas de la capacidad humana. Pero si llama a las cosas por su nombre: tinieblas a las tinieblas y pecado al pecado, si señala la incredulidad aun en sus formas más sofisticadas, entonces el Verbo experimentará un antagonismo total. El mundo no va a aceptar que el Creador del mundo reivindique ahora su dominio como Hacedor y Señor suyo.

La teología cristiana afirma que la humanidad carece de libertad. El pecado no es una serie de malas decisiones, sino un estado del ser del cual proceden constantemente tales decisiones. Esto significa que las capacidades morales, intelectuales e incluso estéticas de la humanidad están caídas y abocadas a alejarse de la presencia de la luz. Esto se aplica tanto al mundo que está inmerso en la oscuridad como a quienes tienen una disposición religiosa: «Vino a lo que era suyo, pero *los suyos* no lo recibieron» (1:11, cursivas del autor). Nadie puede desvincularse de este dilema.

Juan entiende que no vivimos en un hermoso mundo que Dios desea mejorar. El mundo en que vivimos es más bien un sistema que repudia la verdad y la sustituye con verdades de moda. La verdad de Dios ha de extirpar del alma humana una condición que se ha agudizado desde Adán y Eva. La humanidad ha de experimentar un nuevo nacimiento.

(3) Transformación absoluta. Solo existe una esperanza, y es Dios en Cristo. En esta encarnación, Dios ha exhibido la gloria y la gracia que le son inherentes y, a través de ella, la humanidad puede recobrar la gloria y la gracia que disfrutara cuando fue creada. Nuestras capacidades naturales no consiguen captar la gloria de Dios, puesto que esta ha sido ensombrecida por el pecado. Es necesario que Dios intervenga para revelarse a sí mismo, y lo ha hecho mandando a su Hijo, el único que ha puesto al descubierto el corazón de Dios (1:18).

Cuando Dios toma esta iniciativa se generan nuevas posibilidades. El poder divino se derrama en un mundo roto y en las vidas quebrantadas de quienes lo integran para que la nueva vida sea posible. La clave teológica que el mundo considera tan extraña es que *la transformación y la esperanza no pueden ser fruto del esfuerzo humano.* Solo Dios puede tomar la iniciativa, y las personas han de entender y recibir la obra que él desea llevar a cabo y creer en ella. Cuando lo hacen, reciben una nueva vida que les convierte en hijos de Dios.

El peligro para el mundo pagano consiste en encontrar esperanza en sus propios cánones de pensamiento y conducta. Pero la historia ha demostrado la futilidad de este sueño. El peligro para la persona religiosa consiste en pensar que las tendencias espirituales humanas pueden traer a Dios a la realidad mediante la devoción y práctica religiosas. Juan afirma que es Dios quien toma la iniciativa, haciéndose carne. Es Dios quien se revela a sí mismo, quien entra a nuestro mundo como portador de la verdad y la gracia para transformar a cualquiera que le reciba. La transformación no es una inspirada obra humana, sino una tarea divina de principio a fin.

Ciertas cosas nos recuerdan sin cesar que el mundo sabe que necesita transformación, es consciente de que está incompleto y de que precisa restauración. Los libros de autoayuda que encontramos en las librerías y los anuncios nocturnos de la televisión son un elocuente testimonio de las deficiencias que sienten los ciudadanos del mundo. Me refiero a anuncios como los del hipnotizador Marshall Snyder, que promete «Prosperidad, Pasión y Poder» para cualquiera que compre sus cedés (tres cómodos plazos de 39.95 dólares). Esta triple promesa descubre el reconocimiento del mundo de que las cosas no van bien, pero pone igualmente de relieve la vaciedad de la solución que ofrece.

---

1. En el Nuevo Testamento hay otros himnos en Efesios 5:19; Filipenses. 2:5–11; Colosenses 1:15–20; 3:15.
2. Las teorías redistributivas son a menudo criticadas porque hay poco consenso. Ver el número de teorías que se esbozan en Brown, *John,* 1:22 y ss. Algunos ven en este pasaje un quiasmo (un paralelismo invertido), ver A. Culpepper, “The Pivot of John’s Prologue”, *NTS* 27 (1980–81): 1–31; J. Staley, “The Structure of John’s Prologue: Its Implications for the Gospel’s Narrative Structure”, *CBQ* 48 (1986): 241–63.
3. Quienes estén interesados en considerar una lista más completa, pueden ver D. A. Carson, *The Gospel According to John,* 111.
4. Se trata de una reconstrucción muy común de la historia literaria del Cuarto Evangelio que encontramos en la mayoría de comentarios técnicos (ver Brown, Barrett, Smalley, Schnackenburg, Morris).
5. En la siguiente estructura, estoy utilizando mi traducción personal.
6. Algunos eruditos están convencidos de que el mejor escenario contextual para el término logos es helenista. Aunque es cierto que en el siglo primero el helenismo había ya influido hondamente en el pensamiento judío, este comentario dejará claro que el marco

de referencia de Juan está principalmente en deuda con los conceptos religiosos judíos tradicionales.

7. Estas son palabras de Arrio, un teólogo del siglo IV que cuestionaba la eterna existencia del Logos. La teología arriana fue considerada herética en el Concilio de Nicea, celebrado el año 325 d.C.

8. Jn 1:49; 8:39; 17:17; cf. Ro 14:17; Ap 1:20.

9. Barrett, *John,* 156.

10. Juan deja esto completamente claro: Todo (gr. *panta)* llegó a ser por medio de él.

11. El verbo griego *katalambano* está aquí en voz activa. En nueve de las quince veces que aparece en el Nuevo Testamento, significa apoderarse de algo con ánimo hostil. En Marcos 9:18 un demonio «se apodera» de un hombre. En Juan 12:35 Jesús exhorta a andar en la luz para que las tinieblas no les «sorprendan». Juan también la utiliza en 8:3–4 (cuando habla de la mujer «sorprendida» en adulterio), y una variante de 6:17 dice que las tinieblas todavía no habían «sorprendido» al pueblo. Cuando este verbo aparece en la voz media, significa generalmente «comprender» (ver Hch 4:13; 10:34; 25:25; Ef 3:18).

12. Podemos especular incluso que, en un principio, este Evangelio comenzaba en 1:6 con estos cortos versículos, y después seguía con 1:19. El prólogo se añadió más adelante (tanto antes como después de 1:6–9).

13. Este grupo de palabras aparece 64 veces en la literatura joanina (47 de ellas en este Evangelio).

14. La NVI sitúa la primera opción en el margen. La gramática puede encajar con cualquiera de las exégesis.

15. La expresión griega «en el mundo» aparece 14 veces en Juan y casi siempre se refiere a Jesús.

16. Carson, *John,* 123.

17. Así lo entiende J. Calvino, *John 1–10 (Calvin's New Testament Commentaries;* Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 15.

18. La palabra «verdad» aparece 25 veces en este Evangelio y 20 veces en las cartas. El grupo de palabras basado en «verdad» (verdadero, veraz, etc.) aparece 55 veces en el Evangelio.

19. Ver también 5:39, 46; 6:32; 8:32 y ss.

20. R. Edwards, "χαριν ἀντὶ χάριτο (Jn 1:16): Grace and the Law in the Johannine Prologue", *JSNT* 32 (1988): 3–15; ver también los comentarios de Brown, *John,* sobre 1:16; Carson, *John,* 131–34.

21. El orden de las palabras de Juan le da un sentido enfático: «A Dios nadie ha visto».

22. Aunque en Éx 33:11 se dice que el Señor le habló a Moisés «cara a cara», se trata de una expresión metafórica, puesto que en 33:17–23 el propio Moisés ha de ser protegido del rostro de Dios: «No podrás ver mi rostro, porque nadie puede verme y seguir con vida» (33:20).

23. «Hijo unigénito» es una expresión joanina común (ver 3:16, 18; 1 Juan 4:9).

24. El verbo griego «lo ha dado a conocer» *(exegeomai),* del cual se deriva el término exégesis, se utilizaba a menudo en las religiones paganas para aludir a la revelación de los secretos divinos.

25. Los estrechos paralelismos entre los cuatro Evangelios en sus relatos de la Pasión reflejan la uniforme explicación dada en la iglesia primitiva.

26. Aquí los relatos del bautismo de Jesús y sus muchos milagros y exorcismos ayudaron a explicar quién era él.

27. Aquí el gran número de profecías mesiánicas y vínculos con el judaísmo fueron entretejidos en el registro del Evangelio.

28. La palabra «ontología» procede del participio del verbo griego «ser» o «estar». Hace referencia a la esencia o ser.

29. Ver aquí D. Okholm y T. Phillips, eds., *More Than One Way? Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (Grand Rapids: Zondervan, 1995).

30. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

31. Esto mismo ha sido defendido por D. F. Wells, *God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

Juan 1:19–51

Éste es el testimonio de Juan cuando los judíos de Jerusalén enviaron sacerdotes y levitas a preguntarle quién era. 20 No se negó a declararlo, sino que confesó con franqueza:
—Yo no soy el Cristo.

21—¿Quién eres entonces? —le preguntaron—. —¿Acaso eres Elias? —No lo soy. —¿Eres el profeta? —No lo soy.

22—¿Entonces quién eres? ¡Tenemos que llevar una respuesta a los que nos enviaron! ¿Cómo te ves a ti mismo?

23—Yo soy la voz del que grita en el desierto: «Enderecen el camino del Señor» —respondió Juan, con las palabras del profeta Isaías.

24 Algunos que habían sido enviados por los fariseos 25 lo interrogaron: —Pues si no eres el Cristo, ni Elías ni el profeta, ¿por qué bautizas? 26—Yo bautizo con agua, pero entre ustedes hay alguien a quien no conocen, 27 y que viene después de mí, al cual yo no soy digno ni siquiera de desatarle la correa de las sandalias.

28 Todo esto sucedió en Betania, al otro lado del río Jordán, donde Juan estaba bautizando.

29 Al día siguiente Juan vio a Jesús que se acercaba a él, y dijo: «¡Aquí tienen al Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!30 De éste hablaba yo cuando dije: «Después de mí viene un hombre que es superior a mí, porque existía antes que yo». 31 Yo ni siquiera lo conocía, pero, para que él se revelara al pueblo de Israel, vine bautizando con agua».

32 Juan declaró: «Vi al Espíritu descender del cielo como una paloma y permanecer sobre él.33 Yo mismo no lo conocía, pero el que me envió a bautizar con agua me dijo: "Aquel sobre quien veas que el Espíritu desciende y permanece, es el que bautiza con el Espíritu Santo." 34 Yo lo he visto y por eso testifico que éste es el Hijo de Dios».

35 Al día siguiente Juan estaba de nuevo allí, con dos de sus discípulos.36 Al ver a Jesús que pasaba por ahí, dijo: —¡Aquí tienen al Cordero de Dios!

37 Cuando los dos discípulos le oyeron decir esto, siguieron a Jesús.38 Jesús se volvió y, al ver que lo seguían, les preguntó: —¿Qué buscan?

—Rabí, ¿dónde te hospedas? (Rabí significa: Maestro.) 39—Vengan a ver —les contestó Jesús.

Ellos fueron, pues, y vieron dónde se hospedaba, y aquel mismo día se quedaron con él. Eran como las cuatro de la tarde. 40 Andrés, hermano de Simón Pedro, era uno de los dos que, al oír a Juan, habían seguido a Jesús.41 Andrés encontró primero a su hermano Simón, y le dijo:

—Hemos encontrado al Mesías (es decir, el Cristo).

42 Luego lo llevó a Jesús, quien mirándolo fijamente, le dijo:

—Tú eres Simón, hijo de Juan. Serás llamado Cefas (es decir, Pedro).

43 Al día siguiente, Jesús decidió salir hacia Galilea. Se encontró con Felipe, y lo llamó:

—Sígueme.

44 Felipe era del pueblo de Betsaida, lo mismo que Andrés y Pedro.45 Felipe buscó a Natanael y le dijo:

—Hemos encontrado a Jesús de Nazaret, el hijo de José, aquel de quien escribió Moisés en la ley, y de quien escribieron los profetas.

46—¡De Nazaret! —replicó Natanael—. ¿Acaso de allí puede salir algo bueno?

—Ven a ver —le contestó Felipe.

47 Cuando Jesús vio que Natanael se le acercaba, comentó:

—Aquí tienen a un verdadero israelita, en quien no hay falsedad.

48—¿De dónde me conoces? —le preguntó Natanael.

—Antes de que Felipe te llamara, cuando aún estabas bajo la higuera, ya te había visto.

49—Rabí, ¡tú eres el Hijo de Dios! ¡Tú eres el Rey de Israel! —declaró Natanael.

50—¿Lo crees porque te dije que te vi cuando estabas debajo de la higuera? ¡Vas a ver aun cosas más grandes que éstas!

Y añadió:

51—Ciertamente les aseguro que ustedes verán abrirse el cielo, y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre.

El equilibrio del capítulo 1 nos lleva al mundo narrativo de este Evangelio. Pero es importante tener en mente que en el prólogo ya se nos ha presentado a Juan el Bautista. Él fue el precursor de Jesús, un testigo de la venida del Mesías (1:6ss.) que entendió con toda claridad que Jesús era superior y que su propio ministerio (el de Juan) iba a dar paso al de él (1:15, 33).[1] En comparación con los sinópticos, este evangelista concede una atención mínima a la identidad y ministerio de Juan el Bautista (cf. Mt 3:1–6; Mr 1:2–6; Lc 1:1–24, 57–80; 3:1–13). Su interés principal es el papel que desempeña el Bautista identificando y exaltando a Jesús.

Los versículos 19–50 gozan de una interesante unidad. Esta sección puede dividirse en cuatro párrafos, que indican una sucesión de días («al día siguiente», 1:29, 35, 43). En cada sección aprendemos algo

sobre la identidad y objetivos de Jesús; pero hay más, porque también aprendemos algo sobre el discipulado y lo que significa ser testigo de él. Se aprecia incluso un bosquejo geográfico. Este es el aspecto de una interesante estructura:

A. Un discípulo en Perea [Betania al otro lado del Jordán] (1:19–34) [Días 1–2]

1. La autonegación de Juan el Bautista (1:19–28) [Día 1]

• El Bautista no da testimonio de sí mismo.

2. Juan el Bautista dice quién es Jesús (1:29–34) [Día 2]

• El Bautista da testimonio de Jesús.

B. Dos discípulos en Judea (1:35–42) [Día 3]

• Andrés y Pedro se hacen discípulos y ejemplifican el verdadero discipulado.

C. Dos discípulos en Galilea (1:43 –51) [Día 4]

• Felipe y Natanael se hacen discípulos y ejemplifican el verdadero discipulado.

Esta estructura deja claro que el propósito del autor en estos versículos es señalar la naturaleza del discipulado y mostrar asimismo lo que significa conocer y seguir a Jesús. En cada caso, se invita a los discípulos a establecer un contacto personal con Jesús y a reconocer quién es él verdaderamente. Este es un tema recurrente del Evangelio: experimentar a Jesús y tener un entendimiento correcto de su persona. La técnica literaria de Juan consiste en contar una historia para utilizarla a continuación con algún propósito teológico: identificar a Jesús ante nosotros, los lectores, o ayudarnos a entender lo que sucede en la mente de quienes interrogan a Jesús.

La abnegación de Juan el Bautista (1:19–28)

El autor no está narrando los acontecimientos en torno a Juan el Bautista y Jesús. Todo este relato es el «testimonio» de Juan el Bautista («éste es el testimonio de Juan», v. 19); es como si nos encontráramos en un escenario judicial y las pruebas a favor y en contra de Jesús fueran presentadas ante los lectores.[2] La narración está redactada como si el Bautista la estuviera contando de manera retrospectiva y Juan, el autor, centrara el foco en la persona del Bautista.

La actividad bautismal de Juan en el Jordán atrajo mucha atención y llevó a él a muchas personas desde Jerusalén y las regiones adyacentes a Judea, bien para someterse a su bautismo o para inquirir sobre su ministerio (Mt 3:5). Una de tales delegaciones fue enviada por «los judíos» para interrogarle (Jn 1:19). La expresión «los judíos» (en griego *Ioudaios)* aparece setenta y una veces en este Evangelio, y alude en general a los dirigentes judíos de Jerusalén (particularmente los funcionarios del templo) hostiles a Jesús. Algunos han defendido incluso que la palabra *Ioudaios* hace referencia a los pobladores de Judea hostiles a Jesús y su movimiento galileo. Es evidente que no puede referirse a todo el judaísmo, porque en el capítulo 9 los padres del hombre que nació ciego son judíos, y se nos dice que tenían «miedo a los judíos» (9:22). En este Evangelio, la expresión «los judíos» tiene un uso especializado que surge del propio mundo de Juan, un mundo en que la sinagoga y la iglesia están en lucha (ver la Introducción).[3]

La delegación que se acerca a Juan está formada por «sacerdotes y levitas», por lo que en este pasaje tenemos un interrogatorio formulado por los emisarios del «judaísmo oficial», administradores

del templo y sus intereses. Juan el Bautista era un fenómeno extraño y había que investigarle. Se barajan tres posibilidades con respecto a la identidad de Juan y, en su conjunto, cada una de ellas sondea sus intenciones en relación con Israel: ¿Se ve Juan a sí mismo como un personaje escatológico que de algún modo llama a Israel a una vida justa? ¿Está acaso advirtiendo a la nación porque Dios se dispone a intervenir?

(1) En primer lugar Juan niega ser «el Cristo». El término «Cristo» es una traducción griega de la palabra hebrea «Mesías». Durante el periodo final del Antiguo Testamento, y especialmente en el judaísmo intertestamentario, la esperanza de la venida de un Mesías estaba muy extendida. Este sería «el ungido del Señor», alguien lleno del Espíritu y del poder de Dios que llevaría a cabo un cierto milagro liberador a favor del pueblo de Dios. El judaísmo pensaba a menudo en Moisés como modelo mesiánico ideal. No solo impartió al pueblo un ejemplar liderazgo espiritual, sino que también le proporcionó la emancipación política de Egipto. No es casual que en los días de la opresión griega y romana (un período de más de trescientos años), el término «Mesías» (o «Cristo») estuviera impregnado de connotaciones políticas. Juan el Bautista declara firmemente que no es el Mesías.

(2) Malaquías 4:5 enseñaba que Elías, el profeta del Antiguo Testamento, precedería a la venida del Mesías. Si Juan no era el Mesías, podría ser Elías. Puesto que Elías había sido arrebatado de la tierra en un carro de fuego sin pasar por la muerte (2R 2:11), las especulaciones judías sugerían que estaba misteriosamente vivo y que regresaría en los últimos días (cf. Mr 8:28). Juan afirma claramente que no es Elías (Jn 1:21). Una dificultad relacionada con estas palabras es que en Mateo 11:14 Jesús dice que Juan es «el Elías que había de venir». La solución es que Juan estaba desarrollando el papel de precursor de Elías, como lo explica Lucas: «Él irá primero, delante del Señor, con el espíritu y el poder.

(3) Es posible que la expresión «el profeta» sea una referencia a Deuteronomio 18:15–19, donde se dice que un profeta «como

Moisés» regresaría a Israel en algún momento futuro. Esto generó una enorme especulación en el mundo judío sobre quién sería este profeta y en algunos casos la imagen de este profeta se fundió con la del Mesías. Otros judíos distinguían al Mesías del profeta (ver Jn 7:40; 1Mac 4:46; *T. Ben.* 9:2) y entendían que sería un mero precursor. En Qumrán, por ejemplo, se esperaba un «profeta» escatológico que acompañaría al Mesías (1QS 9). La respuesta de Juan es concisa y categórica: ¡él no lo es!

Tras esta serie de negaciones, Juan se identifica ahora de manera positiva. Él es «una voz» y cita Isaías 40:3 para señalar su papel en la misión de Jesús. No se exalta a sí mismo arrogándose una talla de importancia y nunca identifica su nombre. Se considera una herramienta de Dios, que señala a otro en el horizonte. Es interesante que Isaías 40:3 fuera también un texto utilizado por la comunidad del mar Muerto (Qumrán) como uno de los principales pasajes que usaban para identificarse. Sus miembros estaban construyendo una comunidad, preparando un lugar en el desierto, para la llegada del Mesías. El mensaje de Juan proclamaba que la aurora de la era mesiánica era inminente y prácticamente no había que esperar.[5]

El judaísmo conocía los lavamientos rituales para la purificación ceremonial. Sin embargo, el bautismo se reservaba generalmente para los gentiles que se habían convertido al judaísmo. Era una purificación total que marcaba el cruce de un umbral. Juan, no obstante, estaba llamando a los *judíos* para que se bautizaran (1:26), y naturalmente, esto planteaba la pregunta: «¿De qué umbral se trata? ¿Cuál es el nuevo orden que ha de cambiarnos como judíos?». La promesa que se proyecta en el horizonte no es la de una nueva religión, sino la de una persona (1:26–27). Juan describe su grandeza en unos términos que, por comparación, hacen que él (aunque profeta) sea menor que un esclavo. Desatar el cordón de las sandalias era una tarea reservada para los esclavos, y nunca los discípulos la habían realizado para sus maestros. Cuando se trata de

aquel que ha de venir, Juan afirma ser indigno aun de realizar la tarea de un esclavo. Esta es la medida de la grandeza de Jesús.

La ubicación de Betania «al otro lado del Jordán» ha sido siempre un rompecabezas. No se trata de la aldea situada justo al este de Jerusalén (hogar de Lázaro, María y Marta, cf. Jn 11). En el siglo III, Orígenes, el padre de la iglesia visitó la zona buscando este enclave y lo identificó como la aldea «Betharaba», que inspiró un buen número de variantes en los manuscritos. Pero esto es sin duda erróneo. Esta Betania está en Perea, la región al este del Jordán, sin embargo, su ubicación está ahora perdida.

Juan el Bautista da testimonio de Jesús (1:29–34)

El episodio del «día siguiente» es una continuación del testimonio de Juan el Bautista sobre Jesús (ver 1:34). Aunque antes Juan solo podía hacer alusiones a la venida de Cristo, ahora le identifica sin rodeos. Obsérvese de qué manera tan confiada habla el Bautista de su conocimiento de Jesús (1:33). La cuestión aquí es que a Juan puede comparársele con los interrogadores de Jerusalén que no saben nada sobre Dios y que probablemente no entenderían las cosas de Jesús. Borchert está en lo cierto cuando afirma que «el conocimiento que Juan tiene del que ha de venir no era un conocimiento innato (1:31–33). Era un conocimiento que le había llegado por medio de la revelación, cuando el Espíritu descendió sobre Jesús» (1:32).[6] Se trata de la teología joánica de la revelación en acción. El verdadero conocimiento de Dios está más allá del alcance humano: es un don de la revelación divina. Juan tiene algunas oportunidades de hablar directamente de la identidad y propósito de Jesús.

(1) A Jesús se le identifica como «¡… el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!» (v. 29). En general, todos los intérpretes consideran difícil de entender la expresión «Cordero de Dios», que, aunque muy común en el vocabulario cristiano, no aparece en ningún otro pasaje del Nuevo Testamento excepto aquí y en 1:36. El quid es comprender lo que significa «Cordero» *(amnos* en griego). Algunos proponen que este término se refiere al sacrificio de la Pascua, que podría ser un cordero (aunque no necesariamente). Sin embargo, en el judaísmo de habla griega, a este animal no se le llama *amnos,* sino *pascha.* Puesto que Juan está profundamente interesado en ver a Jesús como una víctima pascual (ver 19:31–36),

no sería anormal que utilizara este concepto y lenguaje para aludir a Jesús.[7]

Otras sugerencias apuntan al cordero expiatorio de Isaías 53:7 o incluso al cordero de Génesis 22:8 (que se le dio a Abraham para que lo sacrificara en lugar de Isaac). Es posible que Juan tuviera en mente al triunfante Cordero escatológico de Apocalipsis 5. Otra posibilidad es que Juan esté pensando en los sacrificios diarios del templo, en los que se ofrecía un cordero por la mañana y otro por la tarde (Éx 29:38–46). Pero esto es incierto. Está al menos claro que, para el judío palestino, todos los sacrificios de corderos eran recuerdos de liberación (especialmente la liberación de Isaac), del perdón de los pecados y de la salvación mesiánica.[8] No sería imposible que, en este contexto, Juan tuviera en mente al cordero de la Pascua.

Lo principal que hemos de tener en cuenta en este pasaje es que se nos presenta a Jesús como un don que *Dios* provee para quitar el pecado. Como cordero, se convierte en un animal expiatorio cuya muerte «quita» una condición prohibida en la presencia de Dios. Puesto que este Evangelio subraya las festividades del judaísmo, y en particular la Pascua, no es poco razonable ver también aquí la imaginería de la Pascua.

En 1:30, Juan describe a Jesús como a alguien que «existía antes que [él]». Con esta declaración repite una expresión casi idéntica consignada en 1:15, en la que afirma que la importancia de Jesús no está en lo que hace sino en quién es. Esta es una de las muchas afirmaciones cristológicas del Evangelio que relacionan claramente a Jesús con Dios.

(2) El segundo testimonio de Juan en ese día tiene lugar en 1:32–33. Más que narrar la historia del bautismo de Jesús (como hacen los sinópticos), el Cuarto Evangelio se limita a invitar a Juan el Bautista a describir lo que presenció aquel día en el Jordán. Su testimonio es muy notable. Juan no subraya la voz del cielo o el bautismo en el río, como hacen los sinópticos, sino que alude tres veces a la venida

del Espíritu sobre Cristo. El Antiguo Testamento esperaba que la era mesiánica fuera una época de renovación en la que el Espíritu no solo transformaría a Israel (Is 32:15; Ez 36:26–27; 37:14; *Jub.* 1:23) sino que descansaría vigorosamente sobre el propio Mesías (Is 11:2; 42:1; *T. Jud.* 24:1–3).

La aparición del Espíritu era algo común en el Antiguo Testamento, sin embargo, se producía principalmente entre dirigentes específicos (como reyes, jueces o profetas) y su duración se limitaba al periodo en que se realizaba la tarea señalada por Dios. El comentario de Juan el Bautista es contundente: el Espíritu descendió y *permaneció* sobre él. Se trata de una unción permanente, distinta de cualquier otra vista antes en el judaísmo, a saber, la unción mesiánica. Por otra parte, no es solo que en su bautismo Jesús sea ungido con el Espíritu, sino que él mismo bautizará también a otros con el Espíritu Santo. Sin duda, Juan ha presenciado el albor de la era mesiánica.

(3) El último testimonio dado por Juan el Bautista en aquel día aparece en 1:34: «Yo lo he visto y por eso testifico que éste es el Hijo de Dios». Sin embargo, algunos importantes manuscritos antiguos sustituyen la expresión «Hijo de Dios» (NVI, NRSV) por «escogido de Dios» (NEB).[9] Personalmente, estoy convencido de que la lectura correcta es «escogido de Dios». Más adelante, en 1:49, Juan afirmará el título de Jesús como Hijo. Pero, en este pasaje, el término «escogido» es una lectura más difícil, que los escribas cambiaron probablemente a la más familiar «Hijo». Por otra parte, la palabra «escogido» procede probablemente de Isaías 42:1, que subraya la unción con el Espíritu del Mesías y utiliza este título para él: «Éste es mi siervo, a quien sostengo, mi escogido, en quien me deleito; sobre él he puesto mi Espíritu, y llevará justicia a las naciones». Esto se dirige al corazón del testimonio de Juan sobre Jesús: a este Mesías se le conoce por su singular unción, su identidad sin precedente en el Espíritu de Dios.

Juan ha terminado su testimonio personal. Con humildad, ha desviado la atención de su persona y la ha enfocado sobre Jesús, describiendo enérgicamente quién es y lo que va a hacer. Este

Evangelio no tiene especial interés en registrar las tentaciones de Jesús como las tenemos en Mateo 4 y Lucas 4. Este capítulo consigna el testimonio de aquellos que se encuentran con Jesús, de quienes reconocen que serán transformados para siempre, y de quienes descubren la verdadera identidad de Jesús.

Pedro y Andrés en Judea (1:35–42)

Juan el Bautista sigue en su papel como testigo dirigiéndose a un grupo más. En el tercer día de esta secuencia se dirige a sus seguidores, diciéndoles que han de seguir a Jesús en lugar de a él. En un nivel, la historia sirve para mostrar que los discípulos que seguían al Bautista han de entregar ahora su lealtad a Jesús. En otro, la narración proporciona una plantilla para el discipulado en general: ahora en Judea (1:35–42) y más adelante en Galilea (1:43–51).

En el versículo 37 se nos informa que dos discípulos escuchan a Juan dando testimonio de Jesús. Uno de ellos es Andrés, el hermano de Simón Pedro (v. 43). Andrés encuentra a su hermano y le lleva a Jesús. Pero esto deja sin aclarar la identidad del otro discípulo en el versículo 37. En los Evangelios sinópticos, los convertidos más antiguos a Jesús son Andrés, Pedro, Jacobo y *Juan* (cf. Mr 1:16–20). No es casual que este discípulo sin nombrar del versículo 37 sea la primera referencia oculta al apóstol Juan, probablemente la persona que está detrás del misterioso título, «discípulo amado», que se utiliza en otros pasajes del Evangelio. Observemos, sin embargo, la estrecha conexión entre los seguidores del Bautista y los seguidores de Jesús: muchos de quienes más adelante se convierten en discípulos de Jesús sirvieron en un principio junto al Bautista.

El lenguaje de 1:38 es explícito del discipulado. Estos dos discípulos siguen a Jesús y, cuando él les pregunta cuáles son sus intereses («¿Qué buscan?»), ellos le preguntan dónde se hospeda (o permanece). «Vengan a ver», replica él. Esta terminología está escogida de manera consciente para aludir al discipulado: los verbos «seguir» (en griego *akoulotheo),* «venir y ver» y «hospedarse, permanecer» (en griego *meno)* describen todos ellos aspectos del

discipulado. Es interesante ver que este mismo patrón de discipulado se sigue en el caso de Felipe y Natanael en la siguiente sección.[10] Cuando exploremos el significado más amplio de este discipulado (ver la sección «Construyendo Puentes»), examinaremos estas palabras con mayor atención.

Se nos dice que estos acontecimientos tienen lugar «en la hora décima (lit.)» que probablemente equivale en nuestro tiempo a las cuatro de la tarde.[11] Este dato no es solo una indicación más de que Juan nos ofrece el relato de un acontecimiento que él mismo presenció (cf. 4:6, 52; 18:28; 19:14), sino que indica algo de la intención de Jesús. Esto sucede al final del día y puede referirse al hecho de que Jesús les ha invitado a pasar todo el día con él. Esta visita se convierte en una sesión de enseñanza, en la que Jesús revela, no solo su identidad mesiánica, sino también su autoridad sobre estos nuevos seguidores.

Cada vez que nos encontramos con Andrés en este Evangelio está llevando a alguien a Jesús (6:8; 12:22).[12] Cuando Andrés encuentra a su hermano Pedro y le lleva a Jesús, este le cambia el nombre a «Cefas». [13] Cefas procede del término arameo *Kephas,* que significa «roca». Pedro también significa «roca» (en griego *petros),* y Juan es el único evangelista que menciona este juego de palabras en arameo de Jesús. Ni Petros en griego ni Kephas en arameo son nombres normales, sino apodos que señalan a menudo un cierto rasgo del carácter de una persona.

En la cultura judía, poner nombre a alguien es un acontecimiento significativo.[14] Los nombres descubren algo del carácter de la persona (p. ej., Jacob significa «él se agarra» [al talón de su hermano], Gn 25:26), y cuando a alguien se le cambia el nombre se expresa que quien lo hace ejerce una cierta autoridad sobre la otra persona (como cuando Dios le cambia el nombre a Abram, Gn 17:5). Jesús está en este texto afirmando su autoridad sobre Pedro y diciéndole que ahora es un hombre distinto, alguien que va a adquirir el carácter de su verdadero nombre, un nombre que

probablemente ha olvidado. La imagen que nos llega a través del retrato de Pedro no es precisamente la de una «roca». Pedro es impulsivo y al final va a negar a Jesús. Sin embargo, a pesar de la fragilidad de Pedro, este nombre indica la visión que tiene Jesús sobre lo que Pedro llegará a ser.

Felipe y Natanael en Galilea (1:43–51)

La decisión de Jesús de trasladarse a Galilea (situada unos ciento ochenta kilómetros al norte) no fue tan brusca como sugiere el relato. Construyendo como está el escenario para su Evangelio, Juan está deseoso de introducir personajes emblemáticos. Pasamos de una instantánea a la siguiente, de un marco a otro, conociendo ahora a más personajes del escenario de Juan.

La costa norteña del mar de Galilea albergaba algunas aldeas de pescadores (Betsaida significa «casa de pesca»), y Jesús basó su ministerio galileo en algunas de ellas. Betsaida (probablemente Betsaida Junias) estaba situada al este de la entrada norteña del río Jordán en el mar y cerca de Capernaúm (que se encontraba al otro lado de la misma entrada del Jordán). Pedro y Andrés eran de Betsaida (1:44) pero se habían trasladado a Capernaúm (Mr 1:21, 29). Los Evangelios indican que Jesús hizo numerosos milagros en estas aldeas y, por su falta de respuesta, estas sufrirían un terrible juicio (Mt 11:20–24). No obstante eran enclaves importantes, puesto que estaban situadas en la principal vía de comunicación (la *Via Maris* o Camino del Mar) que canalizaba el tráfico de los montes de Judea hacia las regiones norteñas del país.

Felipe y Natanael eran de Betsaida. Felipe tenía un nombre griego (que significaba «el que ama a los caballos») que era popular en el judaísmo helenista. El nombre hebreo de su hermano (Natanael, que significa «don de Dios») muestra la mezcla de culturas que debió ser tan común en aquella zona. Felipe aparece contadas ocasiones en los Evangelios: se encuentra en la lista de apóstoles que nos ofrecen los sinópticos (Mr 3:18; Hch 1:13), y en el Cuarto Evangelio expresa su preocupación en la multiplicación de los panes y los peces (Jn 6:7) y más adelante es abordado en Jerusalén por unos griegos que quieren

ver a Jesús (12:21–22). Es también Felipe quien, durante la última noche que pasarían juntos, le dice a Jesús que les bastaría con que les mostrara al Padre (14:8–9). A Natanael no se le enumera entre los apóstoles; esto ha llevado a especular que quizá debería identificársele con Mateo o incluso con Bartolomé. En los tres relatos sinópticos se menciona a Bartolomé junto a Felipe (Mt 10:3).[15] Pero no podemos estar seguros. Jesús tenía muchos otros discípulos —setenta en Lucas 10— que servían junto a los Doce; es posible que Natanael fuera uno de ellos.

En cualquier caso, cuando Natanael oye hablar de Jesús como alguien que cumple las predicciones mesiánicas de Moisés, su respuesta es curiosa: «—¡De Nazaret! —replicó Natanael—. ¿Acaso de allí puede salir algo bueno?» (1:46). Natanael era de Caná, otra aldea situada al norte de Nazaret (21:2), y es probable que su comentario nos diga algo sobre la rivalidad entre las aldeas de la región galilea. En el tiempo de Jesús, Nazaret no tenía mala reputación, pero tampoco la tenía ilustre. Era una pequeña aldea montañosa del sur de Galilea, una pequeña parte de la que hoy es una moderna ciudad árabe cristiana. Natanael expresa el cinismo de un hombre que todavía no se ha encontrado con las persuasivas evidencias que cambiarán radicalmente su vida. Por otra parte, en Galilea habían aparecido ya algunos hombres que habían reivindicado mesianismo. Natanael no está dispuesto a aceptar tales pretensiones.[16] El desafío de Felipe es pertinente: las pruebas resultan convincentes cuando nos acercamos a ellas de un modo personal. «Ven y ve» es el estribillo que se oía el día anterior en Judea (1:39) y ahora se convierte en el desafío de Natanael.

Jesús describe a Natanael como «una verdadero israelita, en quien no hay falsedad *[dolos:* sin engaño, rsv; sin falsedad, nrsv]». Esta palabra aparece once veces en el Nuevo Testamento y alude al uso de artimañas o astucia. Este es el concepto que subyace en la descripción de Jacob en la que le roba el derecho de primogenitura a su hermano (Gn 27:35). Jesús ve en Natanael a un buen hombre, un hombre honrado. Y, para gran sorpresa de Natanael, Jesús

menciona haberle visto «bajo la higuera» en un momento anterior. ¿Fue acaso en una experiencia de oración y meditación? ¿O quizá de estudio?[17] En la Antigüedad, las higueras, con sus amplias sombras, se utilizaban a este efecto. Sin embargo, la idea principal es que Natanael sabe exactamente de lo que Jesús está hablando; Jesús tiene la capacidad de saber aquello que trasciende a lo humano. O sea, conoce a Natanael antes de que Natanael le conozca a él. Natanael ha presenciado un milagro, y por ello decide dar un notable paso de fe.

De repente, Natanael, que ahora ha tenido su propia experiencia personal con Jesús, se dirige a él con una letanía de títulos: «¡Rabí! […] Hijo de Dios […] Rey de Israel». «¡Rabí!» es un título de respeto para un maestro judío (1:38). «Hijo de Dios» es un inesperado reconocimiento de la deidad de Jesús, un título que se utilizaba con una enorme reserva en el Antiguo Testamento. «Rey de Israel» se utiliza en pasajes como la entrada triunfal (12:13) y cuando Jesús está en la cruz (Mt 27:42); aquí es sin duda una expresión de la identidad de Jesús como Mesías. Juntos, estos tres nombres completan el retrato que Juan ha estado trazando a lo largo de este capítulo. Natanael es el perfecto israelita, el hombre en quien Dios encuentra favor, que reconoce las cosas de Dios de manera instintiva e inmediata. Este es el tipo de hombre que reconoce la verdadera identidad de Jesús.

En la descripción de Natanael hemos oído ecos de Jacob, un hombre artificioso de carácter y que sin embargo llegó a ser un instrumento de los esfuerzos redentores de Dios en la historia. De hecho, Jacob se convirtió en el gran patriarca de Israel, cuyos hijos formaron sus doce tribus. Y Dios le cambia el nombre para que Jacob pase a ser «Israel». Natanael es tan distinto del antiguo Jacob engañoso como semejante al Israel ideal que Dios tiene en mente.

Este capítulo tiene, sin embargo, una sorpresa más. Juan 1:51 consigna la primera utilización de la expresión «*amen, amen*» tan característica de Jesús (oscurecida en la traducción de la NVI «ciertamente les aseguro»). Jesús dice literalmente, «en verdad

[amen], en verdad *[amen]* les digo …». En los Evangelios sinópticos, el término *amen* aparece en solitario cuando se utiliza la expresión; sin embargo, a lo largo del Cuarto Evangelio se utiliza característicamente por partida doble (veinticinco veces). Esta palabra es un modismo hebreo o arameo que implica certeza o confirmación y que generalmente se anexaba al final a las oraciones colectivas (1Co 14:16; cf. Sal 41:13). Jesús la utiliza para *introducir* unos dichos que para él son solemnes o importantes; no se han hallado verdaderos paralelismos en el judaísmo. Es el singular estilo de enseñanza de Jesús en arameo, integrado en el relato griego del Evangelio.

Aunque podría pensarse que en 1:51 Jesús sigue hablando con Natanael, el verbo cambia del singular al plural, «*ustedes* verán.» Jesús está haciendo una declaración para todos sus discípulos —y también para sus lectores— que culmina todo lo que se ha revelado sobre él durante estos cuatro días. Basándose de nuevo en la imaginería de Jacob, Jesús describe unos cielos abiertos y ángeles que ascienden y descienden sobre el Hijo del Hombre. Esta imagen surge de la vida de Jacob. En Génesis 28, cuando Jacob viaja de Berseba a Harán, se detiene para hacer noche en Betel. Cuenta el relato que «allí soñó que había una escalinata apoyada en la tierra, y cuyo extremo superior llegaba hasta el cielo. Por ella subían y bajaban los ángeles de Dios» (28:12). El sueño es tan abrumador que Jacob queda sobrecogido por un temor reverencial (28:16–19):

> Cuando el patriarca se despertó del sueño, pensó: «El Señor está en este lugar, y yo no me había dado cuenta». Tuvo miedo y afirmó, «¡Qué asombroso es este lugar! Es nada menos que la casa de Dios; ¡es la puerta del cielo!». Y le puso por nombre Betel.

En hebreo, Betel significa «casa de Dios», y Jesús está indicando que esto es exactamente lo que es él. La visión de Jacob describía el lugar de la revelación, el punto de conexión entre el cielo y la tierra.

Jesús es este lugar. Jesús encarna el sueño de Jacob, y Natanael lo va a ver por sí mismo. Es interesante considerar que Natanael procede de Caná; inmediatamente después de pronunciar esta promesa, Jesús se desplaza a Caná y lleva a cabo su primera señal (Jn 2:1–11).

Juan 1:51 nos introduce también por primera vez a la curiosa expresión «Hijo del Hombre». Esta es una traducción literal del arameo y no era muy común en griego. Lo curioso es que Jesús la utilice frecuentemente en los Evangelios como su forma preferida de describirse a sí mismo. El Cuarto Evangelio consigna trece veces su utilización, mientras que los sinópticos lo hacen en sesenta y nueve ocasiones. Pablo no la utiliza y solo aparece, en labios de Esteban, en Hechos 7:56.

Aunque «Hijo del Hombre» es posiblemente una expresión hebrea autoasertiva que significa «yo», en su contexto debió de tener otras connotaciones. En Daniel 7:13–14 parece el título de una personalidad celestial que recibe la autoridad final de mano de Dios. Jesús retoma probablemente este término y lo utiliza de manera extensiva para evitar títulos como Mesías, Hijo de David y Rey de Israel», que estaban cargados de connotaciones políticas. Con él puede forjarse una identidad suficientemente ambigua como para evitar las fantasías de las esperanzas mesiánicas del judaísmo, y lo suficientemente clara para transmitir notas de divinidad y autoridad.

Ante una sección como esta sería fácil sentirnos abrumados por los numerosos detalles de carácter histórico y teológico que presenta el pasaje. Está el interrogatorio de Juan el Bautista con sus muchas preguntas sobre los títulos judíos formales. Está el bautismo de Jesús y su significado teológico. Están también los cuatro hombres —Andrés y Pedro, Felipe y Natanael— y la clave que esconden sus relatos cuando desbloqueamos el sentido del pasaje.

Un testimonio en dos niveles. No obstante, lo que me parece más importante es que este pasaje se nos ofrece como un *testimonio:* «Éste es el testimonio de Juan *[martyria]*» (1:19). No será suficiente abrir inmediatamente los Evangelios sinópticos e intentar armonizar la conversión de los seguidores más antiguos de Jesús que encontramos ahí. Juan está pintando un retrato —el suyo— y este debe leerse en sus propios términos. Es una historia que se nos ofrece para persuadirnos y enseñarnos la naturaleza de la conversión y el discipulado. De hecho, estos episodios compendian lo que Juan está haciendo a lo largo de su Evangelio, a saber, ofrecernos un relato convincente que vaya entrelazando personajes capaces de convencer y persuadir. Por tanto, no es una narración que se va desarrollando de un modo improvisado. Esta historia ha sido pulida por el evangelista para que podamos apreciar sus temas unificadores.

Observamos a Juan el Bautista mientras entra en escena y traza su perfil de Jesús (1:19–34); acto seguido, cuatro discípulos hacen lo mismo, primero en Judea y después en Galilea (1:35–51). Con esto no pretendo negar que en estas narraciones exista un elemento histórico, sino únicamente afirmar que la historia se pone al servicio de la literatura y la teología. Juan ha construido su Evangelio de manera selectiva a partir de materiales del archivo de la iglesia primitiva para ofrecernos a *nosotros* un retrato de Jesús y del discipulado. No sería, pues, del todo erróneo ver el súbito cambio al plural en 1:51 como una manera de dirigirse a nosotros: «Les aseguro que ustedes verán abrirse el cielo». Como lectores, veremos las maravillas del Hijo de Dios si continuamos con la historia que Juan se dispone a desarrollar.

Juan escribe, por tanto, en dos niveles. Desde un punto de vista histórico, se esfuerza en describir los acontecimientos fundamentales de la vida de Jesucristo para que, a través de este registro, tengamos una rigurosa reconstrucción de lo que sucedió. Pero, además, durante la redacción del texto es completamente consciente de que tiene unos lectores. La narración promueve una interacción no solo

entre sus personajes, sino también entre el guion y sus lectores. Juan es consciente de que le estamos leyendo, y desarrolla su relato con gran destreza para que nosotros *como lectores* descubramos una progresión de ideas que van desvelándose ante nuestros ojos. De vez en cuando nos permite saber que nuestra comprensión de los hechos es mayor que la de sus personajes, con toques de humor irónico o la sensación de que va a producirse una catástrofe de manera inminente. Se nos ofrecen ciertas reflexiones con las que a veces no cuentan los propios personajes de la narración, y esto nos da una *perspectiva* inaccesible para los personajes históricos de Juan.

Nombres de Jesús. Como testimonio, hay dos conceptos que sobresalen por su condición de rasgos del relato fascinantes e intemporales. Juan quiere que tengamos una experiencia parecida a la que encarnan estos cinco hombres. Quiere que estos relatos inspiren nuestro crecimiento en conocimiento y devoción como discípulos. Juan reivindica que el discipulado tiene dos elementos esenciales: los discípulos han de saber quién es Jesús y han de tener una experiencia personal que reoriente por completo su propia identidad.

Una de las sorprendentes características de esta historia es que aquellos que se convierten en discípulos de Jesús saben cómo han de llamarle. El relato contiene una letanía de títulos que casi podría servir de índice a la lista de nombres de Jesús que encontramos en el Nuevo Testamento:

- Mesías (vv. 20, 41)
- el profeta (v. 21)
- Jesús (v. 29)
- Cordero de Dios (v. 29, 36)
- uno que bautiza con el Espíritu (v. 33)
- escogido [Hijo] de Dios (v. 34)
- rabí/maestro (vv. 38, 49)
- Cristo/ungido (v. 41)

- hijo de José (v. 45)
- nazareno (v. 45)
- Hijo de Dios (v. 49)
- Rey de Israel» (v. 49)
- Hijo del Hombre (v. 51)

Ningún otro capítulo del Nuevo Testamento nos proporciona una lista tan exhaustiva como esta. En el plano histórico, es sorprendente que en este momento tan temprano del ministerio de Jesús sus seguidores tengan ya una valoración tan exacta de su identidad. Supongo que no entendían todas las implicaciones de lo que estaban diciendo, puesto que Jesús no había realizado todavía ninguna de sus señales. En el capítulo siguiente, Juan aclara esta cuestión: «Así, pues, cuando se levantó de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de lo que había dicho, y creyeron en la Escritura y en las palabras de Jesús» (2:22). No sería hasta después de la resurrección cuando todas las implicaciones de las palabras de Jesús se hicieron repentinamente claras para sus seguidores.

Pero ahora lo más importante es apreciar el efecto literario que esto tiene sobre nosotros como lectores. En esta primera escena dramática hemos sido expuestos al *contenido cristológico* del discipulado. A medida que leemos la historia, presenciamos lo que han de saber quienes buscan para convertirse en verdaderos discípulos. Ser cristiano no significa seguir de manera irreflexiva a una persona llamada Jesús. No significa tener una experiencia vacía de contenido teológico. El discipulado es un necesario compromiso tanto con el contenido como con la conversión; es una forma de persuasión que incluye tanto el corazón como la mente. Por ello, cuando Juan el Bautista finaliza su serie de negaciones sobre su identidad el primer día (vv. 19–28), la segunda escena al día siguiente le encuentra identificando correctamente a Jesús ante sus discípulos y el mundo.

Por otra parte, hemos de ser conscientes de que Jesús no es simplemente la suma de los títulos que se mencionan en este pasaje.

Estos elementos descriptores descubren algo de la actividad de Jesús entre nosotros y de su identidad en relación con el Padre. La narrativa bautismal intenta decirnos algo de carácter cristológico, y es que, en un sentido singular, Jesús está lleno del Espíritu Santo, y este es uno de los rasgos de su identidad mesiánica. Es a él a quien hemos de buscar para ser bautizados en el Espíritu (1:33). Como «Cordero», Jesús es el sacrificio ofrecido al Padre por los pecados del mundo. Él es quien provee la redención y el perdón. Referirse a Jesús como «Rey» alude a su autoridad, su dominio sobre Israel como Mesías. Juan utilizará este título dieciséis veces a lo largo de su relato para resaltar la majestad del papel de Jesús.

Estos nombres añaden un elemento de anticipación a nuestra lectura. Estimula en nosotros el deseo de observar su desarrollo a medida que el relato se va desvelando, puesto que desaparecen y reaparecen una y otra vez y su significado se va enriqueciendo. Como el índice de un libro, esta lista de nombres nos fuerza a anticipar el modo en que esta notable persona llamada Jesús será explicada en los veinte capítulos siguientes.

Los personajes y el discipulado. El segundo rasgo dramático de la historia activa a los propios personajes. Se nos dice poco sobre ellos. No hay una detallada historia de sus orígenes o familias. Ni siquiera sabemos a qué se dedicaban o cuáles eran las circunstancias que llevaron a Pedro y Andrés a trabajar para Juan el Bautista. El enfoque central de la historia está en su contacto con Jesús.

Inicialmente, Juan el Bautista se convierte en un patrón para la conversión y el discipulado ofreciendo una serie ininterrumpida de negaciones sobre su propia identidad. No hay duda de que, en el plano histórico, este es un intento de hablar a los seguidores de Juan el Bautista en el siglo primero que han de reconocer que su devoción al Bautista ha de trasladarse ahora a Jesús. [18] Sin embargo, de manera más amplia, Juan se convierte en un modelo para el discipulado cristiano en general. Afirmar que tenemos contacto con Jesús nos lleva a negarnos a nosotros mismos.

Las imágenes literarias más importantes vienen con los dos relatos siguientes. En Judea, Jesús conoce a Andrés, quien sigue a Jesús de un modo personal. En Galilea, Jesús conoce a Felipe, quien, igual que Andrés, le sigue. A continuación, Andrés se dirige a Pedro —y Felipe a Natanael— y le plantea el mismo desafío: «Vengan a ver» (1:39, 46). Pedro y Natanael no conocerán la verdad sobre Jesús hasta que tengan su *propia* experiencia personal. De hecho, Natanael tiene una actitud cínica y distante hasta que se produce su encuentro. Este es un modelo de conversión para Juan. A lo largo del Evangelio muchas personas recibirán el desafío de «venir y ver». La conversión no consiste solo en conocimiento; tiene que ver con acercarnos de un modo personal a Jesús y establecer una relación con él.

En cada caso, la experiencia del discipulado conlleva una dimensión más. Tanto Juan el Bautista como Andrés y Felipe llevan expresamente a otras personas a Jesús. Los convertidos hacen nuevos convertidos. Cuentan lo que saben de Jesús y llevan consigo a otras personas para que también ellas «vengan y vean».

Por último, Juan es consciente de que el proceso del discipulado y la conversión no son cuestiones que queden en manos humanas. Natanael ha de «venir y ver»; sin embargo, Jesús ya le ha «visto» a él. «Antes de que Felipe te llamara, cuando aún estabas bajo la higuera, ya te había visto» (1:48). Son palabras notables que apuntan al conocimiento sobrenatural de Jesús, pero también a la soberana percepción que tiene Dios de aquellos que aceptan la luz. Dios nos ve antes de que nosotros le veamos. Dios «viene y ve» antes de que nosotros hayamos ni siquiera pensado en el discipulado; su acercamiento nos llega antes de que nosotros hayamos considerado el nuestro. También este es un tema esencial de Juan y sostén de la certeza del discípulo.

Amor a Dios y conocimiento de él. Una vez le pregunté a un pastor de jóvenes cuál era la meta de su ministerio.

«Que cuando mis estudiantes acaben sus estudios —comentó—, aprendan a amar a Dios». Lo que estaba diciendo es que el objetivo de su ministerio era, en último análisis, el desarrollo de una sincera devoción, y sus esfuerzos entre estudiantes de secundaria lo hacían evidente. Su ministerio giraba en torno a actividades que unían a los jóvenes en una comunidad de oración y apoyo personal. Ciertamente, los estudiantes que habían estado bajo el influjo de este ministerio amaban a Dios.

En Wheaton College (donde soy profesor) tenemos un alumnado que está apasionadamente comprometido con Dios. No hay duda de que «aman a Dios» y proceden de iglesias evangélicas cuyos ministerios se parecen al que acabo de describir. Y, sin embargo, en los últimos años hemos estado experimentando con una interesante prueba para determinar la *profundidad* del conocimiento de estos estudiantes sobre cuestiones relativas a la Biblia, el pensamiento teológico y la historia de la iglesia.

Lo que hemos descubierto nos ha dejado estupefactos. Pastores de iglesias sólidas y conservadoras nos estaban mandando a algunos de sus mejores estudiantes de dieciocho años que no sabían si Abraham había vivido antes o después de Moisés. No estaban seguros de si Bernabé era un personaje del Antiguo Testamento o del Nuevo. Cuando se les pidió que pusieran en orden una lista de libros bíblicos fundamentales (como Éxodo, Salmos, Isaías, Mateo, Romanos), fracasaron estrepitosamente. Preguntados sobre si Pablo creía o no en la resurrección del cuerpo, la mayoría de ellos dijeron que no. He aquí a jóvenes cristianos que expresaban una profunda devoción personal y que, no obstante, carecían de una comprensión coherente e inteligente de la Biblia. Hace poco, una de mis estudiantes afirmó estar segura de que Jesús fue bautizado en el mar Muerto de Israel. Otra pensaba que Pablo era uno de los doce apóstoles. En todos estos casos, no se trataba de estudiantes mediocres, sino excelentes, personas que manifestaban un apasionado compromiso con Cristo.[19]

Cuando el test pasó a cuestiones de Teología e Historia de la Iglesia, quedó claro que estos estudiantes no estaban nada familiarizados con nombres como Agustín de Hipona, Lutero o Wesley. Téngase en cuenta que las preguntas no versaban sobre misteriosas cuestiones de teología histórica. Solo pretendían sondear si se reconocía a los grandes héroes de la fe. Nos preguntamos si habían tomado algunas de las decisiones más importantes desde un punto de vista existencial y de las creencias. ¿Serían capaces de explicar las creencias cristianas básicas, comenzando con nuestro compromiso con un solo Dios (monoteísmo) y enlazando esta cuestión con una cristología ortodoxa? Consideramos algunas cuestiones fundamentales sobre Cristología, Soteriología o Bibliología; en la mayoría de los casos, los estudiantes se mostraron singularmente incapaces de formular una base doctrinal coherente de su identidad como cristianos. *Sin embargo, «amaban a Dios».*

Para muchos de nosotros, este descubrimiento fue como una especie de bofetada que nos llevó a renovar nuestro compromiso con metas académicas que van mucho más allá de una simple devoción personal. Nos llegan estudiantes que entienden el «andar cristiano», pero no el «pensamiento cristiano». Sus vidas han sido bautizadas, pero no, al parecer, su mente. Han dedicado sus corazones a seguir al Señor, pero no dominan los puntos esenciales de la Historia y Teología cristianas, y mucho menos la Teología e Historia bíblicas.

Muchas denominaciones tradicionales han estado bregando durante cierto tiempo con la cuestión de la ordenación al ministerio de personas homosexuales. Hace poco asistí a un importante debate organizado por mi denominación y dirigido por algunos de nuestros dirigentes ordenados.[20] A medida que se desarrollaba la exposición me sentí perplejo. La virtud más importante, se nos dijo, era amar a Dios y a nuestro prójimo, y puesto que los homosexuales lo eran, teníamos, no solo que amarles, sino también ordenarles como ministros. Por supuesto que el amor es una virtud, pero también lo es una antropología teológica bien razonada y una igualmente bien razonada utilización de las Escrituras. Lo que quiero decir es que la

devoción sin teología está ganando la partida. El amor a Dios se había convertido en una especie de mantra espiritual, y no quedaba espacio para obedecerle o escuchar los matices más complejos de sus expectativas en el proyecto humano. En otras palabras, no había un convincente marco teológico a partir del cual nuestros dirigentes pudieran responder a la pregunta: ¿Debo o no ordenar a una persona homosexual? Lo que ahora quiero subrayar no tiene que ver con la homosexualidad en sí, sino con la carencia de herramientas teológicas en el ministerio de estos dirigentes.

La teología de Juan en este capítulo se opone a este tipo de vaciedad. Por una parte, se nos llama a ser como Juan el Bautista, Andrés, Pedro, Natanael y Felipe, a saber, personas que tienen una experiencia personal con Cristo, que «vienen y ven», que no tienen una comprensión escolástica de la fe cristiana, sino que permanecen donde él está y son transformados por esta interacción con él. En otras palabras, se trata de personas que tienen una dimensión experimental de la fe, cuyo corazón está comprometido y que «aman a Dios» y disfrutan una profunda espiritualidad y devoción.

Pero se requiere algo más. Juan el Bautista no expresa únicamente una total abnegación personal y un abrumador deseo de glorificar a Jesús, sino que también es capaz de dar una correcta explicación teológica de la identidad de Jesús. Bajo su compromiso hay un sólido substrato teológico. Lo mismo se aplica a los otros cuatro hombres que siguen en el relato.

Juan 1:19–51 es un modelo teológico de lo que significa seguir a Cristo. Constituye una introducción secundaria y subsidiaria de todo el Evangelio (siguiendo al prólogo [1:1–14]). Como modelo, insta a que la devoción personal («amar a Dios») vaya de la mano de la complejidad teológica («conocer a Dios»). La fe cristiana no es simplemente compromiso, sino también contenido. Los interrogadores pueden presentar sus preguntas con fuerza y poder, pero, como Juan el Bautista, el discípulo ha de dar respuestas categóricas. Cuando se le pregunta, «¿Quién eres?» (1:19), el discípulo sabe *exactamente* lo que ha de decir. Aunque puedan

conocer a Jesús desde su primer encuentro, van adquiriendo una comprensión cada vez más informada de la identidad de él (p. ej., Jesús, Rabí, Mesías, Hijo de Dios). Y cuando han unido su devoción a una comprensión teológica se dirigen a otras personas y les hablan del Evangelio. Retan a otros para que tengan una experiencia de la verdad y la entiendan.

Este doble acento en la devoción personal y la complejidad teológica se hace desesperadamente necesario en la iglesia de nuestros días. Como muestra la prueba de conocimientos que aplicamos a los estudiantes de nuestra universidad, los bancos de nuestras iglesias están llenos de personas que profesan un intenso amor a Dios y que, sin embargo, tienen una deficiente comprensión del contenido de la fe. No pueden explicarla y, cuando intelectualmente se les pone en jaque, tienen serios problemas para defenderla. En una ocasión le pregunté a un creyente adulto maduro por qué a Jesús se le conocía como el «Cordero de Dios» y su respuesta fue: «Por su carácter amable y bondadoso». Cuando le expliqué las connotaciones expiatorias de este término se sintió asombrado.

¿Cuál es la explicación de esto? ¿Es acaso que sobrevaloramos las capacidades de nuestros feligreses? ¿O se trata de una ausencia de energía académica entre nuestros dirigentes pastorales? ¿Es quizá fruto de una predicación que promueve la experiencia y el bienestar personal en lugar de las sólidas reflexiones exegéticas? ¿O acaso es el resultado de la atmósfera terapéutica intelectual de nuestro tiempo, que solo otorga validez a las cosas ancladas a la vida interior? El conocimiento teológico detallado es tan valioso como la experiencia espiritual personal. Es el ancla que mantendrá a Felipe y a Andrés comprometidos tanto con la mente como con el corazón.

---

1. Antes he sugerido que, probablemente, en un temprano borrador del Evangelio (antes de que se le añadiera el prólogo) estos versículos (1:6 y ss, 15) fueron anexados a 1:19 y sirvieron de introducción al Evangelio. Algunos comentaristas prefieren incluirlos en esta sección. Ver B. Witherington, *John's Wisdom: A*

Commentary on the Fourth Gospel (Louisville: Westminster/John Knox, 1995), 60–75.

2. Una obra importante que explora los temas judiciales de Juan es el libro de A. E. Harvey, *Jesus on Trial* (Londres: SPCK, 1976).
3. Algunos eruditos, sobre todo teólogos judíos, han concluido que el frecuente uso por parte de Juan de la expresión «los judíos» contribuyó a un antisemitismo cristiano con el paso de los siglos. Juan era judío y, cuando este judío mesiánico experimentó el conflicto con sus conciudadanos, nació esta retórica interna. de Elías» (Lc 1:17). Lo que Juan estaría negando es que él sea Elías en persona que ha regresado a la tierra.[4]
4. Otra posibilidad es que Juan no supiera que él era Elías o de que al menos no aceptara este título. Es decir, en los sinópticos Jesús le da un título que él prefería rechazar. «El Bautista rechaza humildemente el exaltado título, pero Jesús, por el contrario, se lo concede» (C. F. D. Moule, *The Phenomenon of the New Testament* [Londres: SCM, 1967], 70, citado por L. Morris, *John,* 119 n.18).
5. Muchos eruditos han establecido una conexión entre Juan el Bautista y la comunidad de Qumrán. No es solo que ambos estuvieran en el desierto con un mensaje crítico sobre el judaísmo (basado en Isaías 40), sino que ambos empleaban también el bautismo en agua como forma de purificación.
6. G. Borchert, *John,* 1:137.
7. Otros han argumentado que el sacrificio pascual no quitaba el pecado. Pero esto es objeto de debate, y muchos sostienen que prácticamente todos los sacrificios judíos tenían una cierta dimensión soteriológica.
8. G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden: Brill, 1961), 193–227.
9. La lectura «Hijo» cuenta con testigos variantes más numerosos, sin embargo, «escogido» está representado por muchas familias de manuscritos importantes, entre las que está la sinaítica. Algunas lecturas refunden ambas posibilidades con «Hijo escogido».

Quienes deseen una relación completa de los testimonios la encontrarán en cualquier aparato textual.

10. Para algunos eruditos, la referencia a venir, ver y permanecer alude directamente a la sabiduría judía. En la Sabiduría de Salomón, se nos exhorta a esforzarnos por un romance con la Sabiduría (gr. *sophia,* un sustantivo femenino), a descubrirla, conocerla y permanecer con ella (cf. Pr 8; Eclo 51). Witherington *(John's Wisdom)* cree que aquí Juan está presentando a Jesús como a un sabio y como a la Sabiduría que buscan los sabios.

11. Aunque para los judíos el día se contaba desde una puesta de sol a la siguiente, parece que, aun así, adoptaron el hábito de señalar la hora del día contando desde el amanecer, siguiendo la costumbre romana.

12. Morris, *John,* 140.

13. En los sinópticos, este suceso aparece en un momento posterior del ministerio de Jesús, cuando Pedro confiesa la identidad de Jesús en Cesarea de Filipos (Mt 16:13–20).

14. *The New Bible Dictionary* (3ª ed., 1996), 810, ofrece numerosos ejemplos excelentes sobre los nombres en la cultura bíblica y muestra que podían señalar un acontecimiento, una posición y hasta una transformación.

15. Bartolomé no es de hecho un nombre de persona. Significa «hijo *[bar]* de Tolmai», como Simón *bar* Jonás es Simón, hijo de Jonás *(bar* es la palabra aramea que significa «hijo»).

16. Josefo, *Ant. 20.5;* Hch 5:36–37.

17. Se trata de imágenes asociadas comúnmente con las higueras en el judaísmo (ver 1R 4:25; Miq 4:4; Zac 3:10).

18. En la Introducción hemos comentado que los seguidores de Juan el Bautista formaron una secta en la que elevaban a este a una posición divina o al menos mesiánica.

19. Ver el artículo de G. M. Burge, "The Greatest Story Never Read: Recovering Biblical Literacy in the Church" *Christianity Today* 43

(Ag., 1999), 45–50. Las primeras pruebas comenzaron con un colega mío, el Dr. Dennis Okholm.

20. Yo soy ministro ordenado en la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos.

Juan 2:1–25

Al tercer día se celebró una boda en Caná de Galilea, y la madre de Jesús se encontraba allí. 2 También habían sido invitados a la boda Jesús y sus discípulos. 3 Cuando el vino se acabó, la madre de Jesús le dijo: —Ya no tienen vino.

4—Mujer, ¿eso qué tiene que ver conmigo? —respondió Jesús —. Todavía no ha llegado mi hora.

5 Su madre dijo a los sirvientes: —Hagan lo que él les ordene.

6 Había allí seis tinajas de piedra, de las que usan los judíos en sus ceremonias de purificación. En cada una cabían unos cien litros.

7 Jesús dijo a los sirvientes: —Llenen de agua las tinajas.

Y los sirvientes las llenaron hasta el borde.

8—Ahora saquen un poco y llévenlo al encargado del banquete —les dijo Jesús. Así lo hicieron. 9 El encargado del banquete probó el agua convertida en vino sin saber de dónde había salido, aunque sí lo sabían los sirvientes que habían sacado el agua. Entonces llamó aparte al novio

10 y le dijo:

—Todos sirven primero el mejor vino, y cuando los invitados ya han bebido mucho, entonces sirven el más barato; pero tú has guardado el mejor vino hasta ahora.

11Ésta, la primera de sus señales, la hizo Jesús en Caná de Galilea. Así reveló su gloria, y sus discípulos creyeron en él.

12Después de esto Jesús bajó a Capernaúm con su madre, sus hermanos y sus discípulos, y se quedaron allí unos días.

13Cuando se aproximaba la Pascua de los judíos, subió Jesús a Jerusalén.

14Y en el templo halló a los que vendían bueyes, ovejas y palomas, e instalados en sus mesas a los que cambiaban dinero. 15 Entonces, haciendo un látigo de cuerdas, echó a todos del templo, juntamente con sus ovejas y sus bueyes; regó por el suelo las monedas de los que cambiaban dinero y derribó sus mesas. 16 A los que vendían las palomas les dijo:

—¡Saquen esto de aquí! ¿Cómo se atreven a convertir la casa de mi Padre en un mercado?

17Sus discípulos se acordaron de que está escrito: «El celo por tu casa me consumirá». 18 Entonces los judíos reaccionaron, preguntándole: —¿Qué señal puedes mostrarnos para actuar de esta manera? 19—Destruyan este templo —respondió Jesús—, y lo levantaré de nuevo en tres días.

20—Tardaron cuarenta y seis años en construir este templo, ¿y tú vas a levantarlo en tres días?

21Pero el templo al que se refería era su propio cuerpo.

22 Así, pues, cuando se levantó de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de lo que había dicho, y creyeron en la Escritura y en las palabras de Jesús.

23Mientras estaba en Jerusalén, durante la fiesta de la Pascua, muchos creyeron en su nombre al ver las señales que hacía.

24En cambio Jesús no les creía porque los conocía a todos; 25 no necesitaba que nadie le informara nada acerca de los demás, pues él conocía el interior del ser humano.

En la Introducción he sugerido que conocer la estructura del Cuarto Evangelio nos ayuda a entender el perfil literario y teológico de Jesús que está trazando Juan. Por ejemplo, hemos visto que el libro se divide en dos partes principales: el Libro de las Señales (caps. 1–12), donde Jesús realiza «señales» públicas transmitiendo al judaísmo la naturaleza de su identidad; y el Libro de la Gloria (caps. 13–21), en que Jesús interpreta «la hora de la glorificación», es decir, su partida por medio de la cruz. Algunos eruditos ven una anticipación de esta división en 1:9. El Libro de las Señales describe a la luz resplandeciendo en la oscuridad (1:9a), mientras que el Libro de la Gloria cuenta que las tinieblas intentan vencer a la luz pero no lo consiguen (1:9b.).

No obstante, dentro de estas secciones Juan ha introducido otras subdivisiones en cada mitad de su Evangelio que organizan su pensamiento y le permiten analizar rasgos específicos del mesianismo de Jesús. La clave para entender este pasaje es que, aunque Juan está utilizando material histórico, lo organiza con un criterio más temático (o teológico) para ofrecer una presentación interpretativa de Jesús. El trasfondo de cada exposición viene marcado por temas culturales y religiosos del judaísmo.

En Juan 2 se nos abre una de tales secciones. Dentro del Libro de las Señales, Juan se concentra tanto en las festividades como en las instituciones del judaísmo, utilizándolas como vehículos interpretativos que ofrecen una idea más clara de la condición humana de Jesús. Aunque no todos los eruditos organizarían los capítulos 1–12 de este modo, creo que se trata de una ordenación perfectamente defendible como un modo efectivo de ver esta sección de Juan.[1] A lo largo de este bloque, observamos a Jesús haciéndose presente en importantes acontecimientos del judaísmo, sirviéndose de algunos símbolos relacionados con tales eventos (con el fin de aclarar su identidad), ofreciendo en abundancia algo que promete el acontecimiento en sí, y acabando por lo general mal entendido.

Por ejemplo, en Juan 6, Jesús aparece en una Pascua (una festividad que conmemora la milagrosa salida de Egipto y el milagro del maná), alimenta de manera milagrosa y abundante a la multitud galilea que le escucha, anuncia que él es el pan de vida —una comida que sobrepasa cualquier otra cosa dentro de la tradición judía— y se encuentra con la incomprensión, no solo de las propias multitudes, sino también de sus discípulos. Cuando Jesús habla con Nicodemo en Juan 3, sucede lo mismo: Jesús es ahora el Maestro que instruye al rabino, y lo que le ofrece no es mera sabiduría, sino absoluta transformación. En ambos casos, Jesús es malinterpretado, lo cual abre el camino para la ironía y el humor: en la Pascua, las multitudes se preguntan cómo es posible «comer» a Jesús (6:52), mientras que Nicodemo se plantea cómo puede volver a entrar en el vientre de su madre y nacer de nuevo (3:4).

Muchas de las unidades que forman el Libro de las Señales siguen esta organización literaria en cuatro partes; ser capaces de reconocerlas a medida que se desarrolla cada episodio añadirá significado y deleite a nuestro estudio. Un breve bosquejo de los episodios ayuda a aclarar el programa literario de Juan:

Instituciones del judaísmo (caps. 2–4)

- Una boda en Caná (2:1–12)
- El templo de Jerusalén (2:13–25)
- Un rabino de Jerusalén (3:1–21)
- Un pozo en Samaria (4:1–42)

Festividades del judaísmo (caps. 5–10)

- Sabbat (5:1–47)
- Pascua (6:1–71)
- Tabernáculos (7:1–9:41)
- Janucá (10:1–39)[2]

No se trata ni mucho menos de una enumeración exhaustiva, sino que Juan ha seleccionado algunos escenarios emblemáticos donde la

presencia de Jesús adquiere un significado simbólico y teológico para el judaísmo.[3] La historia de Caná, por tanto, es mucho más que el relato de una boda en la que faltaba vino, y adquiere un notable simbolismo para los judíos y su Mesías. Es, además, un relato que hace un comentario arrollador sobre el mundo al que se acerca Jesús. «No tienen vino» no es un mero comentario de María sobre el pánico del anfitrión de la boda. Es una declaración teológica sobre el judaísmo que se encuentra ahora con su Mesías en su primer milagro. Técnicamente, trata de la sustitución mesiánica y de su abundancia. De hecho, toda esta sección —de Caná a Caná (2:1–4:54)— recuerda el dicho de Jesús en los sinópticos sobre el vino nuevo y los odres viejos (Mr 2:22), o las palabras de Pablo en 2 Corintios 5:17: «¡Lo viejo ha pasado, ha llegado ya lo nuevo!». Jesús se dispone a demostrar que las formas religiosas del judaísmo han caído en desuso.

La historia de Caná (2:1–12)

Desde la región de la costa norteña del mar de Galilea (Capernaúm y Betsaida), la escena se desarrolla ahora en una pequeña aldea llamada Caná y situada al norte de Nazaret en la parte montañosa occidental.[4] Jesús asiste con sus discípulos a una boda y, cuando se le pide ayuda, realiza su primera «señal», cambiando el agua en vino. Antes se nos ha informado que Natanael era de Caná, y la proximidad entre esta aldea y Nazaret hace natural que algunos miembros de la familia de Jesús estuvieran también allí.

Hay algunas cuestiones exegéticas que han rodeado siempre esta narración. ¿Qué relación tiene María (la madre de Jesús) con esta boda? ¿Por qué se siente responsable por la falta de vino? ¿Por qué parece Jesús tratar a su madre de un modo tan abrupto? Otros se han preguntado si este texto está aquí para legitimar el uso del vino entre los cristianos o la institución del matrimonio. La cuestión central es hasta qué punto pretende Juan que entendamos la historia de un modo simbólico. El versículo 2:1 comienza con la frase «al tercer día». Para algunos, es una inocente y sencilla referencia cronológica sobre el recorrido de Jesús por territorio galileo. Para otros, esta mención del «tercer día» representa una inevitable referencia por parte de Juan al futuro «tercer día» de la resurrección.[5] Están también los que establecen un cómputo desde el inicio del capítulo 1 y totalizan siete días (las bodas de Caná se producen tres días después de la historia de Natanael, en el día 4) y por tanto Juan estaría consignando una semana de actividades, algo muy parecido a la semana de trabajo creativo de Dios en Génesis. Pero estas conclusiones distan mucho de ser sólidas.

En la cultura rural de Palestina, las bodas eran importantes acontecimientos, que se anunciaban con mucha antelación y gozaban del reconocimiento y participación de toda la aldea. En cierto sentido, eran *las principales celebraciones* que se disfrutaban durante el año y por ello proporcionaban la imaginería para la celebración y gozo mesiánicos (ver más adelante). Cuando los judíos reflexionaban sobre el cielo o la llegada del Mesías, pensaban en términos de banquetes, y los festejos nupciales eran los principales ejemplos que les venían a la mente.

Tras una ceremonia pública de compromiso matrimonial, que era mucho más vinculante que los compromisos modernos, la familia anunciaba la fecha de la boda y se iniciaban los elaborados preparativos que culminarían en una ceremonia que podría llegar a durar hasta una semana (Jue 14:12). La parábola de las vírgenes (Mt 25:1) nos aporta un útil trasfondo sobre la procesión nocturna del novio, que solía dirigirse andando con sus amigos a casa de la novia para recogerla y, a continuación, encabezar una procesión de regreso a su casa, donde comenzarían las celebraciones.

La entrega de regalos era una parte de la celebración a la que se concedía cuidadosa atención, no como un simple gesto de buena voluntad, sino como una forma de honrar a la pareja y a sus familias.[6] De hecho, cuando no se seguían las costumbres de manera apropiada solía haber repercusiones legales, puesto que con ello la pareja incurría en vergüenza pública. Esto nos ayuda a entender la preocupación de los criados domésticos cuando de repente se termina el vino de la celebración (2:2). No se trata simplemente de una situación embarazosa; es una gran deshonra para el anfitrión. Puesto que estas festividades solían prolongarse durante varios días, no es de sorprender que sucedieran este tipo de calamidades.

La declaración de María en el versículo 3 («ya no tienen vino») hace que Jesús reaccione de un modo inesperado: «¿Eso qué tiene que ver conmigo?» En español parece que Jesús esté utilizando un tono áspero, pero es una cuestión de formas, ya que utiliza el mismo tratamiento («mujer») para aludir a la mujer samaritana (4:21), la

mujer sorprendida en adulterio (8:10), su madre en la cruz (19:26), y María Magdalena en el sepulcro (20:15). No obstante, es ciertamente poco común que se dirija de este modo a su madre cuando podría haber optado por otras formas de hacerlo. En cierto sentido, María se afirma en su relación maternal según los criterios humanos (Lc 2:51), pero Jesús está redefiniendo esta relación: él no puede actuar bajo su autoridad, sino que ha de seguir el curso que Dios ha determinado para él.[7]

La respuesta de Jesús no es grosera, sino sencillamente inflexible. La expresión «¿eso qué tiene que ver conmigo?» es, literalmente, «¿qué tenemos en común?» o, parafraseando, «¿de qué manera puede este asunto que te interesa a ti ser de interés recíproco para ambos?». La orientación de la actividad de Jesús procede de otro lugar: «Todavía no ha llegado mi hora». La palabra griega *hora* se utiliza a lo largo de este Evangelio para apuntar a la crucial obra de Jesús en la cruz (5:28; 7:30; 12:23; 13:1). Teniendo en cuenta que Jesús va a actuar a favor, no solo de los comensales de esta boda, sino de todo el mundo, la petición de María para que Jesús actúe recibe un giro irónico. Su muerte en la cruz va a aportar mucho más que vino.

Sin embargo, Jesús indica que va a actuar, puesto que su madre manda a sus siervos que le obedezcan (2:4). La narración nos da una importante clave acerca de su significado cuando nos dice que seis tinajas de piedra serán ahora el recipiente del nuevo vino. No se trata de simples tinajas de agua para uso común. La nota de que son tinajas de piedra indica que eran las que utilizaban los judíos para sus ceremonias de purificación (ver Mr 7:1–4). Las tinajas de barro podían contaminarse ritualmente y tenían que ser destruidas (Lv 11:33); sin embargo, según la ley rabínica, las tinajas de piedra no eran susceptibles de contaminación. Teniendo en cuenta que se trataba de una fiesta con numerosos invitados, las seis tinajas contenían un considerable volumen de bebida, cada una de ellas con capacidad para más de setenta y cinco litros. Puesto que Jesús manda a los sirvientes que las llenen hasta el borde, su milagro va a producir más de cuatrocientos cincuenta litros de vino.

A continuación se manda a los sirvientes que saquen un poco del agua convertida en vino y la lleven al encargado del banquete. Muchos piensan que esta persona no puede ser un mero sirviente, ya que tiene la prerrogativa de llamar al novio aparte y hablar con él. Es posible que sea sencillamente un amigo de confianza, un honrado amigo de la familia que desempeña el papel de anfitrión en el banquete. En cualquier caso, el encargado del banquete hace una elocuente y significativa declaración: el sentido común nos dice que, en la mayoría de los banquetes, el mejor vino se sirve al principio; a continuación, cuando los invitados ya han bebido bastante, puede servirse el vino más barato (2:10).

Es injustificado especular sobre el grado de embriaguez que implican estas palabras. El encargado se limita a observar que cuando los paladares están más sensibles, el vino de calidad superior será mejor apreciado y disfrutado (y el barato se detectará más rápidamente). Pero Jesús está aportando algo completamente inesperado al banquete. Es algo superior a cualquier otra cosa que se haya visto en la celebración. El acento de Juan está, por consiguiente, en la calidad de este vino y en el momento en que se ofrece a los invitados; lo que se ha servido antes de este vino era inferior.

En 2:11–12 Juan ofrece un comentario que resume este episodio. En lugar de utilizar el término por excelencia de los sinópticos para milagros *(dynamis),* Juan se refiere sistemáticamente a las poderosas obras de Jesús como «señales» *(semeion)*. Los milagros ponen de relieve el poder que los ejecuta y generalmente se reciben con temor reverencial (cf. Mr 6:2: «¿De dónde sacó éste tales cosas? —decían maravillados muchos de los que le oían—. ¿Qué sabiduría es ésta que se le ha dado? ¿Cómo se explican estos milagros que vienen de sus manos?»). Por su parte, las señales tienen un carácter revelador y dan a conocer algo de Dios que antes estaba oculto. Las señales no son meros actos de poder y fuerza; ponen de relieve que Dios está obrando en Jesús y está presente en él.

Así, Juan comenta que por medio de esta señal Jesús descubre su «gloria». Para Juan se trata de una afirmación de carácter esencial, y se dirige al centro de lo que afirma sobre Jesús. Jesús no es un mero hombre; es mucho más: es alguien que transmite la presencia de Dios en el mundo (1:14) y, como emisor de esta presencia, publica eficientemente la gloria de Dios.

Después de la boda, Jesús se marcha con sus seguidores y su familia, de regreso a Capernaúm (2:12). Capernaúm está debajo de Caná (dice el texto que «bajó»), dado que Caná se encuentra en los montes de Galilea, mientras que Capernaúm es un pueblo costero situado en la costa noroeste del mar de Galilea. Juan no aclara la razón de este viaje, puesto que antes se nos ha dicho que Jesús es de Nazaret (1:45). No obstante, los sinópticos parecen mostrar que, durante su ministerio público, Capernaúm fue la base de las labores de Jesús. Mateo se refiere incluso a esta población como «su propio pueblo [de Jesús]» (Mt 9:1). Por su condición de pequeña aldea junto a la principal vía que atravesaba Galilea de norte a sur, Capernaúm era de fácil acceso y disfrutaba de un amplio reconocimiento entre los viajeros.

El comentario en el sentido de que Jesús iba acompañado de sus «hermanos y discípulos» ha generado una gran variedad de interpretaciones. El punto de vista más natural es pensar que José y María tuvieron más hijos tras el nacimiento de Jesús. Este es a menudo el sencillo significado expresado en los sinópticos (Mr 6:3, «¿No es acaso el carpintero, el hijo de María y hermano de Jacobo, de José, de Judas y de Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros?»), y encaja bien en este pasaje.[8] Sin embargo, cuando en el siglo II comenzaron a formularse declaraciones sobre la perpetua virginidad de María, este tipo de versículos comenzaron a entenderse de otras formas: eran o bien hijos de un anterior matrimonio de José, o primos de Jesús. Generalmente, los protestantes creen que Jesús tenía hermanos de sangre (cf. Jn 7:1–8).[9]

El relato del templo (2:13–25)

Es vital tener en mente la historia de Caná cuando abordamos la purificación del templo por parte de Jesús en 2:13–22. Los temas teológicos y literarios que vemos en 2:1–12 aparecen también en este pasaje. En la primera sección, Jesús estaba en un hogar donde se celebraba una fiesta nupcial; una escasez en el suministro de vino propició la realización de un milagro que Jesús llevó a cabo en unas tinajas para el ritual judío de la purificación. Ahora Jesús va a Jerusalén para participar en un importante festival que se lleva a cabo en la ciudad. Entra en el templo (lugar donde se lleva a cabo la purificación ceremonial) y realiza asimismo una acción simbólica demostrando que el templo experimentaría también sustitución y cumplimiento (igual que en Caná las tinajas de piedra para el agua fueron llenas de vino nuevo). El ser de Jesús es un templo (v. 21), cuya destrucción y resurrección harán parecer nimia la reconstrucción de este templo de Jerusalén (v. 20). Como en 1:35 y ss., Caná y Jerusalén, que representan respectivamente la actividad en el norte y en el sur (Galilea y Judea), se yuxtaponen desde una óptica literaria y teológica.

En este punto se hace necesaria una nota histórica. Aunque son pocos los lugares que se traslapan en los relatos de Juan y los sinópticos (en los capítulos 1–5 no hay prácticamente ninguno), esta historia de la purificación del templo sí encuentra un paralelo en los otros Evangelios (Mt 21:12–13; Mr 11:15–17; Lc 19:45–46). Existen algunas diferencias tanto de vocabulario como de tema entre Juan y los sinópticos: solo Juan menciona los bueyes, ovejas, el látigo de cuerdas y el mandamiento a los vendedores de que salieran de allí. Los sinópticos ofrecen una cita de la Escritura (Is 56:7; Jer 7:11). La diferencia más importante tiene que ver con la cronología. Los

sinópticos sitúan la purificación del templo al final del ministerio de Jesús, mientras que Juan la introduce en el comienzo. Para los sinópticos, este acontecimiento actúa como un catalizador para galvanizar la oposición de los funcionarios del templo a Jesús. Juan coloca este episodio en el inicio de su ministerio público en Judea; la principal razón para la detención de Jesús es la resucitación de Lázaro (11:1–57; 12:9–11).

Esta cuestión de la cronología ha generado un animado debate entre los eruditos que analizan el valor histórico de estas narraciones. ¿Consignan Juan y los sinópticos la misma historia? Por regla general, aquellos eruditos que concluyen que hubo una sola purificación del templo sostienen que la secuencia de Juan es incorrecta, y riguroso el relato de los sinópticos. Sostienen, por ejemplo, que cualquiera que hubiera intentado llevar a cabo tal acción habría sido sin duda detenido, como nos dicen los sinópticos. Por otra parte, los eruditos críticos son generalmente reacios a reconocer la historicidad de los llamados «dobles» (dichos o relatos similares), viendo más bien en ellos evidencias de cómo la teología cristiana se desarrolló y amplió.

Sin embargo, algunos autores conservadores, como L. Morris, han hecho una elocuente defensa de otro punto de vista.[10] ¿Por qué —pregunta Morris—, hemos de asumir necesariamente que solo hubo una purificación? Señalando numerosas diferencias entre ambas purificaciones, Morris sugiere que la mejor reconstrucción de los hechos indicaría que Jesús purificó el templo en dos ocasiones. Cuando Jesús repite la misma acción al final de su ministerio, las autoridades están preparadas para actuar. El problema aquí es que existen también varios paralelismos entre los sinópticos y Juan (p. ej., la Pascua, los cambistas, la autoridad de Jesús). Por otra parte, uno de los elementos de la versión joánica se presupone en el juicio de los sinópticos: En 2:19, Jesús se refiere a la destrucción del templo, pero este tema no aparece por ninguna parte en los sinópticos. Obsérvese Marcos 14:58: «Nosotros le oímos decir: ‘Destruiré este templo hecho por hombres y en tres días construiré

otro, no hecho por hombres'»; únicamente en Juan hay algo que ofrezca una base para este comentario.

Si queremos tener un relato completo de lo que realmente sucedió, haremos bien en leer ambas versiones de manera conjunta. Sugiero que Juan ha consignado su propia versión de una purificación del templo y, aunque se trata de un registro histórico, ha alterado su espacio cronológico por razones teológicas. No hay duda de que los cuatro evangelistas sintieron la libertad de situar los dichos y relatos de la vida de Jesús en aquellos escenarios que mejor se adecuaban a sus propósitos literarios. Utilizando un material categóricamente histórico, Juan crea un retrato teológico de las señales de Jesús en el contexto del judaísmo. Jesús representa el cumplimiento y la sustitución de las festividades e instituciones del judaísmo. Y el templo está en uno de los primeros elementos en su lista de cosas que pronto (por medio de su muerte) dejarán de ser útiles dentro de los propósitos de Dios.

La llegada de Jesús en la Pascua (2:13) indica su compromiso con las festividades del judaísmo. En el Evangelio de Juan se mencionan tres celebraciones de la Pascua (2:13; 6:4; 11:55),[11] que se utiliza a menudo como base para medir la duración del ministerio trienal de Jesús. La Pascua era un festival anual que se celebraba cada primavera y que rememoraba la historia de la partida de Israel de Egipto.[12] Las familias israelitas no sufrieron daño alguno cuando el ángel de la muerte pasó por alto los hogares que habían sido marcados por el sacrificio de un cordero (Éx 12). En su angustia, Faraón puso en libertad a los israelitas, que cruzando el desierto huyeron al monte Sinaí. Con el paso de los siglos, la Pascua se había convertido en un festival en el que se esperaba que todas las familias judías viajaran a Jerusalén y participaran realizando un sacrificio, una comida simbólica y un estudio reflexivo sobre la salvación de Israel.

Puesto que los peregrinos necesitaban animales aprobados para el sacrificio, en aquel periodo del año se producía un considerable volumen de ventas en la ciudad. Algunos datos sugieren que Caifás

tuvo un contencioso con el Sanedrín respecto a si era o no permisible vender animales en los atrios del templo.[13] Al parecer, Caifás había ganado el litigio, aunque esto significara que el templo había dejado de ser una casa de adoración para convertirse en un lugar de comercio. Por otra parte, los varones judíos (de más de veinte años) estaban obligados a pagar al templo un impuesto anual de medio shekel. Jesús no estaba en contra de este impuesto, ya que tenemos constancia de que él mismo lo pagó (Mt 17:24–27). La presencia de los cambistas cumplía con el requisito legal de que todos los donativos tenían que hacerse en un sistema monetario especial (tal como se estipulaba en la ley oral, que más adelante formaría la Mishná). Esta regla no pretendía evitar la presencia de imágenes paganas en las monedas extranjeras, sino asegurar la calidad y pureza del dinero que entraba en el tesoro del templo. Los cambistas canjeaban distintas divisas y retenían un cierto porcentaje como beneficio, pero no hay evidencias de que hubiera corrupción.

La frustración de Jesús no se debe a la supuesta avaricia o sobornos de los vendedores, sino al simple hecho de que estas transacciones se estén produciendo en el templo: las palabras «¡Saquen esto de aquí! ¿Cómo se atreven a convertir la casa de mi Padre en un mercado?» (2:16) representan un mandamiento profético para que el templo reciba el uso para el cual fue creado: adoración, oración, instrucción y sacrificios piadosos. En el idioma original de Juan hay un agudo juego de palabras que no se aprecia en español: «¡Llévense todas estas cosas! Dejen de hacer de la *casa* de mi Padre una *casa* de comercio». Jesús está atacando la maquinaria económica del sistema para la celebración de la fiesta, que sin duda le enfrentaría con Caifás y demás dirigentes del templo.

Al presenciar este sorprendente espectáculo (2:17), los discípulos recuerdan las palabras del Salmo 69:9: «El celo por tu casa me consumirá». Desde un punto de vista teológico, Juan está indicando dos cosas con esta cita. (1) Jesús está actuando motivado por su relación con el Padre. Como Mesías e Hijo de Dios, siente el impulso de defender y promover los intereses de Dios en el mundo. Cuando

ve la devastación de la casa de Dios, se siente abrumado por el deseo de actuar. En el Antiguo Testamento la purificación o desafío del templo es un tema frecuente en que la completa renovación de Israel en el día del Señor se vincula con la renovación del templo (Is 56:7; Jer 7:11; Zac 14:21; Mal 3:1).

(2) Juan se sirve a menudo del Antiguo Testamento en las principales coyunturas de la vida de Jesús. Aunque no cita el Antiguo Testamento con tanta frecuencia como Mateo (por ejemplo), las Escrituras están permanentemente en el trasfondo, definiendo la actividad de Jesús en cada giro importante. Juan está desarrollando unos propósitos de Dios, que sabe esbozados ya en su Palabra.

Solo Juan consigna la resultante conversación en el templo (2:18–22). Cuando se ve confrontado con sus acciones, sus críticos demandan alguna señal que legitime su autoridad para provocar tal conmoción. Curiosamente, Jesús no alude a las deficiencias del templo, sino que prefiere referirse a su «destrucción» y resurrección: «Destruyan este templo […] y lo levantaré de nuevo en tres días». Como sucede en tantas narraciones joánicas (p. ej., 3:3ss.; 4:10ss.; 6:41ss.; 11:11ss.; 14:7ss.), los oyentes de Jesús le malinterpretan y piensan que está haciendo referencia (irónicamente) al templo de Jerusalén.

En el año 20 a.C. Herodes el Grande comenzó un monumental programa de reconstrucción del templo para aplacar a sus súbditos judíos, que le despreciaban como advenedizo (Herodes era idumeo). Pretendía que este nuevo templo rivalizara con el de Salomón. Para garantizar la pureza de la construcción, unos mil sacerdotes fueron formados como canteros y arquitectos. Trabajaron en él un total de de 18.000 obreros hasta que la obra se terminó en el año 64 d.C.[14] Algunas piedras pesaban hasta setenta toneladas y hoy siguen siendo visibles en los muros que dan consistencia al Monte del Templo.

Parecía absurdo que Jesús hablara de destruir un edificio como aquel —cuya remodelación llevaba ya cuarenta y seis años en curso — para reconstruirlo luego en tres días (2:20). ¡Cualquiera que fuera capaz de tal cosa tendría sin duda derechos sobre el funcionamiento del templo! Pero estas palabras no son tan extrañas como pudiéramos pensar. En el judaísmo de aquel periodo, muchos líderes espirituales esperaban la construcción de un nuevo templo que habría de sustituir al actual. En Ezequiel 40–46, por ejemplo, se detallan las características de ese nuevo edificio. La esperanza y planes para un nuevo templo formaban parte del ideario de la comunidad de Qumrán. Los judíos de Qumrán eran muy críticos con el proyecto de Herodes. Aun después de la destrucción del templo en el año 70 d.C., los judíos mantenían su esperanza en la venida del Mesías, que traería la construcción de un nuevo templo. En las sinagogas de finales del primer siglo, los judíos confesaban las «Dieciocho Bendiciones», catorce de las cuales se proyectan hacia el Mesías y el nuevo templo.

Pero el verdadero sentido de las palabras de Jesús aludía a su cuerpo, que tendría la misma función que el templo, y llegaría incluso a sustituirlo. En nuestros días, los eruditos modernos han analizado la confusión sobre la advertencia de Jesús de destruir el templo y reconstruirlo en tres días suscitada durante su juicio (Mr 14:58) y encuentran una genuina amenaza por parte de Jesús contra las autoridades del templo. Esto, afirman ellos, fue lo que galvanizó el posterior ataque contra él.

Pero las enseñanzas de Jesús en el Cuarto Evangelio hacen un uso constante de afirmaciones crípticas con doble significado (similar en algunos sentidos a sus parábolas en los sinópticos). Y a menudo se dan explicaciones que aclaran este tipo de malentendidos (7:5; 11:13; 12:6). En este caso, Jesús está pronosticando su muerte y resurrección, que van a dar lugar a un Nuevo Pacto con Dios y convertirán en obsoletos los servicios del templo de Jerusalén.[15] En su conversación con la mujer samaritana, Jesús afirma sin rodeos que se acerca el momento en que la verdadera adoración no se

llevará a cabo en Jerusalén (en el templo) o en Samaria, sino que tendrá lugar «en espíritu y en verdad» (4:24). Esto es una revolución. La tarea mesiánica que Jesús lleva a cabo ahora en el mundo cambiará por completo el modo en que se entienden la adoración y el sacrificio.

Durante aquella Pascua, muchos se sintieron intrigados con Jesús; se dice que muchos «creyeron» (lit., «llegaron a creer»). Pero no hemos de sobredimensionar esta afirmación ya que la base de su fe eran las señales. Cuando Jesús hizo una demostración de poder y autoridad, le concedieron un cierto reconocimiento. Pero a lo largo de este Evangelio se critica la fe que se basa en las pruebas que Dios da de sí mismo (4:48). Aunque este tipo de fe es mejor que la incredulidad (6:26), no es la más profunda (20:29).[16]

En 2:24, Juan consigna un elocuente juego de palabras. La misma palabra griega que en el versículo 23 se traduce como «creer» es la que aparece en el versículo 24: «Aunque algunos de ellos creían en él […] Jesús no creía en ellos».[17] La razón que se da no es que Jesús conociera a todos los que estaban en el templo, sino que era conocedor de todos los seres humanos. Juan hace aquí una afirmación sobre Jesús y la humanidad en general. Jesús estaba familiarizado con las capacidades humanas para el engaño y la duplicidad; nadie tenía que informarle de estas cosas (2:24a). En 1:48 Natanael se sorprende de que Jesús le conociera antes de su encuentro. Esta sección termina con el mismo tono, sin embargo Juan está ahora haciendo una afirmación teológica de carácter general sobre Jesús y el conocimiento divino. Solo Dios conoce los corazones de hombres y mujeres, y ahora Jesús tiene esta misma capacidad.

El texto de Juan 2 da por sentado que seguiremos leyendo de un tirón 3:1. «[Jesús] no necesitaba que nadie le informara nada acerca de los demás *[anthropos]* pues él conocía el interior del ser humano *[anthropo]*. Había entre los fariseos un dirigente *[anthropos]* de los judíos llamado Nicodemo …» (2:25–3:1). El sustantivo griego *anthropos* (que puede aludir a un varón o a una persona en general)

va entrelazándose por todo el párrafo y conecta los capítulos 2 y 3. Nicodemo nos demostrará ahora lo que una de tales personas de Jerusalén entiende realmente sobre Jesús y la nueva obra que Dios está llevando a cabo en él.

La historia de Caná. Es muy fácil utilizar mal la historia de Caná para subrayar aspectos erróneos. Por ejemplo, el propósito de este relato no es mostrar que Jesús santifica un matrimonio en particular o la institución en sí del matrimonio. Algunos manuales ministeriales sobre el matrimonio utilizan a menudo el relato de Caná para dar un destello sentimental de lo que significa que Jesús asistiera a una boda. Entre los evangélicos surge a veces la preocupación de que este relato pueda utilizarse para fomentar el consumo de vino o bebidas alcohólicas. Una cosa está clara, en esta historia, y tutelados por Jesús y el anfitrión de la boda, los camareros de la fiesta no sirvieron zumo de uva, sino vino de verdad, y en abundancia. En el mundo grecorromano, el vino era la bebida normal en las comidas. Normalmente era tan fuerte que se diluía con agua para mejorar su sabor.

Jesús no se abstuvo del uso del vino o de participar en fiestas; no era una persona antisocial. Cuando se le preguntó por qué él y sus discípulos no ayunaban, su respuesta fue que su presencia debería inspirar celebración, no ascetismo (Mr 2:18–20). Sus críticos más severos señalaron su hábito de asistir a fiestas diciendo: «Éste es un glotón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y de pecadores» (Mt 11:19). Sin embargo, esto no significa que Jesús bebiera en demasía. Es posible que en nuestros días haya buenas razones para practicar la abstinencia de bebidas alcohólicas, pero desde luego este pasaje no puede invocarse para defender dicho punto de vista.

Estas no son, sin embargo, las cuestiones que Juan desea que veamos como lectores de su Evangelio. El milagro de Jesús en la histórica aldea de Caná es menos importante que las implicaciones

de su llegada al escenario teológico del judaísmo. Desde un punto de vista histórico, Juan está haciendo una firme declaración que el judaísmo ha de ver y escuchar: el Mesías ha llegado y el banquete mesiánico (descrito como una fiesta de boda) ha comenzado. Es apropiado que Jesús revele su gloria primero aquí en la boda. En la literatura del judaísmo, el «banquete de boda» era una imagen cargada de significado.

Además, Juan nos da numerosas claves que indican que este relato debería entenderse simbólicamente. La escena nupcial, el enorme volumen de vino y la referencia a las tinajas de piedra sugieren en su conjunto un segundo nivel de significado. No es simplemente que el Mesías se haya presentado al judaísmo irrumpiendo en sus festividades, sino que ha venido a cumplir, a poner patas arriba, de hecho, lo que allí encuentra. Hemos de tener en cuenta los temas joánicos de la sustitución y la abundancia mesiánicas. Las tinajas de la purificación del judaísmo están ahora siendo llenadas de cosas nuevas. O lo que es más importante, se ha agotado ya el vino que se servía y el nuevo que trae Jesús lo está sustituyendo. La frase «tú has guardado el mejor vino hasta ahora» se convierte, pues, en una afirmación teológica sobre Jesús y los méritos relativos del ambiente religioso al que él ha venido a dar cumplimiento.

Por último, Juan establece una importante conexión entre la señal (el milagro de convertir el agua en vino) y la fe. «Ésta, la primera de sus señales, la hizo Jesús en Caná de Galilea. Así reveló su gloria, y sus discípulos creyeron en él» (2:11). Esto fomenta una serie de preguntas sobre la fe y los milagros. Como antes he observado, de manera deliberada, Juan no llama milagros a estos acontecimientos. Prefiere el término «señal» (p. ej., 2:23; 4:54; 6:2, 14, 26; 7:31; 9:16; 10:41). Esto se debe a que, para Juan, el acto de poder como tal es menos importante que lo que este dice sobre Jesús.

Jesús no era el único que tenía la capacidad de obrar milagros. Los propios profetas de Israel, como Elías, llevaron a cabo obras portentosas. De hecho, en el tiempo de Jesús hubo místicos obradores de milagros que reivindicaron cosas parecidas. Juan

quiere que miremos más allá del acontecimiento y que veamos esta señal, no como un fin en sí misma, sino como un medio. La narración no nos lleva simplemente a divulgar el poder de Jesús demostrando de algún modo que, dado que tiene este poder, ha de ser quien afirma ser. Nos invita más bien a hacernos penetrantes preguntas sobre la persona de Jesús, y cuando veamos destellos de su gloria (2:11a), descubriremos la fe.

En resumen, cuando miro este pasaje y llevo su significado a mi mundo personal, puedo distinguir una serie de tres ideas que dan vida al significado del relato: la relevancia de Jesús dentro del plan salvífico de Dios, la importancia de Jesús para la renovación religiosa y la relación entre «señales y gloria» y la vida de fe del creyente.

El relato del templo. No me atrevo a obviar la importancia de lo que Jesús hizo en Jerusalén. Cuando nos damos cuenta de la relevancia y grandiosidad del templo de Jerusalén en el tiempo de Jesús, comenzamos a sentir la verdadera magnitud de lo que intentó hacer. En el primer siglo, el templo era el centro organizativo de la vida judía. Era la sede del gobierno (negociado en aquel momento por la autoridad romana), del sistema judicial, la vida religiosa y la recaudación de impuestos. El templo establecía el tono moral, religioso y político del país. Cuando, en el siglo II a.C., Judas Macabeo decidió derrotar a los griegos, sabía que tenía que capturar primero el templo para ganarse el apoyo popular del pueblo judío. Cuando los romanos ocuparon Palestina en el año 63 a.C. durante la conquista de Pompeyo, reconocieron inmediatamente la necesidad de contar con una fortificación en Jerusalén junto al templo, y comenzaron de inmediato las obras para reforzar la fortaleza Antonia, situada en el rincón noroeste del templo. Fue aquí donde los soldados de Pilato «prepararon» a Jesús para la crucifixión.

Cuando, en el año 66 d.C., los zelotes se levantaron contra Roma, el templo se convirtió de nuevo en su fortaleza y enseña, el punto de encuentro del judaísmo en su lucha por la supervivencia. El templo era la base del orgullo nacional y religioso del pueblo judío. Si a

esto le añadimos el programa de reconstrucción de Herodes que duró más de ochenta años, no es de extrañar que cuando los discípulos galileos de Jesús llegaron a Jerusalén exclamaran: «¡Mira, Maestro! ¡Qué piedras! ¡Qué edificios!» (Mr 13:1). El templo de Jerusalén deslumbraba a sus visitantes. Cuando las tropas de Tito lo asaltaron en el año 70 d.C., quedó tan asombrado por el esplendor de sus edificios que intentó preservarlos del pillaje y la destrucción. Pero, tras largos y cruentos combates por la ciudad, los soldados descubrieron las riquezas del templo y esto fue su perdición. Fue completamente arrasado en el año 70 d.C., y desde entonces nunca ha sido reconstruido.[18]

Por tanto, lo que hizo Jesús no fue algo meramente irritante, sino escandaloso y ultrajante. Estaba en el centro de la plaza pública e hizo una protesta pública.

No obstante, hemos de tener cuidado para no sacar conclusiones exageradas de la violencia de esta escena. He visto imágenes de un Jesús blandiendo un terrible látigo negro, con los ojos encendidos de ira, las mesas volando por los aires y las gentes y animales corriendo despavoridos. La ley judía estipulaba que no podía introducirse armas en el templo, y los látigos estaban clasificados como tales. La policía del templo (particularmente durante las festividades) tenía el cometido de mantener el orden público. Es, pues, probable que Jesús no llevara consigo un látigo propiamente dicho, sino que una vez dentro del templo fabricara improvisadamente algo con la broza o el ramaje utilizado para acomodar a los animales. Considero que si hubiera llevado alguna otra cosa habría sido arrestado a la entrada.

No obstante, la escena es ciertamente dramática, provocativa e inquietante. Muebles rotos; animales corriendo; monedas volando por los aires. Jesús altera el orden público y ejemplifica la esencia de su mensaje profético. Pero no es el poder del látigo lo que hace que su mensaje tenga éxito, sino su poder moral; la verdad de lo que dice golpea las conciencias de aquellas personas. Es interesante que en la conversación final, nadie le discute a Jesús lo que ha hecho.

Nadie objeta, alegando que está fuera de lugar, sino que se limitan a preguntarle sobre qué base está actuando. En otras palabras, muchos saben, probablemente, que Jesús tiene razón y que el templo se ha convertido en un ruidoso mercado. Ha dejado de ofrecer fielmente sus servicios. Sienten también que algo de la justa ira de Dios se expresa a través de Jesús, algo de su impaciencia con un pueblo que ha abusado de la santidad de su casa.

Este pasaje se abalanza sobre nuestro tiempo con la pregunta siguiente: ¿Qué hacemos con la desobediencia civil de Jesús? ¿Nos ofrece acaso una licencia para la desobediencia en el lugar donde vivimos?

Hay un segundo tema que tiene que ver con el mensaje cristológico del relato. En un plano histórico, Jesús se está enfrentando a la principal institución religiosa de su tiempo. Hay algo implícito en su irónica afirmación conclusiva y es que algo va a ser destruido (¿El templo? ¿Su cuerpo?) y será de nuevo levantado en tres días. Jesús está señalando las carencias de la institución del templo, denunciando su errónea trayectoria y su caos, y con ello (como sucede a lo largo del Evangelio) indica que la verdadera actividad de Dios, el verdadero templo, es el propio Jesucristo. En otras palabras, el punto focal de las emociones religiosas judías ha de ser sustituido. Y este sustituto será una persona, y experimentará una muerte violenta y un milagroso renacimiento.

La perturbadora conexión con mi mundo es la medida en que nuestras instituciones religiosas siguen la misma línea que el templo de Jerusalén. Dicho de un modo más directo, ¿qué haría Jesús si viniera a alguna de las iglesias de mi ciudad? ¿Acaso tendría que fabricarse un látigo, o alabaría a Dios por lo que allí está sucediendo? Este pasaje invita a las especulaciones sobre las instituciones religiosas en general (igual que la historia de Caná invita a la reflexión sobre las preocupaciones religiosas personales). Si nos quedamos meramente en el plano histórico, este se convierte simplemente en otro relato sobre las luchas y conflictos de Jesús con el judaísmo. Pero, cuando examino el intemporal significado de esta

historia, veo la lucha entre el deseo que tiene Dios de ser adorado y las instituciones religiosas que frecuentemente construyen y edifican los humanos para facilitar esta adoración. Estas dos cosas no son siempre las mismas. En ocasiones, las instituciones religiosas van tras intereses económicos o proyectos de carácter social, cuando su razón de ser es sencillamente facilitar nuestra relación con Dios y soltarnos en el mundo para cambiarlo.

Una boda en Caná. Desde el comienzo de su historia, la iglesia oriental ha señalado el día 6 de enero como la festividad de la Epifanía. Este día se recuerdan varios acontecimientos: la natividad de Jesús, la visita de los magos, el bautismo de Jesús y el milagro de Caná.[19] Es significativo que el evento de Caná forme parte de esta lista. En cierto sentido, los padres de la iglesia estaban expresando la idea de que lo que sucedió en Caná es de algún modo análogo a lo que tuvo lugar en Belén y en el Jordán. La gloria de Cristo —su verdadera identidad— fue manifestada para que la humanidad pudiera verla. Esto es exactamente lo que sucedió en Caná. Jesús no fue sino un invitado más en una boda hasta que se le pidió que actuara. En lo que hizo en aquella ocasión, sus discípulos vieron algo que no habían visto antes.

Hay un aspecto práctico de esta historia que podemos pasar fácilmente por alto por nuestro deseo de extraer alguna verdad espiritual de este pasaje. Jesús asistió a la boda de unos amigos y resolvió un problema práctico. Se les había acabado el vino y ello podía tener desagradables repercusiones sociales a menos que se encontrara un remedio. Hoy nos es fácil espiritualizar la obra de Cristo y concluir que él se dedica solo a salvar almas y a renovar vidas. ¿Pero está realmente interesado en los acontecimientos comunes de mi vida? ¿Está de verdad interesado en los sencillos dilemas de la vida diaria? La historia de Caná dice «sí». Podemos invitar a Cristo a tomar parte en lo que parecen aprietos bochornosamente intrascendentes —dilemas que en apariencia son irrisoriamente prácticos— y pedirle que nos ayude.

Esta historia nos transmite también un importante mensaje teológico al que he de acercarme en dos niveles. (1) Juan nos está diciendo algo sobre el judaísmo y la historia. La llegada del Mesías significa que algo sin precedente se está produciendo en el mundo. El despliegue público de gloria que Jesús hace aquí es un acontecimiento decisivo al que no puede compararse ningún otro. No existe nada igual en el judaísmo, por cuanto aquí la «gloria» de Dios se ha hecho de repente visible en forma humana. Juan tiene en mente la Sekiná, la gloria que residió primero en el tabernáculo y después en el templo de Jerusalén (Éx 24:16; 40:35; 1R 8:11). Ahora, aquella radiante presencia divina reside en Cristo. Recordemos Juan 1:14: «Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros. Y hemos contemplado su gloria, la gloria que corresponde al Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (cf. 8:54; 11:4; 17:5). Jesucristo es un hombre, y sin embargo, ningún hombre puede ser portador de esta gloria. Por tanto, Jesucristo es también divino, el Hijo de Dios, que se ha unido con la humanidad en una unión perfecta.

(2) Pero si esto es así, si Dios está en verdad obrando en el mundo de un modo que no tiene precedente en la historia humana, su aparición entre nosotros altera en última instancia el valor de todas las expresiones rituales religiosas. Este es un mensaje que Juan va a transmitir en muchos de sus relatos sobre Jesús. Aquí se trata de los rituales judíos de la purificación, las seis tinajas de piedra.[20] Están siendo llenas de nuevos contenidos, produciendo una abundancia de vino. Este vino rememora el gran número de palabras proféticas sobre el día del Señor, cuando la venida y bendiciones de Dios se ven especialmente en una abundancia de vino en la tierra (Os 2:22; Am 9:13–14). Por tanto, estos recipientes para la purificación no pueden servir para su antiguo uso. El Mesías los ha tocado, los ha hecho obsoletos para la purificación. Ciertos instrumentos religiosos que habían sido atesorados en las tradiciones de muchas generaciones deben ser ahora sometidos a una seria reconsideración.

Esta es una idea que debe introducirse en nuestro mundo de hoy. Hemos creado un mundo de tinajas religiosas no menos tradicionales que las que se describen en Caná. Hemos creado rituales y costumbres que tienen mucho de hábitos religiosos, pero que podrían tener poco que ver con los deseos de Dios. En cierto sentido, he de estar dispuesto a autorizar a Jesús para que entre en mi mundo y realice una drástica crítica de estas cosas que tanto valoro y defiendo. La historia de Caná dice: Dios ha llegado y Cristo desea una inmediatez, una intimidad con nosotros que no ha de ser obstaculizada por formas rituales que ya no son un vehículo de la vida.

Puede que esto sea lo que queremos decir en la tradición reformada cuando hablamos de una iglesia que está siempre en proceso de reforma. Esta renovación ha de unirse a un espíritu siempre vigilante que busca aquellas formas religiosas que son útiles para comunicarnos con Dios. He de observar y analizar con valentía la tradición cristiana de la que procedo, la iglesia a la que asisto y mis propios hábitos espirituales personales. Jesús fue portador de una renovación a Caná y al judaísmo que cambiaría para siempre todas sus prácticas, y sin duda desea hacer lo mismo con nosotros.

Un Domingo de Resurrección fui a Jerusalén con mi hija, que en aquel entonces tenía catorce años, para dar una conferencia en Belén dirigida a pastores palestinos y judeomesiánicos. Había hecho planes para que mi hija y yo pudiéramos estar en Jerusalén aquel domingo por la mañana. La ciudad estaba llena de peregrinos y equipos de periodistas y cámaras, buscando algo que hiciera aquel día significativo. Ashley y yo pasamos por la puerta de Damasco y atravesamos la zona de los mercados y el Barrio Cristiano en dirección a la Iglesia del Santo Sepulcro, estuvimos en el emplazamiento del sepulcro de Jesús, que, naturalmente, es el lugar de su resurrección. Este enclave (como creían los bizantinos, los cruzados y prácticamente todos los demás peregrinos) es uno de los lugares más sagrados del mundo.

Mientras estábamos allí mirando aquel sepulcro, viendo la veneración de aquella multitud de personas que besaban la piedra y observando los rituales griegos y coptos, no pude sino preguntarme en qué se había convertido aquel lugar. La resurrección implicaba que aquel sepulcro había perdido cualquier significado que hubiera podido tener. Ahora apunta a otro lugar: a la vida más allá de la muerte. Unos rituales cristianos que besan la piedra para abrazar a un Señor vivo expresan algo trágico y retrógrado.[21]

Se trataba, sin duda, de un momento fascinante e histórico, pero también triste. Las gentes tomaban fotografías y buscaban recuerdos en medio de una algarabía de ruido e incienso. Después nos dirigimos a una cueva situada debajo de la iglesia, donde puede verse todavía intacto el antiguo cimiento del primer siglo. Juntos pusimos las manos sobre aquel fundamento, la «piedra viva» (como a algunos les gusta llamarlo). Aunque la iglesia que nos rodea no estaba aquí el Domingo de Resurrección, dije, esta roca sí lo estaba. Fue testigo de un terremoto, un temblor que desplazó la roca que cerraba el sepulcro (Mt 28:2). Y este cimiento también tembló. Rememorar aquel domingo es pensar en poder y vida, en resurrección y terremotos, no es el recuerdo de la muerte y la práctica de piadosos rituales.

Este es el mensaje de Caná. Jesús ha venido a transformar lo que hacemos religiosamente, lo que hacemos por hábito. Él se levanta de la tumba, y nosotros construimos una iglesia en aquel lugar y celebramos allí nuestros ritos. Sin embargo, lo que él quiere es que le veamos como le vio María aquella mañana y que cambiemos nuestras preconcepciones religiosas.

Por último, la historia de Caná nos fuerza a investigar la relación entre la fe y el milagro. Los discípulos vieron la señal y creyeron en él. ¿Significa esto que experimentar lo milagroso puede ser un camino para la fe? Naturalmente, muchas personas (y demonios, si vamos a eso) vieron los milagros de Jesús y se convencieron de su poder, pero no creyeron en él. Por tanto, la mera experiencia del poder de Dios no lleva necesariamente a alguien a la fe. De hecho,

cuando alguien dice «creeré si veo un milagro» nos está diciendo posiblemente que no está dispuesto a aceptar a Cristo por la fe.[22]

Por otra parte, muchos intérpretes nos harán recordar las palabras finales de Jesús a Tomás: «Dichosos los que no han visto [las señales o milagros de Jesús o la resurrección] y sin embargo creen» (20:29). ¿Está Jesús criticando la fe que nace de presenciar milagros? La exhortación de Jesús alude a la falta de voluntad de Tomás para creer hasta haber visto al Cristo resucitado, una prueba que no tendrán creyentes de épocas posteriores. Obsérvese especialmente 6:26, donde Jesús habla tras haber alimentado a una multitud de cinco mil personas, que después le siguen con expectación: «Ciertamente les aseguro que ustedes me buscan, no porque han visto señales sino porque comieron pan hasta llenarse» (6:26). El principal problema de la fe que se basa en lo milagroso es que los milagros se convierten en un fin en sí mismos. En lugar de buscar al Pan de vida, las personas se limitan a buscar el pan. Ven un milagro, pero no una señal. Cuando los milagros pierden su poder profético, y los prodigios dejan de ser un modo de glorificar y experimentar a Cristo, Jesús les sirve de poco.

Sin embargo, una vez hecha esta firme advertencia, los evangélicos han de observar que Jesús hizo ciertamente señales. Llevó a cabo prodigios y por medio de ellos mostró su gloria. Las señales milagrosas pueden convertirse en un poderoso medio para descubrir o fortalecer la fe, y no deberíamos resistirnos a utilizarlos. En nuestro mundo cautivado por la mentalidad científica y racional de las causas y efectos este modo de descubrir a Dios parece muy remoto. Pero el mundo no se construye necesariamente mediante el modo de pensar de los occidentales.

Christy Wilson ha sido profesor de evangelización y misiones en el Gordon Conwell Seminary durante muchos años. Sus padres eran misioneros en Irán, y él mismo vivió veintidós años en Afganistán desarrollando un ministerio de carácter misionero y docente. Hace poco leí su libro, *More to be Desired Than Gold* [Más deseable que el oro], que es un catálogo de relatos (175 páginas) de su trabajo

misionero.[23] En estos capítulos, Wilson describe una y otra vez las señales milagrosas que Dios realiza entre los musulmanes a fin de conducir a hombres y mujeres a la fe en Cristo. Los relatos resultan fascinantes y sugerentes y nos obligan a preguntarnos: «¿Acaso no está Dios interesado en mostrarnos su gloria de este modo también a nosotros en Occidente?». Creo que sí.

Trastornos en Jerusalén. La purificación del templo es un relato tan perturbador como importante. Cuando lo analizamos en el plano meramente histórico, es fácil estereotipar el templo como una institución corrupta (lo cual no es del todo cierto) y ver a Jesús reprendiendo a sus representantes (lo cual es solo la mitad de la historia). En este pasaje hay mucho más. A medida que me voy acercando para aplicar este relato y ver el valor y atrevimiento de este acto de Jesús, comienzo a experimentar una cierta incomodidad.

Recientemente tuve una conversación con un grupo de la iglesia sobre los Promise Keepers, el ministerio dirigido a los hombres que se hizo tan popular en la década de 1990. Tras algunos años de fructíferos ministerios en distintas ciudades de los Estados Unidos, los Promise Keepers decidieron (en 1997) hacer un llamamiento a los hombres cristianos para que se reunieran en la ciudad de Washington a fin de orar por el gobierno y dar testimonio a quienes lo formaban. Personalmente, no había asistido a ninguno de los acontecimientos organizados por los Promise Keepers, pero muchos de mis amigos sí habían participado, y este viaje a Washington me interesó particularmente. «Puede que vaya», anuncié a un pequeño grupo de hombres durante una tertulia. Aunque solo sea para entender mejor este movimiento, pensaba yo.

Pero después escuché algo que me tomó por sorpresa de parte de un dirigente eclesiástico conservador. «El problema de celebrar este evento en Washington es que hace que los Promise Keepers parezcan un movimiento político, y ello podría comprometer sus esfuerzos». Me sorprendió que algunos de mis amigos parecieran estar de acuerdo. ¿Una celebración de alabanza en Chicago con

60.000 hombres? Sí. ¿Una marcha en Washington? No. Parece que, de algún modo, estas dos esferas —la política y la espiritual— no deban mezclarse.

Sin embargo, esto es lo que Jesús hizo. Se dirigió al centro institucional de la vida judía y actuó de un modo que resultaba ofensivo para ellos. Era una institución que en aquellos días aunaba de manera inseparable la política, la religión y la jurisprudencia. Jesús emitió un severo juicio sobre las motivaciones de quienes integraban aquella institución. Naturalmente, soy consciente de que en nuestros días existen importantes diferencias que nos separan del contexto original de este relato, y de que no puedo pasar alegremente de Jerusalén a Washington. Nuestra sociedad ha separado deliberadamente a la iglesia del Estado, y sus áreas de competencia parecen totalmente distintas. Sin embargo, no es tan sencillo. Para empezar, la sociedad secular promueve una inocua forma de religión que es una mezcla de patriotismo, abnegación, tolerancia y una mente abierta. Cualquier visita a la Catedral Nacional de Washington mostrará de inmediato que un país puede dar supuesta legitimidad a sus intereses nacionales formulándolos en retórica religiosa. (La Catedral de San Pedro y San Pablo, situada en la ciudad y diócesis de Washington y conocida como la Catedral Nacional de Washington, es una catedral episcopal ubicada en la ciudad de Washington que ha sido designada como «Casa Nacional de Oración» de los Estados Unidos [N. del T.]). «¿Es que acaso las iglesias no han de promover este tipo de cosas buenas?», argumentan los sacerdotes de este templo.

Siempre me siento intrigado en algunas reuniones de adoración cuando se acerca el 4 de julio o al escuchar las oraciones de los oficiales del ROTC (Grupo de Instrucción de Oficiales en la Reserva) en la capilla de nuestra universidad cuando se acerca el Día del Veterano. ¿No es acaso el patriotismo un deber religioso (dan a entender)? Un año, durante la ceremonia de graduación, los miembros de la facultad disfrutaron haciendo sonar la alarma cuando la audiencia cantaba el himno nacional y los portadores de

las banderas bajaron sensiblemente la enseña cristiana dando preeminencia a la bandera de la nación. Solo un detalle, sin duda, pero a veces los símbolos son importantes.

Por otra parte, las comunidades, estados y naciones en que vivimos tienen sus propios criterios para configurar los valores y actitudes religiosas de nuestro tiempo (¿apoya el statu quo? ¿O es acaso hostil?) y determinar su ejercicio. En mi comunidad, la organización Prison Fellowship y sus miembros locales querían prestar un servicio a los reclusos convertidos tras concluir sus condenas ayudándoles a integrarse en la sociedad. Querían alquilar una casa para seis hombres cristianos. Los cristianos de la ciudad daban todo su apoyo a este programa. De inmediato, el gobierno municipal intervino cambiando las leyes para detener la iniciativa. «Hará que baje el valor inmobiliario de la zona», escribió un vecino en el periódico local. ¿Han de ser escandalosos los cristianos ante el gobierno municipal?

Estamos llamados a participar activamente en nuestra sociedad: a respetarla, sí, pero también a ser testigos de los intereses de Dios. A ser sal y luz, una luz en una colina que no puede pasarse por alto. Hemos de ser agentes de cambio, que no solo hablamos del Evangelio en nuestro mundo, sino que también nos sentimos indignados por las cosas que provocan la ira de Dios. Hemos de ser saboteadores que promueven los valores del reino siempre y dondequiera que podamos. Si ello significa ser escandalosos como lo fue Jesús, Martin Luther King Jr., o como los Promise Keepers, seamos entonces escandalosos.

No podemos temer a la palestra pública o al espectro de los enredos políticos si nos esforzamos fervientemente por las pasiones de Dios en este mundo. Cuando nuestra sociedad (o gobierno) hace algo que está mal, como por ejemplo promover una guerra injusta, una política económica indebida, prácticas discriminatorias o algo que penaliza a la iglesia por esforzarse en el cumplimiento de su misión, hemos de estar dispuestos a actuar. La voz profética se dirige no solo a los creyentes, sino también a los poderes del Estado.

Creo personalmente que esta es la razón por la que este tipo de pasajes nos hacen sentir incómodos. A menudo, el cristianismo evangélico no es escandaloso. Hablamos con denuedo desde el púlpito y en ambientes cristianos, pero rara vez se nos ve hablando con denuedo en el Washington Mall.[24] Sin embargo, Jesús fue a Washington. Él fue escandaloso. Jesús y los cristianos están enfrentados con el mundo. Su reino está en conflicto con los reinos de este mundo. Como han escrito Stanley Hauerwas y William Willimon, el mundo ha aprendido a hacer que los cristianos participen del poder sin ser un problema para los poderosos.[25] Y cuando la iglesia comienza a rebasar sus fronteras y hacer sentir incómodos a quienes ostentan confortablemente el poder, entonces hay conflicto.

A algunos intérpretes no les gustará esta aplicación. Para ellos, Jesús es el reformador espiritual por antonomasia, y la política «secular» (si es que existía tal cosa en el siglo I) no era su esfera de actividad. Él se dirige a la casa de Dios y expresa un desdén absoluto por las actividades que allí encuentra. En el relato sinóptico, antes de dirigirse al templo, Jesús maldice una higuera estéril, un símbolo profético del juicio de Dios sobre aquella institución que no llevaba fruto. En este sentido, el pasaje nos fuerza a reflexionar sobre nuestras instituciones religiosas y la medida en que estas sirven a intereses que merecerían la escandalosa reprensión de Jesús.

Pero se trata, aun así, de un pasaje incómodo, porque la iglesia es, en gran medida, una institución humana (así como también espiritual) que no está libre de las deficiencias de la sociedad humana. La iglesia es una institución caída, formada por personas pecadoras, que aspira a la excelencia, pero que a veces sucumbe a programas y proyectos que tienen poco que ver con el reino de Dios. Así las cosas, es, pues, lógico que mezquinos intereses de carácter económico o social puedan propulsar la vida de la iglesia en la misma dirección que el templo de Jerusalén en el primer siglo. La política religiosa puede ser lo normal en las congregaciones o las sedes denominacionales. Es posible que los dirigentes sucumban a

las presiones que ejerce la modernidad, o a las que empujan a la defensa de las tradiciones y hábitos vacíos. En pocas palabras, las instituciones religiosas solo pueden reflejar el grado de salubridad que experimentan quienes las construyen, y en muchos casos el estado de tales constructores no es muy halagüeño que digamos.

Juan 2:13–25 demanda que observemos con cierta atención la vida de nuestras instituciones religiosas. Demanda que me imagine lo que sucedería si Jesús viniera de visita. ¿Acaso se sentiría ultrajado por las batallas entre los coros tradicionales y los grupos de adoración contemporáneos? ¿O por las luchas entre quienes desean invertir en edificios y quienes quieren hacerlo en otra dirección? ¿Cuestionaría Jesús aquellas palabras habladas que han perdido su significado? ¿O las que buscan su sentido de los expertos no cristianos? ¿No cortaría algunas cosas?

Juan 2:23–25 nos asegura que Jesús es plenamente consciente de lo que sucede dentro de nosotros y de nuestras iglesias. Por tanto, no podemos relajarnos cómodamente pensando que su ira estaba reservada para los dirigentes del templo judío o para los liberales de al lado, pero no para nosotros. No puedo evitar pensar en las cartas de Juan a las siete iglesias de Apocalipsis 1–3. En este pasaje tenemos a las congregaciones que fueron fundadas por los dirigentes apostólicos y que gozaban de muchos puntos fuertes. No obstante, las cartas de Juan, inspiradas por la visión y voz de Jesús, ofrecen una seriedad y una severidad que no son distintas de las que encontramos en este pasaje de Juan 2.

El evangelista espera que al final del capítulo 2 hagamos una pausa y reflexionemos tanto en este relato del templo de Jerusalén como en la historia de Caná. En cada episodio, nos retan temas parecidos y se nos invita a contrastarlos. Caná está en el norte (Galilea); Jerusalén en el sur (Judea).[26] Caná ofrecía tinajas de piedra (para la purificación) y ahora Jesús ha desafiado un templo de piedra (para el sacrificio). En Caná faltaba vino y el templo estaba lleno de cosas que no eran apropiadas. La solución de Jesús en cada caso es ofrecer una alternativa: Él será el dador de vino nuevo y se convertirá

asimismo en un nuevo templo. En cada caso, se nos da la sugerencia de que lo que hemos de observar realmente es «la hora» (2:4, 21) en que Jesús morirá y volverá a la vida. Sin embargo, Galilea y Jerusalén ofrecen distintas respuestas a la obra de Jesús: En Galilea, Jesús encuentra receptividad y fe; en Judea, sin embargo, aunque algunos creen (2:22), Jesús desconfía de ellos.

A lo largo de este Evangelio, Galilea y Jerusalén representan metáforas de posibles respuestas. A través de ellas se nos desafía a reflexionar sobre cómo responderíamos nosotros, si Jesús hiciera acto de presencia en alguna de nuestras bodas o templos.

---

1. Muchos eruditos defienden las divisiones que estoy explicando aquí. Entre ellos, ver R. Brown, *The Gospel of John,* 2 vols. (Nueva York: Doubleday, 1966–71).
2. Tras la sección de las festividades en el Libro de las Señales, solo queda que Juan provea un episodio parabólico sobre la vida, la muerte y la resurrección, a saber, la historia de Lázaro, que refleja el destino de Jesús (Capítulo 11) y tras la cual se planea su muerte (11:45 y ss.). Finalmente, vemos en el capítulo 12 la preparación de Jesús para la muerte por medio de la unción de María, la conspiración para dar muerte a Lázaro y, por extensión, a Jesús (12:9 y ss.), la última entrada de Jesús a Jerusalén (12:12 y ss.), y su última alocución pública (12:27 y ss.).
3. Obsérvese que existen ciertos episodios en las narraciones que sirven también a otros propósitos. Juan añade una larga sección corrigiendo a los seguidores de Juan el Bautista (3:22 y ss.) y termina la sección sobre las instituciones con un marco conclusivo en Caná con el episodio del hijo del oficial (4:46–54).
4. Esta se hallaba a unos diez kilómetros al noreste de Nazaret. En su ubicación hay en nuestros días una aldea cristiana palestina llamada Kfar Kanna, en la que distintas iglesias se disputan el lugar del milagro. Algunos eruditos creen que el enclave es

Khirbet Kana, un enclave arqueológico a unos quince kilómetros al norte de Nazaret en la Galilea septentrional.

5. Borchert, *John,* 1:153.

6. Ver J. D. M. Derrett, *Law in the New Testament* (Londres: Dartman, Longman, y Todd, 1970), 228–46 (reimpresión de “Water into Wine”, *BZ* 7 [1963]: 80–97).

7. Algunos han sugerido que María está pidiéndole a Jesús que lleve a cabo un milagro. No obstante, teniendo en cuenta que este es el primer milagro de Jesús, dicha expectativa no es razonable. Lo que quiere es simplemente que Jesús les ayude a encontrar alguna solución al problema que se les ha planteado en la boda.

8. Las palabras de Mateo 1:25 en el sentido de que José «no tuvo relaciones conyugales con ella [María] hasta que dio a luz un hijo» sugiere el nacimiento de otros hijos.

9. Es importante observar que Juan utiliza el término «hermano» *(adelphos)* para aludir a sus discípulos (ver 20:17; 21:23).

10. Morris, *John,* 167–68; Carson, *John,* 176–78.

11. Algunos eruditos creen que 5:1 es también una Pascua.

12. La Pascua tiene lugar durante la primera luna llena que sigue al equinoccio de primavera, en concreto el día decimocuarto del mes lunar de Nisán. Va seguido de la fiesta de los panes sin levadura que se prolonga durante una semana (del 15 al 22 de Nisán).

13. Las ventas de animales a las que Jesús se opone tenían lugar en el *hieron* (2:14). Este espacio ha de distinguirse del santuario interior o *naos.* El *hieron* estaba formado por los patios externos que circundaban el santuario, especialmente el monumental atrio de los gentiles.

14. Tristemente, seis años después (el año 70 d.C.) el templo de Jerusalén fue destruido por el ejército romano.

15. El «cuerpo» al que Jesús se refiere es su organismo físico, no la iglesia, aunque es cierto que Pablo se sirve a menudo del cuerpo como una metáfora para representar a la iglesia (Ro 12:5; 1Co 12:12).

16. Morris, *John,* 181.

17. En 2:24 la NIV utiliza el verbo «creer» para traducir *pisteuo.*

18. Ello explica la pasión del moderno Israel por ocupar Jerusalén y el Monte del Templo. Entre algunos grupos radicales judíos, el sueño de reconstruir el templo sigue vivo.

19. En el siglo IV (año 336 d.C.) la iglesia del mundo occidental, encabezada por Roma, comenzó a celebrar la natividad de Jesús el día 25 de diciembre, y designó el 6 de enero para rememorar la venida de los sabios de Oriente.

20. Para algunos intérpretes, el número seis es simbólico. Puesto que en el judaísmo el siete es el número de la perfección, el seis (que no llega al siete) representa la imperfección.

21. Naturalmente, estoy teniendo en cuenta las distintas formas de adoración y veneración practicada entre los cristianos orientales. Lo que quiero subrayar aquí no es su forma de adoración, sino su objeto u enfoque.

22. B. Witherington, *John's Wisdom,* 82.

23. South Hamilton, Mass.: Gordon Conwell Seminary, 1994.

24. En nuestros días, los esfuerzos en contra del aborto representan una de las esferas más importantes de la actividad política de los evangélicos. Sin embargo, el principio de la desobediencia civil es objeto de debate entre los dirigentes evangélicos.

25. S. Hauerwas y W. Willimon, *Resident Aliens* (Nashville: Abingdon, 1989), 27.

26. Recordemos que en el capítulo 1 se ha venido desarrollando una comparación entre Jerusalén y Galilea.

Juan 3:1–36

Había entre los fariseos un dirigente de los judíos llamado Nicodemo. 2 Éste fue de noche a visitar a Jesús. —Rabí —le dijo —, sabemos que eres un maestro que ha venido de parte de Dios, porque nadie podría hacer las señales que tú haces si Dios no estuviera con él.

3—De veras te aseguro que quien no nazca de nuevo no puede ver el reino de Dios —dijo Jesús.

4—¿Cómo puede uno nacer de nuevo siendo ya viejo?

—preguntó Nicodemo—. ¿Acaso puede entrar por segunda vez en el vientre de su madre y volver a nacer?

5—Yo te aseguro que quien no nazca de agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios —respondió Jesús—.

6 Lo que nace del cuerpo es cuerpo; lo que nace del Espíritu es espíritu.

7 No te sorprendas de que te haya dicho: «Tienen que nacer de nuevo». 8 El viento sopla por donde quiere, y lo oyes silbar, aunque ignoras de dónde viene y a dónde va. Lo mismo pasa con todo el que nace del Espíritu.

9 Nicodemo replicó:

—¿Cómo es posible que esto suceda?

10—Tú eres maestro de Israel, ¿y no entiendes estas cosas? —respondió Jesús—. 11 Te digo con seguridad y verdad que hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto personalmente, pero ustedes no aceptan nuestro testimonio.12 Si les he hablado de las cosas terrenales, y no

creen, ¿entonces cómo van a creer si les hablo de las celestiales?

13«Nadie ha subido jamás al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre. Como levantó Moisés la serpiente en el desierto, así también tiene que ser levantado el Hijo del hombre, 15 para que todo el que crea en él tenga vida eterna.

16«Porque tanto amó Dios al mundo, que dio a su Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no se pierda, sino que tenga vida eterna. 17 Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para salvarlo por medio de él. 18 El que cree en él no es condenado, pero el que no cree ya está condenado por no haber creído en el nombre del Hijo unigénito de Dios. 19 Ésta es la causa de la condenación: que la luz vino al mundo, pero la humanidad prefirió las tinieblas a la luz, porque sus hechos eran perversos. 20 Pues todo el que hace lo malo aborrece la luz, y no se acerca a ella por temor a que sus obras queden al descubierto. 21 En cambio, el que practica la verdad se acerca a la luz, para que se vea claramente que ha hecho sus obras en obediencia a Dios.

22 Después de esto Jesús fue con sus discípulos a la región de Judea. Allí pasó algún tiempo con ellos, y bautizaba. 23 También Juan estaba bautizando en Enón, cerca de Salín, porque allí había mucha agua. Así que la gente iba para ser bautizada.24 (Esto sucedió antes de que encarcelaran a Juan.)

25 Se entabló entonces una discusión entre los discípulos de Juan y un judío en torno a los ritos de purificación. 26 Aquéllos fueron a ver a Juan y le dijeron:

—Rabí, fíjate, el que estaba contigo al otro lado del Jordán, y de quien tú diste testimonio, ahora está bautizando, y todos acuden a él. 27—Nadie puede recibir nada a menos que Dios se lo conceda —les respondió Juan—.28 Ustedes me son testigos de que dije: «Yo no soy el Cristo, sino que he sido enviado

delante de él». 29 El que tiene a la novia es el novio. Pero el amigo del novio, que está a su lado y lo escucha, se llena de alegría cuando oye la voz del novio. Ésa es la alegría que me inunda.30 A él le toca crecer, y a mí menguar.

31«El que viene de arriba está por encima de todos; el que es de la tierra, es terrenal y de lo terrenal habla. El que viene del cielo está por encima de todos 32 y da testimonio de lo que ha visto y oído, pero nadie recibe su testimonio. 33 El que lo recibe certifica que Dios es veraz. 34 El enviado de Dios comunica el mensaje divino, pues Dios mismo le da su Espíritu sin restricción. 35 El Padre ama al Hijo, y ha puesto todo en sus manos. 36 El que cree en el Hijo tiene vida eterna; pero el que rechaza al Hijo no sabrá lo que es esa vida, sino que permanecerá bajo el castigo de Dios.

Juan ha descrito el aspecto milagroso de Jesús por medio de las señales llevadas a cabo tanto en Caná como en Jerusalén (capítulo 2). Ambas obras —milagrosa la una, señal profética la otra — manifestaban la gloria de Cristo y demostraban que la venida del Mesías no solo sustituye, sino que supera de hecho a las tradicionales instituciones del judaísmo. A quienes desean seguirle les ofrece algo nuevo y abundante y un llamamiento radical. Las tinajas de los rituales judíos y el templo judío, ambas cosas instrumentos para la purificación religiosa, encuentran ahora un sustituto en Cristo. Pero, para que esta sustitución sea completa, hemos de esperar «la [hora]» (2:4), el tiempo en que «el templo … [de] su cuerpo» será destruido y construido de nuevo (2:19). En otras palabras, la glorificación de Jesús en la cruz será el decisivo momento en que el judaísmo descubra su disolución y renovación.

Jesús y Nicodemo (3:1–21)

Juan pasa a darnos otro destello de Jesús y su misión. En Juan 1:4 nos decía que «en él estaba la vida, y la vida era la luz de [los seres humanos]». Jesús no se limita simplemente a sustituir instituciones religiosas, viene a dar vida, esperanza y renovación a las personas. Obsérvese que 2:25 anticipa la sección que ahora tenemos por delante. Mientras se encontraba en Jerusalén, Jesús sabía que muchas personas le observaban. Pero no confiaba en ellas, porque conocía su carácter interior. El griego plantea muy bien el relato (lit.): «Pues él conocía el interior del ser humano [griego *anthropos]*. Había entre los fariseos un dirigente [griego *anthropos]* de los judíos llamado Nicodemo» (2:25–3:1).

En otras palabras, Nicodemo se acerca no como un observador casual de Jesús, sino como representante de aquellos que en Jerusalén han sido testigos del trabajo de Jesús en el capítulo 2. Representa, además, a una institución dentro del judaísmo: a los rabinos o maestros de la ley.[1] Eran hombres especializados en el conocimiento de la ley, que dirigían la adoración e instrucción de la sinagoga y actuaban como guías espirituales. Los sinópticos registran muchas luchas con este colectivo. Este es el primero de los encuentros de Jesús con ellos en el Evangelio de Juan.

La historia de Nicodemo es, pues, otro relato en el que Jesús sigue trastornando la importancia de las instituciones del judaísmo: sustituyéndolas para mostrar su carácter incompleto en vista de su venida, suplantando sus funciones con su propia vida y obra. Inicia también una serie de relatos en los que Jesús conversa precisamente con aquellas personas a las que conoce tan bien (2:24): una mujer

samaritana (4:1–26), un oficial gentil (4:43–53) y un hombre inválido en Betsaida (5:1–15).

Pero el relato de Nicodemo es también una historia gemela de la de la mujer samaritana que sigue en el capítulo 4 (como la de Caná lo es de la purificación del templo en el capítulo 2). Nicodemo es judío, varón, y pertenece al estrato más elevado de la sociedad judía; en el capítulo 4 nos encontramos con una samaritana, mujer, y que procede de los estratos más bajos. Nicodemo podía jactarse de su justicia; la mujer samaritana se presenta como una pecadora. La ironía de la comparación está en el relativo éxito que Jesús consigue con cada uno de ellos. Aquellos que uno creería menos dispuestos a entender y aceptar a Jesús (i.e., la mujer) le aceptan, mientras que el teólogo que le visita por la noche (Nicodemo) no tiene para él sino preguntas. Como hemos visto en el capítulo 2, en Jerusalén, Jesús encuentra un interés y una fe limitados; cuando sale de esta ciudad (a Galilea y Samaria), resultados sorprendentes.

Algunos eruditos han argumentado en detalle que Nicodemo es más que un mero personaje histórico del tiempo de Jesús y que representa a un miembro simbólico de la audiencia inmediata de Juan: un judío que tiene una fe deficiente basada en las señales, o que cree «en secreto», es decir, alguien que teme más a la sinagoga de lo que ama a Cristo. Es incluso posible que a este grupo se le se describa en 12:42: «Sin embargo, muchos de ellos, incluso de entre los jefes, creyeron en él [Jesús], pero no lo confesaban porque temían que los fariseos los expulsaran de la sinagoga».[2]

No obstante, Juan deja muy claro cuándo pretende distinguir entre el tiempo de Jesús y la era de su iglesia (ver 2:22). Por está razón, es inapropiado ver a Nicodemo como un mero contrapunto literario. Sin embargo, la información histórica de estos episodios que nos ofrece Juan no es aleatoria. Escribe para convertir, para que sus lectores crezcan en la fe (20:31). Teniendo en cuenta que *cada* episodio ha sido concebido para hablar a la audiencia de Juan utilizando el carácter único de un personaje histórico (el educado, el marginado, el pobre, el rico), esto sucede también en Juan 3. El

encuentro de Nicodemo con Jesús es un episodio que se enmarca en una noche normal de Jerusalén que podría situarse en cualquier otra noche o cualquier otro lugar.

Cabe también observar que Juan utiliza ahora una estructura literaria que veremos repetidamente a lo largo de su Evangelio: el *discurso*. Sin duda, aquella noche, Jesús y Nicodemo tuvieron una conversación mucho más extensa que los dos o tres minutos que tardamos en leer este capítulo. Por tanto, Juan ha construido una estructura narrativa artificial que representa la esencia de su conversación. En los discursos joánicos que encontramos a lo largo de este Evangelio, se le plantean ciertas preguntas a Jesús que permiten llevar la exposición del relato a un plano más elevado. La persona que pregunta se presenta completamente —e irónicamente — desconocedora de lo que se le pide, y ello lleva a dramáticos malentendidos.

Obsérvese que Nicodemo entra tres veces en escena para hacer sus preguntas (3:1, 4, 9) y cada una de estas preguntas permite que Jesús dé una explicación más completa de sus ideas. Obsérvese también que Nicodemo utiliza cierta ironía para expresar su malentendido: «¿Cómo puede uno nacer de nuevo siendo ya viejo? […] ¿Acaso puede entrar por segunda vez en el vientre de su madre y volver a nacer?» (3:4). La idea en este y otros muchos discursos es que, a no ser que se resuelva una cierta carencia (generalmente fe o la presencia del Espíritu), es imposible que haya una comprensión más profunda de las palabras de Jesús.

Juan 3 se organiza también siguiendo un patrón literario sencillo. En 3:1–15 la conversación entre Jesús y Nicodemo se expresa mediante un diálogo. Juan 3:16–22 siempre ha planteado un problema para los traductores, puesto que es imposible saber dónde termina la cita de Jesús (en griego no existen las comillas). Es probable que en 3:16 se inicie otra sección del comentario ofrecida por el evangelista, que nos ayuda a profundizar más en el significado del diálogo anterior. Después, en 3:22–36 sigue el mismo patrón: un diálogo inicial (que en esta ocasión se centra en Juan el

Bautista, 3:22–30) va seguido por otros comentarios (3:31–36), que nos llevan a unas reflexiones que comparan los roles de Jesús y del Bautista.[3] Juan nos ha dado, pues, dos diálogos, cada uno de los cuales concluye con comentarios de carácter teológico que revelan el significado de lo que ha sucedido antes.

El nombre de «Nicodemo» (3:1) está atestiguado entre los judíos de aquel tiempo, si bien es griego. Existen pruebas, por ejemplo, de la existencia de un dirigente judío llamado Nicodemo (Naqdimon ben Gorion) que sobrevivió a la guerra del año 70 d.C.; algunos han adoptado la posición, poco probable, de que se trata del mismo Nicodemo. El principal problema es que tal identificación convertiría al personaje de Juan 3 en un hombre muy joven, mientras que el pasaje indica que se trata de un miembro del Sanedrín y de un distinguido maestro.[4] Nicodemo aparece otras dos veces en el Cuarto Evangelio como defensor de los intereses de Jesús: primero en la fiesta de los Tabernáculos (7:50–52) y después, junto a José de Arimatea, en la sepultura de Jesús (19:39). En cada una de las tres ocasiones se observa en este hombre una mezcla de curiosidad, valor y timidez.

Sabemos que Nicodemo era fariseo y miembro del Sanedrín («el concilio gobernante judío»). Puesto que los fariseos tenían una participación limitada en las operaciones del templo, es probable que a Nicodemo no le hubiera incomodado (puede que hasta le hubiera divertido) que Jesús pusiera patas arriba los mercados situados en los patios del templo. Aun así, si era un hombre sensato, habría visto posiblemente esta acción de Jesús como explosiva y peligrosa desde un punto de vista político.

Sabemos también que era un rabino (3:1, 10), sin duda, un maestro que gozaba de cierto prestigio. En 3:10, Jesús se refiere a él como (lit.) «el maestro [no un maestro] de Israel». Este hecho alude, cuando menos, a su distinguida reputación en Jerusalén. El hecho de que este rabino visite a Jesús por la noche (3:2) puede simplemente significar que, dadas las circunstancias, desee una entrevista privada. Es posible que tenga temor de que las

autoridades del templo, a quienes Jesús acaba de desafiar, puedan verle como a un colaborador.

Pero es también probable que la palabra «noche» sea un símbolo teológico (utilizado frecuentemente por Juan) que expresa la relación espiritual de Nicodemo con la verdad. A menudo, Juan se refiere a la oscuridad como la esfera del mal, la falsedad y la incredulidad (p. ej., 9:4; 11:10). El otro único personaje que aparece por la noche es Judas Iscariote, quien sale de noche para delatar a Jesús (13:30). Nicodemo es un hombre de la oscuridad, mientras que Jesús lo es de la luz (1:4, 8). El comentario posterior de Juan (3:19 y ss.) lo afirma claramente: Jesús es la luz que ha venido al mundo, pero las personas prefieren la oscuridad. En este caso, no obstante, Nicodemo ha tomado una decisión seria: ha dado un paso hacia la luz para investigar.

La primera pregunta de Nicodemo (3:2) muestra un respeto admirable. Reconoce a Jesús como maestro (a pesar de la falta de credenciales por parte de Jesús, 7:15) y está dispuesto a concederle el beneficio de la duda: sus actividades han de proceder de Dios y sus esfuerzos han de tener cierto respaldo divino. Es una introducción de teólogo a teólogo. Nicodemo quiere iniciar una conversación teológica con Jesús. Su utilización de verbos en plural («sabemos») sugiere incluso que representa a un grupo. ¿Es acaso emisario de algún colectivo? ¿Alguien que ha de investigar para después informar a otros?

La respuesta de Jesús es inesperada (3:3). En lugar de conectar con Nicodemo contestando directamente a su pregunta, Jesús fuerza al rabino a pasar a otro nivel de pensamiento. Jesús no está interesado en la autenticación divina de las señales sino en la realidad de la relación de las personas con Dios. Nicodemo ha de persistir; ha de tomar la decisión de seguir el liderazgo de Jesús o retirarse en la oscuridad. Hay dos términos que requieren definición. (1) Si bien en el Antiguo Testamento no se utiliza explícitamente la expresión «reino de Dios», la idea del soberano gobierno de Dios está implícita a lo largo de las Escrituras judías (Sal 103:19). Las Escrituras

predecían también un último reino que haría su aparición en los últimos días, un reino de enormes dimensiones supervisado por un descendiente de David (Is 9:1–7; Zac 9:9–10) o el Siervo del Señor de Isaías (Is 42:1–9; 49:1–26). El judaísmo enseñaba que iba a ser un reino futuro y que todos los judíos que guardaran con fidelidad la ley serían libremente admitidos en él.[5]

(2) Jesús, no obstante, dice que hay un nuevo prerrequisito para ver este reino o entrar en él. «De veras te aseguro que quien no nazca de nuevo *[anothen,* en griego] no puede ver el reino de Dios». *Anothen* puede significar «de nuevo» o «de arriba», y está claro, si consideramos los otros usos joánicos (3:31; 19:11, 23), que el significado habitual de Juan es el sentido de lugar («de arriba»). Pero, puesto que Nicodemo lo ve de una manera y Jesús quiere darle un sentido distinto, Juan nos ofrece aquí uno de los primeros malentendidos de su Evangelio. Para entrar en el reino, para entender las revelaciones de Dios como esta, hay que tener una experiencia que nos lleva más allá de la simple observación de las «señales». Sin la ayuda de Dios, las señales divinas son ambiguas.

Para alguien procedente de un trasfondo helenista, la idea de un nacimiento divino habría sido bastante natural (y los posteriores lectores helenistas de Juan la habrían reconocido fácilmente) puesto que la regeneración divina era una idea muy común dentro de esta cosmovisión. Pero, si nos mantenemos estrictamente dentro de los parámetros históricos de este episodio, hemos de preguntarnos cómo habría entendido estas palabras de Jesús un judío del trasfondo de Nicodemo. Es cierto que, en aquel tiempo, el judaísmo estaba absolutamente helenizado y que Nicodemo habría entendido el lenguaje de las creencias no judías, del mismo modo que nosotros entendemos el lenguaje de los musulmanes y los judíos. Dentro del judaísmo, a los prosélitos se les llama muchas veces niños recién nacidos.[6] Pero a Nicodemo, el lenguaje que utiliza Jesús le habría parecido un tanto anormal. Jesús está hablando de algo exhaustivo, de una completa renovación de la totalidad de la persona. Como comentó Calvino, «con la expresión “nacer de nuevo” quiere

significar, no la enmienda de una parte, sino la renovación de toda la naturaleza. De ello se deduce que no hay nada en nosotros que no sea defectuoso».[7]

La segunda pregunta de Nicodemo (3:4) es, o bien esperanzada («¿Puede realmente cambiar la naturaleza humana? ¿Podemos realmente comenzar de nuevo?»), o cínica («¿Y he de volver al vientre de mi madre? ¡Esto es un poco difícil!»).[8] Por encima de todo, la pregunta muestra que Nicodemo está fuera del reino y que no es capaz de entender sus verdades más profundas. Por ello Jesús ha de explicarse de un modo más completo (3:5–8). El nacimiento divino se explica ahora como un nacimiento «de agua y del Espíritu».

Esta crucial expresión ha planteado verdaderos problemas a los exégetas.

(1) Algunos han argumentado que cuando Jesús habla de agua, se refiere al nacimiento literal. El agua, pues, alude al nacimiento humano o nacimiento de la carne (3:6), que ha de ir acompañado más adelante del renacimiento espiritual. El principal problema de esta forma de entender el texto es que, en aquella cultura, no se usaba la expresión nacer «de agua» para referirse al nacimiento natural (aunque en nuestros días podamos relacionar el agua con el líquido amniótico o el semen).[9]

(2) Siguiendo esta línea de pensamiento, algunos han unificado «agua y Espíritu» y han creado una sola metáfora. Algunas fuentes de la Antigüedad muestran que el agua podría aludir al semen masculino y en la literatura religiosa podría ser una metáfora alusiva al divino nacimiento o a la «semilla espiritual». Pero esto es oscuro, y no puedo evitar dudar que Nicodemo lo hubiera entendido.

(3) Otra serie de opciones considera que el agua alude al bautismo. Para los eruditos críticos, Juan está haciendo referencia al bautismo cristiano que va acompañado por la regeneración espiritual. Es

seguro que Juan, al escribir este pasaje y sabiendo que sus lectores tendrían este trasfondo, era también consciente de que podrían entender las cosas de esta manera. Un significado secundario como este sería, pues, probable. Sin embargo, no podía esperarse que Nicodemo supiera todo esto, y esta idea haría de Juan un pésimo relator, puesto que en 3:10 Jesús censura al rabino por no entender.[10] Así pues, una perspectiva más probable es considerar esta expresión como una referencia al bautismo de Juan el Bautista que el Evangelio ha introducido ya en la narración. Nicodemo (según esta lectura) ha de someterse al bautismo de arrepentimiento que el Bautista practicaba en el Jordán. Después podrá experimentar al Espíritu y la transformación que imparte.

(4) Otra opción sugiere que «agua y Espíritu» forman un concepto unificado para expresar la renovación escatológica prometida en el Antiguo Testamento. Los profetas en particular describen un periodo futuro en que el transformador Espíritu de Dios sería derramado con generosidad sobre todo ser humano (Is 32:15–20; Jl 2:28). En ocasiones, esta renovación se describe de un modo metafórico sirviéndose de la imagen del agua. Obsérvense las palabras de Isaías 44:3: «. que regaré con agua la tierra sedienta, y con arroyos el suelo seco; derramaré mi Espíritu sobre tu descendencia, y mi bendición sobre tus vástagos». Observemos el vínculo entre agua y Espíritu como los vivificantes dones de Dios. Este par de elementos figurativos aparece una y otra vez en el Antiguo Testamento, y sin duda Ezequiel 36:25–27 es la imagen escatológica más importante. En este pasaje se habla de la transformación del corazón de Israel:

> Los rociaré con agua pura, y quedarán purificados. Los limpiaré de todas sus impurezas e idolatrías. Les daré un nuevo corazón, y les infundiré un espíritu nuevo; les quitaré ese corazón de piedra que ahora tienen, y les pondré un corazón de carne. Infundiré mi Espíritu en ustedes, y haré que sigan mis preceptos y obedezcan mis leyes.

En otras palabras, Jesús señala aquí el amanecer de una nueva era escatológica. Juan el Bautista la ha inaugurado, y se espera que las gentes se sujeten a su mensaje (a su bautismo en agua, que es el precursor del bautismo cristiano). Jesús es ahora el que bautiza «en Espíritu» (1:33), el que completará el surgimiento de este tiempo. Pero, por encima de todo, Nicodemo ha de entender que esta será una era en que el Espíritu de Dios se mueve entre la humanidad. Jesús compara su actividad con el «viento», otro juego de palabras en el original griego, puesto que *pneuma* puede significar tanto «espíritu» como «viento» (3:8). Su origen y movimientos son misteriosos, y no puede ser contenido por los sistemas religiosos humanos que Jesús ha desafiado ya.

La tercera y última pregunta de Nicodemo es de carácter retórico. La expresión, «¿cómo es posible que esto suceda?», encubre probablemente una extensa y exhaustiva investigación por parte del rabino, cuyas categorías religiosas han sido ahora puestas patas arriba. Se siente desconcertado e incómodo. Su compromiso con la Torá y con la obediencia, con la oración y los sacrificios, y su concepción de la elección, la responsabilidad y el privilegio han sido puestos en jaque. No debería tener ningún problema para entender que el Espíritu de Dios puede transformar; sin embargo, se encuentra en la frontera, mirando un nuevo territorio y preguntándose cómo van a desarrollarse unos acontecimientos tan trascendentales.

Por tercera (y última) vez, Jesús comienza su respuesta con la expresión (lit.) «en verdad, en verdad te digo», como para resaltar la importancia de lo que se dispone a decir (3:3, 5, 11).[11] La ironía de su respuesta es que se refiere a Nicodemo como rabino (3:10), dándole el mismo tratamiento con que Nicodemo se ha dirigido a él (3:2), pero ahora vemos que este maestro no conoce las respuestas. Jesús es el único «rabino» que puede explicar los misterios más profundos de Dios.

Pero el problema es mucho más hondo. No solo tiene que ver con este maestro; se trata de un problema general del mundo del

judaísmo religioso del primer siglo (igual que al finalizar el capítulo 2 se plantea un problema general de la humanidad). El «nosotros» de 3:11 se refiere probablemente a Jesús y sus seguidores, como testigos de las señales del reino. Todos ellos han visto este nuevo reino y pueden dar testimonio de él. El problema está en que muchos (pl. «ustedes» en 3:11b., 12) rechazan la recepción de este testimonio y la fe en él. No es realmente un problema de conocimiento (3:10). Las señales y las Escrituras son asequibles aquí en la ttierra, y, si no se entienden y creen, no es entonces posible creer las profundas cosas celestiales. Aquellos que tropiezan en las enseñanzas elementales de Jesús no pueden esperar entender las realidades más insondables.

Jesús es el único capaz de revelar estas verdades celestiales, habida cuenta de que es el único que ha entrado verdaderamente en las esferas del cielo (3:13). Los maestros humanos no tienen acceso a esta clase de revelación. Solo él aporta una capacidad para la revelación que sobrepasa la imaginación y la sabiduría humanas. Sin embargo, igual que Jesús descendió con este conocimiento, haciendo de él un rabino sin parangón, así es también como Jesús volverá (3:14).

A continuación, Jesús se refiere a una historia que leemos en Números 21, en que Moisés mandó hacer una serpiente de bronce y levantarla entre los israelitas para que cualquiera que la mirara fuera sanado de las mordeduras de las serpientes que les atacaban en el desierto. Del mismo modo, Jesús afirma que también él ha de ser «levantado» a fin de convertirse en fuente de vida eterna para todos los que creen. El verbo griego *hypsoo* (levantar) es un importante término joánico que alude a la «ascensión» o «levantamiento» de Jesús en la cruz (3:14; 8:28; 12:32, 34). Lucas utiliza este mismo verbo en Hechos para hacer referencia a la ascensión/exaltación de Jesús (Hch 2:33; 5:31). Juan tiene en mente que la cruz no será meramente el lugar de sacrificio y sufrimiento, sino también un lugar de partida, de regreso, en el que Jesús reanuda su vida con el Padre (17:1–19). Jesús asciende a la cruz.

Como veremos más adelante en este Evangelio, la cruz será de hecho el lugar de la glorificación.

Muchos eruditos coinciden en señalar que 3:16–21 constituyen las reflexiones o meditaciones escritas por Juan. Esto significa que (contrario a lo que hace la niv) las comillas han de terminar en 3:15, donde Jesús utiliza su título característico «Hijo del Hombre». Obsérvese que en 3:16 la muerte de Jesús se describe en pasado (Dios dio a su Hijo unigénito), y que una buena parte del lenguaje de estos versículos es característicamente joánica.[12] Con el versículo 16 leemos el comentario de Juan sobre la importancia de las palabras de Jesús a Nicodemo.

La declaración en el sentido de que Dios ama al mundo es sorprendente por dos razones (3:16). (1) En el judaísmo rara vez (o nunca) se hablaba de que Dios amara al mundo aparte de Israel. Dios desea alcanzar este mundo por medio de Israel, su hijo. Afirmar que el amor de Dios se extiende más allá de los límites raciales o nacionales es una idea singularmente cristiana. (2) En otros pasajes, Juan dice a sus lectores que no han de amar al mundo (1Jn 2:15–17) puesto que es un lugar de incredulidad y hostilidad (cf. Jn 15:18–19; 16:8). De hecho, Carson comenta: «No hay contradicción entre esta prohibición y el hecho de que Dios ciertamente ama [al mundo]. Los cristianos no han de amar al mundo con el egoísta amor de la participación; Dios ama al mundo con el amor desinteresado y costoso de la redención».[13]

Esta valiosa reflexión nos da una clave para entender lo que Juan quiere decir cuando habla del «mundo». En los escritos de Juan, «mundo» (en griego *kosmos)* no es una referencia al mundo natural de los árboles, los animales y las plantas (el mundo que defienden las organizaciones ecologistas como Sierra Club y Greenpeace).[14] Para Juan, el término *kosmos* (utilizado setenta y ocho veces en este Evangelio y veinticuatro en sus cartas) es la esfera de la humanidad que se opone a Dios (1:9; 7:7). Así, Jesús entra en este mundo por medio de su encarnación, sabiendo que va a encontrar hostilidad y

que va a tener que sacrificarse para redimir al mundo (1:29; 3:17; 6:51). Esta dimensión de la obra del Hijo ha de ser recalcada: el Hijo no vino a salvar a un grupito selecto (los escogidos, los privilegiados), sino al mundo, es decir, a todos los hombres y mujeres que habitan este planeta y que aceptan la oscuridad de manera natural (3:19–21).

En este sentido, la entrada del Hijo a las tinieblas de este mundo es un acto de juicio (3:19; cf. 9:39), habida cuenta de que la luz de Dios ha penetrado y revelado la verdadera naturaleza de las tinieblas. Jesús no ha venido para condenar al mundo (3:17) sino para revelar y salvar, para ofrecer una forma de escapar a quienes se encuentran atrapados en las tinieblas. Su venida no trae un «veredicto» de condenación (NVI), sino un proceso en el que el juicio está activo en quienes son testigos de su venida. Aquellos que ven esta luz y reconocen la tragedia de su situación tienen una responsabilidad: creer (3:16, 18).

Sin embargo, no es tan sencillo. Las emociones de quienes viven en el mundo son corruptas; sus aspiraciones son caídas; no tienen ningún deseo de ser redimidos. Prefieren «las tinieblas a la luz»; en realidad, «detestan» la luz. Es un lenguaje fuerte que descubre algo de la seriedad de la lucha moral entre Dios y el mundo. El mal y la oscuridad no ignoran a la luz, sino que le hacen la guerra y desean destruirla. Pero, a pesar de todos estos esfuerzos, las tinieblas no pueden derrotar a la luz (1:9). Las tinieblas lanzan una batalla que acaba llevando a su propia derrota.

En cambio, quienes aman la venida de la luz, aquellos que ponen sus ojos y confianza en el Hijo crucificado y «levantado», quienes creen en Jesús y «practican la verdad» (3:21), no solo disfrutan de la vida eterna (3:16, 18) sino que vienen a la luz y anhelan su verdad. Juan no tiene aquí en mente a aquellas personas del mundo que ya han experimentado la bondad de Dios en sus corazones y la revelación de la luz. Lo que está describiendo es lo que sucede cuando aquellos que están en el mundo toman la decisión de creer; estos son transformados en hijos de Dios (1:12; 11:52; 1Jn 3:10),

que experimentan el poder del Espíritu (3:5–6) y viven la verdad (3:21). Tales personas viven virtuosamente, no porque tengan un deseo innato de ser piadosos, sino porque Dios obra en ellas (3:21b).

Jesús y Juan Bautista (3:22–36)

Mientras que la primera mitad del capítulo 3 ha tratado de la conversación entre Nicodemo y Jesús, ahora entra en escena Juan el Bautista. Así como Nicodemo ha de nacer «de arriba» (3:3), el Bautista da ahora testimonio de Jesús como alguien «de arriba» (3:31), alguien que ha descendido del cielo (3:12–13) con sus dones celestiales del Espíritu y la regeneración; es un mensajero que revela lo que ha visto y oído en las esferas celestiales (3:31–32). Igual que Nicodemo representa a los dirigentes judíos de Jerusalén, Juan el Bautista es un profeta judío. Mientras que Juan y Nicodemo son de «la tierra», Jesús es «de arriba».

Algunos eruditos piensan que esta sección (junto con las narraciones del capítulo 1 dedicadas al Bautista) suple una necesidad de la congregación a la que se dirige este Evangelio. En la introducción mencioné que es posible que el Evangelio de Juan hubiera sido escrito no solo con una intención evangelizadora, sino también para tratar cuestiones que aquejaban a la iglesia cristiana. Tanto el retrato que se traza de Jesús, como los relatos seleccionados de los archivos históricos y los dichos preservados en ellos sirven para satisfacer las necesidades de los lectores inmediatos de Juan.[15]

En Hechos 19:1–7 se nos dice que había personas en Éfeso que eran seguidores de Juan el Bautista pero que no creían en Jesús. Ciertos datos posteriores al periodo apostólico sugieren incluso que este tipo de comunidades que veneraban a Juan el Bautista y rechazaban el mesianismo de Jesús siguieron existiendo por espacio de algunas generaciones más. Si esta polémica era una realidad en las primeras comunidades que leyeron el Cuarto Evangelio, entonces 3:22–36 se convierte en un potente correctivo. Juan el Bautista se convierte en

un testigo de excepción a favor de Jesús; un testigo que disipa los rumores de cualquier rivalidad e insta a sus seguidores a creer en él. El Bautista resta valor a su posición —es como el amigo (3:29) en comparación con el novio— y dice explícitamente: «A él le toca crecer, y a mí menguar» (3:30). Sin embargo, aunque este pasaje pueda tener interés desde el punto de vista de la polémica con «la secta bautista», ello no debería menoscabar una lectura histórica de estos versículos. Tenemos datos del periodo temprano sobre la presencia de discípulos que están dispuestos a abogar por Juan el Bautista y a conceder poco interés a Jesús.

En un sentido, Juan 3:22–36 es un reflejo de 3:1–21. Probablemente, la narración de 3:22–30 termina con el carácter definitivo de la devaluación personal del Bautista. El evangelista acompañó 3:1–15 con un comentario (3:16–21) y de igual manera sigue ahora la narración de 3:22-30 sobre el Bautista con otro comentario (3:31–36). Esto significa que el capítulo 3 consta de dos mitades, con rasgos estructurales semejantes. El evangelista entreteje todas las hebras del capítulo y se concentra en el desarrollo de temas teológicos parecidos y simetrías literarias para conseguir un todo unificado.[16]

Tras su conversación con Nicodemo, Jesús y sus seguidores se dirigen a las regiones situadas al este de Jerusalén, donde este desarrolla un ministerio muy parecido al de Juan el Bautista (3:22). Se trata de un dato interesante, puesto que es el único pasaje que menciona que Jesús tuvo un ministerio bautismal. Sin embargo, hemos de dejar claro que en este momento Jesús practica un bautismo de arrepentimiento, sin duda como el de Juan, puesto que, como dice 7:37–39, el Espíritu (un rasgo del bautismo cristiano) todavía no ha sido impartido. No obstante, Juan aclara que no era el propio Jesús quien bautizaba a los penitentes, sino sus discípulos (4:2). Imaginémonos la clase de elitismo que podría haberse desarrollado en la iglesia antigua entre quienes habían sido bautizados directamente por Jesús y quienes lo habían sido por alguno de sus discípulos.

En aquel momento (3:23), el Bautista está trabajando en Enón cerca de Salín, una expresión semítica transliterada que significa «las fuentes» *(aenon),* que estaba cerca de un lugar cuyo nombre deriva de «paz» *(shalom* en hebreo y *salam* en árabe). La ubicación concreta de este lugar es objeto de debate. La sugerencia menos probable lo sitúa al norte del mar Muerto. Una segunda posibilidad es que estuviera al sur de la antigua ciudad de Bet Seán (Escitópolis en el Nuevo Testamento) en el valle del Jordán. Una tercera posibilidad es ubicarla cerca de Samaria, donde la nota sobre las fuentes tendría sentido porque Jesús no estaría, en tal caso, bautizando en el Jordán. No obstante, hay también muchos manantiales alrededor de la región de Bet Seán y, por tanto, la ubicación propuesta es incierta.

La nota editorial de 3:24 sugiere que Juan presupone el relato sinóptico.[17] El arresto de Juan solo se menciona en los sinópticos (Mt 14:1–12; Mr 1:14; 6:14–29; Lc 3:19–20) y en este relato recibimos la impresión de que Jesús comienza su agresivo ministerio en Galilea después de que Juan ha sido encarcelado. Pero esta es una conclusión injustificada. El Cuarto Evangelio deja claro que Jesús y el Bautista ministraron simultáneamente durante algún tiempo antes de que Jesús se trasladara al norte.

Pero esto no significa que los relatos de Juan y los sinópticos estén en conflicto. Los tres primeros Evangelios implican que Jesús se traslada a Galilea porque, tras el arresto de Juan el Bautista, puede encontrarse de algún modo en peligro (Mt 4:12). Si Jesús aún no hubiera sido reconocido públicamente, ¿por qué habría de preocuparse por su relación con el Bautista? El Cuarto Evangelio completa el cuadro. Jesús y el Bautista trabajaban juntos y, cuando Juan fue arrestado, Jesús hubo de salir de la región y trasladarse al norte.

La controversia que se describe en 3:25–26 es la raíz del problema que desarrollará el posterior discurso del Bautista (3:27–30). No conocemos el nombre del «judío» que se menciona en el versículo 25, ni podemos estar seguros de la naturaleza de la discusión que se

suscitó entre él y los seguidores del Bautista. Juan 3:26 sugiere que giró en torno al bautismo y, si estamos en lo cierto, tendríamos entonces a un dirigente judío debatiendo la corrección teológica de la pureza ceremonial y su relación con el bautismo de Juan. Este tipo de bautismo era muy común para los gentiles que se convertían al judaísmo, ya que representaba un umbral espiritual que el convertido estaba cruzando. Los lavamientos ceremoniales eran también comunes entre los judíos que se purificaban para el servicio o la oración. Pero un bautismo para los judíos parecía absurdo. ¿Era acaso una purificación ceremonial? ¿Algún tipo de umbral? No hay duda de que este tipo de preguntas son las que subyacen tras el interrogatorio a Juan que leemos al principio de los cuatro Evangelios.

Pero la clave de este asunto es que el bautismo de Jesús es llevado también al debate (3:26). Si el argumento tiene que ver con la efectividad y legitimidad ceremonial, la crítica del judaísmo es menos importante que la amenaza planteada por la reciente popularidad de Jesús. Este versículo indica que el Bautista tenía seguidores que conocían los acontecimientos relativos al bautismo de Jesús, estaban familiarizados con el testimonio de Juan sobre él y conocían probablemente a Jesús por su nombre. Pero, curiosamente, no se refieren a Jesús de un modo personal («el que estaba contigo al otro lado del Jordán») y parecen albergar cierta envidia por la fama de Jesús («todos acuden a él»). Parecen contrariados y descontentos por el hecho de que Jesús se esté convirtiendo en un dirigente afamado.

La réplica del Bautista (3:27–30) corrige esta rivalidad. Es Dios quien está tras los éxitos de Jesús y el avance de su ministerio. No es que ahora se le esté asignando a Juan un papel inferior (aunque esto es cierto), sino que Jesús está «recibiendo» más seguidores (cf. 3:26), y los ha «recibido» del cielo. Esta clase de crecimiento no debería ser criticado. Por encima de todo, Juan afirma (como en el capítulo 1) que él no es el Cristo (3:28) sino su precursor. Siguiendo la imaginería nupcial, Juan se compara con un «amigo que ayuda al

novio». Solo el novio tiene a la novia, y el amigo se regocija. Jesús utilizaba con frecuencia este tipo de analogías (Mr 2:19–20) y, más adelante en el Nuevo Testamento, a la novia se la describe como la iglesia (ver Ap 18:2; 19:7; 21:2, 9; 22:17).[18]

Pero este no es el sentido presente del texto y no debería alegorizarse. Juan 3:28–29 sirve simplemente para subrayar lo que se declara vigorosamente en 3:29: «A él le toca crecer, y a mí menguar». A pesar del afecto de sus seguidores, Juan el Bautista siempre ha de desempeñar un papel secundario. Ahora, con la llegada de Jesús y su ministerio, los seguidores de Juan han de conceder una nueva lealtad a Jesús. Esta adhesión es precisamente la que Juan estimulaba en 1:35–42 cuando identificó a Jesús e instó a sus discípulos a seguirle a él.

El último párrafo del capítulo 3 se ha considerado a menudo como un rompecabezas. ¿Continúan las comillas hasta el versículo 36 (NVI) o finalizan acaso en el versículo 31? Algunos eruditos han observado el gran número de vínculos entre este párrafo y el diálogo de Nicodemo en 3:1–21 y han argumentado que encaja mejor en esta sección. Algunos han llegado incluso a decir que 3:31–36 ha de seguir a 3:21 como adecuada conclusión a la sección de Nicodemo.[19] Sin embargo, este párrafo resume también las diferencias entre el Bautista y Jesús y se sirve asimismo del marco de referencia teológico que se esboza en 3:1–21. En este sentido, es posible que 3:31–36 sea una meditación o epílogo teológico escrito por el evangelista para subrayar las diferencias entre Juan y Jesús, utilizando el lenguaje establecido al comienzo del capítulo.

Jesús es superior por sus orígenes celestiales (3:31). Él es «de arriba» *(anothen,* la misma palabra que apareció en 3:3 [NVI, «de nuevo»]). Este estatus ha de compararse cuidadosamente con cualquiera que venga «de la tierra». La enseñanza humana no puede compararse con la revelación divina, donde el mensajero trae un mensaje de parte de Dios. Sin embargo, aun cuando se nos trae este mensaje celestial (3:32), el mundo sigue siendo un lugar de oscuridad y no acepta el testimonio de lo que este mensajero, este Hijo, ha

presenciado (cf. 3:11). La verdad es, pues, algo que desciende a nosotros, no algo que se descubre mediante el esfuerzo humano. Es extranjera. Procede de fuera y es por ello susceptible de rechazo.

Los dos verbos griegos que hay en el centro de 3:33 están en aoristo («el que lo ha aceptado ha certificado que Dios es veraz», cursivas del autor). Esto describe a las personas que han tomado una firme decisión de una vez y para siempre. Han reconocido a Jesús, le han aceptado a él y su testimonio, y han hecho una deducción teológica sobre Dios. En otras palabras, afirmar las ideas centrales sobre Jesús es comprometerse con un conjunto teológico más extenso. Afirmar la filiación divina de Jesús nos lleva inmediatamente a otras afirmaciones sobre Dios, la revelación y la verdad. La imaginería de Juan es gráfica. En la Antigüedad, para autenticar y reclamar la propiedad de cartas y posesiones se utilizaban sellos de cera. Aun los analfabetos podían reconocer los sellos oficiales de las personas importantes. Por ello, aceptar a Jesús significa poner un sello, confirmar y defender toda un conjunto de creencias centrales para la fe cristiana y sobre Dios.

Lo que está aquí en cuestión es la naturaleza de Jesús y su autoridad (3:34–36). El amor de Dios por el Hijo es tan completo que nada trasciende a su alcance; todo lo que pertenece a Dios ha sido puesto en manos del Hijo. El Padre le ha dado al Hijo las palabras que habla («lo que ha visto y oído», 3:32). El Padre ha comisionado al Hijo para que venga a nosotros.

Pero, por encima de todo, el Padre ha dado al Hijo el Espíritu Santo (3:34). Aunque el sujeto de la última cláusula de 3:34 es un tanto ambiguo (lit., «porque él da el Espíritu sin límite/medida») y algunos han especulado que el versículo describe el modo en que el Hijo imparte el Espíritu a los creyentes, parece claro que estos versículos tienen que ver con lo que Dios le ha dado a Jesús, equipándole para su misión en el mundo. Este versículo no alude a Jesús impartiéndonos el Espíritu a nosotros, sino a Dios entregándoselo a su Hijo, y subraya de nuevo la notable interconexión que existe entre el Padre y el Hijo.

Jesús es portador de la naturaleza divina y está investido de la autoridad de Dios. Un tiempo atrás, Juan el Bautista había afirmado: «Vi al Espíritu descender del cielo como una paloma y permanecer sobre él» (1:32). Por tanto, el don de la vida y del Espíritu que el Hijo va a impartir (1:33; 3:3, 36) procede del don de la vida y del Espíritu que ya disfruta él mismo. Es un don que viene «de arriba», y que ahora reside en la vida del Hijo; un don que va a ser distribuido una vez que este sea glorificado (7:37–39).

Así, en 3:36b, Juan considera la salvación desde el otro punto de vista. Quienes rechazan al Hijo no verán la vida, sino que la ira de Dios está sobre ellos. Este versículo no indica que Dios esté indignado porque le hayan rechazado a él, sino más bien que el mundo, sumido como está en la oscuridad e incredulidad, se encuentra bajo su juicio (Ro 1:18 y ss.), y que aquellos que rechazan la luz, quienes resisten a Jesús, siguen estando en tinieblas y viviendo, por ello, bajo el juicio de Dios.

Jesús y Nicodemo. Pocos pasajes del Cuarto Evangelio han disfrutado la clase de atención concedida a 3:1–21. Es muy posible que Juan 3:16 sea el versículo más memorizado de toda la Biblia. Y pocos versículos se usan con más frecuencia en la evangelización que las palabras de Jesús sobre el nuevo nacimiento. Uno de los libros que más se han vendido de Chuck Colson se titula precisamente *Born Again* [Nacido de nuevo].[20] Sin ni siquiera mirar el índice, cabe predecir que Juan 3 desempeñará una parte importante dentro del bosquejo del libro.

Sin embargo, en este pasaje, Juan tiene algo más que decirnos aparte de describir el amor de Dios y mencionar el asunto de nuestra conversión. En este pasaje encontramos ciertos matices teológicos que tienen una relevancia muy real para sus receptores modernos. Como antes he afirmado, la conversación con Nicodemo es un diálogo modelo, un paradigma, si lo prefieren, del modo en que Jesús lleva la luz de Dios a alguien que está cautivo en la

oscuridad. Nicodemo no es en sí un contrapunto literario (es un personaje histórico real), sin embargo, aquel diálogo vespertino con Jesús le ofrece a Juan materia prima con la que desarrollar una conversación modelo. Es probable que si se preguntara a Juan: «¿Qué le diría Jesús a alguien que estuviera en la oscuridad, alguien que tuviera ambiciones religiosas?», nos leyera este relato y nos dijera: «Nicodemo era un hombre real, y al mismo tiempo es cada uno de nosotros».

(1) Obsérvese el perfil de Nicodemo: Él es una de las personas en las que Jesús no confiaría (2:24) porque las conocía muy bien. Morris infiere de este pasaje que Nicodemo era un amante de la verdad, y que aunque era tímido para expresar sus convicciones, al final se mantuvo firme en su defensa de Jesús cuando sus discípulos huyeron.[21] Puede que esto sea cierto, sin embargo podemos también decir que Nicodemo representa a un personaje cuya vida no ha sido totalmente absorbida por Cristo; se trata de alguien que hace preguntas pero no se convierte en discípulo, escucha pero no cree. En el capítulo 7 afloran leves destellos de valor —y, sin duda, la decisión de participar en la sepultura de Jesús fue un acto valiente —, pero, en último análisis, Nicodemo no se convierte en un discípulo ejemplar. Los discípulos confiesan la identidad de Jesús, permanecen con él y le hablan de él a otras personas (cf. los discípulos de los capítulos 1 y 4). La historia de Nicodemo no muestra ninguna de estas características.

Y lo que es especialmente importante: Nicodemo procede de «Jerusalén», no de Galilea.[22] Forma parte del círculo teológico de poder. Es un experto en temas espirituales y famoso por su destreza en la enseñanza. En el plano histórico, he defendido que Juan quiere comunicarnos ciertos aspectos sobre la sustitución y abundancia mesiánicas: Jesús es el rabino o maestro que imparte sabiduría celestial (3:13) mientras que los rabinos normales son incapaces de entender las cosas más profundas de Dios (3:10). Jesús es el rabino que convierte en superfluos a todos los otros maestros educados en el judaísmo. De hecho, uno se pregunta si su destreza teológica no

es precisamente un impedimento para que Nicodemo pueda convertirse en discípulo.

¿Hay acaso aquí un comentario sobre nuestra capacidad de aceptar genuinamente a Jesús? ¿Acaso debería Nicodemo servir de espejo para que algunos de nosotros nos veamos a nosotros mismos? No puede decirse que Juan sea antiintelectual si consideramos su marcado acento en la cristología. Sin embargo, en cierto sentido, no puedo dejar de preguntarme si Juan no querría que reflexionáramos sobre la relación que existe entre la ambición y sofisticación religiosa y la capacidad de ver y oír a un Jesús personal.

(2) En estos versículos, Juan ha prestado una cuidadosa atención a la obra de Cristo. Naturalmente, menciona la obra salvífica de Cristo en la cruz (3:14), pero tiene mucho más que decir. Inicialmente muestra un interés en señalar que la obra de Cristo se extiende a quienes están en la oscuridad, aunque él es «la luz». Habla con Nicodemo *por la noche.* Es decir, Jesús ha de meterse en la oscuridad para redimir a quienes están cautivos en ella. Esta idea me recuerda lo que Jesús afirmó en Marcos 2:17: «No son los sanos los que necesitan médico sino los enfermos. Y yo no he venido a llamar a justos sino a pecadores». Dios no nos exige una cierta preparación moral o religiosa que nos haga interesantes y aceptables ante él. Al contrario, su misión es entrar en las tinieblas y encontrarnos.

Esto me parece una cuestión tremendamente importante. En los sinópticos, Jesús cuenta relatos sobre pastores que buscan a la oveja perdida. En Juan, Jesús utiliza la abstracta metáfora dualista de la luz y la oscuridad y, en el capítulo 3, él mismo es la luz que busca en medio de las tinieblas a los hombres y las mujeres que se convertirán en hijos de Dios.

Otra característica de la obra de Jesús tiene que ver con la revelación. Jesús no es meramente otro maestro humano que supera a uno de los principales rabinos de Jerusalén. Ni tampoco un magistral expositor de la Escritura capaz de vencer a cualquier rival en el desarrollo de un debate. Jesús es un maestro *divino* y revelador

de Dios. Esto es algo que vimos ya en 1:18: «A Dios nadie lo ha visto nunca; pero el unigénito Dios que vive en unión íntima con el Padre, nos lo ha dado a conocer». La importancia de Jesús no radica meramente en lo que dice, sino en su procedencia. Por consiguiente, hay una dimensión *ontológica* en la cristología de Juan que es esencial. Jesús ha descendido del cielo (3:13). Esta noción apela a nuestro tiempo de un modo muy especial: La cristología plantea una reivindicación absoluta y ultrajante, de verdad religiosa. Ninguna otra fuente puede rivalizar con lo que aquí afirma Jesús. Él ofrece un acceso a Dios que es distinto del que es capaz de brindar cualquier otro fundador religioso.

(3) La aportación más evidente de Juan tiene que ver con la transformación humana y sus posibilidades. Naturalmente, cuando Jesús desafía a Nicodemo con su exhortación a «nacer de nuevo/de arriba», está haciendo una afirmación antropológica fundamental. Es decir, la humanidad está destruida y más allá de cualquier reparación. La imagen que describe la obra de Dios en el mundo no es la reparación de una pieza estropeada, sino la de una reconstrucción total. Esta obra se describe en términos exhaustivos, es nada menos que un nuevo nacimiento. El sentido de este nuevo nacimiento adquiere importancia desde un punto de vista teológico a medida que captamos la verdadera magnitud del pecado y del estado caído del hombre. Como en su momento enseñó Agustín, nuestro problema como humanos no es que pequemos, sino que estamos en un *estado de pecado* que requiere una solución integral. Nicodemo, pues, y cualquier otra persona de Jerusalén (2:23) —y del mundo (2:25)— vive con esta dolencia. Sus ramificaciones tienen una singular importancia para la sociedad moderna.

La transformación que Jesús ofrece a Nicodemo plantea también la cuestión de la naturaleza de la verdadera religión. Es decir, la religión no es necesariamente un asunto de conocimiento personal o conducta ética. Ni tampoco es fidelidad a ciertas tradiciones religiosas, por muy virtuosamente que estas evoquen conductas más elevadas desde un punto de vista ético y religioso. Jesús está

afirmando que la verdadera espiritualidad *no* consiste en descubrir y activar ciertas capacidades latentes dentro del alma humana. *No* es un asunto de descubrir una conciencia moral oculta tras capas sedimentarias de corrupciones de la civilización. Ni tampoco es inspirar ciertas cualidades estéticas que promueven la confraternidad en sus formas más refinadas. *No* es una experiencia «horizontal» a la que se va dando forma con los materiales que uno encuentra por el mundo.

Jesús afirma más bien que la verdadera religión es «vertical». No tiene que ver con el espíritu humano, sino con el Espíritu de Dios. Es una invasión extranjera, un sabotaje de primer orden. La verdadera religión une a la humanidad con el poderoso Espíritu de Dios, que abruma, transforma y *convierte* (en el pleno sentido de la palabra) a sus súbditos. Nuestro papel en esta transformación es creer (3:16, 18) y, sin embargo, es una fe ayudada por la obra de Dios dentro de nosotros, puesto que vivimos en las tinieblas y el pecado nos ha convertido en minusválidos espirituales. Para transmitir este concepto a mi mundo he de buscar metáforas creativas, imágenes inteligentes que expliquen esta idea con claridad y contundencia.

Jesús y Juan el Bautista. Esta es una de las secciones menos conocidas de este Evangelio, eclipsada sin duda por el dramático y conocido diálogo con Nicodemo. Desde un punto de vista histórico, nos da información que no encontramos en ningún otro lugar del Nuevo Testamento. Nos dice, por ejemplo, que Juan el Bautista contaba con un comprometido círculo de discípulos y que algunos de ellos se estaban planteando seguir a Jesús en lugar de a él. Se nos dice también que, en Judea, Jesús y Juan desarrollaron su ministerio de manera simultánea durante cierto tiempo.

La imagen de Jesús que trazan los sinópticos le presenta iniciando un ministerio en Galilea después de su bautismo y tentación; no nos da información sobre este primer periodo. Sin embargo, en Marcos 6:14–29 no acabamos de entender por qué Herodes Antipas (responsable de la muerte de Juan el Bautista) llegó a la conclusión de que Juan y Jesús estaban vinculados en la imaginación popular, a

no ser que hubieran estado juntos en algún periodo anterior. Viendo a Jesús, algunos exclamaron: «Juan el Bautista ha resucitado» (Mr 6:14). Hasta Herodes lo creía (6:16). Esta conexión se explica en Juan 3:22–36. Jesús y Juan se conocían bien el uno al otro. Trabajaron juntos. También sus discípulos se conocían. Y en la agitación del arresto y muerte de Juan, algunos de aquellos discípulos experimentaron un profundo conflicto en relación con sus compromisos.

Estas reflexiones aportan una dimensión muy peculiar y humana a la primera etapa de los ministerios de Jesús, Juan y sus seguidores. Los discípulos de Jesús no eran tan generosos como nos gustaría pensar. En Galilea, en un momento determinado descubren a alguien que ministra en el nombre de Jesús y le dicen con entusiasmo a Cristo: «Maestro […] vimos a un hombre que expulsaba demonios en tu nombre; pero como no anda con nosotros, tratamos de impedírselo» (Lc 9:49). Jesús se niega a intervenir y les reprende con suavidad. Lo mismo sucedió en las primeras iglesias establecidas por Pablo. En Corinto los hermanos estaban enfrentados entre sí por una cuestión de lealtad a Pablo, Apolos, y Cefas/Pedro (1Co 1:10–17). Es posible que tengamos que poner a un lado la fantasía de que a los primeros cristianos les era fácil trabajar juntos y no eran susceptibles de desarrollar lealtades humanas que estorbaban la tarea de las iglesias.

(1) Juan encuentra sin duda una lección universal en esta historia, una lección que no es menos pertinente para nosotros hoy. Los seguidores de Juan el Bautista no eran capaces de ver que su cariño y devoción por el profeta les impedían seguir a Jesús. Estoy convencido de que no se oponían a Jesús, puesto que ello habría generado un conflicto con su maestro. Creo que tampoco negaban que Jesús fuera en cierto sentido único y que estuviera dando cumplimiento a la obra de Dios en el mundo. Pero, ¿qué es lo que explica el firme recordatorio de Juan en 3:28, «Ustedes me son testigos de que dije: Yo no soy el Cristo»? ¿Acaso algunos estaban reivindicando que Juan *era* el Cristo? ¿Es que no estaban dispuestos

a permitir que Juan «fuera menos» para que Jesús pudiera ser glorificado? ¿Es quizá posible que su dedicación a Juan hubiera llegado a ser tan obsesiva que le hubieran elevado a un lugar que Juan mismo nunca hubiera aceptado? Estas son importantes preguntas que han de ser exploradas si desarrollamos compromisos y dedicaciones que pueden impedirnos la verdadera devoción a Jesús.

(2) Hay una segunda lección entretejida en la incondicional defensa que Juan hace de Jesús. La singularidad teológica de Cristo no radica en la efectividad o naturaleza persuasiva de su ministerio. No es que Jesús nos proporcione una sabiduría o una perspicacia que se haga eco en nosotros o que nosotros podamos confirmar. La certeza teológica no la otorgan los títulos académicos terrenales. Dicho con sencillez, Jesús es «de arriba». En él mora sin límite el Espíritu de Dios (3:34). La revelación que él imparte es absolutamente distinta de cualquier cosa que podamos encontrar en el mundo, una revelación que viene directamente de Dios el Padre.

Esta percepción implica dos cosas:

(a) No debería sorprendernos que el mundo no pueda entender o reconocer esta revelación (3:32). El mundo está impregnado de oscuridad, cegado por su propio estado caído y, sin la Palabra de Dios, es algo impotente, digno de compasión e inerte (3:36). Como se revela en este Evangelio, oiremos mucho más sobre las incapacidades de este mundo oscuro, su aborrecimiento de la luz y su deseo de destruir a quienes responden a la luz de Dios.

(b) Juan está haciendo una afirmación sobre la autoridad. Si es cierto que se trata de una revelación «de arriba», de parte de Dios, entonces la revelación cristiana no está al mismo nivel que ningún otro sistema religioso del mundo.

Cualquier intento, por noble que sea, de domesticar a Jesús, convirtiéndole en un sabio más que comparte una posición junto a otros maestros religiosos, demuestra ser insuficiente. La afirmación teológica cristiana es que en Cristo se ha dado a conocer algo sin

precedente, algo que el mundo no ha visto nunca. Las implicaciones de esta afirmación se despliegan como ondas en un estanque: nuestra forma de entender la salvación, la Escritura y la revelación (entre otras cosas) se ve permanentemente afectada.

(3) Por último, Juan comenzó este capítulo con el relato de Nicodemo y ahora termina llevándonos a preguntarnos por el desenlace no solo de Nicodemo, sino también de los discípulos de Juan. Jesús le menciona a Nicodemo el «agua y el Espíritu» como medios de renovación. Los seguidores de Juan el Bautista están atascados en el debate sobre la purificación ceremonial. Ambas partes han de descubrir que el único que puede transformar y purificar verdaderamente es Jesús, por cuanto es portador del Espíritu escatológico de Dios.

Este es también nuestro desafío. ¿«Certificaremos» (3:33) y afirmaremos la verdad de lo que Dios está haciendo? ¿Saldremos de las tinieblas, del mundo, de la muerte, y pondremos nuestro sello en la verdad de la identidad de Jesús y de sus afirmaciones? La primera mitad del capítulo (3:1–21) apuntaba a una *experiencia* que es necesaria para entrar en el reino de Dios, a saber, un poderoso y transformador encuentro con el Espíritu Santo. En su segunda mitad (3:22–36) pone ahora de relieve un *compromiso de fe,* el desafío de aceptar la verdadera identidad, origen y misión de Jesús. No se trata de un compromiso con una verdad de poca monta, sino con una idea de lo que es la Verdad, con un sistema para entender la realidad, a Dios, y a nosotros mismos.

La conversión de Nicodemo. Cuanto más tiempo hace que formo parte de la iglesia, más necesito escuchar relatos de conversiones. Este tipo de relatos me recuerdan la naturaleza del mundo (del que estoy cada vez más aislado, a medida que mi círculo profesional y personal está formado más y más por cristianos). Estos relatos me recuerdan también el poder de Dios (acerca del que puedo ser cada vez más indiferente). Naturalmente, hay momentos

en que experimento atisbos de oscuridad. Y otros en los que veo el resplandor de la luz, y de repente me amanece la concepción del mundo que Juan quería transmitirme; una visión dualista de subidas y bajadas, cosas verdaderas y falsas, luz y oscuridad. Los relatos de conversiones me ayudan a entender el drama que subyace tras frases como 3:20–21: «Pues todo el que hace lo malo aborrece la luz, y no se acerca a ella por temor a que sus obras queden al descubierto. En cambio, el que practica la verdad se acerca a la luz, para que se vea claramente que ha hecho sus obras en obediencia a Dios».

Vivir con nuevos convertidos recién transformados por el Espíritu de Dios es como vivir en una frontera política recibiendo y acogiendo refugiados de una terrible guerra. En Chicago he conocido a muchas personas recién llegadas de la guerra civil de Bosnia. Todos tienen historias que contar. De hecho, no pueden dejar de contar estas historias ni de expresar su sincera gratitud por haber sido rescatados y salvados de su terrible situación. Para transmitir la decisión que tenía que tomar Nicodemo y la perspectiva de su renovación, he de contar lo que habría sucedido si Nicodemo hubiera «nacido de nuevo/de arriba».

Durante un reciente viaje a Israel alquilé un coche y, atravesando el desierto, me dirigí con una de mis hijas hacia el sur, a la ciudad portuaria de Eilat. Nuestro objetivo era ver la belleza primaveral del desierto, visitar las minas de cobre de Timna y bucear en los bancos de coral del golfo de Áqaba. La primera tarde de este viaje contacté con una comunidad judeomesiánica que según mis noticias desarrollaba un extenso y próspero ministerio en Eilat. Después de cenar (por primera vez en un restaurante *kosher* de la cadena Burger King),[23] nos dirigimos a un barrio cercano y llegamos a una casa enorme cuyo salón había sido diseñado como un lugar para la adoración.

Tras los habituales saludos y presentaciones, nos sentamos fascinados en una habitación abarrotada de rusos, chinos, rumanos y norteamericanos (todos ellos de trasfondo judío, excepto los chinos). Después de un tiempo de adoración, un maestro dio un excelente

mensaje del Evangelio basándose en el relato de los ladrones en la cruz: uno que suplicaba misericordia y otro que la rechazaba. A medida que el maestro desarrollaba su mensaje en inglés, algunos traductores iban expresando el sentido de sus palabras en ruso, chino y rumano. Cuando los traductores no entendían bien, le preguntaban en hebreo al maestro para aclarar lo que quería decir. El sabor internacional de la escena era fascinante.

Me preguntaba de dónde habrían salido todas aquellas personas. Los rumanos y rusos habían venido a Israel como refugiados judíos, abandonando países con un pasado de persecuciones. Hablaban del colapso de la economía rusa y del aumento de la corrupción, así como de la aterradora amenaza de un renovado racismo y antisemitismo. Pocos eran fervientemente ortodoxos, y para ellos el judaísmo era principalmente un billete para salir de Rusia, una oportunidad de iniciar una nueva vida. Los chinos eran obreros que trabajaban en la construcción de los enormes hoteles que se elevaban por toda la ciudad. Con los años, cientos de ellos se habían convertido en cristianos (gracias a estas congregaciones mesiánicas) y habían llevado su fe a China. Y la palabra se había extendido. Cada semana venían nuevos obreros chinos que descubrían a Cristo. La ironía del plan de Dios me abrumaba. ¿Quién hubiera podido aventurar que las calles de Eilat estarían en un primer plano de la evangelización del pueblo chino?

Me llamó particularmente la atención una chica joven de unos dieciocho o diecinueve años que parecía especialmente atribulada. Acababa de llegar de Rusia para casarse con su joven prometido en Eilat. Vestía todavía la ropa tradicional de las zonas rurales de Rusia, mientras que su novio llevaba ahora unos pantalones vaqueros y una camiseta. Ella lo había dejado todo: familia, hogar, tradición, idioma, seguridad y trabajo. Su mundo estaba patas arriba. Por primera vez, en la confusión de su tormenta personal, estaba oyendo el Evangelio. Su prometido se había convertido unas semanas atrás y ahora quería que ella descubriera lo mismo. Estuvo llorando durante todo el estudio bíblico.

Jesús retó a Nicodemo a pensar sobre la frontera entre el mundo de arriba y el de abajo, entre las tinieblas y la luz. Aquella muchacha rusa estaba aprendiendo lo mismo. En el nuevo mundo que encontró en Israel había algo inesperado: ahora se le ofrecía un nuevo nacimiento. Por nuestra parte, nos fuimos pensando en el inapreciable valor de los acontecimientos que acabábamos de presenciar.

El drama que supone la fe, que implica decidirse por la luz, es algo que hemos de seguir viendo delante de nosotros para que como cristianos podamos entender dónde está nuestra firmeza y los pasos que ha de dar un no creyente para entrar en la luz. En algunas iglesias, los pastores cuentan a menudo relatos de conversiones de este tipo. Uno de mis libros preferidos es *Conversions,* donde el autor narra famosas conversiones (Agustín, Muggeridge, Tolstoy, Spurgeon, Wesley, etc.).[24] En los servicios de adoración, para reforzar la idea de que el cristianismo no es algo que se sigue, sino más bien un poder que transforma, algunos pastores incluyen con regularidad testimonios de personas que se convierten.

Hay también en este pasaje un mensaje secundario y provocativo, que alude a la esclavitud cultural e intelectual. Nicodemo estaba atrincherado en su carrera profesional, encerrado en su posición dentro de la corriente dominante de Jerusalén; estaba hasta tal punto comprometido que hubo de tener una reunión clandestina con Jesús. La joven rusa de Eilat había experimentado un cambio total de circunstancias y vivía un agudo trastorno personal y cultural. Por ello, su mundo —su vida— estaba abierto. Existe una importante lección en esto, a saber, que hay una conexión entre la receptividad espiritual y el grado en que estamos cómodamente instalados en un sistema de vida y de creencias. Cuanto mayor sea nuestro bienestar, menos posibilidades hay de que aceptemos una palabra nueva y transformadora de parte Dios. Esta es probablemente la razón por la que, a medida que las personas envejecen, las posibilidades de su conversión tienden a reducirse.

El ámbito de nuestro bienestar tiene también que ver con el de nuestro conocimiento religioso. Nicodemo era un experto en retórica religiosa. Él conocía la Palabra de Dios y sin duda había construido su «teología sistemática» que explicaba a Dios, su mundo y su relación con ambos. Su problema no era falta de conocimiento; de hecho, es posible que su extenso conocimiento le hubiera hecho insensible de algún modo a su necesidad de una verdadera conversión espiritual. El conocimiento religioso puede llegar a ser un escudo, una defensa con la que nos protegemos del mismo Dios a quien afirmamos conocer. Es como asistir a un servicio de adoración pentecostal con un teólogo o un sociólogo. Siempre pueden explicar lo que está sucediendo sin relacionarlo con el verdadero poder de Dios.

Cuando acompaño a grupos de estudiantes o adultos por Tierra Santa, a veces me paro a escuchar los comentarios de los guías israelíes en los enclaves bíblicos. En una ocasión conocí a un notable judío llamado Moshe, que tenía un profundo conocimiento de la historia religiosa de su país. En Capernaúm, por ejemplo, desarrolló una genial explicación histórica de aquella ciudad del siglo V, y conocía prácticamente todas las historias y enseñanzas que Jesús había pronunciado en aquella aldea ribereña. Yo estaba intrigado. Una vez le pregunté: «Puesto que sabes más sobre Jesús que la mayoría de los cristianos, ¿qué piensas sobre la veracidad de sus palabras?». Sin duda, pensé, no era el primer cristiano norteamericano que le preguntaba aquello. «Las palabras de Jesús son interesantes, pero yo soy judío y es ahí donde me siento cómodo».

El problema de Moshe no era un asunto de conocimiento. Él (y cientos de autorizados guías turísticos judíos) tienen más conocimiento sobre Jesús que muchos pastores cristianos. Por su condición de observadores profesionales capaces de hablar sobre Jesús sin haber tenido una experiencia personal con él, estos guías son como Nicodemo. Son capaces de dar minuciosas conferencias sobre la vida de Jesús, pero no han experimentado su poder

transformador; lo saben todo sobre el vino, pero nunca lo han probado.[25]

Cabe, sin embargo, la pregunta: ¿Es el de Juan 3 un mensaje que afecta solo a los no cristianos? Por supuesto, la invitación a creer en Jesús y a nacer del agua y del Espíritu lo es a entrar en el discipulado cristiano. Pero Nicodemo era un hombre impregnado de la tradición religiosa; la conocía y sabía enseñarla y defenderla. Creo firmemente que hay personas en la iglesia de hoy que no han oído realmente la historia de Nicodemo. Han crecido dentro de su tradición, la han enseñado y defendido, pero esta se ha convertido en algo acomodaticio y previsible. Uno de los problemas que acompaña a las exposiciones sobre la transformación del Espíritu y su poder es el modo en que algunos que poseen una larga trayectoria de intereses espirituales, experiencia personal o títulos teológicos responden a relatos como el de Juan 3. En ocasiones reaccionan con escepticismo. Otras veces deciden eludir mediante malabarismos teológicos el don místico que se le ofrece a Nicodemo. Jesús está hablando de experiencias místicas y de poder espiritual. Igual que no puede controlarse al viento, tampoco es posible poner coto al Espíritu.

Cada año pido a mis estudiantes de Teología de primer curso que lean un antiguo libro escrito por Helmut Thielicke, *A Little Exercise for Young Theologians* [Un poco de ejercicio para jóvenes teólogos].[26] Lo bueno de esta asignación es que también yo tengo que leer el libro cada año. Esta delgada obra de Thielicke está formada por una serie de sermones pronunciados para seminaristas en Hamburgo, Alemania, donde durante muchos años su autor fue un famoso y popular profesor y pastor. El texto está lleno de sabiduría y advertencias. Dedica una atención especial a describir una «teología diabólica» que puede infectar a los dirigentes cristianos más bienintencionados y apasionados. Thielicke sostiene que es posible tener una teología correcta pero una relación con Dios completamente errónea. La educación teológica es susceptible de su propia patología —Thielicke la llama enfermedad espiritual—

que puede distanciarnos de Dios. Nicodemo era un teólogo. Yo también lo soy; y lo son asimismo los cristianos maduros. Siempre hemos de estar atentos a nuestra relación con el impredecible Espíritu Santo de Dios.

Una última nota contemporánea tiene que ver con la obra de Cristo y la cristología. Antes he mencionado que es esencial que comuniquemos algo de la salvífica y profética obra de Cristo a nuestras audiencias cristianas. En el clima intelectual de nuestro tiempo, la reivindicación absoluta de verdad religiosa se considera ofensiva; sin embargo, una fiel interpretación de la cristología del Nuevo Testamento demanda dicha reivindicación. Este tema surgirá una y otra vez a lo largo del Evangelio de Juan, pero en este punto Juan ha dicho algo importante que hemos de tener en cuenta y observar.

Muchos cristianos de nuestros días piensan en la obra de Cristo desde una desafortunada y mal informada concepción de Dios y de Cristo. Lo percibo una y otra vez tanto en mis clases como en las iglesias. La ingenua imagen que muchos utilizan para expresar la obra de Cristo es que Jesús ha muerto para aplacar a un Dios indignado, mientras que la cruz manifiesta el amor de Cristo por nosotros y su obra sirve para apaciguar la amenazadora ira de Dios. Esto convierte a Dios en nuestro oponente y adversario, mientras que Jesús es nuestro aliado.

Sin embargo, esto no es lo que Juan dice en 3:16. «Porque tanto amó Dios al mundo». La obra de Cristo es Dios en acción, Dios salvando al mundo, Dios asumiendo nuestra humanidad y llevando a cabo la reconciliación. La esencia de este error es una deficiente perspectiva de la Trinidad o, más exactamente, una deficiente idea de lo que los teólogos más antiguos de la iglesia intentaron expresar en el Concilio de Nicea (325 d.C.). Cristo no fue creado —no hubo ningún momento de la historia en el que él «no fuera»— y por ello disfruta de una existencia eterna exactamente igual que Dios. Por otra parte, él comparte la misma esencia o ser de Dios (en el Concilio de Nicea se utilizó la palabra *homoousios* para expresar este

concepto). ¿Por qué es tan importante esta cuestión? Porque ello significa que Dios mismo está de nuestro lado, el propio Dios obrando a nuestro favor. Él no envió a un mensajero (Jesús) para que hiciera el trabajo sucio. Dios mismo fue a la cruz y padeció para recuperar a su amada creación.[27]

Pablo expresa este concepto en repetidas ocasiones. En 2 Corintios 5:18–19 habla de la bondad de Dios al rescatarnos y comenta: «Todo esto proviene de Dios, quien por medio de Cristo nos reconcilió consigo mismo y nos dio el ministerio de la reconciliación: esto es, que en Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo, no tomándole en cuenta sus pecados y encargándonos a nosotros el mensaje de la reconciliación». O, de nuevo, en las palabras de Colosenses 1:19–20: «A Dios le agradó habitar en él [Cristo] con toda su plenitud y, por medio de él, reconciliar consigo todas las cosas, tanto las que están en la tierra como las que están en el cielo, haciendo la paz mediante la sangre que derramó en la cruz». La cruz es de este modo la obra de Dios. Jesucristo no vino a la tierra para cambiar la mente de Dios, sino para expresarla.

Recuerdo que la primera vez que expliqué esto en una clase de Teología, vi llorar, literalmente, a dos estudiantes. Afirmaban que era un concepto revolucionario, puesto que significaba que el cielo no albergaba ya a un adversario. Ahora, cuando hablo sobre la cruz, nunca me olvido de reforzar las importantes conclusiones de una sana teología trinitaria.

Juan el Bautista y los dirigentes con carisma. El impulso de seguir a un dirigente religioso con carisma es tan vigente en nuestros días como lo era para los primeros discípulos. Simplemente hemos sustituido el nombre de los dirigentes de aquel tiempo (p. ej., Apolos, Pablo, Juan, Pedro) por el de personas de nuestro tiempo que destacan por su heroísmo espiritual o agudeza teológica. No nos parece estar menos comprometidos con Dios por elevar a estos dirigentes. ¡Todo esto se produce ciertamente en un contexto espiritual! Lo único que sucede es que la idea que tienen estos dirigentes de la vida religiosa, sus formulaciones sobre la

comunidad y las convicciones, así como su capacidad de cautivar nuestra imaginación y emociones les convierte en modelos dignos de ser seguidos. En algunos casos, son personas conocidas a nivel nacional, hombres y mujeres cuyos escritos y discursos se convierten en el modelo con el que se comparan los sermones y capacidades del pastor de la propia iglesia. En otros casos, se trata de dirigentes locales, personas que ejercen una gran influencia en su parroquia y que verdaderamente tienen quienes les apoyan.

En este punto, lo más fácil es comparar a estos dirigentes con Juan el Bautista en Juan 3 y señalar que el problema no está necesariamente en ellos, sino en sus seguidores, que tienen un interés personal en ponerles en un lugar que ellos no aceptarían. Juan el Bautista estaba haciendo exactamente aquello para lo que Dios le había capacitado y llamado; los dirigentes contemporáneos están a menudo haciendo esto mismo. Pero sus seguidores utilizan la talla espiritual del dirigente en cuestión como una forma de incrementar su propio poder o posición en el reino de Dios.

Para un buen número de pastores no será muy difícil recordar alguna ocasión en que alguno de sus parroquianos ha argumentado: «Pero John Stott lo ve de manera distinta». O «El pastor de la Comunidad de la Viña está realmente en contacto con Dios». Estos pastores y teólogos no están equivocados. Pero, en algunos casos, sus admiradores utilizan sus nombres para desacreditar a quienes Dios ha llamado al liderazgo local. A los seguidores del Bautista, señalar a Juan, su héroe, les permitía sortear la obligación de trasladar sus esfuerzos a Jesús y apoyar su trabajo en el reino.

Hace poco he vivido un ejemplo perfecto de esto en mi comunidad local. Conozco a un maestro carismático e influyente que se hizo miembro de una dinámica iglesia local, consiguió la simpatía de un amplio grupo y, después de dos años, se suscitó un conflicto entre él y el consejo pastoral. Se marchó desacreditando a los dirigentes de la iglesia. Me he enterado hace poco de que más de cien personas se van a marchar con él y van a comenzar una nueva iglesia. Toda esta conducta se disfraza con lenguaje religioso; pero, en este caso, el

dirigente en cuestión ha de aprender una lección de Juan el Bautista: él ha de menguar, y Jesús, crecer. Naturalmente, él se apresurará a decir que Jesús está «creciendo» gracias a su obra pionera independiente. Puede que esta sea la raíz del problema: las lealtades religiosas son tan engañosas que engañan a quienes las aprecian entrañablemente.

Juan 3:22–36 trata de la fragmentación que se produce en el reino de Dios cuando a Jesús se le hace competir con seres humanos. Nadie reconocerá que está compitiendo con Jesús, ni afirmará que está estorbando el crecimiento del reino. Palabras como envidia, celos y rivalidad no se admiten nunca. Sin embargo, igual que los seguidores del Bautista querían convertirle en una institución, así también la iglesia cristiana puede convertirse en una institución humana construida sobre el fundamento de iniciativas y personalidades humanas.

En el núcleo del argumento del Bautista contra las ideas de sus seguidores hay un concepto de Jesús que le aparta de cualquier otro ser humano. Jesucristo es superior a cualquier otra persona de la tierra. Él «procede de arriba», ha sido enviado por Dios, y Dios le ha dado el Espíritu sin límite. El Bautista no puede competir con estas credenciales. Por consiguiente, cualquier otra forma de sabiduría humana o de expresión religiosa, hemos de considerarlas como secundarias a la revelación que poseemos en Jesucristo. De hecho, todo maestro y dirigente, por carismático y dotado que sea, ha de menguar para que solo Jesús sea preeminente.

El mes pasado regresé de un viaje por Oriente Próximo en un vuelo de la aerolínea israelí El Al. Compartí las once horas del vuelo con una locuaz judía ortodoxa cuyo marido estaba terminando un doctorado en Psicología en la Northwestern University de Chicago. Ella se dirigía precisamente a esta ciudad para encontrarse con él. Casi antes de despegar completamente de Tel Aviv ya me había preguntado a qué me dedicaba. Cuando sobrevolábamos Grecia, estábamos enzarzados en un denso debate teológico sobre Jesús y su relación con los pensadores religiosos judíos de todos los tiempos.

Sabía que no tenía mucho sentido iniciar un debate sobre las credenciales mesiánicas de Jesús; este es un tema que se trata constantemente en las sinagogas de Israel. En lugar de entrar en este asunto, abordé la «cuestión de Jesús» desde la naturaleza de la autoridad rabínica. Era evidente que estaba intrigada.

Mi argumento era que la persona de Jesús suponía mucho más que el mero cumplimiento de una serie de profecías. Le dije que podíamos poner a un lado este tema (tras lo cual ella dio muestras evidentes de relajarse). Con las teologías de Nicea y Calcedonia como objetivos, defendí que Jesús era un misterio, una autorrevelación de Dios sin precedentes en la historia humana. Jesús era más que un rabino, más incluso que un profeta. A su objeción de que mi cristología era una forma de idolatría que violaba el segundo mandamiento, recurrí a una analogía que encajaba en su marco de referencia. Dios puede ocupar un espacio santo, argumenté, y esto es lo que definía la santidad del lugar santísimo del templo, donde materiales como la piedra y la madera adoptaron unas propiedades que estaban fuera del contacto y comprensión humanas, pero que, no obstante, conservaban su forma original en el mundo.[28] ¿Y si Dios hubiera hecho lo mismo, pero por medio de carne humana? ¿Y si se hubiera revelado a sí mismo de manera dramática, descendiendo del cielo, asumiendo forma humana para comunicarse con nosotros y liberarnos? Si Dios estaba de este modo en Cristo —recalqué—, tenemos entonces un modelo absolutamente nuevo de revelación que sobrepasa a cualquier cosa que podamos encontrar en las palabras de Moisés en la Torá o en a las continuas reflexiones de la Mishná y el Talmud.

Recuerdo que en ese momento ella hizo un ademán como para hacer una pausa. «Y es precisamente aquí donde el judaísmo y el cristianismo toman caminos distintos», observó ella. Yo asentí. A medida que pasaban las horas, hablamos de la importancia de encontrar un terreno común en el que la sinagoga y la iglesia pudieran encontrarse. El monoteísmo, la ética, la justicia: todos ellos eran temas comunes. Sin embargo, ella sabía ahora con certeza que

hay un asunto teológico fundamental que siempre nos separará. No puedo decir que Jesús era tan solo un rabino, un sabio o un profeta. Jesús no era como Juan el Bautista. Jesús es el Dios que desciende; el Dios encarnado. Este es el verdadero punto de partida de cualquier cristología, no la sabiduría de Jesús, su perfección o el cumplimiento de las profecías.

Y es precisamente este punto de partida el que Juan el Bautista deja completamente claro a sus seguidores. «El que viene de arriba está por encima de todos; el que es de la tierra, es terrenal y de lo terrenal habla. El que viene del cielo está por encima de todos» (3:31). Jesús está por encima de todo. Sus palabras están por encima de cualquier palabra humana. Cuando en nuestros días hablamos de Jesús, este mismo tema ha de resonar desde cada púlpito y atril. Jesús es el Dios que desciende. Jesús es importante y digno de gloria, no porque su enseñanza sea encantadora y atractiva, sino porque ha venido desde el corazón mismo del Padre. Ciertamente, él y el Padre son uno.

---

1. Algunos se han planteado la posibilidad de que algún dirigente judío se hubiera acercado a Jesús después de que él hubiera «purificado» el templo. No obstante, la participación de los fariseos en el templo era muy limitada; este estaba principalmente administrado y controlado por los saduceos.
2. Este es el punto de vista que apoya J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (2a ed.; Nashville: Abingdon, 1979).
3. Algunos eruditos han argumentado que 3:31–36 ha sido colocado fuera de su lugar correspondiente y debería situarse entre los vv. 12 y 13. Aunque esto hace que el pasaje sea fácil de entender, por un lado, no hay ningún manuscrito que apoye esta lectura y, por otro, tal disposición interrumpiría la presente simetría del capítulo.
4. Si Nicodemo tuviera, digamos, setenta años en el 70 d.C., en esta escena tendría entre 25 y 30 años. Pero esta sería una edad

insuficiente para un dirigente del Sanedrín.

5. Las expresiones «Reino de los cielos» y «reino de Dios» representan los temas más frecuentes de las enseñanzas de Jesús en los sinópticos, y aparecen más de noventa veces en distintos contextos.

6. Ver referencias en Morris, *John,* 190; Carson, *John,* 189–93.

7. Como lo cita Barrett, *John,* 206.

8. La forma gramatical de la pregunta delata su incredulidad: «¿Acaso puede entrar por segunda vez en el vientre de su madre y volver a nacer?».

9. En la Antigüedad podía aludirse al nacimiento natural como «nacimiento de sangre».

10. Carson, *John,* 192.

11. Este es un prefacio singular en Juan. En los sinópticos, Jesús introduce sus palabras con un solo «en verdad» *(amen).* Juan utiliza un doble *amen* para aumentar el empaque de las palabras de Jesús (ver comentario sobre 1:51).

12. La palabra «unigénito» *(monogenes)* no es exclusiva de Jesús, sino de Juan (1:14, 18; 1Jn 4:9). Asimismo, las expresiones «creer en el nombre» (3:18) y «vivir por la verdad» (3:21) nunca aparecen en los discursos de Jesús.

13. Carson, *John,* 205.

14. Algunos ecologistas cristianos han utilizado de manera errónea 3:16 como una defensa del compromiso cristiano con la naturaleza. Ciertamente, Dios nos llama a ser custodios responsables de la naturaleza, pero este no es el propósito de las palabras de Juan en este pasaje.

15. Con esto no pretendo negar la historicidad de las narraciones del Evangelio, sino más bien afirmar que el proceso por el que los episodios históricos fueron preservados, seleccionados y organizados en el Evangelio fue influenciado por la vida y necesidades de la iglesia primitiva. Los relatos sobre Jesús que eran importantes fueron preservados. Pero la pregunta que surge

inmediatamente es, ¿importantes para quién? Los Evangelios representan los relatos más entrañables de Jesús preservados por la iglesia más antigua.

6. Algunos eruditos (como por ejemplo R. Brown) sugieren que 3:22–36 es una narración desubicada que consigna uno de los encuentros más antiguos de Jesús con Juan, quizá inmediatamente posterior al bautismo. Esto explicaría la dificultad que plantea la secuencia actual.

7. Juan 3:24 se une a algunos otros pasajes de Juan (11:2) que implican que Juan da por sentado que sus lectores conocen los relatos consignados en el Evangelio de Marcos. Ver R. Bauckham, «John for Readers of Mark», en R. Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids/Edimburgo: Eerdmans/T. & T. Clark, 1998), 147–71.

8. Esto es importante, porque algunos eruditos del sector crítico han cuestionado la naturaleza histórica de estos versículos basándose en la alusión de Juan a la novia y el novio en referencia a Jesús y sus seguidores.

9. Los siguientes temas aparecen en ambas secciones: de arriba, procede de cielo, habla de la tierra, dar testimonio de lo que se ve y oye, no recibir el testimonio, don del Espíritu, recibir al Hijo, y tener vida eterna.

10. Ver, p. ej., la edición del vigésimo aniversario de esta obra: Grand Rapids: Revell/Baker, 1996.

11. Morris, *John,* 186.

12. Recuérdese la utilización simbólica de la geografía por parte de Juan (ver exposición anterior al respecto).

13. ¿Que es lo que distingue una hamburguesa *kosher* de una normal? ¡Que no contiene productos lácteos (no llevan queso, y no pueden pedirse batidos o helados hechos con leche)!

14. H. T. Kerr y J. M. Mulder, *Conversions* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983).

25. Esta es una de las razones, por ejemplo, por las que siempre trabajo con guías cristianos en Israel (judíos mesiánicos o palestinos), porque pueden entender de un modo totalmente distinto el deseo que tiene el peregrino cristiano de «adorar en espíritu y en verdad» (cf. 4:24).

26. Helmut Thielicke, *A Little Exercise for Young Theologians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962).

27. Tengo la sospecha de que, en nuestros días, muchos cristianos han adoptado inconscientemente un punto de vista «arriano» de la persona y obra de Cristo, la misma razón por la que se convocó el Concilio de Nicea.

28. Otro acercamiento a esta línea de pensamiento para los judíos ortodoxos es la de comparar a Jesús (el Verbo encarnado) con la santidad de la Torá (la Palabra escrita). Ambos se han manifestado en la tierra en forma física. Naturalmente, esta analogía no se sostiene (como nos recordarían los teólogos de Calcedonia), pero es al menos un punto de partida para el diálogo.

Juan 4:1–54

Jesús se enteró de que los fariseos sabían que él estaba haciendo y bautizando más discípulos que Juan 2 (aunque en realidad no era Jesús quien bautizaba sino sus discípulos). 3 Por eso se fue de Judea y volvió otra vez a Galilea. 4 Como tenía que pasar por Samaria, 5 llegó a un pueblo samaritano llamado Sicar, cerca del terreno que Jacob le había dado a su hijo José. 6 Allí estaba el pozo de Jacob. Jesús, fatigado del camino, se sentó junto al pozo. Era cerca del mediodía. 7-8 Sus discípulos habían ido al pueblo a comprar comida.

En eso llegó a sacar agua una mujer de Samaria, y Jesús le dijo:
—Dame un poco de agua.

9 Pero como los judíos no usan nada en común con los samaritanos, la mujer le respondió:

—¿Cómo se te ocurre pedirme agua, si tú eres judío y yo soy samaritana? 10—Si supieras lo que Dios puede dar, y conocieras al que te está pidiendo agua —contestó Jesús—, tú le habrías pedido a él, y él te habría dado agua que da vida.

11—Señor, ni siquiera tienes con qué sacar agua, y el pozo es muy hondo; ¿de dónde, pues, vas a sacar esa agua que da vida? 12 ¿Acaso eres tú superior a nuestro padre Jacob, que nos dejó este pozo, del cual bebieron él, sus hijos y su ganado?

13—Todo el que beba de esta agua volverá a tener sed —respondió Jesús—, 14 pero el que beba del agua que yo le daré, no volverá a tener sed jamás, sino que dentro de él esa agua se convertirá en un manantial del que brotará vida eterna.

15—Señor, dame de esa agua para que no vuelva a tener sed ni siga viniendo aquí a sacarla.

16—Ve a llamar a tu esposo, y vuelve acá —le dijo Jesús. 17 —No tengo esposo —respondió la mujer. —Bien has dicho que no tienes esposo.

18 Es cierto que has tenido cinco, y el que ahora tienes no es tu esposo. En esto has dicho la verdad.

19—Señor, me doy cuenta de que tú eres profeta. 20 Nuestros antepasados adoraron en este monte, pero ustedes los judíos dicen que el lugar donde debemos adorar está en Jerusalén.

21—Créeme, mujer, que se acerca la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adorarán ustedes al Padre.

22 Ahora ustedes adoran lo que no conocen; nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación proviene de los judíos.

23 Pero se acerca la hora, y ha llegado ya, en que los verdaderos adoradores rendirán culto al Padre en espíritu y en verdad, porque así quiere el Padre que sean los que le adoren.

24 Dios es espíritu, y quienes lo adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad.

25—Sé que viene el Mesías, al que llaman el Cristo —respondió la mujer—. Cuando él venga nos explicará todas las cosas.

26—Ése soy yo, el que habla contigo —le dijo Jesús.

27 En esto llegaron sus discípulos y se sorprendieron de verlo hablando con una mujer, aunque ninguno le preguntó: «¿Qué pretendes?» o «¿De qué hablas con ella?»

28 La mujer dejó su cántaro, volvió al pueblo y le decía a la gente: 29—Vengan a ver a un hombre que me ha dicho todo lo que he hecho. ¿No será éste el Cristo?

30 Salieron del pueblo y fueron a ver a Jesús.31 Mientras tanto, sus discípulos le insistían: —Rabí, come algo.

**32—Yo tengo un alimento que ustedes no conocen —replicó él.
33 «¿Le habrán traído algo de comer?», comentaban entre sí los
discípulos. 34—Mi alimento es hacer la voluntad del que me
envió y terminar su obra —les dijo Jesús—. 35 ¿No dicen
ustedes: «Todavía faltan cuatro meses para la cosecha»? Yo les
digo: ¡Abran los ojos y miren los campos sembrados! Ya la
cosecha está madura; 36 ya el segador recibe su salario y recoge
el fruto para vida eterna. Ahora tanto el sembrador como el
segador se alegran juntos. 37 Porque como dice el refrán: «Uno
es el que siembra y otro el que cosecha». 38 Yo los he enviado a
ustedes a cosechar lo que no les costó ningún trabajo. Otros se
han fatigado trabajando, y ustedes han cosechado el fruto de
ese trabajo.**

**39 Muchos de los samaritanos que vivían en aquel pueblo
creyeron en él por el testimonio que daba la mujer: «Me dijo
todo lo que he hecho». 40 Así que cuando los samaritanos
fueron a su encuentro le insistieron en que se quedara con
ellos. Jesús permaneció allí dos días, 41 y muchos más llegaron
a creer por lo que él mismo decía. 42—Ya no creemos sólo por
lo que tú dijiste —le decían a la mujer—; ahora lo hemos oído
nosotros mismos, y sabemos que verdaderamente éste es el
Salvador del mundo.**

**43 Después de esos dos días Jesús salió de allí rumbo a Galilea
44 (pues, como él mismo había dicho, a ningún profeta se le
honra en su propia tierra).45 Cuando llegó a Galilea, fue bien
recibido por los galileos, pues éstos habían visto personalmente
todo lo que había hecho en Jerusalén durante la fiesta de la
Pascua, ya que ellos habían estado también allí.**

**46 Y volvió otra vez Jesús a Caná de Galilea, donde había
convertido el agua en vino. Había allí un funcionario real, cuyo
hijo estaba enfermo en Capernaúm.**

**47 Cuando este hombre se enteró de que Jesús había llegado de
Judea a Galilea, fue a su encuentro y le suplicó que bajara a**

sanar a su hijo, pues estaba a punto de morir.

48—Ustedes nunca van a creer si no ven señales y prodigios —le dijo Jesús.

49—Señor —rogó el funcionario—, baja antes de que se muera mi hijo. 50—Vuelve a casa, que tu hijo vive —le dijo Jesús—. El hombre creyó lo que Jesús le dijo, y se fue. 51 Cuando se dirigía a su casa, sus siervos salieron a su encuentro y le dieron la noticia de que su hijo estaba vivo. 52 Cuando les preguntó a qué hora había comenzado su hijo a sentirse mejor, le contestaron: —Ayer a la una de la tarde se le quitó la fiebre.

53 Entonces el padre se dio cuenta de que precisamente a esa hora Jesús le había dicho: «Tu hijo vive». Así que creyó él con toda su familia.

54 Ésta fue la segunda señal que hizo Jesús después de que volvió de Judea a Galilea.

La extensa e importante historia sobre la interacción de Jesús con una mujer samaritana continúa la forma iniciada en el capítulo 3, donde Jesús habla con personas específicas que encarnan numerosas características de la Palestina del siglo I. El diálogo con Nicodemo tiene una explicación perfectamente lógica (un rabino y dirigente de Jerusalén entrevista a un extravagante maestro de Galilea). Sin embargo, aquí en el capítulo 4 nos encontramos con un relato que divierte tanto como sorprende.

Jesús y la mujer samaritana (4:1–26)

Este nuevo personaje es una mujer —y samaritana nada menos— cuyo carácter moral era, como mínimo, cuestionable. Como observaremos más adelante, en aquella cultura era muy atípico e inadmisible que un hombre del perfil de Jesús hablara con alguien así. Él es hombre, soltero, religioso y judío, y unas fronteras sociales claramente definidas debían guardarle de hablar con una mujer en una situación privada como aquella.

Pero aquí está la ironía de la historia. Mientras que en el capítulo 3 el silencio de Nicodemo nos deja preguntándonos qué habrá sucedido con este dirigente religioso judío, vemos de repente que esta irreligiosa mujer da un paso inesperado: reconoce el señorío de Jesús, permanece «en la luz» y muestra algunos de los signos de discipulado que consideramos en el capítulo 1. Se apresura a hablarles de Jesús a otras personas y a ponerles en contacto con él, y por ello muchos creen (4:39). No es casual que la historia de Nicodemo tenga lugar «por la noche» y este episodio se produzca hacia el mediodía (4:6). La luz y la oscuridad son temas joánicos tan sobresalientes que su presencia en las narraciones apunta a importantes significados teológicos.[1]

Sin embargo, el relato adquiere otro nivel de interés cuando lo relacionamos con lo inmediatamente anterior. Antes he argumentado que tenemos ante nosotros una serie de indagaciones en las que la presencia mesiánica de Jesús arrolla algún rasgo o institución del judaísmo. En el capítulo 2, Jesús reveló su gloria al llenar de vino unos recipientes utilizados para el rito judío de la purificación, y a continuación se dirigió al templo para indicar que este sería llenado o sustituido por su propia vida. En el capítulo 3,

Jesús cuestiona al estamento docente del judaísmo, preguntando por qué un rabino como Nicodemo no era capaz de entender las cosas básicas de Dios. Ahora Jesús se desplaza a Samaria, la periferia del judaísmo, y aquí no solo habla con una mujer, sino que también demuestra que su don sobrepasa a cualquier otro que pueda encontrarse en un pozo históricamente emblemático y susceptible de convertirse en objeto de superstición. El pozo de Jacob no puede competir con el de Jesús. Uno de los desafíos para la mujer es esclarecer el misterio de las palabras de Jesús que pretenden sustituir el mismo pozo que ella venera. Él tiene un tipo de agua que ella no ha visto nunca, y ella ha de discernir cómo acceder a ella.

Juan 4:1–3 nos ofrece el trasfondo de este relato. No es de extrañar que los fariseos se interesen por Jesús (4:1), puesto que ya han investigado el ministerio del Bautista (1:19, 24). No habría que indagar mucho para descubrir que muchos de los seguidores de Jesús procedían de las filas del Bautista (1:35–37). Más adelante, cuando Jesús llega a Galilea, las averiguaciones de Herodes Antipas también identifican firmemente a Jesús con el Bautista (Mr 6:14–16).

Puesto que los sinópticos sitúan en Galilea el inicio del ministerio público de Jesús (junto con el llamamiento de los discípulos, Mr 1:14–20), algunos eruditos críticos se resisten a aceptar el relato de Juan que presenta un ministerio anterior en Judea. No se consigna en ningún otro lugar que, en aquel momento, la obra de Jesús hubiera ya comenzado y que su fama y su círculo de discípulos se estuvieran extendiendo. Sin embargo, los sinópticos sugieren esta temprana popularidad de Jesús en Judea desde otro punto de vista. Jesús no se dirige a Galilea hasta que Juan es arrestado en Perea (al otro lado del Jordán [Mr 1:14]). Jesús tenía probablemente razones para temer que también él fuera arrestado (de ahí su traslado al norte de Israel) *dada* su relación con el ahora encarcelado Juan. No hay duda de que Jesús trabaja ampliamente con sus nuevos discípulos, encargándoles el seguimiento de su tarea bautismal (4:1–2); luego, en Galilea, y a medida que crece el número de sus

seguidores, Jesús llama a un grupo selecto de ellos a un ministerio de plena dedicación.

Es posible que esta crisis que se produce en Judea explique también la decisión de Jesús de viajar al norte vía Samaria (4:4). Para los judíos, esta no era la ruta habitual entre Judea y Galilea. Era la más rápida, pero no la preferida para la mayoría de los judíos religiosos.[2] Estos se dirigían generalmente hacia el este, a Jericó,[3] y desde esta ciudad continuaban hacia el norte, rodeando los montes de Judea y Samaria al oeste del río Jordán. Cuando divisaban el monte Gilboa, se dirigían a la ciudad de Escitópolis (la Bet Seán del Antiguo Testamento) y tomaban el camino del oeste, por el valle de Jezreel, cuyas llanuras abiertas y bien abastecidas de agua les llevaban al interior de Galilea. La ruta a través de Samaria era más fácil, pero forzaba al viajero a entrar a esta región montañosa habitada por un pueblo con el que habían sostenido una antigua relación de rivalidad y conflictos.

La apostasía del reino del norte de Israel en el Antiguo Testamento (que finalmente se estableció en la ciudad de Samaria) era bien conocida. Cuando los asirios conquistaron el reino del norte en el año 722 a.C. y llevaron a sus gentes al exilio, repoblaron la región con personas de todo el imperio (2R 17:23–24). Los pequeños grupos de israelitas derrotados se mezclaron ahora con los persas y otros pueblos igualmente conquistados. El paganismo que instituyó Jeroboam se fusionó con muchas otras prácticas, originando en aquel territorio una infame impureza religiosa (2R 17:25 y ss.).

En su momento, el monoteísmo del judaísmo prevaleció, aunque no sin sufrir importantes modificaciones. Los samaritanos rechazaban los escritos de los profetas (que incluían los libros históricos [1–2 Samuel, 1–2 Reyes, 1–2 Crónicas]) y la literatura sapiencial (Proverbios, Salmos, etc.) dado el acento de estos escritos sobre Judea y la línea de David centrada en Jerusalén. Sus Escrituras quedaron reducidas al Pentateuco (de Génesis a Deuteronomio), y su adoración tenía como sede un nuevo templo ubicado en el monte Gerizim, que se alzaba imponente por encima de la antigua Siquem,

mientras que Jerusalén era rechazada como lugar de peregrinación. Tras el exilio babilónico, cuando Zorobabel dirigió la reconstrucción del templo, la ayuda samaritana fue firmemente rechazada (Esd 4:2–3), y esto enconó más aún el conflicto. Cuando Alejandro Magno y más adelante los generales griegos controlaron Palestina (este periodo comenzó hacia el año 330 a.C.), convirtieron Samaria en una de sus bases más importantes, sabiendo que en aquella zona les sería fácil encontrar aliados antijudíos. Cuando los judíos tuvieron ocasión (128 a.C.) atacaron Samaria, destruyeron Siquem y quemaron el templo samaritano del monte Gerizim.

En el tiempo de Jesús, había una tensión latente entre las regiones de Judea y Samaria. Basada parcialmente en cuestiones raciales y religiosas, esta tensión había estado presente durante muchos siglos de terribles contiendas políticas.[4] Por tanto, cuando leemos que, atravesando la región, Jesús se encuentra con una «mujer samaritana», el relato no quiere decirnos que esta sea una residente de la ciudad de Samaria, sino que es una mujer oriunda de aquella región. Es alguien que encarna la historia, idioma, religión y actitudes personales de aquellos que se sitúan en un lejano extremo del judaísmo. Para los lectores del primer siglo, lo normal hubiera sido que Jesús y esta mujer se ignoraran mutuamente y, por supuesto, que no se dirigieran la palabra.[5]

Es problemático determinar la ubicación de Sicar (4:5), puesto que ningún escrito de la Antigüedad se refiere a esta ciudad. Sicar podría ser la moderna aldea árabe de Askar, aunque los eruditos están divididos al respecto, dado que Askar es una antigua localidad medieval.[6] Ciertamente, Jacob compró una cierta extensión de terreno en las inmediaciones, le puso el nombre de «Siquem» (una palabra que procede del término hebreo que significa «hombro», por analogía, la ladera de una colina [Gn 33:19]) y le dio una parte a José (48:22). Aunque no tenemos constancia de que Jacob excavara un pozo en esta zona, tal posibilidad no es nada inverosímil y en nuestros días puede verse un antiguo pozo junto a Siquem *(Balata* en árabe). Lo mejor sea, probablemente, concluir que el nombre de

Sicar es una alusión a Siquem y que el pozo que hay cerca de esta ciudad (visitado por muchos peregrinos) es el de nuestro relato.[7] Una de las cosas maravillosas sobre este tipo de lugares en Oriente Próximo es que los pozos de la Antigüedad no cambian su ubicación con el paso del tiempo.

En Juan 4:6, la palabra griega que se traduce como «pozo» alude de hecho a un «manantial» (en griego *pege),* es decir, un venero o fuente de agua que fluye libremente (como por ejemplo el manantial de Gihón en Jerusalén). En cambio, hablando con propiedad, los pozos (en griego *phrear,* 4:11–12) se excavaban a mano. Más que una irónica comparación con la «fuente» de Jesús (4:10), se trata posiblemente de la descripción normal de un pozo que se abastece de un manantial subterráneo (como el pozo de 30 metros que puede observarse hoy en el mencionado enclave). En el siglo primero, el pozo en cuestión habría tenido un brocal de reducido diámetro (para impedir que cayeran personas, animales o desechos), una tapa (ver Gn 29:2) y un abrevadero de piedra para los animales, y puede que un trípode para descolgar un cubo atado a una cuerda y sacar agua.[8]

Jesús llega al pozo, se sienta a descansar en el antepecho y plantea un inevitable obstáculo a una mujer que ha venido a sacar agua. Su fatiga es una nota interesante. A lo largo de este Evangelio, Juan subraya la divinidad de Jesús en los términos más contundentes. Sin embargo, en este pasaje nos muestra con toda naturalidad un circunstancial rasgo humano: Jesús está cansado. La cristología de Juan no subraya una dimensión de Jesús a expensas de otra.

Es la hora sexta, es decir, las doce del mediodía.[9] En este punto caben dos útiles observaciones. (1) En aquella cultura, el abastecimiento de agua era responsabilidad de las mujeres.[10] En un mundo que aislaba socialmente a las mujeres, esta no era una tarea del todo onerosa, puesto que les permitía verse y hablar. Por tanto, los pozos se convirtieron en un lugar donde encontrar o evitar a las mujeres. Cuando el siervo de Abraham regresó a Harán en busca de

una esposa para Isaac, llegó hasta el pozo (Gn 24) y allí encontró a Rebeca. Asimismo, Moisés huyó a Madián y en un pozo conoció a las hijas de Jetro (Éx 2:15–16), una de las cuales (Séfora) llegó a ser su esposa. Este tema es tan prominente que algunos eruditos han propuesto que el relato de Juan 4 podría estar influenciado por antiguas escenas de esponsales en las que (de un modo simbólico) Jesús llama a una mujer que no tiene una correcta relación matrimonial para que establezca un nuevo vínculo de carácter redentor con él.[11]

(2) A lo largo de la historia, en las zonas mediterráneas, el abastecimiento de agua se llevaba a cabo a primera hora de la mañana o al anochecer, a fin de evitar el calor. Aunque no era completamente inusual que alguien fuera a sacar agua a primera hora de la tarde, la escena nos recuerda el aislamiento social de esta mujer, que lo hace cuando sabe que no va a encontrarse con otras mujeres. Naturalmente, después conoceremos la razón de su aislamiento (4:18): ha transgredido las normas morales de su comunidad y ha condenado su reputación. Esto hace que la iniciativa y conversación de Jesús sean aún más notables si cabe. Está cruzando muchas fronteras. En aquel mundo, los hombres rara vez hablaban con las mujeres en público, ni siquiera con sus propias esposas. En el caso de los solteros, *nunca,* bajo ningún concepto, hablaban con una mujer o la tocaban.

Es más, se suponía que un rabino (como se consideraba que era Jesús) observaría escrupulosamente tales ideales. Esto explica la sorpresa de la mujer en 4:9: No es solo que viva en Samaria, sino que es una mujer samaritana.[12] Esto explica también la estupefacción de los discípulos en 4:27 cuando vuelven a encontrarse con Jesús después de comprar alimentos (cf. 4:8). En su mente se agolpan pensamientos que no se atreven a expresar: «¿Qué está pasando aquí? ¿Por qué esta Jesús haciendo algo tan cuestionable?». Lo sorprendente no es que Jesús le pida de beber, sino que le pida algo.[13]

La conversación entre Jesús y la mujer es una deliciosa obra dramática. Como es típico en los discursos joánicos, se plantean preguntas que llevarán al oyente de Jesús desde pensamientos terrenales (agua física) a realidades celestiales (agua viva). Raymond Brown propone una convincente división de este pasaje de un modo en que se perfilan dos escenas que tratan realidades terrenales y celestiales. En 4:7–15 Jesús explora el significado del agua viva, y en 4:16–26 considera la vida pecaminosa de la mujer y habla de la verdadera adoración. En cada caso, las conversaciones comienzan con temas prosaicos y terrenales (pozos, maridos) y Jesús lleva a la mujer a analizar lo que estas cosas significan realmente para ella. Entretejidas a lo largo de estas secciones hay dos preguntas, dos desafíos que Jesús plantea en 4:10: ¿Comprende esta mujer en qué consiste el don de Dios y quién es el que lo imparte? ¿Le pedirá ella que le dé de beber? Se nos deja en suspense, preguntándonos si la mujer tendrá el valor de pedirle a Jesús que sea su fuente de agua y si ella sabrá identificarle correctamente.

Como sucedió con Nicodemo, los interrogadores terrenales son incapaces de entender las cosas celestiales. Se atascan en malentendidos que llevan a dobles sentidos divertidos e irónicos. Como residente en Siquem, la mujer conoce la ubicación de cada fuente. Sin embargo, Jesús dice aquí algo inesperado: él está en condiciones de ofrecerle «agua viva» (4:10b). Con la expresión «agua viva», Jesús alude a una corriente de agua como un manantial, río u arroyo, es decir, agua en movimiento. Podía también obtenerse agua acopiada en depósitos cerrados, como pozos, cisternas[14] o estanques. El agua viva era sumamente valiosa y apreciada y, según la ley rabínica, era el único tipo de agua que podía utilizarse en los lavamientos rituales para purificar a los adoradores.[15] Todo el mundo sabía que en Siquem no había ríos o arroyos. Incluso Jacob hubo de excavar un pozo para poder abrevar sus rebaños en aquella zona (4:12). ¿Cómo se atrevía aquel intruso judío, alguien que apenas conocía aquel lugar, a ofrecer un agua de la que nadie sabía nada? No hay agua viva en Siquem.

La mujer se atranca en la metáfora y malinterpreta las palabras de Jesús. Siente curiosidad ante la posibilidad de que exista un arroyo o manantial en las inmediaciones (4:11b), pero Jesús quiere que dirija su mirada más allá del agua física, al significado espiritual de la afirmación de Jesús. Se trata de un agua que elimina la sed (4:13), que lleva a la vida eterna (4:14). No es de extrañar que, en una zona tan árida como Samaria, algo tan valioso como un manantial de agua adquiriera un significado simbólico. El agua viva representa la vida sustentada por Dios. Jeremías reprende a Israel diciendo: «Dos son los pecados que ha cometido mi pueblo: Me han abandonado a mí, fuente de agua viva, y han cavado sus propias cisternas, cisternas rotas que no retienen agua» (Jer 2:13). Dios es la fuente de la renovación espiritual, y hay que rechazar cualquier otra posibilidad.

Isaías utiliza esta misma imaginería cuando exhorta a todos los sedientos de Israel a acercarse a las aguas suministradas por Dios (Is 55:1). En una visión de los últimos días, cuando las bendiciones de Dios inundan la tierra, Ezequiel y Zacarías ven un manantial que nace literalmente en el templo de Jerusalén, y que fluye hacia el mar Muerto por la zona oriental y hacia el Mediterráneo por la occidental (Ez 47:1–12; Zac 14:8). Sin embargo, los intérpretes rabínicos del tiempo de Jesús entendían que se trataba de un símbolo profético del Espíritu Santo que renovaría y purificaría la tierra en los últimos días (Ez 36:25–27).[16]

Jesús habla de una nueva vida que puede obtenerse por medio del Espíritu de Dios (4:14). El agua se ha convertido en un símbolo de esta nueva realidad desde el comienzo del libro (1:31; 2:7; 3:5) y más adelante será definida como el Espíritu Santo (7:37–39). Cristo mismo es la fuente de la preciosa agua viva que puede transformar aun a esta mujer en su aislamiento. Se trata del «don» *(dorea)* de Dios, una palabra que más adelante los cristianos relacionarían con el Espíritu Santo (Hch 2:38; 8:20; 10:45; 11:17; Heb 6:4).

Pero Jesús lleva esta promesa un paso más allá. No es una experiencia que se limita a cambiar nuestro «estado» (llevándonos a

un «estado de salvación»), sino una vivencia dinámica que hace que la vida sea algo tan vivo como el agua. El agua (o el Espíritu) convertirá la vida en un manantial del que «brotará» (en griego *allomai,* 4:14). En la LXX, esta palabra se utiliza para hacer referencia al Espíritu Santo que «salta» sobre grandes dirigentes como Sansón, Saúl y David. La imagen de Jesús es impresionante: la mujer en busca de un pozo descubre que el Espíritu puede transformar su vida en un manantial que corre por su interior, rebosa y no precisa de sogas y cubos.

La mujer está sin duda intrigada, pero se resiste a creer. Sin embargo, en 4:15 hace una petición que cumple uno de los dos anteriores desafíos de Jesús en 4:10, «Señor, dame de esa agua». No obstante, su propia percepción de lo que pide es errónea. Esta mujer sigue buscando agua literal (igual que Nicodemo cuestionó una regeneración literal [3:4] y los galileos le pedirán pan físico [6:34]). Sigue pensando en cosas terrenales (agua con que llenar el cántaro, no agua viva para satisfacer el alma).

La mujer ha pedido agua, pero no entiende cuál es el don, ni conoce la identidad del dador. La segunda serie de preguntas (4:16–26) ha de seguir ahora este segundo tema de la identidad de Jesús y responder a su segundo desafío en 4:10. No hay duda de que la petición por parte de Jesús de que fuera a buscar a su marido fue una sorpresa (4:16). Su respuesta de que no tenía marido (4:17) podría haber sido cierta si hubiera estado divorciada o viuda. Pero Jesús sabe que es falsa. Revelando su capacidad divina (cf. Natanael, 1:49), Jesús le recuerda que ha tenido cinco maridos, y su amante actual es, o bien el sexto, o un hombre con el que no está casada.[17]

Este número no debería alegorizarse, sino entenderse en su sentido más simple y directo.[18] En cualquier caso, ha pecado, y la reputación que la acosa sin cesar ha vuelto a salir de nuevo. Pero Jesús no está juzgándola. Ella se da cuenta de que este hecho descubre sus capacidades como mensajero de Dios y da un respingo buscando algún modo de desviar las indagaciones morales de aquel extranjero. A pesar de lo que dice en 4:19–20, esta mujer

«permanece en la luz», puesto que sigue hablando con Jesús y no se va.

Los samaritanos no creían que hubiera profetas como Amós e Isaías en el periodo bíblico. Puesto que solo aceptaban el Pentateuco, entendían la expectativa de Deuteronomio 18:18, según la cual un gran profeta seguiría a Moisés («Por eso levantaré entre sus hermanos un profeta como tú; pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande»). Pero este iba a ser la figura mesiánica del tiempo del fin. Así, al hacer referencia a Jesús como profeta *(¿el* profeta?), la mujer ha abierto de manera inconsciente el tema del mesianismo de Jesús. Esta es una técnica joánica frecuente: los personajes que piensan en términos puramente terrenales no solo no consiguen entender las cosas espirituales, sino que en ocasiones utilizan un lenguaje con un significado más profundo de lo que ellos creen (cf. 10:50; 18:37, 39; 19:19–22).

En 4:20, la mujer lanza lo que cree que será su más potente descarga. A fin de librarse de la vergüenza de su pasado (y presente) ante este profeta, y saliendo al paso de cualquier otra de sus embarazosas preguntas, la samaritana alude a la antigua división religiosa entre judíos y samaritanos. Ambos grupos entendían que Dios había ordenado que se dispusiera un lugar para la adoración, donde su nombre pudiera darse a conocer (Dt 12:5), sin embargo, tenían serios desacuerdos con respecto a su ubicación. El Rey David se decidió por Jerusalén y, tras adquirir un terreno y trasladar allí el tabernáculo, su hijo Salomón construyó el templo de Dios. Aun después de su destrucción, el solar fue constantemente reconstruido.

Los samaritanos rechazaban esta tradición (al rechazar los demás libros del Antiguo Testamento). En el Pentateuco, el primer lugar en que Abraham construyó un altar fue Siquem, en las faldas del monte Gerizim. Este mismo monte fue también el destino de los israelitas cuando entraron en Canaán bajo las órdenes de Josué (Dt 11:29; 27:12; Jos 8:33) para que la ley y sus bendiciones pudieran leerse en voz alta.[19] Así pues, teniendo en cuenta su historia, parecía lógico que este monte se considerara el lugar escogido por Dios. Aun

después de la destrucción del templo samaritano en el siglo II a.C., los sacerdotes siguieron ofreciendo sacrificios y adoración en aquel lugar.

La mujer, pues, invita a Jesús a entrar en este embrollo histórico-religioso y a dar su opinión. Su referencia a «nuestros padres» no apunta a la historia reciente, sino a la Antigüedad, cuando Abraham (Gn 12:7) y Jacob (33:20) veneraban aquellos lugares. Este monte, asegura ella, tiene una notable importancia histórica y religiosa, no solo validada por el pueblo, sino también por los patriarcas. Sin embargo, el «ustedes» de Juan 4:20b es enfático y hace referencia a la nación judía que representa Jesús.[20] La frase «tu pueblo adora en Jerusalén y el mío lo hace aquí; por tanto, tenemos poco en común», parafrasea muy bien la intención de la mujer.[21] Pero Jesús desvía de nuevo su alusión a la división racial (como lo hizo en 4:9) y hace un agudo comentario sobre la adoración (4:21–24). (Sobre la utilización formal de la expresión «mujer» por parte de Jesús como término de respetuoso tratamiento en 4:21, ver el comentario sobre 2:4.)

(1) Jesús comenta lo inadecuado de la adoración samaritana (4:22). Este es el único lugar del Nuevo Testamento en que Jesús se alinea con las tradiciones del judaísmo: «Nosotros [enfático] adoramos lo que sabemos, porque la salvación proviene de los judíos». Jesús es judío. El Mesías tenía que ser judío. Por tanto, el judaísmo traza la trayectoria de la historia religiosa a través de la cual Dios ha estado obrando. Estas palabras representan un inflexible comentario sobre las deficiencias de las creencias samaritanas. El comentario «ustedes [pl., enfático] … adoran lo que no conocen» se dirige a su mundo y a su tradición.

(2) Jesús indica que, en cualquier caso, el debate entre Gerizim y Jerusalén tiene poca importancia, puesto que ambos lugares quedarán pronto obsoletos (4:21). En 2:19–22 oímos ya una ligera indicación de esto cuando Jesús habló de destruir «este templo» y Juan explicó de inmediato que estaba haciendo referencia al templo de «su cuerpo». Así, el cuerpo de Jesús (lugar de la presencia de

Dios, 1:14) y el templo comparten destinos similares, o al menos se interpretan el uno al otro. La traducción de la NIV oscurece aquí una importante palabra cuando Jesús dice «la hora *[hora;* la NIV traduce, 'el tiempo'] se acerca …». Ya antes, en 2:4, nos encontramos con el uso teológico de esta palabra y entendimos que se refiere a «la hora» de la glorificación de Jesús (que en Juan alude a su muerte y resurrección). Por ello, se producirá un cambio cataclísmico *en la adoración* cuando Jesús vaya a la cruz, ofreciendo su vida en sacrificio.

(3) Por último, Jesús define cuidadosamente lo que va a suceder y lo que en aquel preciso instante está comenzando a despuntar en la tierra (4:23–24). Adoración en «espíritu y en verdad» (v. 23) es la expresión clave que controla lo que Jesús quiere decir y está sin duda relacionada con la afirmación de Jesús en el sentido de que «Dios es espíritu» (v. 24). Estas palabras no son simplemente una explicación común sobre la incorporeidad de Dios. Jesús no está hablando de metafísica, sino describiendo algo de la dinámica y carácter vivificador de Dios. Como en 3:8, este Dios no puede aprehenderse, pero sus efectos no pueden negarse. Del mismo modo que «Dios es amor» o «Dios es luz», «Dios es espíritu».

Estas expresiones describen las maneras en que Dios se revela a sí mismo e impacta la vida de las personas.[22] Por consiguiente, «adorar en espíritu» no alude «al espíritu humano».[23] Se trata de una adoración que está animada dinámicamente por el Espíritu Santo de Dios. Pero hay más. En 4:23-24, la expresión «espíritu y verdad» está regida por una preposición (algo que la NVI expresa incorrectamente). Esta construcción significa que «en espíritu y verdad» no alude a dos características, sino a un solo concepto inseparable. Es una clase de adoración vigorizada por Dios pero también informada por su revelación y brindada a los humanos por Aquel que es la verdad, Jesucristo (14:6). Más adelante, Jesús aludirá a este Espíritu como «el Espíritu de verdad» (14:17; 15:26). Se trata de una adoración que no está vinculada a ciertos lugares

santos, sino influida por una persona santa, quien, por medio de su cruz, inaugurará la era en la que el Espíritu Santo lo cambiará todo.

La última afirmación de la mujer a Jesús (4:26) intenta una vez más desviar su aclaración. Basándose en Deuteronomio 18:18, los samaritanos creían ciertamente en la venida del Mesías, y entendían que esta persona se lo explicaría todo. Sin embargo, la mujer da a entender que tanto ella como Jesús tendrán que esperar. La expresión «cuando *él* venga» encubre el categórico pronombre griego que indica que, para esta mujer, Jesús no tiene el perfil para ser este Mesías y que estas explicaciones espirituales son pertinentes para ambos. Sin embargo de manera inconsciente, ha utilizado las palabras que mejor describen a Jesús. Con sencilla dignidad, Jesús acepta los títulos (4:26). Esto completa ahora el segundo desafío de 4:10. La mujer ha identificado correctamente a Jesús (cf. 4:29b).

La frase griega de 4:26 (lit., «Yo soy, el que habla contigo») contiene una expresión peculiar del Cuarto Evangelio y que irá apareciendo con cierta frecuencia: «Yo soy» (en griego *ego eimi)*. Esta expresión puede ser una sencilla identificación personal (así lo entienden la NVI, nrsv, etc.). Sin embargo, el pronombre «ese» en la frase *«ese* soy yo, el que habla contigo» no existe en la oración griega. La expresión es enfática y poco corriente. Como veremos más adelante (8:58), no siempre es un mero término de identificación personal que va acompañado de un predicado (p. ej., «Yo soy el pan de vida», 6:48). Es también el divino nombre de Dios pronunciado en el monte Sinaí a Moisés (ver Éx 3:14). Cuando esta expresión (que en hebreo es una sola palabra *Yahvéh)* se tradujo al griego, se convirtió en *ego eimi* («yo soy»), y a lo largo de Juan veremos que Jesús hace una utilización absoluta de esta expresión, es decir, sin añadir ningún predicado al verbo, para revelar más de su identidad divina.

La comida de Jesús (4:27–42)

La finalización del segundo desafío de 4:10 concluye este marco del discurso. Los discípulos de Jesús, que habían ido en busca de alimentos (4:8), regresan ahora y expresan un asombro muy lógico por el hecho de que su maestro esté hablando con una mujer, y además samaritana (4:27). Es, por supuesto, probable que tengan en mente las prohibiciones recogidas en la tradición y escritas en la ley que prohibían a los hombres hablar despreocupadamente con una mujer (ver exposición anterior al respecto). Pero puede que también se sintieran intrigados de que Jesús hablara con una mujer *sobre cuestiones teológicas*. Los rabinos enseñaban que la educación teológica, es decir, la instrucción en la Ley, era exclusiva para los varones. Enseñar a las mujeres o las muchachas no solo era una pérdida de tiempo, sino también una profanación de las cosas sagradas. Jesús no tiene en cuenta tales costumbres y en este pasaje está hablando con una mujer singularmente *profana* sobre cuestiones de gran calado espiritual.

Se ha hablado mucho del hecho de que la mujer dejara el cántaro en el pozo (4:28) para ir a informar a sus vecinos sobre su experiencia con Jesús. Para algunos, se trata de una irresistible oportunidad de alegorizar el texto (¿simboliza su antigua vida? ¿O acaso alude a la ley?), sin embargo, hay que resistirse a la tentación. Es posible que dejara el cántaro para que Jesús bebiera. O puede que no quisiera llevarlo a casa porque pretendía regresar pronto. Lo más probable es que su celo por compartir su descubrimiento le llevara a dejar atrás cualquier estorbo innecesario. Morris prefiere un suave simbolismo: «Esta mujer abandonó el agua que había ido a buscar para ir a buscar personas».[24]

Este es el meollo de lo que Juan quiere decirnos. Una señal del discipulado es el testimonio que se da a otras personas: palabras que brotan con entusiasmo y naturalidad por el inapreciable valor del descubrimiento. «Ven, ve» (4:29) es una expresión joánica de invitación (1:39, 46). Un potencial convertido no necesita mera información sobre Jesús (obsérvese que la mujer no está todavía convencida del todo sobre la identidad de Jesús como Mesías [4:29]); lo único que necesitan es tener una experiencia personal con él.

Cuando la mujer se marcha, los discípulos instan a Jesús para que coma. De repente nos encontramos ante un breve discurso que contiene todas las características que ya hemos visto en el capítulo 4. La afirmación que hace Jesús en el sentido de que tiene comida (4:32) les desconcierta, puesto que precisamente ellos habían ido a comprar alimentos. ¿Acaso alguien (¿la mujer?) le había dado comida (4:34)? Sin embargo, ellos están pensando en términos terrenales, y su error permite que Jesús lleve su pensamiento a otro nivel. Obedecer al Padre es la tarea que satisface más hondamente a Jesús. El Padre le ha encomendado al Hijo un trabajo (5:30; 6:38; 7:18; 8:50; 9:4; 10:37–38; 12:49–50) y su misión es realizarlo por completo. En su última oración Jesús dirá, «Yo te he glorificado en la tierra, y he llevado a cabo la obra que me encomendaste» (17:4). Cuando en la cruz afirma: «Consumado es», no está simplemente constatando el final de su vida, sino expresando con satisfacción el clímax de su obediencia.

En 4:35, Jesús les recuerda a sus discípulos un proverbio agrícola para aludir a su presente obediencia. Los eruditos se han interrogado respecto al origen de este dicho (no está atestiguado en ningún texto) y su significado (los cereales tardan más de cuatro meses en madurar). Por otra parte, ¿qué clase de mies está «blanca» (NVI «madura») cuando se siega? Las interminables especulaciones sobre los orígenes de los festivales judíos y samaritanos parecen del todo inútiles; da más bien la impresión de que estemos escuchando uno de los numerosos proverbios rurales transmitidos oralmente (en

Oriente Próximo, el acervo cultural de esta clase de dichos parece inagotable). Jesús está pensando en el lapso de tiempo entre la siembra y la cosecha, cuando el grano está creciendo pero todavía no ha madurado, cuando los campos están llenos pero no ha llegado aún el momento de la siega. El labrador se toma un descanso y disfruta la promesa de la abundante cosecha. Pero, de manera abrupta, Jesús cambia de imagen. ¡El momento de la siega *ya* ha llegado! Él ha sembrado la semilla (en el pozo) y ahora la cosecha (de samaritanos) está en camino. Las palabras de Jesús en el sentido de que la cosecha está blanca, han llevado a algunos a preguntarse si no estará pensando en los samaritanos que vienen de camino (4:40, ¿vestidos acaso de blanco?), que pronto serán una cosecha para vida eterna (4:36). Jesús está en el mundo, Dios ha llenado el campo de semilla, y ya está dando fruto.

En 4:37–38 Jesús echa mano de otra metáfora del ámbito de la agricultura cuando explica lo que espera de sus discípulos. En los trabajos agrícolas (como en tantos otros ámbitos), la cosecha viene precedida de arduo trabajo. En ocasiones, quienes llevan a cabo el trabajo preparatorio no son los mismos que recogen la cosecha. Pero, ¿qué quiere decir Jesús cuando habla de «Otros [que] se han fatigado trabajando»?[25] Posiblemente es una referencia a Juan el Bautista o a Jesús mismo, que han preparado el camino para la iglesia que está por venir. En cualquier caso, es una importante afirmación teológica, puesto que define la misión cristiana en términos de lo que ha sucedido antes, lo que Dios ha estado haciendo en preparación para nuestros esfuerzos. La tarea cristiana no es nunca un esfuerzo solitario, divorciado de la labor de Dios. Los cristianos son llamados a ir allí donde Dios ya se ha «fatigado trabajando» para recoger la cosecha.

En 4:39, los samaritanos entran de nuevo en escena y la cosecha es inminente. Su fe (dice el texto que «creyeron en él») se basa en el testimonio de la mujer, que pone de relieve el valor del testimonio humano para la obra de Dios (17:20). La evangelización es un esfuerzo cooperativo y compartido, en el que el trabajo preparatorio

de Dios se une a nuestro testimonio de lo que él ha hecho y está haciendo en el mundo. Jesús y sus seguidores acceden a quedarse dos días (4:40), durante los cuales se confirma la convicción de los samaritanos en el sentido de que Jesús es sin duda el anhelado Mesías.[26] Su estancia aumentó el volumen de la cosecha, ya que se convirtieron muchos más samaritanos. Probablemente, este fundamento contribuyó efectivamente a los posteriores esfuerzos de Felipe en Hechos 8, cuando se dirigió a Samaria después del martirio de Esteban. Los samaritanos reciben con expectación a Felipe, confiesan su fe, se bautizan y reciben el Espíritu Santo.

La última afirmación del relato (4:42) es un importante resumen del fruto de la tarea de la mujer. Los samaritanos evidencian algo que ha de tener cada creyente, a saber, una fe esencial y personal, que no depende de ninguna otra persona. *Ellos mismos han «ido y visto», y han experimentado a Cristo por sí mismos.* Este rasgo personal y experimental es una preocupación constante para Juan. Los potenciales convertidos no solo han de tener claro lo que creen, también han de poder dar testimonio de una experiencia personal («Me dijo todo lo que he hecho» 4:39b). Sin embargo, hay un aspecto más intrigante del testimonio de los samaritanos. Estos aluden a Jesús como «el Salvador del mundo». Se trata de una expresión un tanto insólita, que solo aparece en otro texto del Nuevo Testamento (1Jn 4:14). Es, sin embargo, análoga a 3:17 por lo que respecta al pensamiento: «Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para salvarlo por medio de él».

La palabra «mundo» apunta al lejano horizonte del paganismo y la incredulidad más allá de las fronteras culturales judías y samaritanas. La obra de Dios en Cristo no está limitada a Israel (ni siquiera a Samaria). Este es un primer destello de la misión universal que tiene Jesús de alcanzar a quienes están más allá de las fronteras del judaísmo. En un sentido parecido, Jesús comenta en 10:16 que tiene «*otras* ovejas que no son de este redil, y también a ellas debo traerlas» (cursivas del autor). La cosecha de Jesús es

mucho más extensa de lo que los discípulos son capaces de imaginar.

Jesús regresa a Caná (4:43–54)

Tras su estancia de dos días en Samaria Jesús abandona esta región (4:40, 43) y se dirige al norte, cruzando el valle de Jezreel y entrando en Galilea. Este pequeño relato nos lleva de nuevo al punto de partida, al mismo lugar en que Jesús comenzó su ministerio público, a saber, Caná de Galilea. De hecho, esta historia nos proporciona un «marco» para concluir esta sección del Evangelio en la que vemos a Jesús relacionándose con cuatro instituciones del judaísmo (la purificación ritual, el templo, un rabino, un pozo con solera). Como mencioné en la Introducción, la edición original del Cuarto Evangelio no tenía divisiones de capítulos, de modo que los indicadores literarios nos invitan a observar el progreso del relato. Juan numera incluso los milagros realizados en Caná para nuestra conveniencia (2:11; 4:54).

- Jesús lleva a cabo un milagro en Caná (su *primera* señal, 2:11)
- Jesús y el templo de Jerusalén
- Jesús y un rabino de Jerusalén
- Jesús y una mujer samaritana
- Jesús realiza un milagro en Caná (su *segunda* señal, 4:54)

Esta numeración clarifica algunas preguntas que los lectores se hacen a menudo en vista de 4:54 y la secuencia de las señales. Esta no es la segunda señal que hizo Jesús, puesto que entre tanto había realizado otras (2:23). Hasta el lenguaje del texto deja traslucir su propósito: (lit.) «Esto lo hizo [como] una segunda señal». Se trata de

la segunda señal que Jesús realiza en Galilea, y que concuerda con la primera realizada en la boda de Caná.[27]

El comentario parentético de 4:44 ha causado muchos problemas a los comentaristas, y Carson observa no menos de diez soluciones.[28] El problema es simple: Jesús dice que los profetas no tienen honra en su tierra. Sin embargo, si Galilea es su tierra, es una peculiar afirmación, por cuanto en 4:55 los galileos le brindan una buena acogida, y Juan no consigna ningún relato parecido al de la historia de su rechazo en Nazaret que desarrolla Lucas (Lc 4). Algunos (como Westcott y Hoskyns) consideran que «su tierra» es Judea, y con ello explican el rechazo final que Jesús experimenta en Jerusalén. Pero esta interpretación no se sostiene cuando recordamos cuántas veces Juan (y los sinópticos) alude a Nazaret como la tierra de Jesús (1:45–46; 18:5, 7; 19:19; cf. 7:41 [«Galilea»]). Mateo, Marcos y Lucas mencionan este dicho después de la visita de Jesús a Nazaret (Mt 13:57; Mr 6:4; Lc 4:24).

Carson sugiere que hemos de considerar que su tierra es «Israel». En 4:44 no se está comparando Judea con Galilea, sino Samaria (de donde acaba de salir) con las regiones judías del país. En Samaria, Jesús acaba de experimentar un éxito abrumador. Quienes le escuchaban en Jerusalén eran, en el mejor de los casos, prudentes; en 2:18, 20, los judíos le desafiaron en esta ciudad. En el relato que nos ocupa, los galileos le brindan una buena acogida, no porque crean que puede ser el Mesías (cf. los samaritanos, 4:29, 41), sino porque han sido testigos de su actividad en Jerusalén (4:45b.), lo cual probablemente alude a su purificación del templo. Su interés en Jesús, por tanto, tiene que ver con su papel como antagonista de las autoridades del templo. Incluso la reprensión de Jesús en 4:48 está en plural, mostrando que está hablando de todos los galileos en general («Ustedes nunca van a creer si no ven señales y prodigios»).

En otras palabras, en 4:45 Juan escribe con evidente ironía cuando habla de la buena acogida de los galileos. Como deja claro la siguiente sección que se desarrolla en Galilea, no le entienden; de hecho, no tienen reparos en tergiversar sus aspiraciones (6:15), y

algunos de sus discípulos dejan de seguirle (6:66).[29] Como judío que es, Jesús habla de su propia cultura, el judaísmo, que no es capaz de honrar a uno de sus profetas.

Cuando Jesús visita Caná, se le acerca un hombre de Capernaúm (4:46) cuyo hijo está muy enfermo, próximo a la muerte. Era un hombre importante («un funcionario real»), puesto que trabajaba probablemente para Herodes Antipas en Galilea. El hombre le pide persistentemente a Jesús[30] que descienda a Capernaúm y sane a su hijo (4:47, 49). Teniendo en cuenta que Caná está situada en la zona montañosa de Galilea y que Capernaúm está junto al mar, el uso de la palabra «bajar» es una nota de exactitud geográfica integrada en el relato. Las dos aldeas distaban más de treinta kilómetros y estaban separadas por algunos montes. En lugar de desplazarse hasta Capernaúm (4:50), Jesús sana al muchacho a distancia. Más adelante, cuando este hombre regresa a su casa, sus siervos le salen al encuentro con las noticias de la sanación (4:52), que se produjo exactamente cuando Jesús pronunció sus palabras (4:53).[31]

Hay otras dos ocasiones en que Jesús sana a distancia: la sanación del siervo del centurión (Mt 8:5–13; Lc 7:2–10) y la de la hija de la mujer sirofenicia (Mt 15:21–28; Mr 7:24–30). Estos relatos invitan a establecer comparaciones con la historia joánica, ya que existen paralelismos (hasta verbales), especialmente con la del siervo del centurión. Para algunos eruditos, la historia de Juan (que se desarrolla en Caná) y la del centurión (que se enmarca en Capernaúm) narran un mismo suceso. Sin embargo, esto parece poco verosímil. En los sinópticos se habla de un soldado gentil cuyo esclavo está gravemente enfermo. Los ancianos judíos le ruegan a Jesús en Capernaúm (porque el militar gentil había construido la sinagoga de Capernaúm), sin embargo, el soldado insiste en que Jesús no se desplace hasta su hogar. Finalmente, se alaba la fe de este hombre («Les digo que ni siquiera en Israel he encontrado una fe tan grande», comenta Jesús en Lucas 7:9). En cambio, nuestra historia se sitúa en Caná y presenta a un desdichado padre que suplica a Jesús que vaya a su casa. En este caso es él quien ruega

personalmente por su hijo que tiene fiebre, y Jesús nunca le alaba. Por último, estos dos relatos se basan en dos importantes personalidades —un famoso oficial militar y un burócrata de la corte de Herodes— y presentan más diferencias que similitudes.[32]

Aunque el oficial y su familia creen en Jesús (4:53), la frase crucial de la historia es 4:48: «Ustedes nunca van a creer si no ven señales y prodigios —le dijo Jesús». La actitud de los galileos es el asunto principal de este pasaje. Como hemos observado en 2:11, la palabra «señal» describe una revelación profética de Dios que puede llevarse a cabo por medio de un milagro. Cuando Juan une el término «señal» con «prodigio» (en griego, *teras),* está aludiendo a un fenómeno distinto. Los galileos quieren que Jesús se reivindique con un acto de poder. En 6:30, esta misma actitud aflora en Galilea después de la alimentación de los cinco mil. En este caso, los galileos no perciben la *señal profética* que Jesús ha puesto ante ellos y le presionan para que realice algo espectacular para que puedan creer. Jesús está siendo muy incisivo: solo quieren milagros, pero no tienen ningún interés en ver lo que Dios está haciendo realmente entre ellos (6:26).

La NVI suaviza el lenguaje del diálogo entre Jesús y el oficial. La expresión «baja [imperativo], porque mi pequeño se muere» (4:49, trad. lit.) se equipara con la respuesta igualmente abrupta de Jesús: «Ve a casa [también imperativo], que tu hijo vive». A pesar de la fe que más adelante expresa este hombre, sigue viendo a Jesús como un milagrero a quien pueden dársele ordenes. El oficial del rey ha dado una orden; Ahora Jesús hace lo mismo.

Jesús y la mujer samaritana. No es tarea del exégeta desarrollar el perfil psicológico o social de esta mujer (o de la mayoría de los personajes de Juan). Esto se ha hecho a fondo en la iglesia, haciendo de esta mujer, en su aislamiento, pecado y actitud abierta, el centro de interés del relato. Mucha predicación imaginativa ha conseguido con éxito dramatizar esta historia

siguiendo estas líneas, pero ello desvirtúa un tanto la intención de Juan. Los evangélicos se han hecho culpables de este error, pero lo mismo se aplica a exégetas de otros trasfondos.

Algunos escritores han subrayado el carácter anónimo y despersonalizado de esta mujer y han intentado poner al descubierto una tendencia de la Escritura a marginar, no solo a esta mujer, sino a todas. Pero también esto está lejos de la idea de Juan, que no escribe sobre la marginación de las mujeres y cómo Jesús ha venido a redimirlas. Tampoco nos invita a sondear el mundo interior de esta mujer, que permanece en el trasfondo para que el enfoque cristológico de Juan pueda seguir firmemente en un primer plano. A Nicodemo se le menciona por nombre porque va a seguir apareciendo en la narración, hablando a favor de Jesús en el Sanedrín y ayudando a quienes se ocuparon de su sepultura (7:50; 19:39). Esta mujer, en cambio, es un personaje temporal dentro del relato joánico que va a ejemplarizar una apropiada respuesta a Cristo. Es una mujer que se aferra a su tradición para cubrirse con ella y eludir así a este juicioso rabino.

Los personajes como esta mujer son como espejos en los que ver a Jesús desde otro ángulo.[33] Lo mejor que puede decirse es que Nicodemo es un personaje religioso y cerrado, todo lo contrario de la mujer —irreligiosa y abierta—, y que cada uno de ellos muestra distintos niveles de receptividad a Jesús y a su mensaje. Nicodemo plantea preguntas; la mujer busca las respuestas de Jesús.

Naturalmente, esta mujer es una persona valiente, alguien que ha perdido toda esperanza y que vive en la periferia de la sociedad, aislada de ella. Sabemos por muchos relatos de los sinópticos que Jesús está profundamente interesado en tales personas. Obsérvese de nuevo Marcos 2:17: «No son los sanos los que necesitan médico sino los enfermos. Y yo no he venido a llamar a justos sino a pecadores». De hecho, el compromiso de Jesús con tales personas fue una de las razones recurrentes por las que se le criticó (Lc 15:1–2). Pero nuestra tarea es localizar y desarrollar lo central del pasaje,

lo que Juan tiene en mente cuando explora esta conversación en un pozo de Samaria.[34]

(1) Jesús y la religión. El mensaje principal de la narración tiene que ver con Jesús y su relación con la religión. Por una parte, podemos hablar de Jesús y su impacto sobre el judaísmo histórico del primer siglo. Como hemos visto en todas las instituciones del judaísmo a las que Jesús se enfrenta (la pureza ritual en Caná, el templo de Jerusalén, Nicodemo), él sobrepasa ampliamente lo que ofrecen estas instituciones, aporta mucho más. Jesús llena tinajas de agua con vino, dejando atónitos a todos los festejantes de una boda; pone en tela de juicio el templo, sugiriendo que él mismo sustituirá lo que ofrece; instruye a un maestro judío en las cosas más profundas de Dios. Ahora le vemos en un pozo con una larga tradición en Israel vinculado a Jacob, uno de sus mayores héroes, y ofrece lo que este nunca podría ofrecer, a saber, agua viva (interpretada como el Espíritu Santo) que convierte a las personas en fuentes que imparten vida (4:14). Jesús desafía incluso la santidad e importancia del monte Gerizim y de Jerusalén, lugares santos para samaritanos y judíos. «Ni en este monte ni en Jerusalén» (4:21) son palabras sorprendentes para cualquiera que aprecie mínimamente la historia y la tradición.

En otro sentido podemos también decir que Juan ve la llegada de Jesús a la historia como algo que pone patas arriba el modo en que hay que tratar las tradiciones religiosas en las que pueden refugiarse las personas. La mujer samaritana es el típico caso de alguien que, cuando se le desafía para evaluar la realidad de su espiritualidad, se lanza inmediatamente y viene a decir, más o menos: «Pero mire usted, yo soy samaritana, y en mi tierra hacemos las cosas a nuestra manera» (cf. 4:20). Jesús no va a permitir que su presencia sea invalidada por invocaciones humanas a la cultura, historia, o tradición. Si Jesús —el Rabino, Mesías e Hijo de Dios— es capaz de cuestionar la relevancia religiosa de Jerusalén (4:21), ¿qué otra cosa podrá sostenerse? El argumento de la mujer a favor del monte Gerizim no tiene la más mínima posibilidad (especialmente en vista

de su dudoso arraigo histórico). Sin embargo —insistiría Juan—, los elementos que nosotros hemos convertido en montes sagrados tampoco tienen la más mínima posibilidad. Este es un tema perturbador y fructífero que Juan 4 nos invita a explorar.

(2) La mujer samaritana y la religión. Hay también mucho que aprender del perfil de esta mujer. La clave no es tanto su trasfondo (a excepción de que es una marginada del judaísmo por ser samaritana y vive aislada de la comunidad de las mujeres) como su actitud hacia Jesús. Juan nos invita a ponernos en su lugar, para sorprendernos del interés de Jesús, y analizar los temas que plantea. Deberíamos tomar nota del hecho en sí de que Jesús hable con ella. Ningún rabino del primer siglo que se preciara habría hablado con una mujer en este contexto. Sin embargo, Jesús se deleita en romper las barreras culturales tradicionales que separan a las personas. Corre riesgos. Extiende sus brazos. Habla. Y —quiere que reflexionemos Juan— si Jesús está dispuesto a hablar con ella, ¿con quién no va a querer hablar en el siglo primero o en nuestro tiempo?

Sin duda, como lectores anticipamos el clímax de 4:17, «no tengo marido». Observar el desarrollo de la conversación es como ver a alguien que desenvuelve una caja en la que se oculta un manantial de vida. Cuando Jesús inquiere sobre su estado civil, el manantial se desborda y nos preguntamos qué sucederá a continuación. Aquí tenemos a una potencial discípula que ha ocultado un profundo pecado en su vida. Puede que sea una forma de vida que ha de ser bien encauzada. Pero Jesús reconoce que no se puede avanzar, no se puede alcanzar el agua viva, hasta que ese algo oculto sea expuesto y limpiado. Sin embargo, en último análisis, admiro a esta mujer. A lo largo de la conversación con Jesús, ella ha de elegir si va permanecer en la luz con Jesús o se va a alejar de él. En algunos sentidos, la samaritana escenifica lo que aprendimos en 3:20: «Pues todo el que hace lo malo aborrece la luz, y no se acerca a ella por temor a que sus obras queden al descubierto». La luz la ha puesto al

descubierto, pero ella decide quedarse en la luz, y esta debió de ser una decisión de notable valentía y determinación.

Ahora bien, ¿qué debería esperarse de esta mujer como potencial discípula que es? Desde el primer capítulo, hemos visto a hombres y mujeres escuchar a Jesús y responder. A medida que este Evangelio vaya desarrollándose veremos más. Pero aquí, en esta historia, tenemos el desarrollo de un perfil, una plantilla quizá, de lo que significa convertirse en discípulo de Cristo. Obsérvese de nuevo el reto que plantea Jesús en 4:10. Los convertidos han de ser capaces de identificar el don y a su dador y han de pedir que se les dé de beber.

Por mi parte, veo aquí dos dimensiones de conversión, una cognitiva y otra experimental. (a) La mujer ha de ser capaz de identificar correctamente a Jesús.

En términos teológicos, hay una expectativa doctrinal. El contenido de lo que creemos es importante. No debería confiarse en una espiritualidad (por profunda que sea) que no se base en la verdad. «Dios es espíritu, y quienes lo adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad» (4:24). (b) Hay una esperanza experimental. Tener una teología correcta, ser sano y ortodoxo desde un punto de vista doctrinal, pero sin haber gustado nunca el agua de vida o haber sentido al Espíritu Santo es pasar por alto un elemento vital del discipulado. Para Juan, han de estar presentes tanto la «cabeza» como el «corazón».

Pero hay también un necesario corolario. El tema del malentendido que se produce en el discurso da a entender que los hombres y las mujeres que no creen, que no experimentan al Espíritu Santo, que no conocen el agua viva, son incapaces de entender las cosas profundas de Dios. Jesús intenta elevar el entendimiento de sus interlocutores, pero no lo consigue porque estos miran constantemente las cosas desde un punto de vista terrenal. ¿Qué significa esto para nuestra comprensión de la revelación? Cuando leemos las Escrituras, por ejemplo, ¿imparte acaso el Espíritu ciertas

capacidades a los cristianos que son inaccesibles para los demás? Es la fe un necesario prerrequisito para entender?

Ahora, si regresamos al pasaje con este perfil de confesión y experiencia en mente, vemos algunas cosas nuevas y sorprendentes, porque Juan quiere que, como lectores, también nosotros tengamos una relación con Jesús igual que la que obtuvo esta mujer. Observemos que, a medida que se desarrolla la historia, hay un notable despliegue de títulos de Jesús (exactamente igual que vimos en 1:35–51). Tanto la mujer como el relato van madurando en su percepción de Jesús:

- Jesús (4:6)
- Judío (4:9)
- Señor[35] (4:11, 15, 19)
- Profeta (4:19)
- Mesías (4:25)
- Cristo (4:25, 29)
- Yo soy[36] (4:26)
- Rabí (4:31)
- Salvador del mundo (4:42)

Esta enumeración no es fortuita. Si leemos con atención no podemos pasar por alto que los títulos que expresan respeto van dando paso a otros que expresan fe. En otras palabras, el lenguaje de esta historia nos presenta la necesidad de una fe inteligente, de una identificación de Jesús que sea correcta y completa.

La mujer nos ofrece un último ejemplo de discipulado, a saber, su deseo de dar testimonio de lo que ahora cree y ha experimentado. Considero que su decisión es valiente y heroica. Está mujer vive en los bordes de su comunidad. Se trata de una sociedad donde la vida se hace en público, donde los secretos acaban siempre en el foro público. Y esta mujer es una pecadora. Sin embargo, está dispuesta a

asumir un enorme riesgo: el que supone volver a su pueblo y hablar con sus paisanos sobre cuestiones religiosas como alguien que ha hecho alarde de sus preceptos durante muchos años. Lo más sorprendente es que ellos le escuchan y responden positivamente a sus palabras. De algún modo, la narración nos está diciendo que, cuando una persona profana conoce a Dios, sus palabras adquieren una fuerza que sobrepasa a la de los piadosos.

(3) La vida y misión de la iglesia. Aunque este relato se enmarca en el siglo primero, tanto su atención a las cosechas (4:34–38), como el papel de los discípulos y los comentarios de Jesús sobre la adoración sugieren que la vida y misión de la iglesia son algunos de sus temas. Siendo alguien que escribe a mediados del primer siglo, Juan entendía perfectamente las implicaciones de que Jesús cruzara por Samaria camino de Galilea. Cuando Felipe hubo evangelizado Samaria (Hch 8:5), Juan fue uno de los apóstoles enviado allí con Pedro para facilitar la venida del Espíritu. Por tanto, este relato era importante para él, y no podemos dejar de preguntarnos si, cuando Juan fue a Samaria, se encontró con algunas de estas personas.[37]

Esto significa que la historia que tenemos ante nosotros poseía sin duda un sentido para la iglesia posterior, ya que la misión a Samaria formaba parte de su visión. Esta narración decía mucho con respecto a dónde tenía que ir la iglesia y lo que podía esperar cuando llegara. Sin duda, palabras como las de 4:38 eran muy apreciadas y objeto de reflexión: «Yo los he enviado a ustedes a cosechar lo que no les costó ningún trabajo. Otros se han fatigado trabajando, y ustedes han cosechado el fruto de ese trabajo». Este texto es un comentario teológico sobre la naturaleza de la evangelización y la participación de Dios con nosotros.

Además, la misión de Jesús a Samaria presentaba un desafío para aquellas comunidades que tenían dificultades especiales para viajar fuera de sus fronteras culturales. El relato de Juan plantea una pregunta: si Jesús fue a Samaria, ¿dónde están las «nuevas Samarias» para la iglesia de nuestros días? Si el paralelismo entre

Juan 4 y Hechos 8 es útil, cuando encontremos estos lugares, descubriremos probablemente que Jesús ya ha estado allí.

Juan 4 plantea también una inevitable crítica de la adoración basada en la tradición. En el plano histórico, es fácil entender que la importancia de enclaves históricos como Gerizim y Jerusalén ha cambiado en vista de la muerte y resurrección de Jesús. Jesús está aquí anunciando una nueva inmediatez con Dios que no se conseguirá por medio de un lugar, sino del Espíritu. No hay duda de que en oposición al Espíritu está la tradición que la mujer samaritana y cualquier judío del primer siglo estaría dispuesto a defender. Pero hoy pueden plantearse preguntas similares. ¿Cuáles son las tradiciones de lugar, forma, o ritual que defendemos y que de repente resultan estar en conflicto con la obra del Espíritu Santo? ¿Acaso tenemos los humanos (cristianos y no cristianos por igual) una tendencia a crear tradiciones religiosas como parte estructural de nuestras vidas? ¿Tiene la tradición un valor limitado? ¿Están la obra de Jesús y del Espíritu en conflicto con tales tradiciones?

Jesús regresa a Caná. Esencialmente, la sanación del hijo del funcionario real es un relato de compasión. En la cultura judía del primer siglo, los hijos varones tenían un valor singular para las familias.[38] Los padres nunca aludían genéricamente al número de «hijos» que tenían. Siempre mencionaban por separado a los hijos y a las hijas, dando realce a los primeros. De hecho, el padre de nuestra historia utiliza un término griego cargado de connotaciones afectivas para referirse a su «pequeñuelo» (4:49). Esta expresión nos dice que no se trata simplemente de uno de los «hijos» de aquel hombre. Es un hijo, un muchacho cuya enfermedad ha partido el corazón de su padre. Es posible que el niño en cuestión fuera el primogénito de aquel hombre, en cuyo caso habría muchas cosas en juego. Los hijos primogénitos administraban la herencia de la familia: las propiedades y el nombre, y tenían la responsabilidad de velar por las mujeres. Jesús entiende estas emociones y valores, y actúa con compasión y premura.

Cuando, pues, analizamos esta historia es correcto ver un mensaje sobre el interés de satisfacer las necesidades de los que sufren por parte de Jesús. Sin embargo, Juan presenta algunos giros peculiares. Nos hemos habituado a leer relatos sobre el cuidado que Jesús tiene de los pobres en muchos episodios del Evangelio. Sin embargo, en este pasaje vemos a Jesús relacionándose con un hombre relativamente rico y poderoso, un personaje vinculado al mundo de la política igual que Nicodemo lo estaba al de la religión. Aunque en un principio este hombre insiste y luego le ordena a Jesús que haga lo que le pide, Jesús obedece. ¿Cómo podemos explorar esta cuestión? Sin duda, hemos de reflexionar sobre la obra de sanación de Jesús, pero también hemos de notar su compasión cuando las personas entienden erróneamente sus propósitos e incluso cuando pueden querer utilizarle.

Uno de los temas curiosos del Cuarto Evangelio es el de «la ausencia de Jesús».[39] En más de una ocasión, Jesús decide no estar allí donde se le espera. Unas veces son las multitudes (7:11) y otras los dirigentes (9:12) quienes le buscan y no consiguen encontrarle. Natanael está perplejo (1:48) porque Jesús tiene la capacidad de ver cosas sin estar presente de manera física. Jesús aparece de repente al otro lado del mar de Galilea cuando las multitudes le están buscando por otros lugares (6:22 y ss.). Jesús ha de explicar, no solo que su origen es un misterio, sino también que su destino será inesperado (7:28–29, 33–36; 8:21). Cuando se le espera en Betania porque Lázaro está enfermo, Jesús decide ausentarse deliberadamente (11:21). Y, por supuesto, cuando las mujeres le buscan en su sepulcro, está también ausente (20:1–2).

¿Qué significa todo esto? ¿Por qué es innecesario que Jesús se desplace hasta Capernaúm para sanar a este muchacho? Este hecho añade, como mínimo, una dimensión de misterio a los movimientos y actividad de Jesús. Jesús no está confinado a los lugares. Su capacidad, conocimiento e interés van más allá de la imaginación y capacidades humanas. Su poder hace que sus movimientos y acciones sean indescifrables para quienes no tienen fe.

Por último, desde un punto de vista teológico, Juan aporta un sofisticado comentario en este pasaje sobre la fe que se basa en señales. Este aspecto es posiblemente una de las principales razones por las que el apóstol contó esta historia. El deseo que Dios tiene de revelarse en el mundo natural se manifiesta en «señales» proféticas. Cuando esta manifestación requiere actos de poder, se producen milagros. Esta clase de auto revelación de parte de Dios ha de llevar a las personas a una fe que les permita ver la dramática intervención de Dios en el mundo y les motive a alabarle y adorarle. Sin embargo, aquí está precisamente el problema. Aquellos que presencian estas señales siendo cautivos de la oscuridad de este mundo verán únicamente obras poderosas, no obras en las que Dios se revela. Juan nos pide, pues, que reflexionemos sobre la relación entre las señales, los milagros y la fe.

O, de manera más general, Juan está planteando la relación entre historia y revelación y la cuestión de si Dios se revela o no históricamente. En caso afirmativo, ¿cómo puede esto ser beneficioso para nosotros? ¿Pueden los seres humanos presenciar algo de Dios, dada la naturaleza del mundo? Los galileos querían ver señales, pero este Evangelio plantea una crítica de la fe que se basa solo en señales y anuncia una bendición para quienes creen sin haber visto ninguna señal (20:29). No obstante, Jesús vino para llevar a cabo tales «señales» y nos brindó un buen número de ellas (12:37; 20:30). Para nosotros, la pregunta es: ¿Qué podemos esperar de Dios? ¿Es lícito esperar señales y prodigios? ¿Qué peligros acechan a quienes buscan estas cosas?

La sección «Construyendo Puentes» nos muestra que hay muchos temas en Juan 4 que la iglesia contemporánea ha de traducir en servicio. Esta no es solo la historia de una mujer que tiene un encuentro con el Señor, descubre su pecado e inicia una vida de fe coherente con su descubrimiento. Es más. Mucho más.

Jesús y el mundo. ¿Dónde está Samaria en nuestros días? No me refiero a la ubicación geográfica de su territorio, que se extiende a

unos pocos kilómetros al norte de Jerusalén. Estoy pensando en Samaria como metáfora que representa una importante frontera política y cultural entre la iglesia y un pueblo necesitado. Jesús ha traspasado dicha frontera y nosotros también deberíamos hacerlo. Al final de esta historia, se le describe como «Salvador del *mundo»,* un título muy notable teniendo en cuenta que proviene de una sociedad tan dividida como la nuestra desde un punto de vista étnico y cultural. Hemos de identificar estas fronteras de orden social, económico y político que restringen la actividad de la iglesia, y traspasarlas.

Witherington identifica con agudeza la tendencia actual entre los cristianos de concentrarse en aquellos colectivos que son más receptivos a su mensaje.

> La sugerencia es que cada iglesia ha de dirigir sus esfuerzos para reclutar a cierta *clase* de personas, ya que estas podrán ser más fácilmente asimiladas dentro de la mezcla preexistente de dicha congregación por su afinidad según cuestiones de raza, origen étnico, nivel socioeconómico, educación y cosas por el estilo.[40]

Esto ha llevado a una actividad selectiva que evita trabajar en «Samaria», haciendo del domingo por la mañana uno de los momentos de la semana en que los cristianos viven una mayor segregación. Hablamos de ir a Samaria, estudiamos las posibilidades y, sin embargo, rara vez llegamos a ir. El comentarista G. Campbell Morgan preguntó en una ocasión qué habría sucedido si Jesús hubiera invitado a sus seguidores a estudiar la perspectiva de ir a Samaria.

> Si a aquellos discípulos se les hubiera comisionado para investigar las posibilidades de una iniciativa cristiana en Samaria, yo sé

> exactamente la resolución que habrían aprobado. La resolución habría sido: Samaria necesita sin duda el mensaje de nuestro Maestro, pero no está preparada para ello. Primeramente hay que arar, a continuación sembrar y después esperar. Está necesitada, pero no está preparada.[41]

Juan 4 nos desafía a asumir riesgos, a examinar los márgenes de nuestro mundo y cruzarlos. Me impresiona pensar que aquel viaje a Samaria significó realmente un «riesgo» para Jesús. Significó dejar la transitada carretera principal, previsible y cómoda. Significó viajar sin sus compañeros habituales. Y cuando Jesús fue a Samaria como un forastero, al riesgo se le añadió un incremento en el coste. Como sabe cualquiera que viaja, los precios cambian cuando el vendedor oye tu acento.

Pero hay otro aspecto intrigante. Una comparación de la mujer samaritana con Nicodemo muestra lo lejos que se encuentra esta de las «normas aceptables» de la sociedad judía. No obstante, y a diferencia de Nicodemo, ella responde de un modo que sin duda deleita a Jesús. Ajena por completo a las cuestiones teológicas que seguían a Nicodemo como una sombra, esta mujer, en su simplicidad, entiende bien las cosas. Sabe reconocer a un profeta cuando lo ve, y concluye que Jesús bien podría ser el Mesías. Y está dispuesta a decírselo a sus amigos. Aquellos para quienes el evangelio es verdaderamente «nuevo», los que viven en la periferia más lejana de la religión, ven a veces el significado de la Palabra de Dios con una sencilla y reconfortante claridad.

Hace poco tuve una conversación con un amigo que ha estado trabajando en una agencia de vehículos de alquiler desde que salió de la cárcel. No hace mucho que se ha convertido y ve los mandamientos de Jesús con sencillez y los obedece. Cuando hablo con universitarios sobre los mismos mandamientos, nos vemos de repente inmersos en toda clase de debates teológicos.

Hay también aquí muchas reflexiones sobre la evangelización. El comentario de la mujer, «no tengo marido», me recuerda la famosa expresión del libro de los Jueces, «no había rey en Israel» (Jue 17:6; 18:1; 19:1; 21:25). De hecho, esta mujer tiene una lista de maridos, del mismo modo que los israelitas habían decidido ser sus propios reyes. Tanto la mujer como los israelitas necesitaban un Rey, un Marido. A medida que la conversación de Jesús con la mujer se va desarrollando, observamos que él no se deja desviar del tema por cuestiones secundarias, sino que sigue expresando claramente su interés en su vida personal. Su identidad étnica, su historia religiosa y su género no pueden convertirse en barreras. *Necesita agua viva.*

En la evangelización se produce muchas veces esta misma situación. Los musulmanes apelarán con desesperación a Mahoma y a siglos de rivalidad entre la mezquita y la iglesia. Puede que incluso pregunten por el Estado de Israel, otro campo de minas. «¿Qué piensas de los homosexuales en la iglesia?», suele ser una pregunta que ralentiza la conversación cuando sospechas que la cuestión tiene cierta relevancia para la identidad y la vida de la persona que la plantea. «¿Pero no es cierto que los evangélicos denigran realmente a las mujeres?» es otra afirmación diseñada para interrumpir. Estas afirmaciones y otras muchas semejantes son intentos de desviar la verdadera cuestión que nos ocupa. Jesús no cae en la trampa. En Juan 4:10 descubrimos su doble programa: ¿Conoces al Cristo? ¿Quieres beber de su agua viva?

No todos los evangélicos se sienten cómodos con la estrategia evangelizadora de Jesús en este pasaje. Ciertamente, cuestiona las presuposiciones de la mujer, se interesa y preocupa por su vida y su trasfondo, y pone al descubierto su pecado con amabilidad. Nos gustan estos acercamientos. Sin embargo, los ojos de la mujer no se abren hasta que Jesús pronuncia una palabra de profecía, y entonces, repentinamente, esto es lo que sucede. *Jesús muestra el poder del Espíritu actuando en ella y al hacerlo ejemplifica el poder del Espíritu que algún día puede estar en su interior.*

Podemos apresurarnos a decir que esta palabra profética era simplemente una característica que Jesús manifestó como Hijo de Dios. Pero estoy convencido de que Juan no estaría de acuerdo con esta conclusión. Jesús afirma que nuestras capacidades imitarán las suyas. «Ciertamente les aseguro que el que cree en mí las obras que yo hago también él las hará, y aun las hará mayores, porque yo vuelvo al Padre» (14:12). Jesús está explicando que, después de su glorificación, el Espíritu capacitará a los discípulos de un modo parecido al suyo. Incluso las cartas de Juan indican que la profecía era un don en activo en las iglesias de Juan (1Jn 4:1). Pero, ¿qué significa esto en relación con la evangelización? ¿Es solo el convincente testimonio de una coherente exposición de creencias, o acaso una persuasiva exposición de hechos? Ha de ser algo más. Quienes están fuera del reino merecen ver señales; antes de dar pasos más cerca de la fe tienen derecho a ver al Espíritu Santo en nosotros.

Creo que Juan también nos está diciendo algo sobre la incapacidad de esta mujer —o de cualquier otra persona— para entender por sí misma las cosas de Dios. Esto es lo que significan los malentendidos del discurso. Esta mujer *no entiende lo que Jesús está diciendo.* No puede. Jesús trae una revelación divina a un contexto de oscuridad. Vivimos en la oscuridad. Nuestros sentidos, moralidad, instintos e intelecto están caídos y fuera de nuestra capacidad de repararlos. De hecho, el esfuerzo de Dios en su encarnación pretende irrumpir en esta oscuridad mediante su Hijo Jesucristo. Por otra parte, el Espíritu Santo es su esfuerzo de penetrar en nuestros corazones para que podamos creer y entender. Juan repite este tema en una de sus cartas posteriores: «Éste es el que vino mediante agua y sangre, Jesucristo; no sólo mediante agua, sino mediante agua y sangre. El Espíritu es quien da testimonio de esto, porque el *Espíritu* es la verdad» (1Jn 5:6, cursivas del autor).

Cuando, en Cesarea de Filipos, Jesús preguntó a sus discípulos quién era él, todos menos Pedro respondieron de manera incorrecta. Tras la respuesta de Pedro, Jesús comenta: «Dichoso tú, Simón, hijo de

Jonás —le dijo Jesús—, porque eso no te lo reveló ningún mortal, sino mi Padre que está en el cielo» (Mt 16:17). El discernimiento espiritual es una obra de Dios, que él inicia y dirige de principio a fin. Por eso dice Jesús: « … otros se han fatigado trabajando» (Jn 4:38), con lo cual da a entender que los segadores (evangelistas) pueden estar seguros de que Dios ha ido delante de ellos.

Calvino subrayó este punto con vigorosa claridad (ver su *Institución,* 2.2.18–21). Este reformador comparó la razón humana con un hombre que atraviesa un campo por la noche, a oscuras. Somos como caminantes «que con el momentáneo resplandor de un relámpago ven en todas direcciones, sin embargo, la visión se desvanece con tanta rapidez que se sumergen de nuevo en las tinieblas de la noche antes de poder dar siquiera un paso».[42] Dios nos ilumina suficientemente para que sepamos que hay aldeas y montes en el horizonte, sin embargo, no podemos trazar un mapa o encontrar con éxito el camino. La transformación espiritual es por tanto un acto de la gracia que nos capacita para entender las cosas que anhelamos saber.[43]

Jesús, tradición y «lugar». Judíos y samaritanos tenían ambos sus montes sagrados. Tanto el monte Gerizim como el monte de Sion (Jerusalén) tenían una historia sagrada que vertebraba las identidades religiosas de sus pueblos. Eran instrumentos para la consolidación de cada grupo y les permitía tener una identidad diferenciada, ganar prestigio religioso y tener la certeza de que «en *este* monte» se adora y escucha correctamente a Dios. En el relato, estos montes no solo aparecen para que Jesús pueda hacer sus comentarios críticos (4:21), sino que se convierten en un elemento que la mujer utiliza para desviar la palabra que Jesús le dirige. La samaritana apela a su tradición y espera que su posición mantenga a Jesús a raya.

Estos montes son enclaves de refugio donde puede abrazarse la religión, pero que permiten también evitar a Dios. Los montes con significación religiosa pueden tener tanto que ver con la verdad como un pozo en Siquem con el agua viva que Dios ofrece. Uno de

los recuerdos más profundos que tengo procede de mi educación en una tradición cristiana que se remonta al siglo XVI. Nací en el seno de la Comunidad Luterana Sueca con raíces en Chicago. Digo «sueca» porque, como *todos* parecían saber, los luteranos alemanes estaban completamente equivocados. En la Escuela Dominical, las reuniones de adoración (donde ayudaba al pastor en la celebración) y la confirmación aprendí a estar orgulloso de esta tradición. Memoricé las distintas liturgias y el Catecismo Menor de Lutero. Mientras mis amigos católicos portaban sus elegantes medallones de «San Cristóbal», yo llevaba obedientemente una cadena que por un lado llevaba grabados los símbolos luteranos (el corazón y la cruz) y por otro las palabras «soy luterano». Ni se me pasaba por la cabeza que en lugar de esto la inscripción podría ser «soy cristiano». El término «luterano» era un subconjunto de cristiano, un subconjunto superior.

Esta identidad me funcionó de manera excelente hasta que en la universidad conocí a un estudiante de Química que formaba parte del ministerio universitario de la Calvary Chapel (Costa Mesa, California) y dirigía un estudio bíblico. Corría el año 1972, el Movimiento de Jesús y los ministerios de Calvary Chapel en las playas acababan de iniciar su andadura. Es fácil adivinar lo que dije cuando se me preguntó sobre mi fe: «Soy luterano». Lutero era mi héroe. Guardaba incluso antiguos catecismos de mi abuelo de cuando vivía en Europa para demostrarlo en caso de que mi medallón fuera insuficiente. Sin embargo, las irritantes preguntas que se me planteaban eran sobre Jesús y la Biblia («¿pero y Lutero y el Catecismo?»), y sobre si era posible ser religioso sin ser cristiano.[44] A Jesús le interesan tanto las identidades samaritanas como las credenciales luteranas. Las preguntas siguen siendo las mismas: ¿Has descubierto el agua viva? ¿Sabes quién la imparte?

No obstante, la tradición no es tampoco el mal que algunos evangélicos piensan. La tradición puede aportar una necesaria perspectiva y una profundidad que hoy valoro y busco. Sin embargo, la tradición religiosa puede llegar a ser una insignia más

importante que nuestra misma fe. ¿Existen en el mundo evangélico este tipo de tradiciones y lugares que nos dan identidad pero que tienen poco que ver con Dios? Me vienen a la mente alianzas, instituciones, iglesias, universidades —incluso intereses especiales— que llegan a ser tan importantes para los evangélicos que se convierten en elementos definitorios de lo que significa ser espiritual. Nos hacemos impermeables a la obra de Dios y sin embargo seguimos siendo meticulosamente religiosos.

La tradición recibe su crítica más incisiva de parte de Jesús y vive hoy sus más apasionados debates cuando se suscita el tema de la adoración. La expresión «ni en este monte ni en Jerusalén» tiene su arraigo histórico, sin embargo, imagínate lo que significó para los cristianos de periodos posteriores luchar con tradiciones de adoración enfrentadas. Cuando los primeros cristianos de Antioquía se encontraban con cristianos de Roma, ¿había luchas? ¿Qué habrían significado para ellos las palabras de 4:24? «Dios es espíritu, y quienes lo adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad».

En incontables iglesias de hoy, las congregaciones altercan sobre la naturaleza de la adoración y las formas que se consideran tradicionales y «santas». He presenciado esto en dos congregaciones. Los más jóvenes quieren algo «contemporáneo», mientras que los mayores (que no se dan cuenta de que sus liturgias comenzaron en la década de 1940 o 1950) defienden las formas tradicionales. «Espíritu y verdad» es una exhortación que ha de dirigirse a ambas partes. Ni los sintetizadores ni los himnos del siglo XVIII garantizan una verdadera adoración que conecta con el Espíritu de Dios.

En último análisis, el relato de la mujer samaritana plantea un interrogante sobre otro reflejo muy común entre nosotros. Cuando Jesús pone en tela de juicio la santidad de Gerizim, me es fácil reconocer sus palabras como la corrección de erróneas ideas samaritanas. Sin embargo, cuando cuestiona la vigencia de Jerusalén como *lugar* de adoración y reverencia (4:21) ha sucedido algo distinto. La expresión «ni en este monte ni en Jerusalén» nos dice algo profundo sobre el modo en que nuestros arquitectos

construyen la religión. Puesto que nuestra fe está anclada en la historia (no es gnóstica), tanto «lugar» como «tiempo» son importantes. Los asuntos de *cuándo* y *dónde* son vitales para el discurso teológico. El problema viene cuando estos lugares llegan a ser fines en sí mismos, cuando se les protege y venera de un modo profano, cuando no apuntan ya al Dios que estuvo allí, sino más bien al lugar en que actuó.

Naturalmente, esta tendencia ha estado con nosotros desde hace mucho tiempo. No estoy pensando en lugares históricos desde un punto de vista religioso, como Dallas, Colorado Springs o Wheaton (ni ninguna lista de nombres); tengo en mente de manera muy literal a la ciudad de Jerusalén en Oriente Próximo. Quienes visitan Israel perciben de manera inmediata que se mueven en medio de lugares venerados como santos, y la defensa de estos lugares ha generado una violencia y unas matanzas terribles. Las cruzadas son un grave ejemplo de ello. Pero también en nuestros días se producen este tipo de situaciones. Por ejemplo, recientemente algunos judíos han decidido convertir la tumba de Raquel, a las afueras de Belén, en un lugar de oración. Esto ha suscitado enfrentamientos tan violentos que las autoridades israelíes han tenido que construir un muro alrededor del enclave para acordonar la zona y proteger a los participantes. Desde la carretera ya no es ni siquiera posible ver el sepulcro.

Los evangélicos de nuestro tiempo han sostenido una inapropiada relación con Jerusalén y la tierra de Israel. Han adoptado una «teología de Tierra Santa» que ha convertido la defensa de los «lugares» en un deber religioso. Instituciones que se han dado en llamar embajadas, federaciones y fundaciones han organizado el dinero y la influencia evangélica para defender intereses políticos en la región. Pero lo más preocupante es que, en esta defensa de los «lugares», los evangélicos han olvidado que hay un gran número de hermanos y hermanas en Cristo de origen árabe (unos 135.000) que a menudo sufren por esta política.[45]

Está bien que los cristianos hablen sobre cuestiones de paz y justicia, pero algo anda mal cuando, en el nombre de Dios, se defiende a los montes y se sacrifica a las personas. «Ni en este monte ni en Jerusalén» es la crítica que Jesús hace de esta concepción de los «lugares». La expresión «Dios es espíritu» (4:24), significa como mínimo que no está vinculado a ciertos «lugares» sino que trasciende a todas estas cosas.

Jesús, milagros, y fe. Tengo un amigo (a quien llamaré Anthony) que afirma tener una biblioteca secreta oculta bajo su cama. Es un ministro convencional cuya reputación y prestigio son probablemente la envidia de muchos de sus colegas. Anthony pastorea una iglesia de las que tienen un campanario con solera y hasta ha dado clases en universidades y seminarios. Las estanterías de su oficina exhiben ordenadamente los volúmenes de Lutero, Calvino y Barth mezclados con lo mejor de la teología y exégesis contemporáneas. Pero tiene también la biblioteca oculta en cuestión que, según él, significaría su ruina si alguien la descubriera.

Se trata de una biblioteca sobre sanaciones milagrosas y exorcismos. Los títulos de algunos de estos libros son sorprendentes y entretenidos; muchos provienen de editoriales completamente desconocidas. El diseño de algunas de las tapas es asombroso. Pero Anthony no se limita únicamente a leer estos libros, sino que ha dado un paso más y ha asistido a reuniones en las que se predica *y experimenta* «el Evangelio completo». Sus sermones son ejemplos de verdadera sofisticación, elocuencia y rigurosa ortodoxia teológica. Anthony es un portento de la homilética. Pero su biblioteca secreta nunca parece penetrar en sus sermones.

Me he preguntado muchas veces el valor que estas teologías en rústica tienen para mi amigo Anthony. Una vez me dejó entrever sus insospechados secretos. Estos relatos sobre milagros le aportan certeza en medio de sus muchas preguntas: la certeza de que Dios era real y poderoso cuando la racionalidad y la lógica de la ortodoxia no satisfacían su corazón. Una vez me dijo: *si* estas cosas fueran ciertas, imagínate cómo revolucionarían la vida de la iglesia.

«¿Si?» Anthony tenía un montón de tomos que pretendían ser absolutamente veraces. Él mismo había experimentado algunas de sus poderosas promesas.

Anthony había concluido que la señal milagrosa era la validación final de la realidad de Dios. Daba por sentado que si él tuviera suficiente contacto con estas cosas —si lo tuviera la iglesia— los demonios de la duda, el pecado y la incredulidad se desvanecerían. Sin embargo, como admiten la mayoría de ministros pentecostales (para quienes estas cosas son el pan de cada día), esto no es tan fácil. Las señales milagrosas no llevan automáticamente a la fe, ni acaban definitivamente con las tinieblas que nos persiguen.

Juan 4:43–54 plantea una pregunta que no responde del todo, a saber: ¿Cuáles son las ventajas y desventajas de una fe basada en señales milagrosas? La sorprendente reprensión de Jesús en 4:48, «ustedes nunca van a creer si no ven señales y prodigios», sugiere que las pruebas que solicitaban los galileos no contaban con el favor de Jesús. Mientras estaba en Jerusalén, Jesús tenía esta misma sensación con los judíos que creían porque le veían obrar señales (2:23–25). Más adelante, cuando estaba en Galilea, la multitud le buscaba, no porque fuera el Hijo de Dios, sino por el milagro que había realizado: «Ciertamente les aseguro que ustedes me buscan, no porque han visto señales sino porque comieron pan hasta llenarse» (6:26). Las multitudes habían presenciado un milagroso suministro de pan, sin embargo, no se habían dado cuenta necesariamente de la identidad de quien les había dado el pan (¡el Pan de vida!) o de lo que realmente significaba tal acción.

Para Juan, una señal es una revelación divina que produce una fe en Dios bien informada. Sin embargo la mayoría de quienes vivimos en este mundo solo podemos experimentar una comprensión superficial del poder. Quienes estamos cargados de flaqueza humana necesitamos la ayuda de Dios. Es ahí donde radica esencialmente la fantasía teológica de mi amigo Anthony. Esta sugiere que si la iglesia, o el mundo, viera más milagros, aceptaría la verdadera fe.

Durante mi primer trimestre en el seminario, un profesor me contó una asombrosa historia de su primer año como pastor. Una mujer joven se había puesto muy enferma y el diagnóstico era muy poco halagüeño; probablemente no le quedaba más de un año de vida. Su familia era de las que asisten a la iglesia el día de Navidad y el Domingo de Resurrección, de manera que en sus conversaciones con ellos en el hospital este joven pastor empezaba prácticamente de cero. La mujer le planteó un desafío: si Jesús sanaba en los días de la Biblia, debería poder sanarla a ella. ¿De qué, si no, servía conocerle? Ella oró, y también lo hizo el pastor y toda la familia, que rogó, suplicó e hizo votos. Si Dios mostraba su misericordia, pedía con insistencia aquella familia, entregarían totalmente sus vidas a Dios y asistirían a la iglesia cada domingo. Aquel joven pastor oró de todo corazón. Se negó a unirse a las filas de quienes decían «si es tu voluntad». Concluyó que era la voluntad de Dios que aquella mujer fuera sanada.

Para su asombro, Dios la sanó. Totalmente. Y unos médicos completamente perplejos la enviaron de vuelta a casa. El domingo siguiente, toda la familia estaba allí en el primer banco, vestida de veintiún botones. La joven dio su testimonio, alabando a Dios por su bondad. El domingo siguiente, la familia asistió de nuevo a la reunión. A las cuatro semanas, solo asistían la mujer y su marido. Y poco a poco, su asistencia se fue haciendo cada vez más esporádica, hasta que todos volvieron a su patrón anterior. Al poco tiempo, la mujer había racionalizado todo lo que había sucedido. Había experimentado la señal más impresionante que Dios podía darle: una sanación, bañada en oración y apoyada por la iglesia. Sin embargo, en solo dos meses, su poder se había desvanecido por completo.

Con esto no pretendo decir que las señales milagrosas no tengan su lugar en el ministerio de la iglesia. Lo tienen. Pero Juan 4:43–54 nos sugiere que su campo de acción y utilidad son limitados. E. Schweizer escribió: «El falso elemento que aquí observamos no es que él [el funcionario real] no esté interesado en absoluto en la

persona de Jesús, sino que lo está solo en algo que puede obtener de él».[46] Aquí es donde la historia encuentra su significado más profundo. Los milagros eran una parte natural del ministerio de Jesús y llevaban a las personas a la fe (10:38). Pero Jesús es más que esto, y espera más de nosotros. No busca a personas que solo crean en su capacidad de llevar a cabo un milagro, sino que crean especialmente en él. El hecho de que alguien presencie o experimente un milagro no significa que haya experimentado un don de Dios; es la fe misma lo que permite que alguien participe en el milagro que él concede; es la fe lo que convierte estos milagros en «señales divinas».[47]

El funcionario del rey pidió un milagro. Jesús gestionó la petición y la sanación de tal manera que aquel hombre tuviera que actuar en fe y regresar a casa sin tener consigo lo que quería. En lugar de conseguir que Jesús con su reputación fuera a Capernaúm, hubo de tomar la decisión de confiar en él. La mujer de la anécdota que hemos considerado había pedido un milagro, pero no buscaba al Jesús que estaba detrás de él. Y una vez que había obtenido lo que quería, podía prescindir de Dios. La biblioteca de Anthony es una mera fantasía, puesto que promueve la posibilidad de que un milagro o encuentro de poder consoliden la fe y enciendan la renovación. No es así.

La raíz del problema está en nuestra caída capacidad para recibir y aceptar las cosas de la mano de Dios. Estamos bien dispuestos a aceptar aquellos dones que nos benefician directamente: una sanidad o una bendición evidente; sin embargo, una revelación divina, una señal, nos revela quiénes somos realmente y quién es Dios. Las señales divinas, como la luz, son dolorosas porque revelan todo aquello que se oculta en la oscuridad (3:19). Muchas veces pienso en el sorprendente relato del rico y Lázaro que Lucas pone en boca de Jesús (Lc 16:19–31). Cuando el atormentado rico demanda que se advierta a sus hermanos sobre la condenación que les esperaba, la conversación entre el Infierno y el Cielo termina con un comentario por parte de Abraham: aunque a una persona se le den

toda clase de señales, aunque vea resucitar a alguien de entre los muertos, no creerá. La capacidad humana de buscar a Dios, de identificarle y adorarle está completamente rota. Esto era tan cierto en la Galilea del primer siglo como en nuestro tiempo.

---

1. M. Pazadan, "Nicodemus and the Samaritan Woman: Contrasting Models of Discipleship", *BTB* 17 (1987): 145–48.
2. No obstante, Josefo informa que los galileos pasaban por Samaria camino de Jerusalén con motivo de las fiestas anuales *(Antigüedades* 20.118). Sin embargo, Josefo no nos da pruebas convincentes de que la ruta samaritana fuera muy común en el caso de los judíos religiosos conservadores.
3. La ruta que pasaba por Jericó explica el gran número de episodios del ministerio de Jesús que se producen en esta ciudad, p. ej., Bartimeo (Mr 10:46) y Zaqueo (Lc 19:2). Esta es la ruta de regreso que utilizó Jesús cuando se dirigió a Jerusalén en su Pasión.
4. Mientras que Marcos y Mateo no consignan relatos de Samaria, Lucas muestra el interés de Jesús en esta región con varios relatos de episodios acaecidos en ella (Lc 9:52; 10:53; 17:11). Esta historia añade también poder a la parábola del buen samaritano (que se convierte en un héroe) y, en el Libro de los Hechos, a la decisión de Felipe y los apóstoles de extender su ministerio a esta región (Hch 8).
5. J. Kopas, "Jesus and Women in John's Gospel", *TT* 41 (1984): 201–5.
6. Este nombre ha experimentado una cierta «corrupción» a lo largo de los siglos, algo muy parecido a lo que ha sucedido con la antigua Neápolis (la nueva ciudad romana construida en Siquem); hoy se ha convertido en la moderna Nablús. La ciudad bíblica de Siquem no debe confundirse con la Nablús de nuestros días, aunque está cerca.
7. En nuestros días se ven los restos de una iglesia cruciforme del siglo IV bajo las ruinas de un santuario cruzado que situaba el

pozo en el interior de su cripta. En 1914 se inició la reconstrucción de la iglesia cruzada, pero nunca se terminaron las obras.

8. R. Bull, “An Archaeological Context for Understanding John 4”, *BA* 38 (1975): 54–59.

9. La costumbre judía era contar las horas desde el amanecer. Los romanos (como nosotros) las contaban desde la medianoche y el mediodía.

10. Esto explica por qué en Marcos 14:13 Jesús utiliza a un *hombre* llevando agua como la señal que les permitirá a sus discípulos localizar la habitación en que van a celebrar su última Pascua.

11. La historia de Agar (Gn 16:7) invita a otra comparación, en la que el ángel del Señor encuentra a esta necesitada mujer en una fuente de agua en el desierto.

12. El comentario parentético de 4:9b («Pero como los judíos no se llevan bien con los samaritanos») es probablemente una acotación de Juan como narrador y no debería considerarse parte de la afirmación de la mujer.

13. En las remotas aldeas del Oriente Próximo árabe, estos valores siguen vigentes en nuestros días. Alguna vez me he dirigido por error a mujeres en lejanas aldeas palestinas (no lejos de la antigua Siquem), para mi incomodidad y la de la mujer en cuestión, y la estupefacción de los hombres de la aldea.

14. Las cisternas son depósitos o agujeros subterráneos, excavados generalmente en la blanda piedra caliza, y recubiertos con algún tipo de argamasa. El agua de la lluvia se canaliza hacia la pequeña abertura de la cisterna y una tapa impide la entrada de la luz y, con ello, el crecimiento de las algas. En las aldeas de la Palestina actual se siguen utilizando las cisternas. Algunas eran pequeñas y se construían para una familia. Las doce cisternas de Masada situadas en su ladera occidental albergaban más de 40 millones de litros de agua.

15. Un buen ejemplo de esto lo encontramos en Qumrán, donde los numerosos baños rituales se abastecen de la necesaria cantidad de

«agua corriente» procedente de su valle occidental.

16. Incluso en la comunidad de Qumrán, situada en el desierto, el agua se asociaba con el Espíritu de Dios (1QS 4:21).

17. En el siglo primero las mujeres judías no podían divorciarse de sus maridos (esto era una prerrogativa estrictamente masculina), pero sí podían pedir a un tribunal que instara a sus maridos para que las liberaran del contrato matrimonial. Cinco divorcios era algo muy atípico. Los rabinos consideraban que el límite de divorcios para una mujer era de dos o a lo sumo tres (ver Morris, *John,* 234 n.41).

18. Algunos eruditos han propuesto que los cinco maridos representan las divinidades de los samaritanos traídas de tierras extranjeras (2R 17:24). Sin embargo, aunque es cierto que había cinco naciones, en realidad se llevaron siete deidades a Samaria (17:30–31). J. D. M. Derrett sugirió en una ocasión que los cinco maridos representaban los «cinco sentidos» conocidos para los judíos y los griegos (“The Samaritan Woman’s Pitcher”, *Downside Review* 102 (1984): 252–61). La mayoría de los exégetas consideran un tanto rocambolesca esta especulación.

19. Las maldiciones de la ley se leyeron desde el monte Ebal, una montaña adyacente al norte. El Antiguo Testamento hebreo manda construir un altar en el monte Ebal. Sin embargo, la versión samaritana del Pentateuco cambió considerablemente esta referencia de Deuteronomio 27:4 para que aludiera al monte Gerizim. En el Israel de hoy, un pequeño y poco conocido grupo de samaritanos continúa venerando este monte y ofrece sacrificios en él.

20. La frase que consigna la NIV, «ustedes los judíos» (que no aparece en el griego), es una paráfrasis que sirve para subrayar esto.

21. R. Bull, “Archaeological Footnote to ‘Our Father Worshipped on this Mountain,’ John 4:20”, *NTS* 23 (1977): 460–62.

22. Carson, *John,* 225.

23. *Contra,* Morris, *John,* 239, y muchos otros.

24. Morris, *John,* 243 n.68.

25. Los eruditos críticos, para quienes el horizonte histórico tiene un interés mínimo, han visto aquí evidencias de tales personas, como Felipe (Hch 8), que fue a evangelizar Samaria.

26. Obsérvese que el uso del verbo griego *meno* (quedarse en, permanecer) es también una señal de discipulado (cf. 1:38–39).

27. Los eruditos interesados en determinar las fuentes del Cuarto Evangelio han utilizado 4:54 como evidencia de una «Fuente de Señales» tras el Evangelio. Es decir, Juan tenía acceso a narraciones de milagros o señales que él ha entretejido en una «fuente» que contiene discursos más extensos. Sin embargo, esta hipótesis no es necesaria. Las restantes señales de Jesús no se numeran, y la razón para hacerlo en este caso es referirnos a la primera señal realizada en Caná.

28. Carson, *John,* 235; Carson se refiere a un artículo suyo en *JBL* 97 (1978): 424 n.50.

29. Carson, *John,* 236–37.

30. El verbo griego «le suplicó» está en tiempo imperfecto, sugiriendo una acción continua.

31. La «hora séptima» plantea una dificultad innecesaria para los intérpretes. Según la costumbre judía, la hora séptima sería la 1:00 p.m. Pero, si este fue el momento de la sanación, ¿por qué pospone su regreso a casa hasta el día siguiente (4:52b)? Podía haber regresado a casa aquel mismo día. La idea de que en este pasaje hemos de interpretar la indicación horaria según el uso romano (7:00 p.m.) para situar el momento de la sanación no funciona cuando vemos que Juan nunca utiliza esta forma. Sin embargo, los negocios de este hombre en Caná o las demandas culturales de alternar como gesto de gratitud pueden explicar sus planes de viajes.

32. Los paralelismos verbales pueden explicarse mediante el proceso por el que, en sus primeros compases, la tradición cristiana recordaba algunos «relatos formales» de sanaciones. Es posible que se comenzaran a usar las mismas palabras en las distintas

narraciones a medida que quienes los consignaban y repetían iban conociendo bien ambos relatos.

33. Ridderbos, *John,* 152.

34. Quienes deseen considerar un excelente compendio acerca de cómo se ha interpretado este capítulo, pueden ver el artículo de C. Blomberg, "The Globalization of Biblical Interpretation: A Test Case—John 3–4", *BBR* 5 (1995): 1–16.

35. Lo más probable es que se utilizara como un título que expresaba respeto.

36. Como hemos sugerido en las notas, esto puede ser una descripción circunstancial de sí mismo utilizando la expresión *ego eimi.* Sin embargo, es posible que en una enumeración de títulos cristológicos implique una cierta conexión con el uso divino que se le da en otros pasajes del Evangelio.

37. Algunos eruditos críticos han visto en Juan 4 una descripción del nacimiento del cristianismo samaritano algunas décadas más adelante (bastante después del ministerio histórico de Jesús). Ver O. Cullmann, *The Johannine Circle* (Filadelfia: Westminster, 1975).

38. B. Malina, *Windows on the World of Jesus* (Louisville: Westminster/John Knox, 1993), 72–87.

39. R. Sloan, "The Absence of Jesus", en R. Sloan y M. Parsons, eds., *Perspectives on John: Method and Interpretation in the Fourth Gospel* (Lewiston: Edwin Mellen, 1993), 208–12, citado en G. L. Borchert, *John,* 220.

40. R. Sloan, "The Absence of Jesus", en R. Sloan y M. Parsons, eds., *Perspectives on John: Method and Interpretation in the Fourth Gospel* (Lewiston: Edwin Mellen, 1993), 208–12, citado en G. L. Borchert, *John,* 220.

41. Witherington, *John,* 124.

42. J. Calvino, *The Institutes of the Christian Religion,* trad. J. T. McNeill (Filadelfia: Westminster, 1960), 1:277 [2.2.18].

43. También Pablo habla de la incapacidad del mundo para entender las cosas de Dios en 1Co 1–3.

4. Eran emocionantes momentos de juventud en los que escaseaba el discernimiento. Hoy miro atrás con una permanente apreciación de aquella tradición luterana que puso el cimiento de mi teología, y doy gracias a Dios por un discípulo atrevido y barbudo que no se dejaba disuadir por la retórica religiosa.

5. Mi interés personal en este tema me llevó a escribir *Who Are God's People in the Middle East?* (Grand Rapids: Zondervan, 1993).

6. E. Schweizer, citado en la obra de H. Ridderbos, *John,* 175 n. 218.

7. Ridderbos, *John,* 177.

Juan 5:1–47

Algún tiempo después, se celebraba una fiesta de los judíos, y subió Jesús a Jerusalén. 2 Había allí, junto a la puerta de las Ovejas, un estanque rodeado de cinco pórticos, cuyo nombre en arameo es Betzatá. 3 En esos pórticos se hallaban tendidos muchos enfermos, ciegos, cojos y paralíticos. 5 Entre ellos se encontraba un hombre inválido que llevaba enfermo treinta y ocho años. 6 Cuando Jesús lo vio allí, tirado en el suelo, y se enteró de que ya tenía mucho tiempo de estar así, le preguntó:

—¿Quieres quedar sano?

7—Señor —respondió—, no tengo a nadie que me meta en el estanque mientras se agita el agua, y cuando trato de hacerlo, otro se mete antes. 8—Levántate, recoge tu camilla y anda —le contestó Jesús.

9 Al instante aquel hombre quedó sano, así que tomó su camilla y echó a andar. Pero ese día era sábado.10 Por eso los judíos le dijeron al que había sido sanado:

—Hoy es sábado; no te está permitido cargar tu camilla.

11—El que me sanó me dijo: «Recoge tu camilla y anda» —les respondió.

12—¿Quién es ese hombre que te dijo: «Recógela y anda»?

—le interpelaron.

13 El que había sido sanado no tenía idea de quién era, porque Jesús se había escabullido entre la mucha gente que había en el lugar.

14 Después de esto Jesús lo encontró en el templo y le dijo:

—Mira, ya has quedado sano. No vuelvas a pecar, no sea que te ocurra algo peor.

15 El hombre se fue e informó a los judíos que Jesús era quien lo había sanado. 16 Precisamente por esto los judíos perseguían a Jesús, pues hacía tales cosas en sábado.17 Pero Jesús les respondía:

—Mi Padre aun hoy está trabajando, y yo también trabajo.

18 Así que los judíos redoblaban sus esfuerzos para matarlo, pues no sólo quebrantaba el sábado sino que incluso llamaba a Dios su propio Padre, con lo que él mismo se hacía igual a Dios.

19 Entonces Jesús afirmó:

—Ciertamente les aseguro que el hijo no puede hacer nada por su propia cuenta, sino solamente lo que ve que su padre hace, porque cualquier cosa que hace el padre, la hace también el hijo. 20 Pues el padre ama al hijo y le muestra todo lo que hace. Sí, y aun cosas más grandes que éstas le mostrará, que los dejará a ustedes asombrados. 21 Porque así como el Padre resucita a los muertos y les da vida, así también el Hijo da vida a quienes a él le place. 22 Además, el Padre no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha delegado en el Hijo, 23 para que todos honren al Hijo como lo **honran a él. El que se niega a honrar al Hijo no honra al Padre que lo envió.**

24 Ciertamente les aseguro que el que oye mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna y no será juzgado, sino que ha pasado de la muerte a la vida. 25 Ciertamente les aseguro que ya viene la hora, y ha llegado ya, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán. 26 Porque así como el Padre tiene vida en sí mismo, así también ha concedido al Hijo el tener vida en sí mismo,27 y le ha dado autoridad para juzgar, puesto que es el Hijo del hombre. 28 «No se asombren de esto, porque viene la hora en que todos los que están en los sepulcros oirán su voz, 29 y saldrán de allí. Los que

han hecho el bien resucitarán para tener vida, pero los que han practicado el mal resucitarán para ser juzgados. 30 Yo no puedo hacer nada por mi propia cuenta; juzgo sólo según lo que oigo, y mi juicio es justo, pues no busco hacer mi propia voluntad sino cumplir la voluntad del que me envió.

31 «Si yo testifico en mi favor, ese testimonio no es válido. 32 Otro es el que testifica en mi favor, y me consta que es válido el testimonio que él da de mí.

33 «Ustedes enviaron a preguntarle a Juan, y él dio un testimonio válido.

34 Y no es que acepte yo el testimonio de un hombre; más bien lo menciono para que ustedes sean salvos. 35 Juan era una lámpara encendida y brillante, y ustedes decidieron disfrutar de su luz por algún tiempo. 36 El testimonio con que yo cuento tiene más peso que el de Juan. Porque esa misma tarea que el Padre me ha encomendado que lleve a cabo, y que estoy haciendo, es la que testifica que el Padre me ha enviado. 37 Y el Padre mismo que me envió ha testificado en mi favor. Ustedes nunca han oído su voz, ni visto su figura, 38 ni vive su palabra en ustedes, porque no creen en aquel a quien él envió.

39 «Ustedes estudian con diligencia las Escrituras porque piensan que en ellas hallan la vida eterna. ¡Y son ellas las que dan testimonio en mi favor!

40 Sin embargo, ustedes no quieren venir a mí para tener esa vida. 41 La gloria humana no la acepto, 42 pero a ustedes los conozco, y sé que no aman realmente a Dios.

43 «Yo he venido en nombre de mi Padre, y ustedes no me aceptan; pero si otro viniera por su propia cuenta, a ése sí lo aceptarían. 44 ¿Cómo va a ser posible que ustedes crean, si unos a otros se rinden gloria pero no buscan la gloria que viene del Dios único?

45 «Pero no piensen que yo voy a acusarlos delante del Padre. Quien los va a acusar es Moisés, en quien tienen puesta su esperanza. 46 Si le creyeran a Moisés, me creerían a mí, porque de mí escribió él. 47 Pero si no creen lo que él escribió, ¿cómo van a creer mis palabras?

Los comentaristas no se ponen de acuerdo sobre cómo habría que organizar Juan 5–11; no obstante, hay un consenso general en el sentido de que el capítulo 5 abre una nueva sección, distinta de la que encontramos en los capítulos 1–4. Juan no compara ya a Jesús con las instituciones históricas de la piedad judía (caps. 2–4) sino con algunas de las principales festividades del judaísmo. Estos capítulos tratan concretamente de la celebración de la Pascua y de la fiesta de los Tabernáculos. Jesús aparece en las festividades judías y hace uso de ciertas imágenes literarias, que aportan una comprensión más profunda de su identidad. Nuestra meta como exégetas es descubrir los patrones religiosos y culturales de Juan y sus receptores originales para adquirir una imagen más clara de las actividades de Jesús.

Algunos aluden a estos capítulos como «el ciclo de festivales» de Juan. Una vez que se reconoce este esquema, es posible desarrollar una nueva perspectiva sobre párrafos que de lo contrario serían difíciles. En mi bosquejo (ver Introducción) he sugerido que una manera efectiva de organizar esta sección consiste en agrupar juntas las cuatro principales festividades, dejando a un lado la historia de Lázaro (como una prefiguración de la muerte y la resurrección).[1] Un bosquejo de las festividades aclara la estructura de Juan.

- Fiesta del Sabbat en Jerusalén (Capítulo 5)
- Fiesta de la Pascua en Galilea (Capítulo 6)
- Fiesta de los Tabernáculos en Jerusalén (Capítulos. 7–8)

- Un caso real para el estudio: un hombre ciego y «luz» (Capítulo 9)
- La fiesta de Janucá en Jerusalén (Capítulo 10)[2]

Es imposible sobrevalorar la importancia que tenían tales festividades en el judaísmo del primer siglo. En Levítico 23 encontramos una lista de estas festividades que subraya su importancia. El ciclo de las festividades era antiguo (las fiestas de Purim y Janucá eran las más nuevas, pero ya contaban con siglos de antigüedad en el tiempo de Jesús) y las liturgias del templo y las responsabilidades de las familias judías estaban ya bien establecidas. Se esperaba que las familias judías se desplazaran a Jerusalén tres veces al año (la Pascua en primavera, Pentecostés siete semanas más adelante y la fiesta de los Tabernáculos en otoño), para adorar, para dar gracias a Dios por la cosecha de grano y por el ganado, y para recordar los grandes episodios de la historia de Israel.[3]

La del sabbat era la única fiesta semanal que se observaba en los hogares y sinagogas de los pueblos de Israel. Pero, en cierto sentido, esta celebración marcaba la pauta de lo que significaba apartar un tiempo para la reverencia y la devoción necesarias para cualquier festividad. Según Levítico 23:7, el primer día de la Pascua tenía que ser una «fiesta solemne en su honor» en la que no podía realizarse ningún trabajo. El inicio de las festividades imitaba la observancia del sabbat. Esto significa que el sabbat marcaba el ritmo, esbozando el patrón de la devoción judía para lo que tenía que seguir.[4]

Algunos eruditos han argumentado con vehemencia que Juan 5 es un capítulo perturbador, por cuanto no alude directamente a la fiesta y queda fuera de lugar desde un punto de vista secuencial. Obsérvese que al final del capítulo 4 Jesús está en Galilea, luego, en el capítulo 5, se desplaza a Jerusalén, y a continuación, en 6:1, de manera inesperada, se dirige «a la otra orilla del mar de Galilea». Quienes sostienen este argumento afirman que, si se considera que los capítulos 5 y 6 están en orden inverso, los relatos de Juan sobre Galilea quedarían agrupados (4:46–54; 6:1–71) y lo mismo

sucedería con los relatos de Jerusalén (5:1–47, continuaría con 7:1 y ss.). El nuevo orden de los capítulos sería: Juan 1, 2, 3, 4, 6, 5, 7, 8, etc.

Aunque es cierto que este orden resuelve algunos problemas, plantea un grave inconveniente, y es que no tiene en cuenta el valor intrínseco del sabbat del capítulo 5 como encabezamiento de una importantísima lista de festividades. Los esfuerzos literarios de Juan no son improvisados. En todo caso, un estudio cuidadoso pone de relieve que la secuencia e imágenes de este Evangelio no son nunca fortuitas, sino muy sofisticadas. La festividad que se trata en este pasaje es el sábado (ver 5:9), y el argumento que fluye de él se basa en ciertas expectativas rabínicas para la conducta y la devoción durante el sábado. Pero, por encima de todo, Juan (y Jesús) tiene una «comprensión sabática» de las festividades que veremos aparecer repetidamente en el ciclo de los festivales. Estas fiestas fueron diseñadas por Dios para bendecir a su pueblo, no para legislar y controlar su conducta. Esta perspectiva se desarrollará especialmente en el capítulo 5 y, como sucede en muchos relatos de conflictos en los sinópticos, la idea que Jesús tiene del sabbat le acarreará bastantes problemas.

En el capítulo 5 no solo se inicia el ciclo de las festividades, también se introduce un tema que se irá entretejiendo a lo largo de todo este Evangelio. El Evangelio de Juan presenta a Jesús bajo juicio, no solo al final de su vida (como en los sinópticos), sino constantemente.[5] La llegada de Jesús al mundo fuerza a las personas a reflexionar sobre su venida, a examinar y decidir la verdad de su misión y palabra. En este sentido, Jesús está «en el banquillo» o bajo juicio en cada episodio. De hecho, una de las maneras en que Juan introduce los milagros de Jesús consiste en presentar «pruebas», como si este se encontrara ante un tribunal.

Sin embargo, hay aquí un giro irónico, porque, en último análisis, no es Jesús, sino el mundo, el que está siendo juzgado. Aunque Jesús deja claro que no ha venido a juzgar al mundo (8:15; 12:47), la entrada de la luz en el mundo desenmascara a las tinieblas y las

juzga por lo que son. «Ésta es la causa de la condenación: la luz vino al mundo, pero la humanidad prefirió las tinieblas a la luz, porque sus hechos eran perversos» (3:19).

Con sorprendente frecuencia, Juan nos presenta escenarios judiciales. Tanto Nicodemo, como la mujer samaritana y los dirigentes judíos (caps. 6, 8, y 8) examinan a Jesús, que ha de presentar testigos para su causa (Juan el Bautista, Dios, seguidores, personas sanadas en los capítulos 5 y 9), y aporta pruebas que demuestran sus afirmaciones (especialmente sus obras, cf. 5:36; «Porque esa misma tarea que el Padre me ha encomendado que lleve a cabo, y que estoy haciendo, es la que testifica que el Padre me ha enviado»; cf. también 10:25, 37–38; 14:11; 15:24). Especialmente en las últimas escenas del Evangelio, Jesús aparece ante Pilato y el sumo sacerdote en una trascendental secuencia judicial en la que es hallado inocente (18:38) y, sin embargo, es condenado y ejecutado.

Este trasfondo judicial es importante, porque prepara el terreno para el significado de Juan 5. Este capítulo no es solo el relato de un episodio en el que Jesús sana a un hombre en sábado y es acusado de infringir la ley. Eso es lo que sucede en Marcos 3:1–6. En este capítulo tenemos una plantilla de acusación y respuesta, de procesamiento y defensa. Un sencillo bosquejo del capítulo lo deja claro:

El delito (5:1–15)

- Sanidad en sábado de un hombre en Betzatá
- Interrogatorio del hombre
- Identificación del delincuente [Jesús]

La decisión de procesar a Jesús (5:16–18)

- Primera base: Jesús viola la ley del sábado
- Segunda base: Jesús reivindica su divinidad

Jesús va a juicio (5:19–47)

- Jesús describe su obra «delictiva»
- Jesús invoca testigos en su defensa
- Jesús acusa a sus oponentes
- Jesús identifica sus delitos
- Jesús cuestiona su competencia para apelar

Por tanto, Juan 5 es un juicio; puede que sea «el juicio» de Jesús representado para nosotros. Para Juan, este episodio desempeña un papel literario que trasciende su contexto específico dentro de la vida histórica de Jesús, mostrándonos la clase de acusación y rechazo que Jesús experimentó, su defensa y en especial el peligro espiritual en que se encuentran sus oponentes.[6]

El delito (5:1–15)

La narración se inicia con la visita de Jesús a Jerusalén durante una fiesta (un sábado, 5:9) y su llegada a una de las puertas del muro nororiental de la ciudad, llamada Puerta de las Ovejas.[7] Es interesante que esta sección noreste de la ciudad amurallada ha seguido albergando un mercado semanal de ovejas junto a la parte exterior de la Puerta de San Esteban. La niv alude al nombre de un estanque llamado en arameo «Betzatá», sin embargo, esto ha planteado innumerables problemas para los traductores. Los textos griegos nos ofrecen muchas alternativas para el nombre de este enclave: Betzatá, Betsaida, Belzeta, y Betesda; algunos proponen una nueva palabra, «Betseta», que significa «casa de ovejas».

La tradición de los manuscritos está muy dividida, lo cual deja claro que los escribas de un periodo posterior, que no conocían el lugar, cometieron fácilmente errores y propusieron correcciones. Betsaida, por ejemplo, es probablemente una confusión con la ciudad de Galilea. No obstante, en Qumrán hemos situado una referencia a «Beth ‘esda» [en su doble forma, bet ‘esdatayin], que significa «casa del líquido». Betesda es su transliteración griega. Juan afirma que la

palabra (lit.) es hebrea, sin embargo, a lo largo de su Evangelio «hebrea» quiere decir «aramea», el lenguaje familiar de Jesús (19:13, 17, 20; 20:16). En la literatura judía, las palabras se usan indistintamente. Hoy, este estanque, completo con sus cinco soportales, se encuentra junto a la iglesia de Santa Ana en el casco antiguo de Jerusalén.

En la narración se nos informa que muchos consideraban el estanque como un santuario en el que se producían sanaciones (5:3). En la Antigüedad abundaban esta clase de lugares y, una vez que comenzaban a atribuirse sanidades milagrosas a un lugar concreto, era imposible detener la tradición. Las excavaciones realizadas en este enclave muestran que, tras el periodo del Nuevo Testamento, los estanques seguían utilizándose como un Asclepion (santuario de sanación[8]), lo cual confirma esta tradición. Se incorporó erróneamente al texto una explicación que circulaba entre la multitud que aguardaba en el estanque (5:3b–4), y la mayor parte de los manuscritos de Juan la dejan fuera (cf. la NVI); probablemente se insertó para explicar la agitación del agua que se menciona en 5:7. El pueblo entendía que de vez en cuando un ángel descendía y agitaba el agua del estanque, y el primero en tocar el agua era sanado. El hombre con el que habla Jesús llevaba enfermo treinta y ocho años (en 5:8–9, Juan indica que era parapléjico, incapacitado para utilizar las piernas). Es probable que normalmente pasara el día en aquel lugar, donde podía pedir limosnas a los transeúntes y estar pendiente de las oportunidades de ser sanado.

Jesús toma la iniciativa (como suele hacer en el Evangelio) con palabras cuyo significado va probablemente más allá del simple milagro que nos ocupa: «¿Quieres ponerte bien?» (5:6, niv). Con sentido metafórico, Jesús habría podido utilizar estas mismas palabras en el caso de Nicodemo y la mujer samaritana. Naturalmente, el paralítico no reconoce a Jesús y no es consciente de sus poderes sanadores. Le pone, pues, al corriente de su dilema: por su condición de parapléjico, no consigue llegar antes que los

demás al estanque para ser sanado (5:7). Pero Jesús ignora tanto la superstición que circula por el estanque como la queja de este hombre. Los tiempos verbales de sus mandamientos en 5:8 ponen de relieve su interés: toma tu camilla (imperativo aoristo: un acontecimiento puntual), levántate y anda (imperativo presente: acontecimientos continuos). La sanación es inmediata. El paralítico no da testimonio de la identidad de Jesús ni pronuncia una confesión ortodoxa; simplemente obedece y recibe sanidad.

La importancia de la historia nos llega en 5:9b. Es sábado cuando Jesús realiza este milagro, e inmediatamente la historia da un giro abrupto y perturbador. Jerusalén había sido siempre un lugar de celo religioso (como lo es en nuestros días) y ahora un espontáneo custodio de la ley del sábado reprende al recién sanado (5:10). Los judíos protegían el sábado y exaltaban su importancia como símbolo vital de la cultura y religión judías.[9] Las leyes orales del judaísmo de aquel tiempo (reflejadas en la Mishná) presentaban treinta y nueve categorías de cosas que estaban prohibidas en sábado, y transportar algo, como por ejemplo una camilla, de un lugar a otro era una de ellas (Shabbath 7:2).

El paralítico no conoce a Jesús. Se limita a señalar su sanación y, con una alegría sin duda tan intensa como el celo de sus inquisidores, afirma que el mismo que demostró tener autoridad para sanarle le mandó que lo hiciera. Cualquiera que lea el relato se identificará con él. ¡La vida de este hombre ha sido transformada! La alegría de la nueva vida hace desaparecer el legalismo que ahora ha de debatir. Es en un momento posterior, cuando Jesús le encuentra en el templo (5:14–15), cuando este hombre le identifica ante las autoridades.

La narración ha dado un giro inquietante. Por primera vez en este Evangelio, los oponentes de Jesús se muestran en toda su hostilidad. Pasan rápidamente de señalar el error de aquella sanidad a inquirir sobre la identidad del sanador que ha suscitado el incumplimiento de la ley: «¿Quién es ese hombre?» (5:12). Jesús ha desaparecido

(5:13b), como era habitual después de sus milagros (cf. 6:15). En 5:16–18, los oponentes de Jesús resumen su queja contra él.

Cuando, en el templo, Jesús se encuentra con el que había sido parapléjico, se produce un importante diálogo que requiere explicación (5:14). Podemos suponer que este hombre ha subido al templo a ofrecer alabanza a Dios por su sanación (cf. Lc 17:14) o quizá a dar testimonio de ella ante los sacerdotes. Al verle Jesús dice dos cosas. «Mira, ya has quedado [lit., has llegado a estar] sano», lo cual es sin duda un reconocimiento de que su curación no era un fenómeno efímero, como muchos suponían. Pero a continuación Jesús añade: «No vuelvas a pecar, no sea que te ocurra algo peor».

¿Está Jesús estableciendo una cierta conexión entre el pecado y las dolencias físicas? Los exégetas han bregado intensamente con el significado de este versículo. Sin duda, la exhortación de Jesús ha de vincularse con su advertencia en este pasaje. Existe un nexo entre el pecado de aquel hombre y su condición. La Escritura indica que ciertas tragedias pueden ser fruto de ciertos pecados (1Co 11:30), y puede que esta sea la razón por la que Jesús haya decidido sanar a este hombre. Había dos niveles en los que Dios tenía que obrar en él (cf. Mr 2:1–12). Sin embargo, esto no significa necesariamente que quienes padecen alguna dolencia la sufran por haber cometido algún pecado, o que los que pecan vayan a sufrir necesariamente por ello. En Lucas 13:1–5 y Juan 9:3, Jesús corrige esta clase de pensamiento. El sufrimiento de las personas no es un índice de sus pecados. No obstante, dicho esto, hay que añadir que ciertos pecados producen un sufrimiento específico. La lectura más natural de este versículo sugiere que Jesús llama a aquel hombre al arrepentimiento porque en su caso existe dicha conexión.

La decisión de procesar a Jesús (5:16–18)

No nos atrevemos a pasar por alto la importancia fundamental de estos tres versículos. Son los comentarios de Juan explicando la naturaleza de la persecución de Jesús; nos habla de sus oponentes y valora la razón de su rabia. En 5:18 anticipa la conclusión de la historia con una sorprendente revelación: Sus oponentes quieren dar muerte a Jesús (cf. 7:1). Para los dirigentes judíos, ha cometido dos importantes delitos que merecen la pena de muerte. Si tenemos en mente el fascinante «tema del juicio» de Juan, estos versículos contienen la «queja legal» que las autoridades judías tenían contra Jesús.

(1) El griego de 5:16 afirma que la persecución de Jesús no está vinculada con la sanación del parapléjico, sino con el hábito de Jesús de hacer estas cosas en sábado. Esto concuerda con la imagen que nos ofrecen los sinópticos sobre las violaciones del sábado que generaron un importante conflicto. A Jesús se le consideraba indiferente a la divina ley del sábado mediada a través de la tradición judía, y quienes presenciaban tales violaciones estaban obligados a castigar a los ofensores (Nm 15:32–36). Es interesante que Juan utilice una palabra técnica para «perseguir» en 5:16 (en griego *dioko,* un término que en la literatura griega se utiliza para aludir a un procesamiento legal). Lo que Juan nos está, pues, diciendo es que Jesús no está sólo siendo perseguido, sino que su procesamiento, su juicio, ya está en marcha. Sus acusadores han hecho ya su acusación contra él.

(2) La segunda acusación contra Jesús está relacionada con la blasfemia. En 5:17 presenta la defensa de su actividad durante el sábado (lit.): «Mi Padre sigue trabajando, y también yo trabajo». El delito no está en la afirmación de Jesús de tener una singular

relación con Dios que le permite llamar a Dios «mi Padre» (cf. 10:33). Esto es algo secundario. Es la naturaleza de la defensa que hace Jesús en vista de las acusaciones de violar las leyes sabáticas. Los rabinos imponían la prohibición de trabajar el sábado, pero estaban de acuerdo en que, en cierto modo, Dios sigue trabajando. Por ejemplo, Dios sustenta el universo cada día. Por otra parte, Dios continúa ejerciendo su prerrogativa sobre la vida y la muerte durante el sábado, puesto que en ese día se siguen produciendo defunciones y nacimientos.[10] La afirmación de Jesús se enmarca precisamente aquí: él es el Hijo de Dios y, como tal, si Dios (que hizo el sábado) puede seguir trabajando positivamente mientras ordena el descanso de sus criaturas, y si las obras de Jesús son las obras de Dios, entonces las obras de Jesús en sábado son defendibles. Jesús está asumiendo prerrogativas divinas (5:19).

Se trata de una peligrosa defensa. ¿Puede demostrarse? Si las palabras de Jesús son verdaderas, el judaísmo tiene ante sí una afirmación impresionante. Si son falsas, representan un grave delito. Jesús reivindica igualdad con Dios (5:18), una cuestión que reaparecerá una y otra vez a lo largo del Evangelio. Pero hemos de entender bien qué es lo que afirma Jesús. Borchert sostiene: «Lo que afirmaba Jesús, como unigénito Hijo de Dios (1:14, 18), es haber sido enviado por Dios, en una misión para Dios, haciendo las obras de Dios, en obediencia a Dios y dándole la gloria a Dios. No es este el papel de alguien que desplaza a Dios de su lugar, sino de quien le representa o es su emisario».[11] Como agente divino, Jesús tiene el derecho y la capacidad de hacer lo que hace Dios.

Por consiguiente, Juan interpreta la persecución y muerte final de Jesús como un resultado de las reivindicaciones de divinidad por parte de Jesús. En este ejemplo, los intereses culturales y religiosos del sábado han aportado una plataforma para que dichas reivindicaciones puedan ser expuestas con audacia.

Jesús va a juicio (5:19–40)

El discurso que sigue es el tercero de este Evangelio y nos presenta unas reivindicaciones distintas de cualquier otra que hayamos oído hasta ahora. Jesús pronuncia afirmaciones explícitas sobre su divinidad al vincularse directamente con Dios. Su defensa tiene tres elementos distintos: (1) Jesús describe su obra como amparada bajo las mismas prerrogativas divinas que cuando Dios «trabaja» en sábado. Al decir esto está afirmando prácticamente su divinidad. (2) Puesto que Jesús está en un juicio, llama a declarar a testigos que pueden confirmar esta divina autoridad que posee. (3) Jesús devuelve la pelota a sus oponentes y pasa de defenderse de sus acusaciones a acusarles a ellos, describiendo su problema esencial.

(1) Jesús y Dios (5:19–30). Los eruditos explican frecuentemente que el formato de la respuesta de Jesús en este discurso es completamente rabínico. No solo refleja una clara comprensión del sabbat y sus leyes, sino que su forma de razonar es un tanto extraña para nuestra lógica occidental. Jesús comienza formalmente dándoles una «respuesta». Su discurso comienza con la expresión (lit.) «En verdad, en verdad les digo» (ver comentario sobre 1:51), que nos recuerda la antigüedad y autenticidad de estos discursos joánicos y nuestra necesidad de abordarlos con especial atención.

El tema central del discurso es la relación entre un padre y un hijo en vista del negocio u oficio que el hijo estaba aprendiendo, tal y como se consideraría en aquella cultura. Podemos imaginarnos a Jesús creciendo junto a José en el taller de carpintería, aprendiendo obedientemente las técnicas del oficio para ponerlas después en práctica. Jesús está vinculado al Padre de un modo parecido. Su actividad y propósitos no responden a su propia iniciativa ni son nunca independientes, sino siempre sumisos y derivados de la

voluntad de su Padre. En este modelo hemos de recordar que no existe una relación recíproca. «El Padre inicia, envía, ordena, comisiona, confiere; el Hijo responde, obedece, lleva a cabo la voluntad de su Padre, recibe autoridad».[12] Además, el Hijo no se limita a inspirarse en el Padre, sino que le imita de manera incansable y fructífera. ¿Qué es lo que hace que esto sea posible? En Juan 5:20–23 se nos proporcionan tres respuestas (basadas en tres cláusulas griegas introducidas por *gar* [porque]).

La afirmación más importante es que el Padre ama al Hijo.[13] El tiempo presente del texto griego sugiere la realidad de un afecto constante, continuo, que lleva a una completa revelación de los misterios más profundos del Padre (5:20). Es el mismo pensamiento que encontramos en 1:18, donde se describe la intimidad que disfrutaban el Padre y el Hijo. Jesús es, pues, único, ya que ha visto y oído cosas que nadie más ha visto ni oído.

Este amor se expresa en dos tareas confiadas al Hijo que pertenecen exclusivamente al Padre. Jesús es soberano sobre la vida (5:21) y el juicio (5:22). No es una sorpresa que solo Dios tenga poder sobre la vida y pueda resucitar de los muertos (Dt 32:39; 1S 2:6). Dentro del judaísmo, el hecho de que Jesús pueda también realizar estas cosas le sitúa en un grupo aparte (cf. Elías y Eliseo). Pero esta impartición de vida tiene también que ver con el juicio (5:22). En la teología de este Evangelio, el juicio no es un suceso relegado al tiempo del fin. El juicio y el don de la vida son realidades de ahora, de este mundo. Y puesto que Jesús está en este mundo y es el mediador de la luz y la vida, se convierte en catalizador del juicio de Dios. Quienes aman la oscuridad están ya bajo el juicio (3:19). Quien cree en el Hijo ya tiene la vida (3:36).

Esto hace de Jesús el principal agente de Dios en el mundo (5:24b.). En la Antigüedad, la idea de ser «agente» de alguien aludía a la comisión de una tarea para cuya realización se delegaba autoridad y poder. Si un rey quería negociar a distancia la paz o el precio de los cereales, nombraba a un agente para que le representara. Las palabras de esta persona eran vinculantes tanto para sus

interlocutores como para el rey que le enviaba. Por tanto, dicho agente tenía que ser totalmente digno de confianza. Esta es la imagen que Jesús tiene en mente. Como él afirma explícitamente en 5:23, quienquiera que desee honrar al Padre ha de honrar también al Hijo que le representa. Y quien deshonra al Hijo ofende al Padre cuya presencia le respalda.[14]

La repetición en 5:24 de la expresión (lit.) «en verdad, en verdad les digo» indica una ruptura natural en la respuesta de Jesús. Ahora que se ha puesto el fundamento (Dios ama a Jesús y ha delegado en él su autoridad divina), Jesús amplía e interpreta el verdadero sentido de la vida y el juicio (5:24–30). Escuchar las palabras de Jesús (i.e., aceptar toda su presencia y mensaje) es lo mismo que creer en Dios (quien le envió). La Palabra de Dios y la palabra de Jesús son lo mismo y, por tanto, aceptar la una es aceptar la otra (5:24).

Esta decisión tiene consecuencias *actuales:* la vida eterna comienza de inmediato y la muerte y la condenación desaparecen. Pero la obra de Jesús como dador de la vida y juez (en ambos casos, implementando la obra de Dios, 5:30) se introduce también en el futuro (5:25, 28–29). Jesús será un instrumento de Dios en el gran Día del Juicio. Para reforzar este tema, Jesús alude a sí mismo como «Hijo de Dios» (5:25), una de las tres veces que utiliza esta expresión en este Evangelio (10:36; 11:4; cf. 19:7).

La clave de estos versículos es ver que Jesús está ampliando su reivindicación de divinidad. Su autoridad sobre el sábado conduce ahora a autoridad sobre la vida eterna. Su lógica rabínica argumenta «de menor a mayor». Si es cierto que su identidad como Hijo de Dios le permite asumir autoridad sobre el sábado, puede entonces asumirla también en otros ámbitos. Todas las tareas que se enumeran en 5:24–30 están firmemente establecidas en el Antiguo Testamento como obras de Dios. La vida es un don de Dios (Gn 2:7; Sal 16:11); el juicio es una obra de Dios (Gn 18:25; Jue 11:27). Por ser *quien* es, Jesús puede hacer lo que hace Dios. Obsérvese que en 5:31 Jesús ya no habla de esto de manera abstracta, sino en primera persona, utilizando el pronombre personal «yo» en numerosas

ocasiones. Es un lenguaje categórico. Jesús no quiere formular una afirmación ambigua.

(2) Testigos en el proceso de Jesús (5:31–40). Juan 5:31 es crucial para el juicio de Jesús. En la ley del Antiguo Testamento, se requería más de un testigo para condenar a alguien (Dt 17:6). En el ámbito judicial, esta idea se amplió estableciendo que se requería más de una persona para confirmar el testimonio de alguien *(Mishná, Ketuboth* 2:9). En 5:31 Jesús no está diciendo que alguno de sus testimonios sea falso, sino más bien que su validez es inadmisible a no ser que la confirmen otros testigos. Las pretensiones de Jesús son extraordinarias. Pero, si es el único que las plantea, tendrán muy poco peso para su audiencia. Sin embargo, si sus afirmaciones son corroboradas, quedan entonces firmemente establecidas.

Jesús identifica, por tanto, cinco testigos cuyas palabras y obras apoyan sus afirmaciones. (a) El primer testigo es Dios mismo, aunque 5:32 no lo dice de manera explícita (ver, sin embargo, 5:37). La idea no es necesariamente que Dios exprese su testimonio mediante una voz audible, a no ser que Juan tenga en mente el bautismo de Jesús (1:32–34; cf. 12:28). Jesús podría estar señalando más bien aquí la presencia interior de Dios que le da confianza sobre su misión (17:1–6). La Palabra y el poder de Dios están dentro de Jesús, ha sido enviado por el Padre, y estos datos apuntan a la verdad de su identidad.

(b) El siguiente testigo es Juan el Bautista (5:33–35). Juan precedió a Jesús, le identificó, trabajó con él, y dirigió a sus seguidores para que se hicieran discípulos de Jesús. Aunque durante un tiempo se disfrutó (o toleró) su ministerio, fue finalmente rechazado.

(c) Jesús apunta también a sus propias obras (5:36), que demandan una cierta explicación. No se trata meramente de poderosos milagros, sino de señales, que culminaron en las grandes obras de la cruz y la resurrección. Dichas obras no apuntan simplemente a la identidad de Jesús, sino al Padre, que es el único que las puede hacer posibles.

(d) Jesús añade las Escrituras a esta lista de testigos (5:39–40). El judaísmo del primer siglo era celoso del estudio de las Escrituras. Sin embargo —dice Jesús—, sus coetáneos no saben ver su mensaje central sobre Jesús y su cumplimiento de la Escritura. Lucas consigna un fascinante relato sobre esta utilización de las Escrituras en el capítulo 24 de su Evangelio, cuando Jesús va hacia Emaús con dos de sus discípulos. Durante su conversación con ellos les enseña el sentido de las Escrituras comenzando por «Moisés y por todos los profetas» (Lc 24:27), y lo entienden por primera vez.

(e) El último testimonio está en el siguiente elemento de la defensa de Jesús. Se trata de Moisés (5:46–47), a quien se representa en la Escritura, pero sus palabras sobre el Mesías son inequívocas (Dt 18:15). Moisés es el «patrón» del judaísmo, el defensor de su pueblo, un abogado a su favor ante Dios (ver la despedida de Moisés, Deuteronomio 33). Sin embargo —comenta Jesús—, aun las palabras de Moisés han sido ignoradas.

(3) Jesús acusa a sus oponentes (5:41–47). Un rasgo sobresaliente e insospechado del discurso es el modo en que Jesús lo concluye atacando a sus oponentes. ¡De hecho, les está acusando durante su propio juicio! Esto no era algo insólito en los tribunales judíos. A diferencia de lo que sucede en nuestros días, los demandados no se limitaban a demostrar su inocencia y con ello terminaba el juicio. En los juicios judíos se pretendía descubrir la verdad, y los acusadores que hacían afirmaciones falsas en los tribunales podían acabar en el banquillo enfrentando un serio peligro de condenación. Los castigos que esperaban infligir a sus oponentes podían ahora volverse contra ellos.

Jesús lo entiende. Por eso, durante el desarrollo de su «juicio» en este capítulo, les devuelve la pelota a sus adversarios y pasa de defenderse a acusarles. El impacto final de su defensa en 5:31–40 deja la impresión de que los oyentes de Jesús tienen una cierta responsabilidad en lo que Dios ha hecho. Si no pueden ver la obra del Padre entre ellos, si no son capaces de entender una señal cuando la ven, si repudiaron a Juan el Bautista y leen la Biblia con

corazones cerrados, algo ha de ir profundamente mal. La ironía es aun más profunda, puesto que estas personas miden sin duda la validez de los testigos humanos (5:43) y buscan con avidez la afirmación y reconocimiento que proceden de los seres humanos. Si el problema fuera de naturaleza intelectual, una explicación sería suficiente. Pero es más profundo. Los oponentes de Jesús están espiritualmente enfermos. Su incredulidad es deliberada y el diagnóstico severo: no tienen el amor de Dios en sus corazones (5:42). Les encanta la vida religiosa, pero se han olvidado de amar a Dios.

La última referencia de Jesús a Moisés en 5:45–47 no solo señala su papel como testigo (cf. comentario anterior al respecto), sino también como juez. El judaísmo se enorgullecía especialmente de Moisés y su tarea de poner en marcha la fe judía. Era importante identificarse con él (cf. esp. caps. 8–10). Era una insignia religiosa que transmitía seguridad. Sin embargo, si se invoca a Moisés pero no se le obedece, si se abusa del judaísmo como marca de identidad en lugar de entenderlo como camino a Dios, los mismos principios bíblicos que se invocan, las palabras mismas de Moisés se volverán contra nosotros para perseguirnos y juzgarnos. Poseer la Biblia y conocer las Escrituras sin conocer a Dios es encontrarse en *el* lugar más precario de todos.

Este es un capítulo largo y complejo, y es fácil atascarse en los detalles del debate y los pormenores del argumento de Jesús. Los intérpretes se han visto a menudo tentados a alegorizar esta historia para encontrarle una cierta relevancia para las generaciones presentes. Por ejemplo, Agustín y muchos otros han visto el estanque con cinco porches de Betesda como un símbolo de la Torá, con sus cinco libros de Moisés.[15] El hombre, por así decirlo, está intentando curarse en el judaísmo, pero Jesús ha de redirigirle por otro camino. Algunos exégetas del periodo patrístico, como Tertuliano y Crisóstomo, pensaban que el agua del estanque representaba el bautismo, que, cuando era movida por seres

celestiales, podía sanar. De igual modo, los treinta y ocho años de la enfermedad del paralítico les recuerdan a algunos los treinta y ocho años en que Israel vagó por el desierto en el Antiguo Testamento. Jesús ha venido para llevar a aquel hombre a la Tierra Prometida.

Pero este tipo de alegorización es innecesario y, probablemente, inapropiado. Hubo un tiempo en que la arqueología no encontraba el estanque de este relato en Jerusalén, y el Cuarto Evangelio era severamente criticado como un documento que no representaba el judaísmo histórico. Después, en el siglo XX, se descubrieron dos estanques gemelos en la parte nororiental de Jerusalén (dentro de la Puerta de San Esteban, en la iglesia de Santa Ana).[16] Los «cinco porches» surgieron de la ampliación de un estanque que había estado muy solicitado. Betesda estaba alimentada por acueductos, y en cada lado había escalones que llevaban hasta el agua y porches y plataformas para aquellos que iban a abastecerse de ella. Cuando el estanque fue ampliado, en lugar de engrandecer la alberca original, se excavó un estanque adyacente, separado del primero por una pared y unos escalones. Este «doble estanque» tenía, pues, «cinco» porches, y uno de ellos los separaba.

Tiempo de juicio y conflicto. El relato de Juan 5 trata de juicio y conflicto. El parapléjico de la historia desempeña un papel menos relevante que el de la mujer del capítulo 4. Una vez que identifica a Jesús, sale del escenario y deja su lugar a los oponentes de Jesús para que estos le acusen y para que Jesús plantee su defensa. Por tanto, la historia se convierte para nosotros en un modelo para explicar algo sobre Jesús, a saber, por qué murió y cómo deberíamos defenderle.

Pero, más que esto, este relato debería también decirnos algo sobre nuestras vidas ante el mundo. El Evangelio de Juan deja claro que ningún discípulo quedará exento de la persecución si está siguiendo al Señor. En el aposento alto, Jesús advierte: «Recuerden lo que les dije: 'Ningún siervo es más que su amo.' Si a mí me han perseguido, también a ustedes los perseguirán». (15:20). Este versículo le dice a

cualquier aspirante a discípulo que lo contado en el capítulo 5 bien podría ser la historia de sus propias vidas.

¿Por qué es tan interesante para Juan este tema del juicio que se expresa en el capítulo 5? ¿Por qué invierte tanto tiempo para integrarlo de manera tan cuidadosa en el tejido de su Evangelio, sugiriendo, por así decirlo, que Jesús pasó toda su vida en un juicio? La respuesta es sencilla: el propio Juan y las congregaciones en las que sirve están también experimentando la misma clase de interrogatorio y juicio. Un Evangelio que habla así de la vida de Jesús estimulará en gran manera a quienes viven bajo serias amenazas.

Pablo hace lo mismo en 1 Tesalonicenses 2. Él sabe que estos cristianos griegos han padecido en gran manera por su fe. Por ello les anima, diciéndoles que, cuando sufren, no solo están andando en los pasos de las primeras iglesias de Judea (2:14), sino que siguen las pisadas del propio Jesús (1Ts 2:15). Juan tiene este mismo interés pastoral, pero transmite ánimo poniendo en marcado relieve esta dimensión de la vida de Jesús.

A la iglesia del tiempo de Juan se le cuestiona la validez de Jesús. Se está forzando a sus miembros a presentar pruebas de sus convicciones y testimonios que validen sus creencias. Se nos muestran destellos de esto de varias maneras. El punto de vista que Juan tiene del «mundo» es consistentemente negativo: se trata de un lugar conflictivo y hostil. Los oponentes de estos cristianos son probablemente dirigentes judíos de una «sinagoga» rival, puesto que a la iglesia de Juan se la ve posiblemente como una «sinagoga cristiana». Esto explica el gran número de veces en que el término «judíos» se utiliza de una manera sarcástica. El lenguaje de conflicto tan conocido en la iglesia joánica aparece también en el Evangelio. Juan 9 se convertirá más adelante en un caso emblemático de un hombre sanado por Jesús y que a raíz de ello es interrogado y expulsado de la sinagoga. Cualquier cristiano que lea este relato y esté sufriendo por el Evangelio se sentirá aliviado al saber que no

está solo, que algunas personas sanadas por Jesús han experimentado lo mismo.

O consideremos la teología de 15:18–25. Jesús comienza diciendo: «Si el mundo los aborrece, tengan presente que antes que a ustedes, me aborreció a mí». Son potentes palabras para los apóstoles de Jesús. Pero son también preciosas para los seguidores de Juan, que están siendo igualmente odiados. ¡Imaginémonos un sermón del siglo I basado en este pasaje y dirigido a los receptores de 1 Juan! Estos son una comunidad sitiada, una congregación que sabe lo que es el sufrimiento y el conflicto. Se trata de una comunidad a la que hay que recordar que Jesús transitó este mismo camino. Por tanto un tema que merece exploración tiene que ver con la naturaleza de la persecución y con el centro cristológico que ha de ser protegido.

Hay otro nivel de significado en este «tema del juicio». Juan es consciente de que no está meramente consignando un relato para archivar; sabe que escribe para nosotros. Es consciente de que sus lectores se ven expuestos a Jesús en cada página y de que, por tanto, también nosotros estamos involucrados en este juicio. Estamos viendo las pruebas a favor y en contra de Jesús. A medida que leemos, también nosotros hemos de formular un veredicto. ¿Vamos a creer o a condenar? El Cuarto Evangelio nos muestra a personas que, tras contactar con Jesús, han de decidir si van a creer o a negarle, y nosotros hemos de tomar la misma decisión.

El carácter de los oponentes de Jesús. Esto nos lleva al nivel más serio de reflexión de este capítulo. En algún punto hemos de reflexionar sobre la descripción del carácter de los oponentes de Jesús que se hace al final del capítulo 5. Es demasiado simplista decir que estos párrafos trazan lo erróneo del «judaísmo». Una lectura simplista de Juan 5 ha llevado a demasiados cristianos a ser críticos con el judaísmo y los judíos. *El problema no es ser judío.* Jesús era judío y también sus primeros seguidores. Los oponentes de Jesús eran judíos que habían convertido su excelente fe en algo narcotizante y destructivo para el alma. Juan nos invita a

reflexionar sobre la dolencia espiritual que trae oscuridad y muerte a quienes interrogan a Jesús a lo largo de este Evangelio.

Por mi parte, no puedo dejar de preguntarme si en nuestros contextos religiosos de hoy no hemos creado de nuevo estas mismas condiciones. ¿No sigue Jesús estando bajo juicio en nuestros días? Una respuesta rápida apunta un dedo evangelizador al mundo y su incredulidad. Pero yo pregunto: ¿No hay acaso contextos religiosos dentro de la iglesia en los que Jesús está bajo juicio? ¿Es que no existen sistemas religiosos tan bien definidos, tan cómodos, tan seguros que habrían planteado dificultades para aceptar a Jesús? ¿No existe nadie en nuestras iglesias que haya «perdido el amor a Dios» en el corazón, pero que siga siendo consistente y vigorosamente religioso?

Ministerio a los que sufren. Hace un par de años, el Dr. Dwight Peterson habló en una reunión de eruditos bíblicos profesionales sobre los episodios en que Jesús sana a personas parapléjicas.[17] Digo «parapléjicas» porque este término contemporáneo nos permite ver al hombre sanado como entre nosotros. En nuestros días, nadie utiliza la palabra «paralítico» para referirse a personas que van en silla de ruedas. El conferenciante expuso muchas buenas ideas, sin embargo, un rasgo de su presentación se hizo especialmente relevante: *él mismo estaba en una silla de ruedas,* también él era parapléjico. Aunque reconozco que la idea clave de Juan 5 es iluminar la identidad cristológica de Jesús, este erudito nos recordó que hemos de reconocer a *la persona* que Jesús toca en estos relatos.

Peterson habló en detalle de cosas que rara vez consideramos. Los desafíos de un parapléjico en el siglo XXI (que son considerables) palidecen en comparación con los que había de enfrentar una persona en el siglo I. Los problemas de movilidad, sustento y aislamiento social son solo el comienzo de la lista. Consideremos el problema de la higiene personal (que Peterson describió de manera

gráfica). Las personas parapléjicas carecen frecuentemente de control de esfínteres. Con estas dos cuestiones en mente, podemos hacernos una idea de la vida de este hombre: dependía de otros para moverse, solo podía arrastrarse; la mayor parte de sus ingresos procedían de la mendicidad o de la caridad de los amigos y la familia; y si no tenía control de esfínteres, su problema de higiene habría sido enorme. Las personas se alejaban de él. Sus manos (que utilizaba para moverse por las calles) eran ásperas y estaban llenas de heridas. En las zonas rurales de Egipto he visto a personas así que viven un escalón por debajo de los más pobres de los pobres. Su vida es una agonía.

Entre el gran número de personas que buscan su sanación en Betesda aquel día, Jesús escoge a un hombre que representa un «caso» particularmente difícil. No tiende la mano a los marginados espirituales pero que desde un punto de vista social están «seguros». Jesús extiende sus brazos a alguien cuyo sufrimiento y aislamiento están fuera de toda medida. En este sentido no puedo dejar de pensar en el ministerio de la Madre Teresa y sus Hermanas de la Caridad. Desde la muerte de la Madre Teresa en septiembre de 1997, no han dejado de llegar historias que nos cuentan cómo tocaba, abrazaba, amaba e inspiraba a los más pobres de las calles de Calcuta. Ella les decía a sus hermanas: «Dejen que los pobres las consuman». Su necesidad parece completamente abrumadora, pero este es exactamente el lugar al que Jesús le gusta ir.

¿Qué implicaciones tiene esto para la hoja de ruta de la iglesia en nuestros días? ¿Cuáles son los riesgos sociales que hemos de asumir según Juan 5? Este mismo tema podría plantearse a partir de Juan 4, que, junto con este capítulo, nos ofrece una base para estructurar un convincente mensaje de visión para el ministerio.

Heroísmo espiritual. Un segundo tema tiene que ver con la identidad de Jesús que surge del debate consignado en este pasaje. Jesús reivindica aquí una notable autoridad. Su reivindicación tiene una clara dimensión ética. Jesús pretende tener la facultad de incumplir la ley. Por supuesto, desde nuestra perspectiva del siglo

XXI decimos acertadamente que la sociedad del primer siglo había desvirtuado el propósito de la ley de Dios y lo que hace Jesús es reen-focarlo de un modo correcto. Pero en este pasaje hay otra cosa interesante. ¿Significa esto que las leyes sociales que distorsionan o tuercen la ley de Dios merecen ser transgredidas? Juan 5 podría ofrecer un argumento indirecto para la desobediencia civil que nos haría sentir incómodos a muchos de nosotros.

La ley rabínica era la ley del Estado, la argamasa que mantenía unida aquella sociedad. Sin embargo, Jesús la pone en tela de juicio.

Naturalmente, nosotros no podemos pretender la autoridad de Jesús, pero, en este pasaje, Jesús ejemplifica algo que nosotros, que llevamos el nombre de Jesús y tenemos su Espíritu, deberíamos considerar. ¿Hay acaso esferas de la vida moderna que deben ser violadas en el nombre de Dios para que su persona y justicia puedan ser apreciadas por todo el mundo? Cuando pienso en ejemplos pasados de esto, como por ejemplo el Movimiento Abolicionista que terminó con la esclavitud, me siento cómodo y me es fácil expresar un claro apoyo a su heroísmo. Sin embargo, rara vez tengo el valor de mostrar el heroísmo espiritual que se demanda en nuestro tiempo. ¿Qué sería necesario para que los evangélicos transgredieran hoy la ley en el nombre de Dios?

La identidad de Jesús. Las notables pretensiones de Jesús en este capítulo nos llevan a una línea de pensamiento que no tiene tanto que ver con la ética, sino con la teología propiamente dicha. Con mucha frecuencia se describe a Jesús como un buen hombre, y ello tanto en el ámbito del mundo como en el de la iglesia. Algunos le consideran un maestro carismático, y otros pueden elevarle a la categoría de profeta o preceptor de sabiduría religiosa. Un erudito le ve como un «campesino rebelde» que ofrecía al mundo un «reino de Dios sin intermediarios». Algunos prefieren ver en él un modelo de vida espiritual. El problema de estas descripciones es que omiten un ingrediente clave del mensaje neotes-tamentario sobre Jesús.

Jesucristo hace reivindicaciones *de enorme calado* en los Evangelios. En ningún lugar se hace esto más evidente que en Juan 5. Lo que

hace único a Jesús no es solo que esté involucrado en los negocios paternos, sino el hecho de que tiene una relación con el Padre que excede a cualquier cosa que la humanidad haya visto antes. A fin de expresar esto, Juan echa mano del lenguaje (filiación, agencia), pero en el último análisis es inflexible. En uno de los puntos culminantes de su despedida, Jesús le comenta a Felipe: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14:9). Esta resuelta afirmación me recuerda las palabras que hace ya algún tiempo escribió C. S. Lewis:

> Intento con esto impedir que alguien diga la auténtica estupidez que algunos dicen acerca de Él: «Estoy dispuesto a aceptar a Jesús como un gran maestro moral, pero no acepto su afirmación de que era Dios». Esto es precisamente lo que no debemos decir. Un hombre que fue meramente un hombre y que dijo las cosas que dijo Jesús no sería un gran maestro moral. Sería un lunático —en el mismo nivel del hombre que dice ser un huevo escalfado— o sería el mismísimo demonio. Tenéis que escoger. O ese hombre era, y es, el Hijo de Dios, o era un loco o algo mucho peor. Podéis hacerle callar por necio, podéis escupirle y matarle como si fuese un demonio, o podéis caer a sus pies y llamarlo Dios y Señor. Pero no salgamos ahora con insensateces paternalistas acerca de que fue un gran maestro moral.[18]

Pero hacer afirmaciones absolutas sobre Jesús es invitar precisamente a lo que se describe en Juan 5: persecución. Un firme testimonio de Jesús como lo describe Lewis necesariamente ofende. Esto es tan cierto en nuestros días como lo ha sido siempre. Vivimos en un mundo de pluralismo y tolerancia que ejerce una enorme presión sobre nosotros para que erradiquemos aquellos distintivos de nuestra fe que puedan constituir una ofensa. Se nos dicen cosas como: «Es perfecto que Jesús sea para ti un camino a Dios, pero no

le conviertas en el Camino. Está bien proclamar a Jesús como una versión de la verdad, pero no afirmes que es la Verdad y el criterio para evaluar cualquier otra verdad».

En mi comunidad académica, el diálogo entre judíos y cristianos se basa en la idea de que juntos encontraremos concordancias religiosas que no resulten ofensivas para la otra parte. Hablar de otro modo es «blasfemar» del discurso interreligioso (cf. Jn 5:18). En el mercado universitario de las ideas, las creencias religiosas cristianas tienen normalmente un halo de sospecha, porque se asume que bajo la superficie hay una pretensión de verdad absoluta que quiere poner patas arriba los sistemas seculares de fe y pensamiento. Y tienen razón.

En una sociedad pluralista existe el tópico de que las reivindicaciones absolutas de verdad religiosa conducirán a un conflicto seguro. Más exactamente, cuanto «más elevadas» sean mis afirmaciones sobre Cristo —es decir, cuando más contundente sea mi afirmación de su divinidad y de su exclusiva relación con Dios—, más separación y alienación experimentaré. Es necio pensar que esto no va a suceder. A Jesús se le juzgó por blasfemo, que es como se llama a quienes pisotean la verdad religiosa pura. Jesús fue crucificado por la fuerza de su revelación acerca de sí mismo. Pero lo mismo se aplica a sus seguidores y a la iglesia de Juan, que tenía un cariño especial a este capítulo (y lo vivía).

A nivel personal, Juan 5 me plantea una pregunta terrible: ¿Estoy dispuesto a que se me califique de blasfemo según los cánones religiosos de mi tiempo cuando llegue el momento? ¿Está mi iglesia equipada para ello? ¿Estamos dispuestos a ser juzgados y expulsados, a experimentar vergüenza social y condena pública en el nombre de la religión por mantener una fe absoluta en Jesús, el Hijo de Dios? Como afirma Hoskyns, se nos acusará de «egotismo» religioso.[19]

Enfermedad espiritual. El último asunto que no podemos dejar de considerar tiene que ver con la enfermedad espiritual de los

oponentes de Jesús. Es un tema incómodo de predicar, pero es tan necesario que los pastores hablen de él como que los médicos mencionen a sus pacientes las posibilidades que tienen de padecer cáncer. El problema no desaparecerá por mucho que neguemos su existencia. Cada creyente es susceptible de contraer la enfermedad en cuestión.

Sugiero que quienes sirven en posiciones de liderazgo (como los oponentes en Juan 5) —pastores, sacerdotes, maestros, preceptores de escuela dominical, profesores, ancianos, diáconos— son especialmente vulnerables.

Como se ha dicho anteriormente, es incorrecto utilizar 5:39–47 solo como una crítica del judaísmo. En el judaísmo del primer siglo había incontables personas cuyos corazones estaban verdaderamente abiertos a Dios. Lo mismo sucede en nuestros días. Jesús está describiendo la perversión de una religión incapaz de oír la voz de Dios. Los inquisidores de Jesús representan «el sistema religioso» que tiene la celosa preservación de sus tradiciones en más alta estima que la espontaneidad y franqueza de la fe. Estas personas conocen las Escrituras y las utilizan para defender todo lo erróneo.

Karl Barth proporciona una desgarradora descripción de esta enfermedad en su famoso comentario de la Epístola a los Romanos publicado en 1919 (ver sus comentarios sobre Romanos 2). Barth habla de personas que viven en un desierto junto a un canal. El canal estaba allí para abastecerles de agua y de vida y, en su momento, el proyecto de construcción había supuesto un enorme desembolso en términos de esfuerzo y dinero. Se realizaron grandes sacrificios, y muchos murieron durante las obras en que el canal fue cortado a lo largo de una zona montañosa y desértica. Pero la gran ironía es que el canal se ha secado, y, aunque en sus muros aún hay pruebas del paso del agua, ya no queda nada capaz de dar vida a nadie. Sin embargo, las gentes siguen revisándolo, defendiéndolo y poniendo a sus hijos los nombres de sus arquitectos e ingenieros; pero es únicamente algo histórico. Un canal concebido para encauzar agua y vida se ha convertido ahora en algo estático, un fin

en lugar de un medio. Algo digno de un museo. En lugar de beber de él, se cuentan relatos de otros tiempos. Los mayores son los que más atesoran los relatos; a los más jóvenes hay que iniciarles deliberadamente; sin embargo, a medida que pasa el tiempo, cada generación parece perder una parte de la verdadera visión del canal. Y nadie recuerda su verdadero aspecto lleno de agua.

La advertencia de Barth a la iglesia suiza y alemana después de la Primera Guerra Mundial es una palabra a la que hemos de prestar atención en nuestros días. Siempre existe la posibilidad de que mi vida, mi iglesia, mi tradición, mi denominación, incluso mi Biblia, se convierta en una reliquia de la curiosidad religiosa en lugar de ser un instrumento vivo de Dios. Hombres y mujeres serán ordenados, conseguirán doctorados y pondrán en marcha publicaciones, editoriales, universidades y seminarios con un sólido compromiso evangélico, y todo será completamente en vano. Canales vacíos. Hay especialistas capaces de citar la Escritura con asombrosa precisión, de medir la ortodoxia con rigurosa exactitud y de identificar a gran distancia la mota en el ojo de otros, pero que no aman a Dios (5:42).

A nivel nacional he visto a los evangélicos desenvainar la espada por misteriosas cuestiones doctrinales («¡Este es un terreno resbaladizo!» «Aquí es donde comienza el liberalismo!» «¡Hay que frenar este programa!»). En el ámbito local he presenciado cómo los miembros de más edad de la iglesia arremeten enconadamente contra el liderazgo porque «el servicio contemporáneo» no es de su agrado o porque perciben que su poder e influencia van a menos. Todo ello, sugiere Juan 5, es religiosidad vacía, una forma de religión que busca su propia gloria. En último análisis, es el tipo de religión que consideraría que su deber religioso era condenar y crucificar a Jesús.

---

1. Esto sigue la organización de los capítulos que plantea R. Brown. Algunos eruditos (Carson, Sloyan) dividen los capítulos 5–10 en subunidades (caps. 5–7, 8–10), sin embargo, esto interrumpe el

tratamiento que hace Juan de los Tabernáculos. Otros (Beasley-Murray, Morris) no están nada convencidos de que aquí haya un patrón estructural.

2. Otros eruditos incluyen en esta enumeración el capítulo 11, en el que Jesús se dirige a Jerusalén para resucitar a Lázaro durante otra Pascua (11:55). Pero esta Pascua no está dentro del ciclo de las festividades, sino que pertenece al relato de la Pasión en que Jesús es crucificado.

3. Sin embargo, no es seguro que tal acatamiento fuera universal.

4. Borchert, *John,* 230.

5. La exposición más asequible de este tema es la que hace A. E. Harvey en, *Jesus on Trial: A Study in the Fourth Gospel* (Londres: SPCK, 1976).

6. Lucas hace lo mismo con una «plantilla de rechazo» en su descripción del rechazo de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4:16–30).

7. Esta es la solución de la NVI para una notoria dificultad del texto griego. El texto dice literalmente que en Jerusalén «hay un estanque llamado [Bethzatha] por el/la de las ovejas «. La palabra que se traduce «de las ovejas» es un adjetivo, y puede modificar a «estanque» o a una palabra que no aparece en el texto y que podría ser «puerta» (nrsv, niv, reb) o «mercado» (kjv). Es bien posible que Juan esté hablando, no de una puerta, sino de un «estanque de las ovejas», considerando juntas las dos palabras (como hacen todas las traducciones y comentarios antiguos).

8. Término que procede del dios sanador griego, Asclepio. Cuando se producía una sanación, se dejaban ofrendas que simbolizaban la parte del cuerpo que había sido sanada (brazo, pierna, dedo, etc.). En el Museo de Asclepio de la ciudad de Corinto hay una impresionante recopilación de tributos de sanaciones.

9. Lo mismo sucede en nuestros días. En algunas zonas de Jerusalén, pasar en coche por ciertos barrios implica correr el riesgo de ser apedreado. En los últimos años se ha producido un importante debate en Jerusalén sobre si se debe o no autorizar la proyección

de películas los viernes por la noche, que es cuando comienza el sabbat. Hace algunos meses estaba tomando una fotografía en sábado cerca del Monte del Templo y fui inmediatamente reprendido por un transeúnte que apelaba a esta misma ley. «Oprimir el pulsador de la cámara es trabajar», me gritó mientras sujetaba con determinación el objetivo de mi cámara.

10. C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel,* 321–28. La obra de Dios en cuestiones de vida o muerte se convirtió en el fundamento de la argumentación a favor de los esfuerzos para salvar como algo aceptable durante el sabbat. Esto se aplicaba también al tema de la guerra en sábado, especialmente si la alternativa era una muerte piadosa.

11. Borchert, *John,* 236.

12. Carson, *John,* 251.

13. Este es el único lugar en que Juan utiliza la palabra *phileo* para hablar del amor del Padre por el Hijo.

14. Esta imagen de «agencia» explica la gran cantidad de veces que este Evangelio se refiere a Jesús como «enviado» de Dios. En el Evangelio de Juan, la expresión «el enviado» se convierte prácticamente en un título cristológico.

15. «Estos cinco pórticos significaban la ley que soporta a los enfermos, pero no les sana, les descubre, pero no les cura» (Agustín, citado por Hoskyns, *John,* 264).

16. J. Jeremias, *The Rediscovery of Bethesda* (Louisville, Ky.: Southern Baptist Theol. Seminary, 1966).

17. Esto sucedió en Nueva Orleans, Louisiana, en la Society of Biblical Literature Convention (noviembre de 1996). El Dr. Peterson enseña ahora en Eastern College, Pennsylvania.

18. C. S. Lewis, *Mero Cristianismo* (Madrid: Rialp, 2005), 69.

19. Hoskyns, *John,* 274.

Juan 6:1–71

Algún tiempo después, Jesús se fue a la otra orilla del mar de Galilea (o de Tiberíades). 2 Y mucha gente lo seguía, porque veían las señales milagrosas que hacía en los enfermos. 3 Entonces subió Jesús a una colina y se sentó con sus discípulos. 4 Faltaba muy poco tiempo para la fiesta judía de la Pascua.

5 Cuando Jesús alzó la vista y vio una gran multitud que venía hacia él, le dijo a Felipe:

—¿Dónde vamos a comprar pan para que coma esta gente?

6 Esto lo dijo sólo para ponerlo a prueba, porque él ya sabía lo que iba a hacer.

7—Ni con el salario de ocho meses podríamos comprar suficiente pan para darle un pedazo a cada uno —respondió Felipe.

8 Otro de sus discípulos, Andrés, que era hermano de Simón Pedro, le dijo:

9—Aquí hay un muchacho que tiene cinco panes de cebada y dos pescados, pero ¿qué es esto para tanta gente?

10—Hagan que se sienten todos —ordenó Jesús.

En ese lugar había mucha hierba. Así que se sentaron, y los varones adultos eran como cinco mil. 11 Jesús tomó entonces los panes, dio gracias y distribuyó a los que estaban sentados todo lo que quisieron. Lo mismo hizo con los pescados. 12 Una vez que quedaron satisfechos, dijo a sus discípulos:

—Recojan los pedazos que sobraron, para que no se desperdicie nada.

13 Así lo hicieron, y con los pedazos de los cinco panes de cebada que les sobraron a los que habían comido, llenaron doce canastas.

14 Al ver la señal que Jesús había realizado, la gente comenzó a decir: «En verdad éste es el profeta, el que ha de venir al mundo». 15 Pero Jesús, dándose cuenta de que querían llevárselo a la fuerza y declararlo rey, se retiró de nuevo a la montaña él solo.

16 Cuando ya anochecía, sus discípulos bajaron al lago 17 y subieron a una barca, y comenzaron a cruzar el lago en dirección a Capernaúm. Para entonces ya había oscurecido, y Jesús todavía no se les había unido.

18 Por causa del fuerte viento que soplaba, el lago estaba picado.

19 Habrían remado unos cinco o seis kilómetros cuando vieron que Jesús se acercaba a la barca, caminando sobre el agua, y se asustaron.

20 Pero él les dijo: «No tengan miedo, que soy yo».

21 Así que se dispusieron a recibirlo a bordo, y en seguida la barca llegó a la orilla adonde se dirigían.

22 Al día siguiente, la multitud que se había quedado en el otro lado del lago se dio cuenta de que los discípulos se habían embarcado solos. Allí había estado una sola barca, y Jesús no había entrado en ella con sus discípulos.

23 Sin embargo, algunas barcas de Tiberíades se aproximaron al lugar donde la gente había comido el pan después de haber dado gracias el Señor. 24 En cuanto la multitud se dio cuenta de que ni Jesús ni sus discípulos estaban allí, subieron a las barcas y se fueron a Capernaúm a buscar a Jesús. 25 Cuando lo encontraron al otro lado del lago, le preguntaron:

—Rabí, ¿cuándo llegaste acá?

26—Ciertamente les aseguro que ustedes me buscan, no porque han visto señales sino porque comieron pan hasta llenarse. 27 Trabajen, pero no por la comida que es perecedera, sino por la que permanece para vida eterna, la cual les dará el Hijo del hombre. Sobre éste ha puesto Dios el Padre su sello de aprobación.

28—¿Qué tenemos que hacer para realizar las obras que Dios exige? —le preguntaron.

29—Ésta es la obra de Dios: que crean en aquel a quien él envió —les respondió Jesús.

30—¿Y qué señal harás para que la veamos y te creamos? ¿Qué puedes hacer? —insistieron ellos—. 31 Nuestros antepasados comieron el maná en el desierto, como está escrito: «Pan del cielo les dio a comer».

32—Ciertamente les aseguro que no fue Moisés el que les dio a ustedes el pan del cielo —afirmó Jesús—. El que da el verdadero pan del cielo es mi Padre. 33 El pan de Dios es el que baja del cielo y da vida al mundo.

34—Señor —le pidieron—, danos siempre ese pan.

35—Yo soy el pan de vida —declaró Jesús—. El que a mí viene nunca pasará hambre, y el que en mí cree nunca más volverá a tener sed. 36 Pero como ya les dije, a pesar de que ustedes me han visto, no creen. 37 Todos los que el Padre me da vendrán a mí; y al que a mí viene, no lo rechazo. 38 Porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad sino la del que me envió. 39 Y ésta es la voluntad del que me envió: que yo no pierda nada de lo que él me ha dado, sino que lo resucite en el día final. 40 Porque la voluntad de mi Padre es que todo el que reconozca al Hijo y crea en él, tenga vida eterna, y yo lo resucitaré en el día final.

41 Entonces los judíos comenzaron a murmurar contra él, porque dijo: «Yo soy el pan que bajó del cielo». 42 Y se decían:

«¿Acaso no es éste Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre? ¿Cómo es que sale diciendo: "Yo bajé del cielo"?»

43—Dejen de murmurar —replicó Jesús—. 44 Nadie puede venir a mí si no lo atrae el Padre que me envió, y yo lo resucitaré en el día final. 45 En los profetas está escrito: «A todos los instruirá Dios». En efecto, todo el que escucha al Padre y aprende de él, viene a mí. 46 Al Padre nadie lo ha visto, excepto el que viene de Dios; sólo él ha visto al Padre. 47 Ciertamente les aseguro que el que cree tiene vida eterna. 48 Yo soy el pan de vida. 49 Los antepasados de ustedes comieron el maná en el desierto, y sin embargo murieron. 50 Pero éste es el pan que baja del cielo; el que come de él, no muere. 51 Yo soy el pan vivo que bajó del cielo. Si alguno come de este pan, vivirá para siempre. Este pan es mi carne, que daré para que el mundo viva.

52 Los judíos comenzaron a disputar acaloradamente entre sí: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?»

53—Ciertamente les aseguro —afirmó Jesús— que si no comen la carne del Hijo del hombre ni beben su sangre, no tienen realmente vida. 54 El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el día final. 55 Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. 56 El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él. 57 Así como me envió el Padre viviente, y yo vivo por el Padre, también el que come de mí, vivirá por mí. 58 Éste es el pan que bajó del cielo. Los antepasados de ustedes comieron maná y murieron, pero el que come de este pan vivirá para siempre.

59 Todo esto lo dijo Jesús mientras enseñaba en la sinagoga de Capernaúm.

60 Al escucharlo, muchos de sus discípulos exclamaron: «Esta enseñanza es muy difícil; ¿quién puede aceptarla?»

61 Jesús, muy consciente de que sus discípulos murmuraban por lo que había dicho, les reprochó:

—¿Esto les causa tropiezo? 62 ¿Qué tal si vieran al Hijo del hombre subir adonde antes estaba? 63 El Espíritu da vida; la carne no vale para nada. Las palabras que les he hablado son espíritu y son vida. 64 Sin embargo, hay algunos de ustedes que no creen.

Es que Jesús conocía desde el principio quiénes eran los que no creían y quién era el que iba a traicionarlo. Así que añadió:

65—Por esto les dije que nadie puede venir a mí, a menos que se lo haya concedido el Padre.

66 Desde entonces muchos de sus discípulos le volvieron la espalda y ya no andaban con él. Así que Jesús les preguntó a los doce:

67—¿También ustedes quieren marcharse?

68—Señor —contestó Simón Pedro—, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. 69 Y nosotros hemos creído, y sabemos que tú eres el Santo de Dios.

70—¿No los he escogido yo a ustedes doce? —repuso Jesús—. No obstante, uno de ustedes es un diablo.

71 Se refería a Judas, hijo de Simón Iscariote, uno de los doce, que iba a traicionarlo.

En Juan 6 continúa la secuencia de festividades introducida en el capítulo 5 (donde he esbozado la serie de fiestas que se consigna en este Evangelio). En este caso se trata de la Pascua (6:3), y Juan espera que entendamos el gran número de relatos y temas asociados a esta fiesta (cuya historia puede encontrarse en Éx 1–17).

La alimentación de los cinco mil (6:1–15)

Jesús ha regresado a Galilea desde Jerusalén durante la primavera, y se acerca el tiempo de la Pascua.[1] Esta es la segunda referencia de Juan a la Pascua (2:13, 23), lo cual nos da una cierta sensación de que Jesús observaba el requisito del judaísmo de reconocer y celebrar estas fiestas. La historia se desarrolla en el marco del mar de Galilea, una indicación geográfica que Juan se ocupa de clarificar para aquellos lectores que quizá no conocen Israel, explicando que se llama también mar de Tiberias.[2] Tiberias era una ciudad nueva situada en la costa oeste del mar, y fundada en el año 26 d.C. por Herodes Antipas (gobernador regional de Galilea e hijo de Herodes el Grande).[3]

El mar de Galilea está situado en una enorme depresión interior a unos 200 metros por debajo del nivel del mar; tiene más de veinte kilómetros de longitud por unos diez de anchura (en su punto de mayor amplitud, cerca de Magdala). Lo abastece el sistema del Jordán que nace al norte, en el lejano monte Hermón. Este mar está rodeado por colinas y montes que alcanzan una elevación de unos 600 metros en la zona occidental y más de 1200 en la oriental. En el extremo noroeste se extiende una fértil planicie: el llano de Genesaret (que también da su nombre al lago, Lucas 5:1). Los valles atraen cada tarde el fresco aire mediterráneo de este a oeste que choca con las tórridas corrientes de la depresión y generan fuertes vientos y frecuentes tormentas que se arremolinan sobre el mar al pie de los acantilados orientales. Este es el trasfondo del milagro de la «tormenta» de Jesús (6:16–21).

El mar estaba rodeado de un buen número de aldeas de pescadores, cuyos puertos se han descubierto en los últimos veinticinco años en

que el nivel del agua ha bajado. Pueblos como Capernaúm, Betsaida, Magdala, Corazín, Tiberias y muchos otros disfrutaban de una próspera industria pesquera, especialmente en la mitad septentrional del lago, donde las entradas de agua dulce atraen numerosos bancos de peces (cerca del enclave de Tabgha[4]). Esto explica el ministerio de Jesús en estas aldeas, su utilización de la pesca como ilustración y su reclutamiento de pescadores como discípulos suyos. Pero también hemos de tener en cuenta que se trata de una sociedad pobre. La galilea era una sociedad agraria, en que los agricultores tenían que pagar cuantiosos impuestos y donde, frecuentemente, perdían sus tierras a manos de una élite con más recursos económicos que ejercía su influencia por medio de la dinastía herodiana o la recaudación de tributos para Roma. El interés de Jesús por estas personas y su identificación con sus necesidades inspiró un amplio apoyo para su mensaje.

Jesús se encuentra en la región enseñando a sus discípulos (6:3; sentarse era una práctica muy común de los rabinos, Mr 4:1; 9:35), sin embargo, aunque está en las colinas occidentales, su reputación como sanador (que ya se ha creado en Caná, Capernaúm y otros lugares) hace que grandes multitudes acudan a él. En su compasión, Jesús proporciona alimentos —de manera milagrosa— a las cinco mil personas que se han congregado a su alrededor. Por medio de este milagro y su conversación posterior, tiene la esperanza de revelarles más aspectos de su identidad, como lo había hecho en Jerusalén (capítulo 5). Tras la alimentación, Jesús manda a sus discípulos que crucen a la otra orilla en una barca (uniéndose a ellos más tarde en alta mar), y en Capernaúm imparte a las multitudes y a sus discípulos una intensa explicación teológica sobre el significado de la señal milagrosa.

Hemos de hacer una pausa y resaltar algunas de las ideas centrales presentes en la Pascua, que para todos los judíos constituían los elementos del trasfondo de los hechos de Jesús en Galilea. Entre los muchos milagros de Moisés en Egipto, hay dos que sobresalen como especialmente importantes: (1) su paso en seco por el mar (Éx 14), y

(2) la milagrosa alimentación del pueblo con maná durante cuarenta años en el desierto (Éx 16:35; Sal 78:24). Ambos episodios fueron potentes símbolos de la preservación de su pueblo por parte de Dios: rescate del peligro y sostenimiento en medio del desierto.

En Juan 6, Jesús aparece en la Pascua, repitiendo muchos de estos temas. El pueblo es una multitud no muy diferente de la que estuvo en el desierto con Moisés; Jesús la alimenta con pan «celestial»; y después de la alimentación, cuando los discípulos están en el mar, Jesús va hacia ellos caminando sobre el agua. Por otra parte, la pregunta de Jesús en 6:5 («¿Dónde vamos a comprar pan para que coma esta gente?») recuerda la de Moisés en Números 11:13: «¿De dónde voy a sacarla [la carne que le pedía el pueblo]?». De hecho, en Números 11 encontramos numerosos paralelismos con la presente historia.[5]

Versículos de Números 11	*Contenido de Números 11*	*Paralelismo en Juan 6*
11:1	el pueblo se queja	6:41, 43
11:7-9	descripción del maná	6:31
11:13	«Danos carne para que comamos»	6:51 y ss.
11:22	«Y aunque se les pescaran [en griego. synago] todos los peces [en griego opsos, LXX] del mar, ¿eso les bastaría?»	6:9 *(opsarion,* pez/pescado), 12 *(synago,* reunir)

Estos paralelismos nos ofrecen algunas enigmáticas conclusiones. Este relato pascual de Jesús establece conexiones directas con importantes temas veterotestamentarios que se siguen unos a otros en rápida sucesión. Con ello va en aumento la impresión de que en cierto modo el héroe de la Pascua, Moisés, ha sido ahora

reemplazado por Jesús, que no solo trae el verdadero «pan del cielo» sino que es el «pan de vida» (6:35).

No hay duda de que este milagro de la alimentación de la multitud contribuyó en gran medida a extender su fama por Israel y quedó grabado en la memoria colectiva del cristianismo primitivo como un acontecimiento clave de la vida de Jesús. Los sinópticos registran la alimentación de los cinco mil (Mt 14:13–21; Mr 6:35–44; Lc 9:10–17) así como otra de cuatro mil hombres (Mt 15:32–38; Mr 8:1–9). El relato de Juan sigue tan de cerca al de Marcos 6 que algunos creen que Juan está utilizando la propia narración de Marcos o la misma fuente que usó este evangelista.[6] Sin embargo, Juan aporta reflexiones que no encontramos en ningún otro Evangelio. Jesús no solo quiere abastecerles de comida, sino también poner a prueba la fe en desarrollo de Felipe (Jn 6:5; cf. 1:44; 12:21–22). La respuesta de Felipe indica que todavía no entiende las capacidades milagrosas de Jesús. Felipe afirma que «ni con el salario de ocho meses» de un obrero normal conseguirían comprar suficiente pan para alimentar a aquella multitud (6:7). Como sucede en 4:31 y ss., los discípulos entienden erróneamente algo relacionado con la comida.

Pero Andrés, el hermano de Pedro, localiza a un muchacho *(paidarion)* que posiblemente puede ayudarles:[7] tiene cinco panes de cebada y dos pescados en salazón. Únicamente Juan menciona que el pan es de cebada, un detalle que muestra la pobreza de aquella multitud. El pan de cebada se consideraba el de los pobres y este muchacho tiene cinco hogazas: muy parecidas a cinco panecillos redondos de pita. Lucas 11:5 da a entender que, en una comida normal, se contarían tres de aquellos panes por persona. Estos detalles son importantes, puesto que en 2 Reyes 4:42–44 encontramos otro milagro veterotestamentario en el que Eliseo alimenta a cien hombres con veinte hogazas de cebada con la ayuda de un *paidarion* o joven sirviente. A Eliseo también le sobró pan, como sucedió tras el milagro de Jesús (se recogieron doce canastos).[8]

¿Qué está sucediendo aquí? Estas imágenes y temas del Antiguo Testamento sugieren que Jesús está cumpliendo y recreando imágenes del sagrado pasado de Israel. Jesús rememora a grandes personajes históricos (Moisés y Eliseo) que conocían íntimamente el poder de Dios. A diferencia de los Evangelios Sinópticos, solo Jesús distribuye el pan y los pescados (6:11), aunque podemos asumir con Marcos que Jesús necesitó ayuda con tal cantidad de personas inquietas y hambrientas (Mr 6:41). El propósito de Juan es resaltar que Jesús es quien provee la comida, la fuente de vida para aquellas personas (igual que hasta ahora le hemos visto como la fuente de la regeneración, el agua viva, y la sanación).

La multitud interpreta el milagro de Jesús como un portento mesiánico. *¡Acaba de recrear el milagro de Moisés!* Identificarle como «el profeta, el que ha de venir al mundo» (6:14) es sin duda una referencia a Deuteronomio 18:15–19, donde se pronostica el surgimiento de un profeta como Moisés; en el judaísmo se creía que esa era una promesa mesiánica. En la zona del mar Muerto, la visión mesiánica de la comunidad de Qumrán contemplaba la venida de un profeta (1QS 9:10–11; 4QTest 5–8). Para muchos, Moisés se había convertido en la imagen del Mesías ideal, unificando las figuras del rey y el profeta.

Más perturbador es lo que sucede a continuación. Marcos concluye el milagro de la alimentación con un final críptico: «En seguida Jesús hizo que sus discípulos subieran a la barca y se le adelantaran al otro lado, a Betsaida, mientras él despedía a la multitud. Cuando se despidió, fue a la montaña para orar» (Mr 6:45–46). La impresión que dejan estas palabras es que Jesús huye de la escena del milagro e insta a que sus discípulos hagan lo mismo. Betsaida estaba en la región política de Felipe (al oeste de la entrada del Jordán al mar); de este modo, les está alejando del radio de alcance de Herodes Antipas.

Hemos de esperar hasta Juan 6:15 para tener una imagen completa del asunto. «Pero Jesús, dándose cuenta de que querían llevárselo *a la fuerza* y declararlo rey, se retiró de nuevo a la montaña él solo»

(cursivas del autor). Esto refleja un enorme malentendido por parte de la multitud. El verbo que se utiliza en este pasaje *(harpazo)* significa «agarrar». En Mateo 11:12, esta palabra describe la acción de los violentos en relación con el reino, en 12:29 alude a que hay que «atar» al hombre fuerte para poder saquear sus pertenencias, y en 13:19 hace referencia al modo en que Satanás «arrebata» lo que ha sido sembrado en el corazón de los convertidos. En este pasaje de Juan, la multitud quiere *forzar* a Jesús a definir su misión y a actuar políticamente, a convertirse en un rey que se enfrente a los herodianos o a los romanos. Jesús no quiere tener nada que ver con este tipo de realeza. «Los reinos de este mundo» no le tientan (Mt 4:8).[9] Por está razón, ha de huir y poner en una barca a sus discípulos para preservarse a sí mismo y su ministerio de las ambiciones políticas de la multitud.

Jesús anda sobre el agua (6:16–24)

Mientras que Jesús se dirige a los montes de la zona norte de Galilea (puede que en las inmediaciones del monte Merón), los discípulos zarpan en dirección a la costa nororiental del lago. Tras remar por espacio de unos cinco o seis kilómetros, una tormenta les sorprende en medio del lago. Como se ha dicho anteriormente, este tipo de vientos de este a oeste son muy comunes en el mar de Galilea, y los pescadores les prestaban cuidadosa atención. Sin embargo, el temor de las aguas embravecidas quedó eclipsado por el terror de ver a Jesús caminando hacia ellos sobre el agua (6:19). Una vez más, aparece un tema veterotestamentario —un milagro en el mar— que nos recuerda al momento en que Moisés llevó a Israel a cruzar en seco las aguas (Éx 13–15). El Salmo 77 describe este momento de la vida de Israel y explica que fue Dios en realidad quien les guió.

> Las aguas te vieron, oh Dios, las aguas te vieron
> y se agitaron; el propio abismo se estremeció
> con violencia. Te abriste camino en el mar; te
> hiciste paso entre las muchas aguas, y no se
> hallaron tus huellas. Por medio de Moisés y de
> Aarón guiaste como un rebaño a tu pueblo. (Sal
> 77:16, 19–20)

Cuando Jesús llega a la barca, se identifica con una expresión que sin duda evocó más imágenes del relato del Éxodo: «Soy yo» (en griego, *ego eimi)*. Como en 4:26 (ver comentarios), esta puede ser una simple forma de autoidentificación.[10] Pero puede también implicar más. El verbo ser *(eimi)* no va aquí acompañado de un predicado y, por tanto, recuerda el nombre que Dios le dio a Moisés en el monte Sinaí (Éx 3:14).[11] Las palabras de Jesús pidiéndoles que

no teman recuerdan también la respuesta de Moisés en el monte cuando escuchó el nombre de Dios y vio la zarza ardiente: «Al oír esto, Moisés se cubrió el rostro, pues tuvo miedo de mirar a Dios» (Éx 3:6). Jesús se acerca y, aunque ahora despliega su poder de un modo impresionante y abrumador, no deben temer.

Mientras Marcos afirma que Jesús calmó la tormenta cuando entró en la barca (Mr 6:51), Juan 6:21 casi da a entender que estuvo muy poco tiempo con ellos a bordo, ya que enseguida llegaron a su destino. Muchos exégetas sospechan que en este pasaje se produce otro milagro cuando Jesús conduce a sus discípulos al puerto. Barrett opina que el Salmo 107 podría darnos la imaginería de trasfondo para esta escena. Este salmo describe el terror de los marineros sorprendidos por una tormenta, arrastrados por las olas y sufriendo la desorientadora confusión del temor y las náuseas.

> Habló Dios, y se desató un fuerte viento que tanto encrespó las olas que subían a los cielos y bajaban al abismo. Ante el peligro, ellos perdieron el coraje. Como ebrios tropezaban, se tambaleaban; de nada les valía toda su pericia. En su angustia clamaron al Señor, y él los sacó de su aflicción. Cambió la tempestad en suave brisa: se sosegaron las olas del mar. Ante esa calma se alegraron, y Dios los llevó al puerto anhelado. (Sal 107:25–30)

Una vez más, Jesús está asumiendo el papel de Dios: alimentando, protegiendo, rescatando y guiando a sus seguidores a pesar de las calamidades naturales que les asedian.

Al día siguiente, surge la perplejidad cuando la multitud descubre que Jesús, aunque no subió con sus discípulos a la barca, llegó junto con ellos a su destino (Jn 6:22–23). Más barcas llegan al escenario de la alimentación milagrosa desde la cercana Tiberias y, cuando las gentes ven que Jesús no se encuentra allí, se desplazan a Capernaúm, llenos de entusiasmo, para ver si consiguen

encontrarle.[12] Su llegada al pueblo de Capernaúm introduce el importante «Discurso del pan de vida» (6:25–58), en el que Jesús define cuidadosamente su relación con el milagro y el sentido más profundo de este. En 6:22–34 se dirige directamente a quienes presenciaron la alimentación milagrosa el día anterior. En Capernaúm se añaden a la multitud de oyentes algunos que no han visto el milagro; también ellos demandan una señal (6:30–31). Es más fácil de entender el discurso si lo dividimos en tres partes (6:25–34, 35–50, 51–58) con un episodio final que muestra las dificultades que tuvieron los seguidores de Jesús para digerir la enseñanza.

Pan del cielo (6:25–34)

Toda la fuerza del sermón de Jesús cobra vida si tenemos en cuenta ciertos detalles. Jesús se encuentra en la sinagoga de Capernaúm (6:59), y se está celebrando la Pascua. En aquel momento, la comunidad judía ha estado estudiando las Escrituras relativas a la salida de Egipto (cruzando el mar) y la huida al desierto. Tras una pregunta inicial sobre el modo en que Jesús ha llegado al otro lado del lago (6:25) —y es muy posible que tengamos que considerarla como una pregunta en dos niveles, uno material (vino en la barca) y otro espiritual (vino del cielo, 6:33; cf. 7:28)— el debate pasa a centrarse en el milagro de la alimentación y su significado.

Algunos eruditos han mostrado de manera convincente que las palabras de Jesús son un comentario de la frase «Pan del cielo les dio a comer» (6:31). ¿Qué era este pan de la Pascua? ¿De dónde procedía realmente? ¿Volvería acaso a descender? La cita de 6:31 es posiblemente del Salmo 78:24 (aunque tiene también afinidades con Éx 16:4, 15). La combinación de ideas comportaba una fascinación con el milagro del maná. El judaísmo entendía que había un depósito o «tesoro» de maná en el Cielo que se había abierto para alimentar al pueblo durante el tiempo de Moisés. Los israelitas habían sido alimentados con «pan del cielo». Este tesoro sería abierto de nuevo con la venida del Mesías: «El tesoro del maná descenderá de nuevo de lo alto, y comerán de él en aquellos años» (2 Bar 29:8). Este sería un segundo éxodo mesiánico, en el que la bendición llovería de lo alto.[13] Un antiguo comentario judío sobre Éxodo 16:4 afirma: «Como el primer redentor hizo descender maná […] así lo hará también el *postrer redentor» (Midrash Rabbá Ecl.* 1:9).

En su enseñanza en la sinagoga, Jesús desea elevar a sus oyentes por encima de una comprensión material de su milagro. Jesús arguye que no deberían dirigir sus esfuerzos a conseguir panes y peces, sino a la obtención de la comida más elevada que nutre para siempre (6:26–27). En un principio, lo importante no es el don, sino el dador (Jesús, el Hijo del Hombre), en quien Dios ha puesto su sello (6:27). Este sello que descansa sobre Jesús alude probablemente al Espíritu, que según se afirma en 1:32 y ss. y 3:34 mora abundantemente en Jesús y avala su ministerio. «Realizar las obras que Dios exige» comienza creyendo en Jesús (6:28–29).

Pero los oyentes de la sinagoga plantean un desafío. Si es cierto que en los días de Moisés se abrió el tesoro del maná, y si es cierto que Jesús está haciendo ciertas reivindicaciones mesiánicas, ¿qué clase de señal puede presentar para validar su palabra? ¿Puede acaso reabrir el tesoro (6:30–31)? ¿Pretende quizá haber reproducido de nuevo el milagro mesiánico de Moisés?

La interpretación que Jesús hace del maná sigue a la perfección las líneas rabí-nicas. En primer lugar, la verdadera fuente del maná no era Moisés, sino Dios. *Es Dios quien envía el pan.* Por otra parte, el propósito del relato del maná va más allá del simple pan; es una metáfora espiritual para hacer referencia al modo en que Dios nos alimenta con su palabra. Las palabras de Deuteronomio 8:3 bien podrían haber entrado en el debate de Jesús: «[Dios] Te humilló y te hizo pasar hambre, pero luego te alimentó con maná, comida que ni tú ni tus antepasados habían conocido, con lo que te enseñó que no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca del Señor».[14]

Si Dios es verdaderamente la fuente del verdadero pan celestial y si Jesús ha sido enviado por Dios, el extraordinario giro de 6:33 no debería sorprendernos. El pan de Dios es *una persona* («el que baja del cielo»), alguien que da vida al mundo. Por medio de una genialidad, Jesús ha hecho exactamente lo mismo que a lo largo de todo el Evangelio: analizar una determinada característica de las creencias y ritos judíos y reinterpretarla mostrando que alude a él.

Él es el maná del tesoro de Dios que Israel ha estado esperando. *Igual que el maná descendía sobre el desierto, también Jesús ha sido enviado por Dios.*

La respuesta de la multitud en 6:34 representa un clímax, exactamente como la respuesta de la mujer en 4:15. Ella había ido a por agua y Jesús reinterpretó el agua física como un don espiritual. Cuando Jesús describió su don, ella observó: «“Señor, dame de esa agua para que no vuelva a tener sed ni siga viniendo aquí a sacarla”». Ahora, la multitud de Capernaúm está diciendo lo mismo. «Señor —le pidieron—, danos siempre ese pan». El pan y el agua —dos potentes símbolos de la sabiduría y bendición de Dios dentro del judaísmo— son ahora distribuidos por Jesús, el verdadero don de Dios.

«Yo soy el pan de vida» (6:35–50)

Jesús lleva ahora la lógica de sus argumentos al siguiente nivel: «Yo soy el pan» de la Pascua, el maná celestial, el contenido del tesoro de Dios. Jesús se ofreció antes como «agua viva», ahora es el «pan de vida». Este famoso dicho («yo soy el pan de vida») encabeza la lista de una serie de sentencias de Juan que comienzan con la expresión «yo soy». Hasta ahora hemos ido observando aquellos lugares en los que Jesús utiliza la expresión «yo soy» sin predicado, dando a entender un uso absoluto de la frase que recuerda al nombre de Dios en Éxodo. Existen, sin embargo, siete textos del Evangelio en los que Jesús aporta un claro predicado para referirse a sí mismo, y que asumen características que suenan como solemnes pronunciamientos.

- Yo soy el pan de vida (6:35; cf. 41, 48, 51)
- Yo soy la luz del mundo (8:12; cf. 18, 23)
- Yo soy la puerta de las ovejas (10:7, 9)
- Yo soy el buen pastor (10:11, 14)
- Yo soy la resurrección y la vida (11:25)
- Yo soy el camino y la verdad y la vida (14:6)
- Yo soy la vid verdadera (15:1, 5)

En cada uno de estos dichos, Jesús adopta un tema del judaísmo (a menudo en el contexto de un milagro o de un discurso pronunciado en una festividad importante) y lo reinterpreta aplicándoselo a sí mismo. Jesús aporta ahora aquello que el judaísmo buscaba en sus actividades y narraciones. El pueblo anhelaba el pan celestial y los rabinos reinterpretaban el sentido de este pan como la sabiduría o la vital presencia de Dios; ahora, Jesús es ese don precioso (cf. 6:48,

51). Igual que en el capítulo 4 el agua de Jesús quita la sed, así ahora el pan que él ofrece quita el hambre (6:35b).

Con notable candor, Jesús expresa su desilusión con la multitud. Esto ha sucedido ya antes en Galilea (cf., p. ej. 4:46–54). Durante su segunda visita a Capernaúm, Jesús experimenta lo mismo. La multitud entiende mal la misión de Jesús (6:15) o pide más pruebas (6:30), pero no está dispuesta a acercarse a Jesús y confesar su sed (6:35). En 6:36, Jesús dice que lo primero que tienen que hacer es creer, pero se niegan a hacerlo. Esta clase de fe no es un salto en la oscuridad, ya que han tenido la oportunidad de ver («ustedes me han visto»). Por ello, su negativa a actuar sobre la base de lo que Dios ha puesto ante ellos es algo intencionado.

En 6:37–40, Jesús habla confiadamente del éxito de su obra y el cumplimiento de su misión. La confusión de la multitud en Capernaúm y la negativa de algunos a creer no le resultan frustrantes. No se preocupa, porque el éxito de sus esfuerzos depende completamente del Padre, que está obrando en él. De hecho, toda la misión de Jesús es adaptar su vida a la voluntad del Padre (6:38). Dios es quien le ha enviado (6:39) y también quien ha ido delante de él, llamando de manera soberana a personas para que se acerquen a él (6:37, 44). La oscuridad del mundo es tan densa que solo Dios puede atravesarla para liberar a las personas y hacer que vean claramente a Jesús. Las personas viven en la oscuridad; más adelante veremos que algunos de los discípulos de Jesús se encuentran en este mismo estado (6:59–66), incluido Judas Iscariote (6:70–71).

En ocasiones pretende suavizarse el determinismo de estos versículos citando 6:37b: « … y al que a mí viene, no lo rechazo». Pero es un error considerar estas palabras como una promesa que apunta a la recepción por parte de Jesús de alguien que se acerca a él confesando fe. El verbo de la frase significa literalmente «echar fuera» (en griego *ekballo),* y habitualmente se refiere a algo que está ya «dentro de» (ver 2:15; 9:35; 12:31). Por tanto, la idea no es que Jesús reciba a las personas, sino que él guarda a aquellos que el

Padre ha puesto a su cuidado. Juan 6:37b trata de la capacidad de Jesús para proteger y nutrir. Esta interpretación se confirma en 6:38: Jesús no va a perder a ninguno de los que se han acercado a él (cf. 10:1–18).

Este tema de la soberanía de Dios es importante a lo largo del Cuarto Evangelio y aparecerá de nuevo con cierto detalle en 12:37–43. Sin embargo, aparece habitualmente con carácter parentético, como por ejemplo en 10:29 («Mi Padre, que me las ha dado, es más grande que todos») y en la oración de Jesús en el capítulo 17 (vv. 2, 4, 6, 9, etc.). Juan afirma con naturalidad tanto el control soberano de Dios como la responsabilidad de los individuos. Obsérvese el equilibrio que encontramos en 6:40: La voluntad del Padre es que todos miren al Hijo, crean y tengan vida eterna. Pero el acento de este pasaje es que la voluntad de Dios no puede frustrarse a pesar de las tinieblas del mundo, que no puede derrotarle (1:5). Por encima de todo, aquellos que han ido a Jesús y creen nunca se perderán. La única excepción es Judas Iscariote, a quien Jesús eligió para que estuviera entre los Doce (ver 6:70–71).

Los dichos que comenzaron en 6:35 sirven al programa más extenso del discurso del pan de vida, porque expresan de manera abstracta lo que Jesús ha estado diciendo por parábolas desde el principio. Dios es quien provee el pan divino, y el que coma de él vivirá eternamente. Este «pan de vida» es Jesús, quien debe ser también objeto de la fe (6:35, 40).

Pero este es el gran momento decisivo que la audiencia de la sinagoga no puede soportar.[15] Una cosa es decir que hemos de tener fe en Dios y ser alimentados por él, y otra muy distinta que Jesús afirme ser la fuente de esta comida, el objeto de la visión de la fe. La «murmuración» que se describe en 6:41, 43 (y 51) recuerda a la murmuración de los israelitas contra Moisés en el desierto[16] y completa otro tema más de la Pascua. Pero en esta ocasión hay un giro literario de Juan. La multitud malinterpreta a Jesús, como ya ha venido sucediendo en la mayoría de los discursos desde el capítulo 2. Quienes carecen de luz ven simplemente a un hombre, el

hijo de un matrimonio judío (6:42) procedente de una familia judía común y corriente. El hecho de que Jesús y su familia fueran muy conocidos en Capernaúm puede incluso sugerir que estuvieran viviendo en esa ciudad (2:12).

Tras la firme exhortación de Jesús para que dejen de murmurar (6:43), es interesante que no se defiende de sus quejas («¿Cómo es que sale diciendo: "Yo bajé del cielo"?»), sino que vuelve a tratar el problema de su falta de receptividad espiritual. La idea del origen y ascendencia divinos de Jesús (que se nos da en el capítulo 1) es imposible para la multitud a no ser que Dios los ilumine de algún modo. Las palabras de Juan 6:44 son análogas a 6:37 (por lo que respecta a subrayar la soberanía de Dios), pero ahora van seguidas por una explicación de lo que significa esta «atracción». Juan 6:45 recuerda a Isaías 54:13 (o a Jeremías 31:33–34), donde el profeta anticipa una Jerusalén reconstruida (después del exilio), una ciudad donde va a recuperarse una relación íntima con Dios. Jesús observa esta profecía y ve su relevancia. Dios ha de tocar el corazón interior de una persona para que pueda ver las cosas de Dios. Y esto se produce a iniciativa de Dios (cf. 5:37).

A partir de este punto, Jesús repite los temas más importantes que encontramos en la introducción del discurso: 6:48 se corresponde con 6:35; 6:49–50 coincide con 6:31–33. Todo esto es reafirmación, puesto que en la última cláusula de 6:50 Jesús introduce un matiz más profundo sobre el tema del pan. Este pan que nos recuerda a Moisés, que se ha revelado ahora como el propio Jesucristo, ha de ser *consumido* (lo cual es, naturalmente, el propósito del pan). Jesús expande la analogía del pan anunciando: «Pero éste es el pan que baja del cielo; el que come de él, no muere». Cuando Jesús reveló la identidad de este pan celestial (él mismo), tal revelación escandalizó a su audiencia (6:41). Ahora la escandaliza de nuevo, porque este pan ha de ser comido (6:50). En el griego, el verbo comer se expresa en aoristo: se trata de un acontecimiento singular, una decisión de creer y apropiarse del don de la vida eterna.

La carne y la sangre del Hijo del Hombre (6:51–58)

Los dos primeros pensamientos de 6:51 repiten lo que ya hemos visto: Jesús es el pan de vida que descendió del cielo (aoristo), lo cual hace referencia a su encarnación, y hay que comer este pan (aoristo), que alude al momento decisivo en que uno cree. Sin embargo, en la tercera frase del versículo es donde Jesús hace una afirmación fundamental: «Este pan es mi carne, que daré para que el mundo viva». Cuando Jesús se refiere a su «carne» (en griego sarx), nos viene de inmediato a la mente 1:14, donde *sarx* se utiliza para referirse a la vida integral del Hijo.[17]

Pero *sarx* es una palabra sorprendente, hasta gráfica, cuyo sentido llega más hondo de lo que se dice en 1:14, y se convierte en el hilo conductor de esta parte del discurso.[18] *Jesús es carne ofrecida en sacrificio.* El don de este pan, esta carne, llegará con su muerte. La segunda mitad de esta frase nos dice que esta carne será entregada por la vida del mundo. Jesús se entrega a *sí mismo.* En este Evangelio, la palabra «por» (en griego, *hyper)* aparece habitualmente en contextos de sacrificio (Jn 10:11, 15; 11:51–52; 15:13; 17:19; 18:14) y significa aquí que el don de Jesús no es ni más ni menos que un sacrificio, un sacrificio de sangre, un sacrificio como los del templo, que beneficiará al mundo. Este pensamiento es análogo a 1:29, 36, donde a Jesús se le describe como el «Cordero de Dios», aludiendo una vez más a una víctima expiatoria.[19]

Si los oyentes de Jesús estaban asombrados de que alimentara milagrosamente a las multitudes, cuando se describió a sí mismo como el pan celestial de Dios se sobresaltaron. Ahora, cuando da el paso siguiente, quedan consternados. Pan terrenal — pan celestial

— Jesús como pan — Jesús como pan para comer — Jesús como sacrificio. Es demasiado para ellos y la murmuración se convierte en disputa (6:52).[20] Entra de nuevo en juego la forma tradicional del discurso joánico y la multitud *malinterpreta* lo que Jesús está diciendo: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?». Naturalmente, lo que Jesús está proponiendo no es un cierto tipo de canibalismo religioso. Los símbolos terrenales han de convertirse en verdades espirituales. ¿Cómo, pues, hemos de entender esta comida vivificadora? ¿Qué verdad espiritual más profunda ha de ser revelada?

La respuesta de Jesús en 6:53–58 ha demostrado ser difícil para casi todos los comentaristas. Cuando Jesús habla de «comer mi carne y beber mi sangre», utiliza imágenes literarias que van mucho más allá de la Pascua. De hecho, dentro un marco de referencia teológico judío es una declaración casi incomprensible. Algunos autores, como Brown, siguen a una larga línea de comentaristas patrísticos y medievales (y a muchos autores modernos) que piensan que estas palabras aluden a la eucaristía. Carson cree inevitable una referencia secundaria a la eucaristía.[21]

Hay dos cuestiones que apuntan firmemente en esta dirección: (1) Beber sangre estaba prohibido por la ley del Antiguo Testamento (Gn 9:4; Lv 3:17; Dt 12:23), y hablar de comer la carne de alguien indica hostilidad hacia tal persona (Sal 27:2; Zac 11:9). El único trasfondo judeocristiano en el que tales palabras tienen sentido es la eucaristía cristiana. (2) Es significativo que Juan *no* consigne las palabras de esa institución más adelante en el discurso del aposento alto. Al analizar su lenguaje en este pasaje (comenzando en 6:51), constatamos que recuerda la terminología de Lucas en la cena: «Este pan es mi cuerpo, entregado por ustedes» (Lc 22:19).[22]

Sin embargo, algunos escritores, como por ejemplo Morris, rechazan con firmeza esta interpretación. «Esta es la sección del discurso de la que se afirma más confiadamente que alude a la Santa Comunión. Se dice que el lenguaje de comer la carne y beber la sangre solo se

explica, o al menos solo se explica con naturalidad, en términos del sacramento. ¿Pero es realmente así? ¡Sin duda no!».[23] Morris se apresura a señalar que el dicho joánico alude a comer carne mientras que las locuciones sinópticas (y paulinas) siempre hablan del «cuerpo» («Este pan es mi cuerpo, entregado por ustedes»).[24] Para Morris, este lenguaje simboliza la asimilación de la revelación y sabiduría de Dios.

No hay duda de que el carácter gráfico y sorprendente de estas palabras de Jesús abruma a sus oyentes. Independientemente de su significado teológico, éstas son gráficas, contundentes, y complejas. Este comer y beber imparte vida eterna (6:53, 54, 57, 58) y forma la base de la experiencia interior e íntima que podemos tener con Cristo (6:56). No hay nada en la historia del Antiguo Testamento que pueda compararse con esto, ni siquiera la experiencia del maná que Israel vivió en días de Moisés (6:59). No hay otro pan religioso que trate el tema de la mortalidad; únicamente este pan, esta carne y sangre, este sacrificio, pueden dar vida eterna.

Algunos discípulos abandonan (6:59–71)

Si la revelación de Jesús como pan de vida hace que las multitudes murmuren (6:41), en el caso de sus discípulos demuestra ser ofensiva (6:61).[25] Para ellos no se trata solo de una enseñanza difícil (6:60) sino de algo inaceptable, una revelación que está más allá de su comprensión. Recuerda aquel momento crucial de los Evangelios sinópticos en que la verdadera identidad de Jesús sale a la luz en Cesarea de Filipos (cuando Pedro afirma: «Tú eres el Cristo», Mr 8:29), tras lo cual Jesús revela inmediatamente la cercanía de su muerte expiatoria. Marcos nos presenta la dificultad de los Doce para comprender esta cuestión. Ellos intentan disuadir a Jesús para que no emprenda este curso de acción, y después luchan con su propio destino para evitarlo. Lo mismo sucede aquí en Juan 6. Esta difícil enseñanza es como una criba para los seguidores de Jesús: algunos de ellos le abandonan, se niegan a seguir siendo sus discípulos (6:66), mientras que uno de ellos encuentra probablemente en esta experiencia un catalizador para su rebeldía y traición (6:70–71).

Estas son las cosas más profundas de Jesús, que solo pueden comprenderse con la ayuda divina. Por ello, Jesús menciona otra característica de este momento futuro. Si su muerte produce tropiezo, ¿qué de su ascensión (6:62)? Si la primera idea de la muerte resultaba escandalosa, la segunda lo será aún más. En una mención anterior de «subir al cielo» (3:13), Juan utiliza la metáfora de «levantar/ser levantado» en un inteligente juego de palabras: el Hijo del Hombre será «levantado» a la cruz, y el Hijo del Hombre será «levantado» al cielo. Para Juan, el movimiento de Jesús hacia la cruz (su glorificación) es también su movimiento «hacia el cielo», volviendo a la gloria que disfrutó desde el principio (17:5). Esta

glorificación *plena* traza el cuadro completo de la muerte de Jesús (cruz, resurrección, ascensión) que los discípulos deben ahora entender.

No solo va a morir, sino que también va a volver al cielo. Para que la vida sea impartida al mundo se requiere esta completa obra de Cristo.

Hay, sin embargo, un importante don, una capacitación vital, que será parte de esta obra vivificadora. La «carne» que en 6:63 no vale para nada recuerda a la carne literal de 6:53 (cf. 3:6). Jesús deja claro que no pretende dar un sentido literal a sus palabras («comer mi carne; beber mi sangre»). Si lo que tiene en mente es el simbolismo eucarístico, no se trata entonces de un sacramentalismo mecánico, porque el don vivificador es el Espíritu Santo. Este pensamiento es paralelo al mensaje de Jesús a Nicodemo y a la mujer samaritana: lo que necesitan no pueden encontrarlo en las cosas materiales de este mundo. Precisan el nuevo nacimiento, agua viva. Por otra parte, Jesús está dando una señal de que en el curso de su glorificación, cuando el Hijo del Hombre ascienda al cielo, proveerá un don que facilitará la fe e impartirá vida. Jesús expresará esta cuestión de manera explícita en la fiesta de los Tabernáculos (7:37–39) y posteriormente la llevará a su cumplimiento en 20:22.

Ahora que algunos de sus seguidores se están viniendo abajo en su compromiso, Jesús se dirige a los Doce y les pregunta si también ellos quieren irse (6:67). Este es sin duda un momento decisivo para Jesús. El misterio de su persona y obra ha sido ahora plenamente revelado. Para Pedro, este difícil diálogo es una oportunidad de hacer una valiente confesión: «¿A quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna. Y nosotros hemos creído, y sabemos que tú eres el Santo de Dios». En los sinópticos, este título, «el Santo», solo aparece en boca de los demonios (Mr 1:24; Lc 4:34). Es, sin embargo, un título potente y poco común que se utiliza a lo largo del Antiguo Testamento (treinta veces en Isaías) para aludir a Dios («el Santo de Israel»), quien defiende y redime a su pueblo (Is 41:14; 43:14–15).

Jesús reconoce esta confesión, no solo como un tributo a la valentía de Pedro, sino también como una evidencia de la obra sobrenatural de Dios en su vida (cf. Mt 16:17, «Dichoso tú, Simón, hijo de Jonás —le dijo Jesús—, porque eso no te lo reveló ningún mortal, sino mi Padre que está en el cielo»). Nadie puede abrazar estas verdades más profundas, sino aquellos a quienes Dios se lo ha concedido (Jn 6:65) y ha llamado (6:70). Para Juan, este es un pensamiento profundo e importante, y va a aparecer una y otra vez en su Evangelio. La entrada de Dios en el mundo por medio de Cristo no es el único acto de su gracia; Dios ha de capacitar también a los seres humanos para que la vean y la acepten. La humanidad no puede derrotar a las tinieblas que la tienen en sus garras; solo Dios posee esta clase de poder.

A diferencia de lo que han hecho muchos comentaristas, he decidido mantener unificado este extenso capítulo por el gran número de temas que conectan sus distintos párrafos. Juan ha escrito este capítulo (y los demás) con una maestría literaria que no debemos pasar por alto. Leer, por ejemplo, la alimentación de los cinco mil sin tener en cuenta el debate teológico que se produce en Capernaúm es pasar por alto la interpretación general que Jesús hace del milagro. Por otra parte, olvidar que Juan redacta todo el capítulo bajo el encabezamiento de «Pascua» es perder de vista los muchos matices relacionados con esta festividad y los muchos símbolos que se integran en el relato, como he señalado anteriormente.

Ánimo y advertencia. A lo largo de este episodio, se nos presenta la idea del sostenimiento, material y espiritual. Igual que en los otros relatos de milagros, la exposición se desarrolla desde lo obvio (pan en una ladera), a lo simbólico («Yo soy el pan de vida»), y de ahí a lo espiritualmente místico («Han de comer mi carne y beber mi sangre»). En cada paso del camino, las discusiones van precedidas de malentendidos e incomprensión. La actitud de las multitudes describe la pasión que alimenta esta búsqueda de alimento —físico o

espiritual— y lo importante que es entender lo que significa ser «alimentados por Dios». Sin embargo, una vez hecho el descubrimiento, una vez las multitudes determinan que Jesús es quien provee esta comida, una vez entienden el potencial y el poder de la religión cuando lo tienen en sus manos, pretenden explotarlos para sus propósitos. Pretenden «llevárselo a la fuerza y declararlo rey».

Por ello, se nos anima y advierte al mismo tiempo. Se nos anima a acercarnos y comer de la comida que nos sirve Jesús, a saber, en última instancia, que el pan que ofrece es más que pan; es la vida misma oculta en su vida sacrificada. Sin embargo, este episodio contiene también una advertencia, porque los malentendidos y la confusión pueden dominarnos hasta el punto de que, inconscientemente, entendamos erróneamente cuestiones espirituales (pan, un rey religioso, sacramentos). Como lo expresa en 6:63, «La carne no vale para nada». El capítulo comienza con la prueba que Jesús pone a sus discípulos sobre la comida: ¿van a entender las implicaciones de su presencia aquí, sus capacidades, sus metas? Al final del pasaje vemos a algunos de los discípulos murmurando ofendidos, a otros que abandonan su compromiso y a Judas planeando su traición. Hay en acción una profunda revelación de Cristo que divide a quienes le escuchan.

Un destello de Dios. Los primeros episodios de revelación deberían considerarse como imágenes gemelas de lo que significa presenciar destellos de Dios sin entenderlos. El milagro de la alimentación (6:1–15) puede verse como un sencillo acto de compasión por parte de Jesús, y ciertamente lo fue. Las multitudes tienen hambre, necesitan comida y, como ya hemos visto en otras ocasiones, Jesús responde a las necesidades de la gente. Este sencillo hecho es, de por sí, un tema digno de nuestra atención en el siglo XXI.

Sin embargo, Juan quiere mostrarnos algo más que la simple satisfacción del hambre física. Quiere que vayamos más allá del evidente cumplimiento de los temas pascuales que aporta la alimentación. El clímax de la historia es perturbador y perverso: La

multitud fuerza a Jesús para que encaje en sus categorías religiosas («Este es el profeta») y decide que puede controlar, promover y sacar algo constructivo desde un punto de vista religioso de aquel suceso. Aquellas personas quieren a Jesús para sus propios fines; quieren desarrollar un programa político (¿revolución?, ¿agitación social?, ¿discrepancia?), y Jesús tiene que huir. En último análisis, el cuadro es incisivamente claro: no tienen ni idea de lo que acaban de presenciar. En su arrogancia, desean explotar aquel evento como una empresa de mercadotecnia explota la invención de un nuevo artilugio doméstico.

El segundo episodio (6:16–21) nos lleva al lago, donde vemos de nuevo la compasión de Jesús, en esta ocasión a favor de sus discípulos. Trabajan contra las olas, en un intento de cruzar el lago, como Jesús había ordenado. Jesús viene para ayudar y de nuevo vemos su sincera preocupación por sus amigos. Pero, una vez más, Juan quiere llevarnos más lejos. Como la multitud, los discípulos no entienden lo que ven. Sin embargo, en favor suyo hay que decir que tienen miedo. Saben identificar una epifanía cuando la ven, aunque no la comprendan totalmente. Está más allá de su entendimiento y solo pueden permanecer con Jesús, con la intención de ir aclarando sus ideas a medida que las cosas vayan desarrollándose.

Juntos, estos dos episodios nos ofrecen un intrigante puente por el que acercar este capítulo a nuestro tiempo. Provocan preguntas sobre recelos religiosos y la errónea utilización de las cosas espirituales. Estos relatos describen también cómo han de actuar los discípulos cuando su ignorancia es igual que la de la multitud, y la reverencia que se requiere cuando se es testigo de la acción de Dios. A favor de la multitud hay que decir que va en busca de Jesús, y da la impresión de que, finalmente, abandona su programa del día anterior y ahora pide lo mismo que acabó pidiendo la mujer samaritana: alimento, alimento espiritual (6:34). ¿Han sido acaso humillados? ¿Han redefinido lo que quieren de Jesús?

El posterior discurso de Capernaúm (6:22–59) nos aporta una de las discusiones más abiertas y francas de Jesús sobre su identidad y

misión. Las imágenes de la Pascua se suceden de nuevo a medida que Jesús aumenta la complejidad y dificultad de las ideas: él es el pan de vida que desciende del cielo, un pan que ha de comerse, y que será entregado en carne sacrificada. El sentido de esto deja a todos estupefactos. Las preguntas de carácter religioso (6:25) se convierten en murmuración (6:41), y esta, a su vez, produce una incisiva discusión (6:52). Finalmente, hasta sus seguidores más cercanos reconocen que estas palabras son difíciles de asimilar (6:60), y algunos comienzan a apartarse con incredulidad. Entremezclada con estas respuestas está también la certeza de parte de Jesús de que solo Dios puede darnos la clase de fe y visión que nos capacitarán para entender estas cosas. «En efecto, todo el que escucha al Padre y aprende de él, viene a mí» (6:45). Jesús sabe quién va a creer (6:64) y sabe también que es Dios quien actúa soberanamente abriendo ojos y corazones para que puedan ver estas cosas más profundas.

Sin duda, Juan quiere que reflexionemos sobre nuestra capacidad humana para asimilar el verdadero significado de lo sucedido cuando Dios estaba obrando en Cristo. Estas cosas están fuera de nuestro alcance, y se nos llama como mínimo a hacer lo mismo que Pedro: estar firme allí donde hay vida a pesar de su naturaleza absolutamente incomprensible. «¿A quién iremos?», pregunta el apóstol (6:68): la vida eterna solo puede encontrarse aquí, en Jesús.

Este es otro de los temas que ha de introducirse en nuestro tiempo. Si solo Dios puede ayudarnos a discernir el significado de su Hijo («Por esto les dije que nadie puede venir a mí, a menos que se lo haya concedido el Padre», 6:65), ¿qué significa esto para la experiencia cristiana normal? Si la distorsión y el temor acompañan a nuestros mejores esfuerzos para entender las cosas más profundas de Dios, ¿cuál es entonces el papel humano en la evangelización o la enseñanza en la misión de la iglesia? Si es Dios quien abre las puertas del corazón humano, ¿cómo impulso yo esta obra divina? En esta historia, Juan plantea preguntas muy seductoras, pero no ofrece respuestas evidentes.

Alimentados por Dios. En resumen, el capítulo gira en torno a una idea: *¿Qué significa ser alimentados por Dios?* El texto trae a nuestra consideración algunos actos de provisión física de alimentos (Jesús y los cinco mil, Moisés y las multitudes de Israel en la Pascua), pero a continuación nos exhorta a considerar que tales experiencias físicas no tienen nada que ver con las cosas más profundas de la vida. A pesar del maná, los israelitas murieron en el desierto; el grupo al que Jesús alimentó volvería a tener hambre al día siguiente. Lo mismo sucede en nuestros días. La búsqueda de pan —espiritual o no— es un impulso universal de la civilización humana. Adquiere a menudo giros erróneos. Sin embargo, aquellos que son más intuitivos, los que perciben las realidades más profundas de la vida y poseen una visión más penetrante, entienden que esta búsqueda ha de incluir intereses religiosos. Al espíritu humano no puede negársele la búsqueda de la vida, de una vida significativa hoy.

Así pues, el asunto sigue siendo: ¿Cómo me alimenta Dios? ¿Cómo puedo encontrar el pan que permanece para siempre? ¿Cómo puedo descubrir la trascendencia o el alimento espiritual? ¿Cómo puedo descubrir a Dios de un modo que no empequeñezca antes de la próxima comida? La respuesta evidente es que hemos de encontrar estas cosas en Jesús. Sin embargo, no es tan fácil. Las personas tuercen y distorsionan la religión, manipulándola para sus propios fines. Las formas religiosas se desarrollan y promueven (¿formas sacramentales?); aun así, no alcanzan las metas deseadas. Aun los cristianos llegan a un punto de agotamiento cuando decaen las formas tradicionales de la experiencia religiosa.

En último análisis, la experiencia de ser alimentados por Dios trasciende a nuestra comprensión natural. Es algo absolutamente misterioso y evocará sentimientos de temor, confusión e ira en algunos casos. Se trata de realidades divinas y celestiales que se sitúan fuera de nuestras capacidades. No deberíamos quejarnos o murmurar al respecto. Dios es el único que puede darnos verdadero discernimiento. Nuestra tarea es simplemente estar firmes y recibir de su gracia, comprometernos, estar abiertos a la obra del Espíritu

mientras él nos permite ver destellos de realidades demasiado profundas para nosotros.

Estamos por tanto a la expectativa. Para algunos, esta crítica de la religión y de todo lo que ésta supone es más de lo que pueden soportar. Para algunos —especialmente los agentes de las tradiciones religiosas— esta demolición y reconstrucción son inaceptables. Algunos se dan a la fuga. Otros discuten. Están también los que se unen a Judas y conspiran para destruir aquello que les amenaza.

Por consiguiente los temas principales que he de extractar de este texto podrían organizarse en torno a cuatro títulos: (1) La búsqueda de pan: ¿Cuáles son las necesidades que percibimos en la sociedad y sus intentos de calmar el hambre? (2) La búsqueda religiosa de pan: ¿cómo se emplea la religión en esta búsqueda? ¿Cómo se han desvirtuado en esta búsqueda las cosas de Jesús? (3) Alimentados por Dios: ¿qué desea Dios para nosotros? ¿Son algunas formas religiosas, como la eucaristía, impedimentos para una experiencia más profunda con él? ¿Cuál es el papel de Dios en la búsqueda de pan? (4) Rebeldía: ¿cuáles son las previsibles reacciones de muchos de los que consideran intolerable esta revelación? ¿Cuáles son los reflejos pecaminosos que actúan en quienes murmuran y pretenden detener la obra de Dios para alimentar a su pueblo?

Poco me imaginaba cuando Brenda entró en mi oficina que se quedaría más de una hora y que me abriría de par en par su corazón. Antes de que ella naciera, su padre se convirtió a Cristo, en parte gracias a los escritos de Francis Schaeffer. En la década de 1970 estuvo estudiando en el Dallas Seminary, pero se vio inmerso en un conflicto con la facultad porque hacia la mitad de su andadura para el Máster en Teología comenzó a hablar en lenguas.[26] Solo se le permitió graduarse con la condición de que no publicara a los cuatro vientos esta experiencia. La familia cambió su

asistencia a comunidades carismáticas y finalmente se estableció en las Asambleas de Dios.

Brenda fue alimentada a base de sermones evangelísticos y un abierto despliegue de dones carismáticos. Pero la familia echaba también de menos el rigor del intelectualismo de Schaeffer que en Dallas se había reafirmado. Volvieron de nuevo a la corriente principal del evangelicalismo y llegaron a un callejón sin salida espiritual. Escuchaban constantemente arrogantes críticas de su secreta historia espiritual carismática; los himnos evangelísticos y los enérgicos sermones de arrepentimiento habían sustituido a las profecías y las sanaciones. La desesperación y el cinismo fueron cayendo sobre la familia como espesa niebla. Hoy, su padre rara vez va a la iglesia.

Brenda lloraba cuando me dijo que ahora, como joven, todo aquello le parecía vacío: los sermones, la Biblia, la cena del Señor. todo. Incluso hablar en lenguas (algo que hacía cada vez con menos frecuencia) le parecía artificial. Deseaba que Dios le alimentara, pero su temor más profundo era que no hubiera nada capaz de alcanzar su corazón, de atravesar su cinismo. *Estaba de vuelta de todo.* Había visto a líderes cristianos competir con bravatas para derrotar a sus competidores en el mercado ideológico cristiano. Había visto a los sanadores, predicadores del avivamiento, la Mayoría Moral, y casi cualquier otra configuración religiosa. *Estaba cansada.* Solo quería estar con Dios, descubrir si había algún modo de volver a alimentarse, algún nuevo baile que no hubiera visto ya. Tenía hambre, pero había llegado a ese nivel de desesperación en el que las personas dudan que exista comida.

Dos semanas más tarde, Brenda se instaló en un cercano monasterio católico para pasar una temporada. Volvió radiante y transformada.

La búsqueda de pan. Las necesidades de la multitud de Galilea eran evidentes. Representan, de algún modo, las necesidades de la humanidad desde el comienzo del tiempo. Necesitamos las cosas necesarias para vivir («Danos hoy nuestro *pan cotidiano»).* Y si tales necesidades no son satisfechas, si se ignora el hambre, entonces la

búsqueda de cualquier virtud más elevada (religiosa o no) se desmorona. Por eso Jesús se preocupa de que la multitud sea alimentada. Desde un punto de vista ético, es responsable ocuparse de las necesidades del cuerpo antes de alimentar el alma.

Esta es la perspectiva que subyace tras ministerios como Venture Middle East.[27] Este ministerio es un trabajo evangélico entre bastidores que se equipara a esfuerzos de gigantes como World Vision. Su presidente, Leonard Rodgers, lleva ayuda para las necesidades físicas de personas en zonas peligrosas, donde el Evangelio apenas ha penetrado y donde World Vision no puede entrar por ser tan conocido.

Como fundador de Juventud para Cristo en el Líbano, Len pasó a dirigir varios ministerios para World Vision en Oriente Medio. Pero después decidió zambullirse en un ministerio dentro de las fronteras de estos países. Se dedica a establecer fábricas de sillas de ruedas cerca de Afganistán, en países musulmanes que tienen necesidades abrumadoras. Musulmanes mutilados por minas terrestres fabrican sillas de ruedas y las utilizan y, en su alegría, oyen que Len sigue a Jesús. Su programa de apoyo «familia a familia» conecta a familias norteamericanas con familias cristianas muy pobres en países árabes donde la persecución y la devastación son muy comunes. Canalizando dinero a través de pastores árabes, Venture Middle East ha ayudado a incontables personas. En el período subsiguiente a la Guerra del Golfo, este ministerio ha llevado millones de dólares de suministros médicos por carretera al pueblo de Iraq, empobrecido por un embargo de las Naciones Unidas.[28] Esto es pan. Este es el pan galileo distribuido por Jesús, y demanda que la iglesia se ocupe de ministerios similares de cuidado y auxilio.

Si el pan representa lo que necesitamos para sobrevivir, para sentirnos bien y saludables, la búsqueda de pan se vuelve complicada cuando las personas determinan que sus necesidades incluyen cosas innecesarias para la vida verdadera. Sería como si la multitud le pidiera a Jesús que les invitara a un helado. ¿Se prestaría también a esto? Los cristianos de Occidente estamos

familiarizados con este tema, pero tenemos dificultades para auto diagnosticarnos. Vivir en una sociedad de consumo impulsada por un sofisticado sistema de publicidad y un bienestar económico relativo nos ha dado la motivación para esforzarnos en conseguir incontables formas de pan. Si tuviera este automóvil o aquella colonia, mejoraría mi autoestima y daría una nueva dimensión a mi sensación de seguridad y bienestar. Naturalmente, cuando conseguimos estas cosas, su seductor atractivo se desvanece y avanzamos hacia nuevos objetivos de gratificación.

Los cristianos no estamos exentos de las seducciones de la cultura materialista que nos rodea. Definimos el «pan» que necesitamos en términos de una notable indulgencia. Hace poco, un ministro cristiano pasó a dirigir un importante ministerio evangélico y se le ofreció un paquete salarial de 125.000 dólares al año, una casa hecha por encargo, un coche de lujo, una plaza privada de aparcamiento y una oficina totalmente remodelada. Algo impresionante. Pero, sorprendentemente —y esto es lo que quiero decir—, pocos ministros cristianos cuestionaron este tipo de planteamiento, por lo arraigada que está la idea de «bienestar y éxito» dentro de la cultura de este colectivo. La búsqueda de pan ha quedado deformada y es irreconocible.

Esto explica el celo inicial de la multitud cuando Jesús les provee milagrosamente de pan. Por un lado, el pan era lo necesario para alimentarles. Pero, por otro, es como si la compañía Sony hubiera mandado algunos de sus ejecutivos a un instituto de secundaria y se hubieran dedicado a distribuir gratuitamente toda clase de artilugios digitales. Seguro que a tales ejecutivos se les habría dado ipso facto una exaltada consideración, y muy pronto la situación habría degenerado convirtiéndose en algo grotesco. La abundancia del milagro abrumó a quienes lo presenciaron.

La búsqueda religiosa de pan. Sin embargo, a lo largo de los siglos, las personas más juiciosas han defendido siempre que las cosas materiales de la vida no ofrecen el secreto de la verdadera felicidad. Aun aquellos que viven según una cosmovisión

completamente pagana, son movidos por profundos instintos espirituales a explorarlo todo, desde la meditación a la filosofía. Para la gente corriente, la búsqueda religiosa es una dimensión inevitable de la vida.

La multitud de Galilea dio un sentido religioso al milagro de Jesús: «En verdad éste es el profeta, el que ha de venir al mundo». Cuando le encontraron de nuevo en la playa de Capernaúm, le acribillaron a preguntas sobre su legado religioso en relación con Moisés y sobre cómo encajaba en él. En último análisis, las gentes querían ver una figura religiosa, no solo a alguien capaz de darles pan.

Cuando se desata el instinto religioso humano, rara vez alcanza su verdadera meta. Hace poco, volví a casa después de ver la película protagonizada por Brad Pitt, *Siete años en el Tibet,* y encontré una reseña de ella que se anunciaba en la portada de la revista *Time.* El crítico de la revista no estaba solo interesado en la película en sí, sino en el creciente interés en el budismo que se observa en los Estados Unidos. Algunos escritores han demostrado con agudeza que la terminología budista se ha introducido en la jerga norteamericana y que los intereses de la Nueva Era se unen con los ancestrales sistemas religiosos asiáticos. El mensaje estaba claro: los norteamericanos son tan religiosos como siempre, y ahora buscan «el pan religioso» allí donde creen poder encontrarlo, especialmente en Asia.

Existe aun otra manera de considerar el intento de parte de la multitud de «llevárselo [a Jesús] a la fuerza» (6:15). Quieren secuestrarle, ascenderle a la categoría de héroe y hacer de él un *personaje religioso* según sus propios criterios y para que sirva a su programa. Los cristianos en busca del «pan espiritual» son también tentados a hacer que Jesús encaje dentro de su programa religioso. Hacer esto es llevar a Jesús «a la fuerza» a la iglesia. Se le explota y manipula, se le fuerza para que sea el perfecto representante de su campaña o proyecto. En este relato, el programa es puramente político: el pueblo quiere un rey y Jesús es el candidato perfecto. Es

posible que este profeta pueda acabar con la dominación de Roma sobre Israel; quizá pueda conseguirlo con la ayuda de la multitud.

Los cristianos conservadores han criticado a menudo la violenta utilización de Jesús que se hace entre los más liberales que desean bautizar su política con su imagen. Los conservadores apuntan a ciertas formas de «teología de la liberación» que actúan para emancipar a las mujeres, a las minorías o a los pobres. Estas preocupaciones sociales son buenas y legítimas, pero, a medida que este trabajo se desarrolla, da la impresión de que las cosas que Jesús subraya pierden brillo y los proyectos políticos de justicia social son el verdadero centro de atención.

En algunos casos, la queja es acertada. Hace poco, regresaba a casa tras una conferencia acompañado por un profesor de Teología de la Universidad de Chicago. Él estaba muy involucrado tanto en el Consejo Mundial de Iglesias como en el Consejo Nacional de Iglesias. Durante más de dos horas me explicó la historia de estas dos organizaciones y cómo desarrollaron un consenso ecuménico a base de eliminar las declaraciones doctrinales potencialmente divisivas. Al final, lo único que quedaba en estos grupos era un acuerdo en el ámbito de la justicia social carente de cualquier compromiso especial con la teología cristiana. El nombre de Jesús seguía en la bandera, pero sus palabras habían sido estrictamente editadas.

Sin embargo, también los conservadores han intentado tomar a Jesús por la fuerza. En la década de 1970, los evangélicos descubrieron una nueva conciencia política. Para su deleite, hoy gozan de poder y respeto en ámbitos que antes les habían sido vedados. Ralph Reed, por ejemplo, ha dado prestigio a los evangélicos en Washington como pocos en el pasado. Ahora somos una poderosa fuerza *electoral.* Pero los evangélicos también han tomado a «Jesús por la fuerza». Simpatizamos con ciertas plataformas sociales, intereses para la seguridad nacional, o causas morales, y las bautizamos en el nombre de Jesús. A muchos de nosotros nos cuesta ser críticos con estos proyectos, puesto que en

su mayor parte estamos de acuerdo con ellos. ¿No está Jesús en contra del socialismo? ¿No detesta acaso a Saddam Hussein? ¿No respaldaría Jesús un sistema capitalista de libre mercado?[29] ¿No adoptaría una posición de línea dura contra el islam? ¿Es que no está en contra del *lobby* homosexual? ¿No se uniría a las marchas a Washington contra el aborto?

No nos damos cuenta y ya estamos llevando una bandera con una cruz, cantando canciones de una campaña y asediando toda clase de jerusalenes profanas a lo largo de nuestra sociedad. Un importante ministerio de Colorado Springs entiende la clase de poder que se puede explotar cuando se pide de repente a tres millones y medio de radioyentes religiosos que manden cartas al Congreso. Personas informadas de Washington comentan que, en cuestión de días, el Capitolio se inunda de cartas. Nerviosos dirigentes políticos se ven consultando a cristianos en Colorado para conocer el punto de vista de Jesús sobre cuestiones de ética sexual, familia o libertad religiosa. Toda una exhibición de fuerza, fuerza bruta (en especial si tenemos en cuenta que los presupuestos de esta organización superan a los de la mayor denominación protestante de los Estados Unidos: los bautistas del Sur).

Para poner a prueba la alianza de religión y política entre los evangélicos, solo hay que contradecir un tema absolutamente refrendado. Es interesante ver lo que sucede cuando una revista como *Sojourners* o un orador como Tony Campolo se atreven a cuestionar las firmes conclusiones políticas de la iglesia. En estos casos, en lugar de valorar y debatir los argumentos que se presentan, se cuestiona más bien la fidelidad a Jesús de quienes discrepan, porque se da por sentado que Jesús apoya la posición mayoritaria del tema en cuestión.

Tuve una interesante experiencia con este tipo de mentalidad a comienzos de la década de 1990. En esa época escribí un libro titulado *Who Are God's People in the Middle East? What Christians Are Not Being Told About Israel and the Palestinians* [¿Cuál es el pueblo de Dios en Oriente Medio? Lo que no se dice a los cristianos sobre

Israel y los palestinos].[30] En mi obra cuestionaba abiertamente que la iglesia actuara con acierto al conceder a Israel un apoyo político incondicional, teniendo en cuenta la notoria cantidad de abusos de los derechos humanos e invasión de territorio palestino por parte de Israel. Los comentarios de los judíos que me escribieron me ayudaron a ver algunas deficiencias de mis argumentos. Sin embargo, las muchas cartas que recibí de los evangélicos se limitaban a cuestionar que alguien que pretendía seguir a Jesús, que creía en la Biblia y que enseñaba en Wheaton College pudiera defender las ideas que yo defendía. ¡Jesús estaba del lado de Israel, no de los palestinos! Por eso, a sus ojos, esto me ponía en contra de él, ya que, naturalmente, en materia de política de Oriente Próximo, Jesús es un halcón.[31]

Cuando tomamos a Jesús por la fuerza para que ponga su sello de aprobación religiosa a nuestro programa político, no somos distintos de las multitudes de Galilea.

Alimentados por Dios. Volvamos un momento a Brenda y a su búsqueda de Dios. Estaba cansada de política y de avivamientos cristianos y era escéptica ante unas formas religiosas que ya no apelaban a su imaginación. Había presenciado cómo algunos tomaban a Jesús por la fuerza. Veía la realidad de fachadas vacías y estaba preocupada porque no había misterio, ni presencia, ni posibilidad de descubrir nada fuera de su propio ser. Incluso la Biblia había perdido su poder para ella. La voz de Dios había sido silenciada por la religión.

Cuando Brenda decidió acercarse al monasterio, lo hizo con cierta aprensión. Había llamado y le habían dicho que había lugar para ella; pero nunca había visto de cerca a una monja, ni había entrado a fondo en el mundo católico, que para ella era completamente extraño. Las instalaciones eran hermosas, grandes y privadas, con muchos lugares para la contemplación. Los edificios eran antiguos, pero estaban en buenas condiciones. Cuando llamó a la puerta, una hermana le abrió, pero no llevaba el esperado hábito blanco y negro. Su rostro lo decía todo. Brenda se encontraba entre personas

que conocían a Dios, sabían lo que necesitaba y cómo dárselo. Se la acompañó a su sencilla habitación y se le dijo que podía quedarse «todo el tiempo que necesitara». Preguntó cuánto le costaría quedarse allí y se le dijo que nada.

En el silencio, simplicidad y belleza de aquel lugar, el alma de Brenda fue restaurada. Otros peregrinos (sacerdotes y monjas) que habían llegado mucho más lejos que Brenda en el camino de la fe compartieron amablemente con ella sus descubrimientos sobre Dios. Y la amaron. La confusión de su historia religiosa comenzó a disiparse. Comenzó a escuchar la voz de Dios dirigiéndole palabras afectuosas y reconfortantes. Se dio cuenta de la gran cantidad de hábitos religiosos que había adquirido cuando solo necesitaba andar con Jesús con pureza y sencillez. Él era el pan de vida. Su vida anterior había estado llena a rebosar de pan religioso, pero había muy poca vida en él.

Todas las tradiciones cristianas, tanto protestantes como católicas, ofrecen formas y tradiciones diseñadas para alimentarnos y nutrirnos. Igual que Brenda entró en el monasterio, hay refugiados de parroquias católicas que han buscado ayuda en ámbitos protestantes. Ser alimentado por Dios es algo tan simple que en un mundo lleno de ocupaciones ha llegado a ser difícil de entender. Como sucede en la búsqueda de la alegría, cuanto más vamos tras ella mediante estrategias y planes, más parece escapársenos de las manos. No se consigue mediante logros en el ministerio, esfuerzos piadosos o el dominio intelectual de la Biblia. Ser alimentado por Dios requiere una conversión de nuestra forma de pensar, un descubrimiento de que él está deseoso de impartir vida y renovación a cualquiera que le escuche con simplicidad y devoción.

Pienso, por ejemplo, en la vida del Cardenal Joseph Bernardin, de Chicago, que murió el 14 de noviembre de 1996. Su libro, *The Gift of Peace,* que Bernardin concluyó justo antes de su muerte, es un testimonio de la simplicidad de una vida vivida en absoluta dependencia de Dios. La entrega y la confianza fueron los temas de su vida, y en su historia hay una profunda renuncia de cosas

superficialmente religiosas y una aceptación de todo lo divino.[32] Cuando murió, los cristianos de la zona de Chicago (tanto católicos como protestantes) supieron que una gran vida les había dejado.

Juan no ofrece respuestas simplistas a la pregunta de la vida divina. Pero sí hace un comentario. Aunque las formas religiosas pueden ser útiles, no pueden sustituir la inmediatez de una relación personal con Jesucristo. La mayoría de los comentaristas concuerdan que, en el capítulo 6, Juan está al menos haciendo una velada alusión al sacramento de la cena del Señor. Sin embargo, es curioso que su tratamiento sea parecido a la velada alusión al bautismo que hace en el capítulo 3, tras la cual sigue adelante con una crítica que se basa en una comprensión del Espíritu. En Juan 3, las alusiones a nacer del «agua» se desvanecen y se nos informa que solo el Espíritu imparte renovación. En Juan 6, Jesús afirma finalmente que «El Espíritu da vida; la carne no vale para nada» (6:63). El sacramento es en sí un mero vehículo para comunicar vida divina al adorador. Se participa correctamente de él cuando se identifica a Cristo y se experimenta al Espíritu en toda su gloria y poder.

La idea de comer la carne y beber la sangre de Jesús, descrita de manera tan explícita en 6:52–58, brota de la terminología eucarística de la iglesia (que Jesús anticipa) y ahora se convierte en una metáfora que expresa la vida interior que debemos tener con Cristo. Se trata de una espiritualidad verdaderamente mística, que se hace eco de lo que oímos sobre la adoración en el capítulo 4: ni Jerusalén ni Samaria pueden ofrecer la forma apropiada de adoración, que ha de llevarse a cabo en Espíritu y en verdad. Una vez más, Juan cuestiona las formas religiosas y las sustituye por otras con una inmediatez de experiencia espiritual mediada por el Espíritu Santo. Para Juan, la vida espiritual no es simplemente una vida de confesión y obediencia, sino de *encuentro*.

¿Significa esto que deberían descartarse las formas religiosas? Algunos intérpretes han visto a Juan de un modo estrictamente antisacramental, llegando incluso a excluir cualquier relato de la cena del Señor en el aposento. Algunos pastores quieren facilitar

esta clase de espiritualidad, creando una adoración y experiencia libres de formas y rituales religiosos. Una importante iglesia de California ha llegado incluso a erradicar por completo la cena del Señor de la adoración para evitar que las personas se confundan o se hagan dependientes de ella.[33] Pero Juan no simpatiza con esta clase de respuesta. El apóstol hace una crítica de una adoración sacramental que ha perdido cualquier conexión con el Señor que imparte vida y que está presente en la iglesia por medio del Espíritu. Creo que lo que él desea es que hagamos un buen uso de los sacramentos para que lleguen a ser verdaderos vehículos de encuentro y no anticuados instrumentos de religiosidad.

Rebeldía. Seríamos ingenuos si creyéramos que la confusión, ira y vituperio que experimentan los discípulos al final de este capítulo son cosas que solo les suceden a ellos, como si padecieran un cierto déficit, una cierta ceguera o dolencia espiritual que les hacía incapaces de aceptar la profundidad de la revelación de Jesús. El corazón religioso puede sentirse indignado cuando cambian las fórmulas, cuando las cosas no suceden como se espera, cuando las convenciones se hacen molestas. Es un tipo de rebeldía religiosa que en cierto modo se disfraza de devoción, de luz; sin embargo, en último análisis, no es sino oscuridad. Doy por sentado que, como seguidor de Cristo, llevo una luz pura a un mundo de tinieblas. Pero la verdad es que el brillo de Cristo hace que todas las luces (incluso la mía) parezcan oscuridad.

Es posible que Cristo tenga cosas que decir que no podemos aceptar. Podemos escucharnos diciendo: «Esta enseñanza es muy difícil; ¿quién puede aceptarla?» (6:60). Hemos construido nuestras estructuras religiosas y las hemos justificado con versículos de la Biblia. Hemos forjado coaliciones de personas que, como nosotros, son sensatas, bíblicas y ortodoxas desde un punto de vista teológico. Tenemos una historia que proteger, un programa y una visión que promover, y cualquiera que se oponga a nuestro progreso —no al de Dios— merece nuestra combatividad.[34]

He de tener siempre en cuenta que la traición de Judas Iscariote nace cuando Jesús revela las cosas más profundas sobre sí mismo. ¿Acaso este hombre no fue colaborador de Jesús durante tres años? ¿Es que Jesús no eligió a los Doce, Judas incluido (6:70)? Judas realizó milagros en Galilea y Jesús le envió a predicar. Evangelizó aldeas y llevó convertidos al redil. Los demás apóstoles no detectaron nada anormal en él (13:29). Judas *no* fue escogido por Jesús para que desempeñara el papel de traidor. Algo sucedió, una angustiosa desesperación le abrumó, un debilitador escepticismo se instaló en su corazón, y tomó la decisión de oponerse al hombre en quien había creído. Fue, finalmente, una decisión que lamentó profundamente (Mt 27:5). Puede que le gustara cómo eran las cosas en Galilea y, cuando llegaron a Jerusalén y Jesús hizo pública su identidad como Mesías e Hijo de Dios sin inhibiciones, simplemente no pudo soportarlo. El movimiento de Jesús, concluyó, avanzaría mejor sin Jesús.

¿Están acaso hoy los discípulos que refunfuñan y los rebeldes Judas en las filas de la iglesia? Si nos ponemos en guardia contra Dios, es posible que no queramos escuchar ninguna cosa nueva que Jesús pueda tener que decirnos.

Me doy cuenta de que algunos lectores pueden sentirse ofendidos por mi relato de una joven evangélica que fue espiritualmente rescatada en un monasterio católico. ¿Obra *realmente* Dios por medio de la Iglesia Católica?[35] Cuando en la década de 1960 el liderazgo cristiano se movilizó para apoyar los derechos civiles de los negros en los Estados Unidos, algunos de nosotros refunfuñamos.

¿Acaso Dios se sirve del activismo político? Cuando en la década de 1970 se inició el movimiento de renovación carismática, muchos nos indignamos. ¿Podía aquella corriente estar inspirada por Dios? Cuando en la década siguiente algunos cristianos hablaron sin miedo a favor de la justicia en Sudáfrica y Palestina también hubo quejas. Puede tratarse de algo tan pequeño como introducir un servicio de adoración con música moderna en la iglesia o tan importante como fomentar el ministerio pastoral de las mujeres.

Pero, cuando Dios quiere llevarnos a cosas que están fuera de nuestra área de confort, expresamos nuestras objeciones con lenguaje religioso y nos rebelamos.[36]

Los mismos pensamientos expresados en estos párrafos producirán frustración. Cuando *los evangélicos* se rebelan, están defendiendo la verdad, ¿no? Esta es precisamente la cuestión. Todos nosotros —evangélicos incluidos— nos creamos nuestra serie de suposiciones religiosas y las defendemos en el nombre de Dios. Nos convertimos en inquisidores y cruzados, siguiendo lo que creemos ser una obra divina. Pero Jesús y su misión son cosas más complejas y profundas que cualquier tradición cristiana. Igual que Pedro, hemos de estar siempre dispuestos a renunciar a nuestra posición, a mantener nuestras suposiciones sin excesivo rigor y a decir con fe: «Señor […] ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna» (6:68).

---

1. En el capítulo 5 mencioné las dificultades de 6:1 en la secuencia de acontecimientos que se dan en los capítulos 5–6 y expliqué la razón por la que algunos eruditos creen que el orden de los capítulos 5 y 6 debería invertirse. Si esto es así, los acontecimientos de Caná en el capítulo 4 irían seguidos por otros sucesos acaecidos en Galilea.
2. En el Antiguo Testamento, este es el lago de Quinéret (Nm 34:11; Jos 12:3). En hebreo, Quinéret significa «arpa», puesto que la forma del lago recuerda a la de este instrumento de la Antigüedad.
3. Josefo, *Ant.* 18.36.
4. Una forma árabe de la palabra griega *Heptapegon,* que significa «siete fuentes».
5. Brown, *John,* 1:233.
6. C.K. Barrett, *John,* 271, cree que Juan está utilizando elementos de Marcos 6 y 8 en su relato.
7. La palabra griega *paidarion* puede aludir a un muchacho joven (cf. Gn 37:30 LXX, donde se refiere a José cuando tenía diecisiete años) o a un siervo (cf. Rt 2:5–6).

8. Algunos eruditos se preguntan si esta es la primera referencia de Juan a los doce apóstoles: un canasto para que cada uno recogiera lo que sobró (cf. 6:67, 70).

9. Ridderbos, *John,* 216. Este tema aparece en el relato de la tentación de Jesús. En Marcos 6, el milagro de la alimentación se vincula a la gran preocupación de Herodes Antipas por la creciente popularidad de Jesús. Con un grupo de 5.000 hombres recorriendo su región, probablemente tenía temor de que se produjera una insurrección política.

.0. Así lo entiende Barrett, *John,* 281; cf. Mr 6:50.

.1. En el Antiguo Testamento hebreo, el nombre de Dios (Yahvéh) se basa en el verbo «ser/ estar». En el capítulo 3 del libro de Éxodo, la Lxx tradujo esta expresión como *ego eimi* («yo soy»).

.2. Es fácil imaginar la ubicación de estos lugares si visualizamos el mar de Galilea como un reloj. El milagro de la alimentación (según la tradición) tuvo lugar a las «10:00 p.m.» (en la costa noroeste, Genesaret, Mr 6:53; cf. Mt 14:34). Tiberíades se encuentra en el punto de las «9:00 p.m.». mientras que Capernaúm está en la costa norte (hacia las «11:00 p.m.»). La multitud procedente de Tiberíades se detiene en el enclave del milagro y después sigue avanzando hasta Capernaúm.

.3. En los comentarios de Brown, *John,* 1:265 y Morris, *John,* 321 n. 88, hay numerosas alusiones a la literatura judía.

.4. La espiritualización del maná era un tema recurrente en el judaísmo (ver Sabiduría de Salomón 16:20, 26; Neh 9:20). Filón convierte el maná en una metáfora para hablar de la sabiduría.

.5. Juan alude a estas personas como «los judíos», y probablemente hemos de entender que se trata de los dirigentes judíos de la sinagoga. La expresión «los judíos» es un título frecuente a lo largo del Evangelio para referirse a estos dirigentes, que finalmente condenan y crucifican a Jesús.

.6. La palabra griega que se utiliza es *gongyzo* y aparece a lo largo del relato del desierto en la LXX (Éx 17:3; Nm 11:1; 14:27, 29; etc.).

En el texto griego de Juan 6:41, la palabra «murmurar» está puesta al principio de la frase para subrayar esta cuestión.

17. Para algunos eruditos, la palabra «carne» alude a la terminología eucarística, «esto es mi cuerpo». Aunque esta imaginería puede ser secundaria, no se convierte verdaderamente en una de las imágenes literarias de Juan hasta 6:53 y ss.

18. De las doce ocasiones en que Juan utiliza la palabra *sarx,* siete están en este pasaje (6:51–63).

19. Hemos de subrayar este tema del Evangelio, ya que muchos eruditos críticos han defendido frecuentemente que Juan no considera la salvación como algo vinculado a la muerte expiatoria de Cristo. En Juan 6:51c se aporta una evidencia que es casi imposible de refutar.

20. La palabra griega *machomai,* que en la NVI se traduce «disputar acaloradamente», alude en Hechos 7:26 a luchar (cf. 1Ti 2:24; Stg 4:2).

21. Brown, *John,* 1:284–85; Carson, *John,* 295–99.

22. Brown sugiere incluso que esta sección podría ser una enseñanza fuera de su lugar que se originó en la institución de la cena del Señor, pero que se ha consignado en el capítulo 6 por su unidad temática con la Pascua y el pan celestial.

23. Morris, *John,* 333.

24. Brown responde que si consideramos que Jesús hablaba en arameo y que en este idioma no hay ninguna palabra específica para aludir al «cuerpo», Jesús dijo probablemente «carne».

25. Probablemente Juan alude aquí al grupo general de sus seguidores, no solo a los Doce.

26. Es bien sabido que algunos seminarios (Dallas y muchos otros) adoptaron una actitud muy rígida frente a la renovación carismática de la década de 1970. Hoy el clima espiritual que impera en estas instituciones es mucho más abierto.

27. La dirección de Venture Middle East es P.O. Box 15313, Seattle, Washington, 98115–0313. Teléfono: 1–800–421–2159. Su página

web es http://logos.ghn.org/vme.

28. En este momento (1999), las Naciones Unidas estiman que 6.500 niños mueren de hambre cada mes en Irak a causa del embargo impuesto por la propia ONU. Un veintisiete por ciento de los niños del sur de Irak están desnutridos. Las Naciones Unidas estiman que desde el «final» de la Guerra del Golfo, han muerto unos 500.000 niños.

29. Una importante catedral de Los Ángeles está construyendo actualmente un monumento y un museo dedicado a «los héroes cristianos del capitalismo». Cuando la excaven los arqueólogos del futuro la describirán como el símbolo perfecto de la secularización económica estadounidense de la religión.

30. Grand Rapids: Zondervan, 1993.

31. Un argumento que se presenta entre los evangélicos a favor de este tipo de sionismo cristiano politizado puede encontrarse en H.W. House, ed., *Israel, the Land and the People: An Evangelical Affirmation of God's Promises* (Grand Rapids: Kregel, 1998). Encontramos una crítica académica de estos argumentos en la obra de P. W. L. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

32. J. Bernardin, *The Gift of Peace* (Nueva York: Doubleday, 1998); cf. E. Kennedy, *My Brother Joseph: The Spirit of a Cardinal and the Story of a Friendship* (Nueva York: St. Martin's Press, 1997).

33. En esta iglesia de Riverside, California, la cena del Señor podía celebrarse en una habitación privada tras la reunión de adoración, pero era una experiencia completamente opcional para los asistentes. Al cabo de unos meses, la congregación se opuso tan enérgicamente que el pastor se vio obligado a introducir de nuevo el sacramento a la reunión de adoración.

34. Quienes deseen considerar una interesante defensa de la militancia evangélica, pueden ver el artículo de M. Olasky, "21st-century Amish: Shall We Go Gently into the Cultural Night?", *World* (22 noviembre 1997), 30.

35. Una reciente alianza llamada Evangelicals and Catholics Together recibe muchas críticas desde las filas evangélicas. Ver los comentarios de Timothy George (decano de Beeson Divinity School), “Evangelicals and Catholics Together: A New Initiative”, *Christianity Today* (8 diciembre 1997).

36. En 1997 escribí un artículo para *Christianity Today,* apelando a los evangélicos a recuperar la simplicidad y el sobrecogimiento en la adoración (“Are Evangelicals Missing God at Church?”, *Christianity Today* [6 octubre 1997], 20–27). Las cartas al director llegaron por espacio de dos semanas, mientras que a mi oficina el flujo parecía ser eterno. Para algunos, era escandaloso que se cuestionaran las estructuras tradicionales de la adoración evangélica.

Juan 7:1–52

Algún tiempo después, Jesús andaba por Galilea. No tenía ningún interés en ir a Judea, porque allí los judíos buscaban la oportunidad para matarlo. 2 Faltaba poco tiempo para la fiesta judía de los Tabernáculos, 3 así que los hermanos de Jesús le dijeron:

—Deberías salir de aquí e ir a Judea, para que tus discípulos vean las obras que realizas, 4 porque nadie que quiera darse a conocer actúa en secreto. Ya que haces estas cosas, deja que el mundo te conozca.

5 Lo cierto es que ni siquiera sus hermanos creían en él. 6 Por eso Jesús les dijo:

—Para ustedes cualquier tiempo es bueno, pero el tiempo mío aún no ha llegado. 7 El mundo no tiene motivos para aborrecerlos; a mí, sin embargo, me aborrece porque yo testifico que sus obras son malas.

8 Suban ustedes a la fiesta. Yo no voy todavía a esta fiesta porque mi tiempo aún no ha llegado.

9 Dicho esto, se quedó en Galilea. 10 Sin embargo, después de que sus hermanos se fueron a la fiesta, fue también él, no públicamente sino en secreto. 11 Por eso las autoridades judías lo buscaban durante la fiesta, y decían: «¿Dónde se habrá metido?».

12 Entre la multitud corrían muchos rumores acerca de él. Unos decían: «Es una buena persona». Otros alegaban: «No, lo que pasa es que engaña a la gente». 13 Sin embargo, por temor a los judíos nadie hablaba de él abiertamente.

14 Jesús esperó hasta la mitad de la fiesta para subir al templo y comenzar a enseñar. 15 Los judíos se admiraban y decían: «¿De dónde sacó éste tantos conocimientos sin haber estudiado?».

16—Mi enseñanza no es mía —replicó Jesús— sino del que me envió. 17 El que esté dispuesto a hacer la voluntad de Dios reconocerá si mi enseñanza proviene de Dios o si yo hablo por mi propia cuenta. 18 El que habla por cuenta propia busca su vanagloria; en cambio, el que busca glorificar al que lo envió es una persona íntegra y sin doblez.

19 ¿No les ha dado Moisés la ley a ustedes? Sin embargo, ninguno de ustedes la cumple. ¿Por qué tratan entonces de matarme?

20—Estás endemoniado —contestó la multitud—. ¿Quién quiere matarte?

21—Hice un milagro y todos ustedes han quedado asombrados.

22 Por eso Moisés les dio la circuncisión, que en realidad no proviene de Moisés sino de los patriarcas, y aun en sábado la practican. 23 Ahora bien, si para cumplir la ley de Moisés circuncidan a un varón incluso en sábado, ¿por qué se enfurecen conmigo si en sábado lo sano por completo? 24 No juzguen por las apariencias; juzguen con justicia.

25 Algunos de los que vivían en Jerusalén comentaban: «¿No es éste al que quieren matar? 26 Ahí está, hablando abiertamente, y nadie le dice nada. ¿Será que las autoridades se han convencido de que es el Cristo?

27 Nosotros sabemos de dónde viene este hombre, pero cuando venga el Cristo nadie sabrá su procedencia».

28 Por eso Jesús, que seguía enseñando en el templo, exclamó:

—¡Con que ustedes me conocen y saben de dónde vengo! No he venido por mi propia cuenta, sino que me envió uno que es

digno de confianza. Ustedes no lo conocen, 29 pero yo sí lo conozco porque vengo de parte suya, y él mismo me ha enviado.

30 Entonces quisieron arrestarlo, pero nadie le echó mano porque aún no había llegado su hora. 31 Con todo, muchos de entre la multitud creyeron en él y decían: «Cuando venga el Cristo, ¿acaso va a hacer más señales que este hombre?»

32 Los fariseos oyeron a la multitud que murmuraba estas cosas acerca de él, y junto con los jefes de los sacerdotes mandaron unos guardias del templo para arrestarlo.

33 —Voy a estar con ustedes un poco más de tiempo —afirmó Jesús—, y luego volveré al que me envió. 34 Me buscarán, pero no me encontrarán, porque adonde yo esté no podrán ustedes llegar.

35 «¿Y éste a dónde piensa irse que no podamos encontrarlo? —comentaban entre sí los judíos—. ¿Será que piensa ir a nuestra gente dispersa entre las naciones, para enseñar a los griegos? 36 ¿Qué quiso decir con eso de que "me buscarán, pero no me encontrarán", y "adonde yo esté no podrán ustedes llegar»?"

37 En el último día, el más solemne de la fiesta, Jesús se puso de pie y exclamó:

—¡Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba!38 De aquel que cree en mí, como dice la Escritura, brotarán ríos de agua viva.

39 Con esto se refería al Espíritu que habrían de recibir más tarde los que creyeran en él. Hasta ese momento el Espíritu no había sido dado, porque Jesús no había sido glorificado todavía.

40 Al oír sus palabras, algunos de entre la multitud decían:

«Verdaderamente éste es el profeta». 41 Otros afirmaban: «¡Es el Cristo!» Pero otros objetaban: «¿Cómo puede el Cristo venir de Galilea?

42 ¿Acaso no dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia de David, y de Belén, el pueblo de donde era David?» 43 Por causa de Jesús la gente estaba dividida. 44 Algunos querían arrestarlo, pero nadie le puso las manos encima.

45 Los guardias del templo volvieron a los jefes de los sacerdotes y a los fariseos, quienes los interrogaron:

—¿Se puede saber por qué no lo han traído?

46—¡Nunca nadie ha hablado como ese hombre! —declararon los guardias.

47—¿Así que también ustedes se han dejado engañar? —replicaron los fariseos—. 48 ¿Acaso ha creído en él alguno de los gobernantes o de los fariseos?49 ¡No! Pero esta gente, que no sabe nada de la ley, está bajo maldición.

50 Nicodemo, que era uno de ellos y que antes había ido a ver a Jesús, les interpeló:

51—¿Acaso nuestra ley condena a un hombre sin antes escucharlo y averiguar lo que hace?

52 —¿No eres tú también de Galilea? —protestaron—. Investiga y verás que de Galilea no ha salido ningún profeta.

53 Entonces todos se fueron a casa.

La reticencia de Jesús a regresar a Judea es comprensible cuando recordamos los acontecimientos que se produjeron durante su última visita a la región (ver capítulo 5).[1] En aquella ocasión se suscitó el tema de su muerte (5:16), y ahora surge de nuevo (7:1, 7, 19). De hecho, esta es la última visita de Jesús a Jerusalén (en septiembre u octubre); en la próxima primavera será crucificado. Tras el capítulo 7 Jesús no regresa a Galilea. Igual que en la línea argumental de los sinópticos (ver Mr 9:30–33), cuando Jesús pasa de Galilea a Judea, experimenta la amenaza de muerte. Juan 7

plantea el mismo escenario. El arresto (7:30, 44) y la muerte (7:1, 7, 19, 20, 25) son temas constantes cuando se acerca y entra en Jerusalén. No obstante, sus hermanos (cf. 2:12) le instan a ir y darse a conocer (7:3–4), pero Jesús no comparte sus intenciones, puesto que, como afirma claramente Juan, «ni siquiera sus hermanos creían en él» (7:5). Pero Jesús sabe lo que realmente sucederá en esta ciudad. Juan consigna incluso un sutil juego de palabras en 7:8. Jesús habla de «subir» (en griego *anabaino)* a Jerusalén; en 20:17 *anabaino* se utiliza de nuevo para describir la ascensión. En el otoño de su último año, Jesús se dirige hacia el sur para «subir» tanto a la ciudad como al cielo.

Antes he sugerido que el bosquejo literario que sigue Juan en los capítulos 5–10 se organiza alrededor de las festividades del judaísmo (ver comentarios sobre el capítulo 5). El capítulo 5 se centra en la fiesta semanal del sabbat, mientras que el capítulo 6 se organiza en torno a la Pascua. Jesús hace acto de presencia en estas festividades, alude a alguna característica de su imaginería y pronuncia importantes discursos en los que se identifica a sí mismo y su misión por medio de sus temas históricos.

Ahora, la visita de Jesús a Jerusalén durante la fiesta de los Tabernáculos (Jn 7–9) sigue este mismo patrón. La de los Tabernáculos era la tercera de tres festividades vinculadas al ciclo agrícola del judaísmo. La primera de ellas era la Pascua, que celebraba el comienzo de la siega en la primavera. Después venía Pentecostés, al cabo de siete semanas, en la que se festejaba el final de la siega. La última era la de los Tabernáculos (también llamada de la Cabañas o de la Cosecha), que celebraba la cosecha otoñal de fruta y la vendimia. Puesto que la cosecha de otoño tenía que protegerse, los agricultores israelitas construían refugios temporales en los campos (heb. *sukkoth,* cabaña, caseta). Desde un punto de vista teológico, esto les recordaba los refugios temporales del tiempo en que Israel erró por el desierto; por tanto, la fiesta no solo tenía como objetivo alabar a Dios por la cosecha, sino reflexionar sobre el periodo del desierto y su significado (Lv 23; Dt 16).

En cada una de estas festividades, se requería que los hombres judíos se desplazaran hasta Jerusalén y adoraran en el templo (cf. Éx 23:14–17; 34:23; Dt 16:16), aunque no se sabe con certeza el grado de rigor con que se observaba este requisito. La fiesta de los Tabernáculos se prolongaba por espacio de siete días y durante los festejos se llevaban a cabo numerosos sacrificios de toros, carneros y corderos; la fiesta alcanzaba un clímax en el séptimo día, en el que se celebraban ceremonias especiales (que se interpretan en Jn 7). Si consideramos que la familia de Jesús era fiel a la ley y la adoración judías, Jesús probablemente iba a Jerusalén al menos tres veces al año para participar de estas celebraciones. Su impulso de «subir» a la ciudad encaja ahora con este patrón.

Teniendo en cuenta que la fiesta de los Tabernáculos se celebra en septiembre u octubre (el día decimoquinto del mes judío de Tishri), esta coincidía con otro interesante fenómeno. En el mundo antiguo se observaba con atención la extensión de los días y se registraban gráficamente los solsticios y los equinoccios de primavera y otoño. Los festejos de los Tabernáculos coincidían con el equinoccio de otoño o autumnal, una jornada en que el día y la noche tienen la misma extensión y a partir de la cual las noches comienzan a alargarse y los días se hacen más cortos. La práctica ritual judía reconocía este «morir del sol» e incorporaba al festival ceremonias de luz para sellar el final de la estación. Jesús sabe esto y en su discurso utilizará imágenes de la luz para expresar lo que quiere decir (Jn 8:12).

Por otra parte, en Israel, la última parte del otoño era un período de sequía. Desde la primavera no había habido lluvias copiosas. El nivel de las cisternas era bajo. Decrecía el caudal de los manantiales. Los montes se secaban. La tierra no podía renovarse sin agua. Por consiguiente, la fiesta de los Tabernáculos incorporaba otra serie de símbolos que representaban una petición a Dios de agua que permitiera reabastecer al país de recursos agropecuarios y también refrescar la tierra espiritualmente. De hecho, el que durante los Tabernáculos hubiera precipitaciones era una señal de gran

bendición de Dios para la próxima estación.[2] Jesús conoce también estas imágenes y en este capítulo se sirve de sus temas (7:37–39).

En resumen, es casi imposible interpretar Juan 7 sin estar familiarizado hasta cierto punto con la fiesta judía de los Tabernáculos y el modo en que esta se celebraba en Jerusalén en el siglo primero. [3] Era un antiguo festival agrícola del antiguo Oriente Próximo que incorporaba la historia israelita de la redención. A esto se añadieron los temas intertestamentarios judíos del agua y la luz, que los rabinos interpretaban también desde un punto de vista espiritual. En la fiesta de los Tabernáculos se fundían, pues, una serie de imágenes de la agricultura (la cosecha), del clima (el sol y la lluvia) y de la historia teológica (peregrinación por el desierto). Jesús utiliza estos temas para sus propósitos cuando se pone en pie en la fiesta y da a conocer su identidad. Juan 7 se sirve incluso de la secuencia de la fiesta para trazar su estructura literaria:

- El comienzo de la fiesta (7:1–13)
- La mitad de la fiesta (7:14–24)
- El último y gran día de la fiesta (7:37–52)

A lo largo de estos días surgen distintas *preguntas,* algunas planteadas por el propio Jesús (7:15, 20, 25–26, 35) y otras por los dirigentes judíos y por la multitud que intentan interpretar lo que Jesús está diciendo. El capítulo describe también una serie de *reacciones* cuando las gentes se enfrentan a la decisión de si merece o no la pena seguir a Jesús (7:3–5, 12, 30–31, 40–44, 45–59). Pero no hay duda de que en Jerusalén se está preparando una tormenta, y las palabras de condenación se suceden con sorprendente frecuencia: algunos quieren arrestarle (7:30, 44), mientras que otros desean verle muerto (7:19, 20, 25).

El comienzo de la fiesta (7:1–13)

Han transcurrido seis meses desde la fiesta de la Pascua (Juan 6) y Jesús ha estado evitando pasar por Judea porque sabe que en esa región le aguarda una enorme hostilidad (7:7). No es inapropiado ver un cierto cinismo en las palabras de los hermanos de Jesús animándole a asistir al festival de otoño (7:3). Podrían estar recordándole su obligación religiosa (a pesar del peligro) o incluso presionándole para que hiciera pública su identidad mesiánica. En cualquier caso, no creen en él (7:5) y no ven en la visita a Jerusalén una fructífera revelación de la verdad acerca de él. En otro sentido, representan exactamente el punto de vista que encontramos en el capítulo 6. Los hermanos de Jesús reconocen que puede realizar milagros, pero los milagros no llevan necesariamente a la fe (6:25–34). Solo Dios puede impartir el discernimiento necesario para que una persona comprenda completamente la identidad de su Hijo (6:44–46).

Esta falta de entendimiento se representa de otro modo. A lo largo de este Evangelio hemos visto que Juan utiliza los malentendidos de un modo característico para explicar que la revelación que Jesús hace de sí mismo trasciende a la imaginación humana. Cuando Jesús dice que no va a «subir» a la fiesta, explica que no puede hacerlo porque aún no ha llegado su tiempo (7:8). En griego, la palabra «subir» puede aludir tanto a dirigirse a Jerusalén (Mr 10:33; Jn 12:20) como a ascender al cielo (Jn 20:17). Para él, «subir» simboliza su «hora» de traición, muerte, resurrección y ascensión. Por tanto, en 7:30, cuando procuran arrestarle durante la festividad, fracasan porque «aún no había llegado su hora». Jesús sabe que su partida de este mundo debe aguardar a la llegada de la Pascua en primavera.

Los hermanos de Jesús, sin embargo, toman sus palabras en sentido literal. Ven las cosas desde una perspectiva terrenal y asumen que Jesús solo desea evitar ir a la fiesta. Jesús no pretende engañarles y asiste solo a la fiesta, manteniendo su identidad lo más secreta posible para evitar a quienes quieren su mal. La furtiva llegada de Jesús a Jerusalén encuentra un paralelismo sinóptico en Marcos 9:30, donde se desplaza discretamente de Galilea a Judea. Puesto que la imagen de los sinópticos está muy condensada, el relato de Juan explica de manera más completa que Jesús llegó a Judea y ministró en secreto durante muchos meses antes de su dramática entrada pascual a la ciudad.

La descripción que hace Juan de la expectación de la multitud (7:11–13) prepara el terreno para lo que ha de venir. La llegada de Jesús trae controversia y división. Entre la multitud corren muchos «rumores» (7:12): *gongysmos,* una palabra que nos recuerda a 6:41 y la murmuración del desierto (Éx 17:3; Nm 11:1).[4] En su búsqueda de Jesús, una parte de la multitud le describe como «bueno», mientras que otra piensa que es un engañador, un impostor. Sin embargo, eclipsando todo esto está el temor de la persona común ante los dirigentes judíos (no «los judíos» en general), que han decidido matarlo. La conducta de la multitud es análoga a la de Jesús: Del mismo modo que Jesús no puede subir abiertamente a Jerusalén, ellos no hablan «abiertamente». Tanto la aparición de Jesús como las preguntas de la multitud deben llevarse a cabo en privado.

La mitad de la fiesta (7:14–36)

Hacia la mitad de la fiesta, Jesús entra en el atrio del templo por primera vez y enseña públicamente. El discurso que leemos en 7:14–36 sigue el patrón ya bien establecido en este Evangelio. Los oyentes de Jesús plantean ciertas preguntas que le permiten describir su identidad y misión de manera más completa. Pero las preguntas consiguen algo más. Revelan lo poco que realmente entiende su audiencia (algo similar a las preguntas de Nicodemo sobre la regeneración). Cada una de las respuestas de Jesús encierra mensajes irónicos que están completamente fuera de la comprensión de sus oyentes. Hay tres escenas que se vinculan a tres preguntas con tres respuestas irónicas:

Escena	*Pregunta*	*Respuesta de Jesús*
Una	¿En qué escuela estudió Jesús? (7:15)	en el cielo
Dos	¿De dónde es este hombre? (7:25–27)	del cielo
Tres	¿Adónde se dirige este hombre? (7:35)	al cielo

Primera escena (7:14–24). En el primer siglo, los requisitos educativos para los rabinos estaban bien establecidos. Era común que acreditaran estudios avanzados en la escuela de algún erudito rabínico (cf. Pablo y Gamaliel).[5] Jesús no poseía ninguna de estas credenciales, que eran las que los dirigentes judíos deseaban ver

(7:15), y les sigue afirmando que sus diplomas son divinos (7:16–18). Es Dios quien le ha enseñado y comisionado; Dios le ha dado las cosas que enseña. Por otra parte, Jesús explica que, si sus vidas están en armonía con Dios, reconocerán el carácter y fuente de su enseñanza (cf. 5:42 y ss., donde Jesús dijo que si tuvieran el amor de Dios en sus corazones, reconocerían de inmediato su enseñanza). La misión de Jesús es honrar a Dios, no buscando gloria para sí, lo cual es también una señal de su autoridad y veracidad (7:18).

Jesús está de hecho explicando la naturaleza de su autoridad religiosa. La noción judía de autoridad (heb. *reshuth)* la concebía para un propósito en particular. Nadie poseía una autoridad *inherente;* esta era secundaria e indirecta. La autoridad se transmitía y confería de un rabino a otro, mediante la ordenación. Era como si la *reshuth* de Moisés fuera así preservada, de generación en generación, por medio de cada ordenación. Si se rompía la cadena, la *reshuth* podía entonces perderse.

El problema de Jesús era que no había sido ordenado. ¿Quién, pues, le respaldaba? ¿Cuáles eran sus tradiciones? ¿Qué rabino había autorizado su oficio como maestro? ¿Cuál es la fuente de su *reshuth?* La respuesta de Jesús es clara: su autoridad procede directamente de Dios (7:14–18; cf. 17:1–2). Es decir, Jesús responde a los rabinos en sus propias categorías, a saber, que su autoridad le ha sido adecuadamente conferida, pero que su fuente de autoridad es, por así decirlo, poco convencional. Por consiguiente, Jesús trabaja y enseña para honrar al que le envió, el mismo que le comisionó y equipó. A diferencia de lo que sucede con los rabinos, la autoridad de Jesús para hablar se parece mucho a la de los profetas: él es depositario de las palabras de Dios, no de una tradición religiosa.

Las palabras de 7:19 dejan claro que el debate sobre el sábado consignado en el capítulo 5 sigue dominando la relación de Jesús con las autoridades. En este capítulo, Jesús sana en sábado a un hombre inválido y le manda que lleve su lecho. En lugar de alabarle por llevar a cabo este milagro, las autoridades critican a Jesús por violar la ley religiosa. Jesús regresa aquí a la línea de

argumentación que expresó en aquel momento (5:39–47), a saber, que quienes no guardan toda la ley de Moisés deberían tener reservas en cuanto a juzgar a otras personas. Es una variación del último tema que surge en el relato de la mujer adúltera: quienes estén libres de pecado pueden arrojar la primera piedra (8:7). Por otra parte, el plan de los dirigentes para dar muerte a Jesús (5:18; 7:19) es una violación específica de la ley. En más de una ocasión, el Nuevo Testamento informa que algunas personas estaban tan decididas en su hostilidad hacia Jesús que o bien hacían planes para matarle (Mr 3:6) o bien lo intentaban directamente (Lc 4:29). La amenaza aquí en 7:19 es muy real. En estos meses anteriores a la Pascua, Jesús ha de ser prudente y protegerse de quienes quieren asesinarle.

La multitud de 7:20 ha de distinguirse de las autoridades que discuten con Jesús en 7:15. Puede que hayan venido desde Galilea para la fiesta, pero al menos podemos decir que están atónitos por la afirmación de Jesús y que no saben nada de los planes para matarle. La expresión «estás endemoniado» (7:20) probablemente no tiene un sentido estrictamente teológico[6] y puede traducirse simplemente como, «¡estás loco!»

Jesús amplía ahora su línea de razonamiento y la completa (7:22–24).[7] La ley del sábado permitía que en ese día se celebrara una ceremonia de circuncisión cuando el niño cumplía los ocho días en sábado. Si en este contexto un niño puede ser *parcialmente* sanado en sábado, ¿por qué entonces no puede un hombre serlo *totalmente?* Jesús desarrolla su argumento de menor a mayor, utilizando la circuncisión como precedente. No se ve a sí mismo como un mero liberalizador de la ley, sino como aquel que viene a cumplir su propósito original, a saber, traer renovación y redención al pueblo de Dios.[8]

Viendo que Jesús no solo pretende interpretar el sábado, sino también trabajar durante este día (como hace Dios, ver el capítulo

5), la audiencia abre una nueva línea de preguntas que inquiere sobre el origen de Jesús.

Segunda escena (7:25–31). La fuerza del argumento de Jesús ante las autoridades parece impresionar a muchos de quienes le escuchan (residentes en la ciudad o peregrinos que asisten a la fiesta de los Tabernáculos en Jerusalén). De la respuesta de Jesús en la primera escena surge un cambio de tema: si la autoridad de Jesús para trabajar en sábado procede ciertamente de Dios, entonces Jesús está planteando una reivindicación espiritual (mesiánica, 7:26b). Y si puede plantear una reivindicación espiritual, esto abre el camino a nuevas preguntas sobre su origen divino. Incluso el fracaso de las autoridades para detener a Jesús (7:26a) añade intriga a la observación de la multitud: puede que algunos de ellos se resistan a interferir. ¿Acaso parte de ellos creen secretamente en él?

Una vez más, el irónico malentendido de la multitud se pone de relieve por medio de su pregunta de 7:27: «Nosotros sabemos de dónde viene este hombre, pero cuando venga el Cristo nadie sabrá su procedencia». En una cultura que no tenía apellidos como elemento identificador, el lugar de origen cumplía esta función. Expresiones como Jesús hijo de José «de Nazaret» (1:45) o José «de Arimatea» (19:38) son identificadores muy típicos. La multitud examina a Jesús en un plano terrenal y piensa que, ya que puede trazarse su origen humano, queda descalificado por lo que a estatus mesiánico se refiere. Hay buenas razones para afirmar que muchos judíos esperaban que el Mesías apareciera de repente, misteriosamente, puesto que sería comisionado sobrenaturalmente por Dios.[9] Para estos judíos, la aparición normal de Jesús en la fiesta le descalifica totalmente.

Jesús no se esfuerza por aclarar la cuestión (7:28–29). Si de lo que se trata es de su origen, él no niega tener una historia humana identificable («El Verbo se hizo carne», 1:14) o que proceda de un lugar como Nazaret. Es bien posible que considere sin fundamento toda esta especulación sobre el «Mesías oculto». Sin embargo, Jesús dice algo que hace que su reivindicación sea más sorprendente. Él

procede de Dios, a quien conoce con singular intimidad (cf. Mt 11:27; Lc 10:22). Esto es primordial para una reivindicación de divinidad que rompe con todos los cánones del judaísmo. Un Mesías puede ser alguien poderosamente dotado y comisionado por Dios; sin embargo, Jesús afirma conocerle y tener un vínculo especialmente personal e íntimo con él —¡el de un Hijo!—. Su presente autoridad en Jerusalén no se debe solo a su educación (primera escena) sino también a sus orígenes (segunda escena). El vínculo ontológico que Jesús comparte con el Padre no solo otorga autoridad a lo que hace sino también a quién es. Como en el capítulo 5, Jesús afirma de nuevo que la incapacidad de los judíos para comprender esta realidad es prueba de su ignorancia sobre la persona de Dios (7:28; cf. 5:42).

El episodio con la multitud llega a un dramático clímax con una división interna (7:30–31). Se trata de una división que observamos a lo largo del Evangelio, en la que algunos expresan una actitud abierta hacia Jesús (7:31) mientras que otros le niegan o intentan hacerle daño (7:12, 32, 44). Algunos de la multitud intentan arrestarle por sus reivindicaciones divinas, pero sus esfuerzos se ven frustrados. Jesús es soberano sobre su vida y elegirá el momento de su arresto (10:17–18; 18:6–8). Lucas consigna un intento parecido al comienzo de su ministerio en Nazaret, y tampoco en este caso pudo detenérsele (Lc 4:29–30). Jesús está ahora esperando la llegada de la Pascua en primavera, cuando su arresto y muerte adquirirán un rico e importante significado teológico.

Tercera escena (7:32–36). Las dos primeras escenas plantearon irónicas preguntas terrenales sobre la escolarización de Jesús y su trasfondo; ambas cosas hallaron una respuesta insospechada: su formación y trasfondo están en el cielo. En la tercera escena, los principales sacerdotes y los fariseos pasan a formar parte de la audiencia de Jesús y se muestran inmediatamente de acuerdo con la mitad de la multitud. Mandan a la policía del templo para que arresten a Jesús.[10] Esto es algo mucho más serio que el impulsivo

intento de parte de la multitud (7:30) y, sin duda, lleva a Jesús a pensar en su próxima muerte a manos de ellos.

Solo falta «un poco más de tiempo» para que esto ocurra (7:33); cuando llegue el momento, Jesús no verá su muerte como una tragedia, sino como una partida, un regreso al Padre (13:3). Esta partida le pondrá fuera del alcance del mundo (7:34) puesto que habrá regresado a su gloria celestial (17:5). Como en las anteriores escenas, esta afirmación provoca malentendidos. Los dirigentes judíos se preguntan con cinismo adónde puede ir Jesús (7:35–36). El único lugar al que ellos *nunca querrían* ir es entre los gentiles (los griegos), así que especulan con que será ahí adonde Jesús se dirigirá. Pero Jesús está hablando de un lugar al que ellos *no pueden* ir: al cielo. Su partida será una vuelta a Dios. Cuando esto suceda, habrá una inversión divina. Hasta este momento, Jesús ha estado trabajando en el mundo, buscando a quienes creen. Cuando él se vaya, cuando la revelación de Dios sea retirada, serán ellos quienes busquen (7:36), intentando encontrar lo que trágicamente habrán perdido.[11]

El último día de la fiesta (7:37–52)

Todos los días de la fiesta se llevaba a cabo una ceremonia de agua en la que una procesión de sacerdotes descendía al límite meridional de la ciudad, al manantial de Gihón (que desembocaba en el estanque de Siloé).[12] Allí un sacerdote llenaba un jarro de oro mientras un coro recitaba Isaías 12:3: «Con alegría sacarán ustedes agua de las fuentes de la salvación». El agua era entonces llevada hacia arriba, a la «Puerta del agua», seguida por el gentío que llevaba una *lulab* en la mano derecha (rama de palmera en recuerdo de las cabañas del desierto) y un *etrog* en la izquierda (rama de cítrico en recuerdo de la cosecha).[13] La multitud sacudía las ramas y cantaba los Salmos 113–118. Cuando la procesión llegaba al templo, el sacerdote subía los peldaños y esparcía el agua sobre el altar mientras la multitud se situaba a su alrededor y seguía cantando. En el séptimo día de la fiesta, esta procesión se producía siete veces.

El judaísmo consideraba esta ceremonia en múltiples niveles. Por una parte, era una petición de lluvia a Dios, puesto que el otoño es un periodo en que la sequía amenaza el territorio de Israel. Por otra, era una fuente de rico simbolismo. En el desierto, Dios sacó agua de una roca (Nm 20:8, 10), y aquí el agua fluía del pétreo altar del sacrifico del templo. Zacarías y Ezequiel tuvieron visiones de ríos que fluían del templo en un milagroso despliegue de la bendición de Dios (Ez 47:1; Zac 14:8). En una tierra azotada por la sequía, se trata de una espectacular visión del agua que fluye e imparte vida desde el vivificador templo de Dios.[14]

En este día final de la celebración, Jesús se pone delante del pueblo y hace su declaración más sorprendente de la fiesta. Mientras siete procesiones ascienden por la escarpada colina de la Jerusalén

meridional con el simbolismo del agua, él proclama: «¡Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba!». Este anuncio es simbólicamente análogo a lo que Jesús hizo en Juan 6 durante la Pascua. Igual que el pan terrenal evocaba el celestial (el maná), que concluía con la ofrenda de Jesús como pan de vida (6:35), así ahora Jesús hace lo mismo. La necesidad de la lluvia y las ceremonias de agua evocaban la milagrosa provisión de agua experimentada en el desierto, agua procedente del cielo, que concluye con la ofrenda por parte de Jesús como fuente del agua de vida.

La puntuación de 7:37–38 ha inspirado numerosos debates entre los eruditos. La NVI sigue la tradición de los padres orientales (Orígenes, Atanasio) y de un buen número de estudiosos[15] que puntúan estos versículos para que el agua viva fluya en *el creyente:* «¡Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba! De aquel que cree en mí, como dice la Escritura, brotarán ríos de agua viva».[16] Quienes se adhieren a esta perspectiva ponen un punto después de «beba» y hacen del participio («aquel que cree») el sujeto de la cita veterotestamentaria.

Una segunda puntuación, la occidental o cristológica, ve a Cristo como la fuente de agua viva y disfruta no solo del apoyo de autores de la Antigüedad (Justino, Hipólito, Tertuliano, Ireneo), sino también de eruditos contemporáneos.[17] «Si alguno tiene sed, que venga a mí. Y que beba el que crea en mí. Como dice la Escritura, "ríos de agua viva brotarán de su interior"». Este punto de vista interpreta el participio (el que cree) como aquel que bebe. La cita de la Escritura es ahora independiente y Cristo constituye la fuente de agua viva. Una traducción superior que hace mayor justicia a los matices del griego podría ser: «Si alguno tiene sed, que venga a mí y, si cree, que beba. Como dice la Escritura, "ríos de agua viva brotarán de su interior"».[18]

Es importante no pasar por alto la importancia de este debate sobre la puntuación, porque la teología de todo el capítulo depende de él. El segundo punto de vista cristológico es convincente por una serie

de razones. No solo es defendible desde un punto de vista gramatical, sino que encaja teológicamente en el trasfondo literario de Juan 6 y 7, donde Jesús suministra los dones espirituales prometidos en la festividad. Hemos visto ya que, en la teología de Juan, Jesús es el nuevo templo (ver 2:21), y que la escatología judía predecía que el templo sería la impresionante fuente de agua (algo que se expresaba en el ritual del agua), ahora, pues, Jesús se presenta de nuevo como sustituto del templo. Quienes buscan el agua escatológica no han de mirar más lejos. Jesús es el origen de la fuente de Zacarías y también de lo que se busca en la fiesta de los Tabernáculos.

Otra dificultad de este pasaje es la cita bíblica de 7:38, pero también aquí la interpretación cristológica nos asiste. Esta cita no aparece en el Antiguo Testamento (ni en la lxx ni en el texto hebreo) y la mayoría de los eruditos creen que aquí tenemos una combinación de citas que describen visiones de las bendiciones de la futura era mesiánica (Is 43:19; 44:3; Ez 47:1–11; Zac 14:8). Juan tiene también en mente la imagen de Moisés golpeando la roca en el desierto de Meriba para dar de beber a los israelitas y a sus rebaños (Nm 20:2–13).

Este era un tema popular en el judaísmo (Sal 78:15–16; 105:40–41; Is 43:20; 48:21) y simbolizaba el hecho de que Dios puede invertir milagrosamente las amenazas de sequías y desastres. No es de extrañar que Pablo identifique a Jesús con esta roca: «Y tomaron la misma bebida espiritual, pues bebían de la roca espiritual que los acompañaba, *y la roca era Cristo*» (1Co 10:4, cursivas del autor).[19] En la fiesta de los Tabernáculos Jesús está, pues, diciendo que él no es solo el nuevo templo y la fuente de agua viva, sino también la roca escatológica de la que brotará agua vivificadora, cuando alguien la golpea. ¿Es pues extraño que cuando Jesús recibe en la cruz una lanzada (como Moisés golpeó la roca con su vara), de su «vientre» (trad. lit. de *koilia* 7:37b.) brote sangre *y agua* (19:34)?

El comentario teológico de Juan en 7:39 es también de importancia capital.

(1) El apóstol explica que en esta declaración Jesús estaba haciendo referencia al Espíritu Santo. Esto enlaza con una interpretación judía estándar de la fiesta de los Tabernáculos, bien atestiguada en nuestras fuentes. Los rabinos no veían las ceremonias como una mera petición literal de lluvia, sino también como una súplica de bendición escatológica. El agua de Zacarías 14 era considerada como una promesa del Espíritu Santo.[20]

(2) Este don del Espíritu no podía obtenerse durante el ministerio terrenal de Jesús. Para poder impartirlo, Jesús ha de aguardar su «glorificación». Con esto, Juan está haciendo referencia a la muerte y resurrección de Jesús, temas que estarán estrechamente vinculados a su Discurso de Despedida (Jn 13–16). El Espíritu, pues, está íntimamente relacionado con la vida (y muerte) de Jesús y, a medida que observamos cómo se desarrolla el relato de la Pasión, haremos bien en notar que este se convierte en un rasgo distintivo de la partida del mundo y regreso al Padre de Jesús.

Las extensas alusiones a la actividad de Moisés en el desierto, tanto aquí como en la Pascua, llevan a la multitud a la misma conclusión: puede que este Jesús sea el «profeta como Moisés» que se anticipa en Deuteronomio 18:15. Otros aluden simplemente a él como el Mesías («Cristo» en 7:40–41), sin embargo, esto tropieza de inmediato en la misma línea de preguntas que se plantean en 7:41–42. Hacia la mitad de la fiesta, los judíos que consideraban que nadie conocería la procedencia del Mesías dirigieron sus objeciones a Jesús (7:27). Ahora nos encontramos con otro grupo convencido de que el Mesías cumplirá la profecía, descenderá de David y nacerá en Belén. La multitud solo sabe que Jesús viene de Galilea; y, si el cumplimiento profético es importante, Jesús queda descalificado (7:41–42).

Pero esto es, de nuevo, fruto de un malentendido. Juan sabe (y da por sentado que también sus receptores) que Jesús nació en Belén. De nuevo, pues, conocer a Jesús está fuera del alcance de quienes lo intentan. El resultado es el mismo que en la anterior sección de la fiesta de los Tabernáculos: la multitud se divide entre los que son

potenciales creyentes y quienes desean hacerle daño a Jesús. Sin embargo, estos no pueden determinar la hora del arresto de Jesús (solo él puede hacerlo) y por eso no consiguen ponerle la mano encima.

La completa frustración del Sanedrín y la erosión de la oposición a Jesús se hacen claras en 7:45–52. Aun la guardia del templo está hasta tal punto impresionada con Jesús (7:46) que fracasa en su deber de arrestarle. Nicodemo, un miembro del Sanedrín, habla en defensa de Jesús, instando a sus colegas a la prudencia y al juego limpio (7:51; cf. Gamaliel algunos años más tarde, Hch 5:34–39). No obstante, los principales oponentes de Jesús se encuentran entre los dirigentes políticos y religiosos del Concilio de Jerusalén. El desprecio de tales dirigentes por las masas está bien documentado por fuentes judías en las que, a los campesinos, por ser indoctos en la ley, no les consideran verdaderamente piadosos, puesto que, según ellos, su ignorancia les incapacitaba para guardar la Torá (m. *P. Aboth* 2:6; 1QS 10:19–21). La ironía es, naturalmente, que estas personas son precisamente las únicas que parecen tener una cierta intuición sobre la verdadera identidad de Jesús.

La objeción del Sanedrín en el sentido de que Jesús no puede ser un profeta porque procede de Galilea es descabellada e infundada. Su exhortación a investigar este asunto (7:52) es un desafío a escudriñar las Escrituras, pero, sorprendentemente, dos de los profetas, Jonás y Nahúm, procedían precisamente de esta región. Estas palabras son un reflejo de la discusión paralela en 5:39–47, donde Jesús habla de su estudio de las Escrituras y de que estas mismas Escrituras juzgarán a sus lectores. Según el Rabino Eliezer (hacia el año 90 d.C.), ¡de todas las tribus de Israel se ha levantado algún profeta en algún momento (b. *Sukkah* 27b)!

Dos importantes manuscritos griegos *(p^{66}* y *p^{75})* ofrecen, no obstante, una lectura alternativa. Estos textos dicen: «El profeta no procede de Galilea». La añadidura de este artículo determinado sugiere que el Sanedrín no se refería a cualquier profeta, sino «al profeta como Moisés» al que se ha aludido en 7:40. Algún escriba

cristiano posterior podría fácilmente haber leído erróneamente un antiguo original que omite el artículo (un simple 'o').[21] Si se conserva este artículo, la incisiva ironía de 7:42 se extiende también a los dirigentes de Jerusalén.[22]

El juicio continúa. La sustancia teológica del capítulo 7 ha de leerse junto con el capítulo 5, puesto que el primero se limita a desarrollar el debate que se suscita en el segundo. En el capítulo 5, Jesús sana a un inválido en la ciudad de Jerusalén; ahora, en su posterior visita a la ciudad, Jesús deviene objeto de otros rumores y acusaciones.[23] Como mencioné en mi exposición del capítulo 5, estas narraciones joánicas cuentan con el «juicio» de Jesús que se producirá más adelante. No hay duda de que, al desarrollar estos relatos, Juan parece tener en mente una temática judicial: se describe el delito de Jesús (sanación en sábado), sus acusadores hablan abiertamente (en general, los dirigentes religiosos), se presentan pruebas a favor y en contra de Jesús (su autoridad, sus orígenes, testigos a su favor), y hay que tomar una decisión.

Juan 7 se concentra en el último aspecto de este escenario judicial. Cada una de las tres secciones principales del capítulo (7:1–13, 14–36, 37–52) finalizan con una audiencia dividida: al comienzo de la fiesta, algunos afirman que Jesús es un buen hombre, mientras que otros le tildan de engañador; hacia la mitad, algunos ponen su fe en él, mientras que otros intentan prenderle; y al final de la celebración, las multitudes se dividen entre los receptivos («es el Cristo», 7:41a) y los que no lo son («¿Cómo puede el Cristo venir de Galilea?» 7:41b). Los líderes religiosos experimentan una división paralela. Los guardias y Nicodemo expresan interés y respeto por Jesús, mientras los fariseos pronuncian maldiciones (7:49). Sin duda, es la sombra de este último grupo (los fariseos y sus colegas) la que se cierne sobre este capítulo. El versículo 13 dice claramente que todos tienen miedo de ellos, un temor que limita la libertad pública para hablar abiertamente de Jesús.

Como he sugerido en el capítulo 5, estos capítulos no son solo semblanzas del juicio histórico de Jesús, sino una ventana a las luchas y experiencias de la iglesia de Juan. La interpretación que Juan hace de lo que estaba experimentando en su mundo estaba configurada por su interpretación de lo que le había sucedido a Jesús. Jesús había prometido: «Si el mundo los aborrece, tengan presente que antes que a ustedes, me aborreció a mí» (15:18). Al final de su vida, Jesús afirmó en una de sus oraciones al Padre: «Yo les he entregado tu palabra, y el mundo los ha odiado porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo» (17:14). La vida de Jesús fue un ejemplo de proclamación y rechazo cristianos.[24] La verdad de Jesús dividía a las audiencias (tanto a las de Jesús a las de Juan) entre los que creían y los que se negaban a creer. A medida que Juan redactaba estos capítulos, fue desarrollando un estilo con personajes literarios (y teológicos) que desempeñaban el mismo papel en el escenario de las iglesias en que ministraba el apóstol.

Cuando intento entresacar de estas narraciones un mensaje para mi contexto, veo algo parecido: *También en mi mundo se somete a Jesús a juicio.* Como en Jerusalén, igualmente en nuestro tiempo, quienes escuchan a Jesús estarán divididos. Algunos parecen abiertos y receptivos, otros cínicos y hostiles. Por otra parte, está también el espectro del temor: Igual que las primeras multitudes que rodeaban a Jesús estaban atentas a los juicios de quienes estaban en el poder, así también las audiencias de hoy evalúan los riesgos de identificarse públicamente con Jesús. El tono de estos primeros debates sobre el Evangelio es severo, y este es un elemento que deberíamos tener en cuenta en nuestra interpretación del juicio de Jesús. Juan no esperaba —y tampoco deberíamos hacerlo nosotros — que el debate sobre Jesús fuera siempre civilizado. En Juan 7 se describe una lucha sobre compromisos religiosos esenciales; en este tipo de debate, las pasiones pueden exacerbarse. En este capítulo se nos presenta el perfil de los dirigentes religiosos de Jerusalén que se oponen vehementemente a Jesús y están dispuestos a utilizar cualquier recurso para deshacerse de él.

Individuos de la multitud. Juan no se limita a introducir en el relato la idea de división, el drama literario de Juan 7 analiza también el papel de algunos individuos dentro de la multitud. No hay duda de que, cuando Juan miraba su mundo (como cuando nosotros observamos el nuestro), veía siempre en un primer plano a algunos actores muy visibles. A medida que va desarrollando su relato, entiende también que estos mismos «tipos» desempeñaron su papel durante el ministerio terrenal de Jesús. Entre las multitudes, hay personas movidas por mera curiosidad (7:14, 25–26, 41–42), mientras que otras están abiertas y receptivas, dispuestas a manifestar su fe (7:12, 26–27, 31, 40–41, 46). Están también los que tienen una actitud abiertamente antagónica (7:3, 13, 20, 30, 44). Los dirigentes judíos se convierten en todo un muestrario de talantes: algunos expresan ira (7:15, 47–48, 52) y quieren arrestarle (7:32); otros son simplemente ignorantes (7:35). Un hombre, Nicodemo, se destaca como genuinamente abierto (7:51).

Todo esto invita a plantearnos interesantes preguntas sobre los actores de nuestro mundo; en nuestras propias iglesias, de hecho. En Juan 6 vimos que no fueron solo las multitudes las que tropezaron en las enseñanzas más profundas de Jesús, sino también sus seguidores. ¿Cómo se interpretan estos roles en nuestros días?

El Espíritu. Finalmente, Jesús ha hecho una profunda afirmación teológica en esta festividad. En mis comentarios he explicado que en la fiesta de los Tabernáculos los símbolos judíos del agua se espiritualizaban para que expresaran expectativas del Espíritu Santo. Juan 7:39 deja claro el simbolismo del lenguaje de Jesús: se refería al Espíritu, pero este todavía no había sido impartido, porque Jesús todavía no había sido glorificado. En la teología de este Evangelio es importante entender *cuándo* es glorificado Jesús e interpretar la venida del Espíritu a partir de ese momento. Juan está vinculando deliberadamente a Jesús con el Espíritu para darnos una idea exacta del origen del Espíritu y su relación con Cristo.

Es también significativo que, en medio de la controversia más severa de Jesús hasta este momento, él ofrezca precisamente aquello que

sus antagonistas menos esperan. Al final del capítulo, sus oponentes religiosos se expresan con gran estridencia. *¿Qué quieren?* Como mínimo desean que Jesús se adapte a sus criterios sobre la observancia religiosa. Sin embargo, al hacerlo ha de renunciar a las reivindicaciones de su privilegiada posición ante Dios. Ha de negar ser el Cristo y hacerse más diplomático. Ha de meterse en el molde de ellos para poder encajar en su liderazgo. Pero, lejos de hacer esto, Jesús acentúa la ofensa. Se presenta a sí mismo como templo escatológico del tiempo del fin y les exaspera más. En lugar de promover una experiencia religiosa que categoriza la obediencia a la ley, ofrece al Espíritu: un don que nos acerca a una inesperada intimidad con Dios. A quienes no pueden ver sino su estridente legalismo, Jesús les ofrece las herramientas del misticismo.

Preguntas que deberían hacerse los cristianos. Los maestros o predicadores que trabajan con Juan 7 han de tomar una decisión fundamental. Una vez que entiendo la naturaleza del conflicto que Jesús tiene con las autoridades de Jerusalén y los matices teológicos del simbolismo de los Tabernáculos, he de tomar la decisión de *dónde me sitúo yo* en este escenario joánico. ¿Me veo con Jesús (y con quienes sufren persecución) o sería más honesto reconocer que me alineo con sus oponentes? Juan no redactó este relato simplemente para consignar una de las visitas de Jesús a Jerusalén. Está transmitiendo un significado a los lectores de la iglesia cristiana, muchos de los cuales eran sus seguidores.

Prácticamente todos los comentaristas asumen que este pasaje enumera los conflictos de Jesús para animar a quienes experimentan también duras experiencias y persecución. Nos convertimos de este modo en portadores de la Luz, aliados de Jesús y portavoces de Dios. En algunos casos, las cosas son exactamente así. Muchas veces, mi sufrimiento es como el de Jesús, y él promete que experimentaremos este tipo de cosas («si a mí me han perseguido, también a ustedes los perseguirán», 15:20).

Pero puede que haya otro mensaje, un contenido más difícil de encajar y que nos resistimos a ver. Igual que en Juan 6 encontramos a los seguidores de Jesús discutiendo con él sobre sus palabras y misión, Juan 7 nos proporciona otro panorama del debate religioso. ¿Pueden los cristianos convertirse en polemistas religiosos? ¿Pueden oponerse a algo nuevo que Dios está haciendo? ¿Están afectados por los impulsos pecaminosos que vemos en los receptores de Juan 7? Juan entiende que incluso aquellos que afirman creer en Jesús deciden a veces rechazar su palabra y negarle su lugar de derecho (6:66). Como intérprete que pretendo acercar este pasaje a mi generación, he de batallar con la aleccionadora verdad de esta posibilidad y sus implicaciones.

Permanecer con Jesús. La aplicación más evidente de Juan 7 tiene que ver con las reacciones del mundo a la revelación de Jesucristo. A lo largo de este Evangelio, Juan ha subrayado una y otra vez las dificultades que experimentan las personas para aceptar lo que Dios está haciendo en Cristo y su renuencia a hacerlo. En el prólogo de este Evangelio se nos hablaba del rechazo del Verbo por parte del mundo («Esta luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no han podido extinguirla» [1:5]») y de los suyos («Vino a lo que era suyo, pero los suyos no lo recibieron» 1:11). Ahora, durante siete capítulos, hemos sido testigos de cómo Jesús penetra como «luz en la oscuridad», revelando el estado del corazón humano.

Juan 3:19 describe esta invasión de la luz como una forma de juicio: la luz penetra en la oscuridad y desvela lo que se esconde en ella. Pero aquellos que aman la oscuridad detestarán la luz y se enfrentarán a ella. De manera similar, aquí en Juan 7 leemos sobre Jesús en Jerusalén entre los suyos, luchando por su reconocimiento, acribillado a preguntas y siendo finalmente condenado por aquellos que son expertos en teología.

En este sentido, es ingenuo que los cristianos piensen que las «Buenas Nuevas» del Evangelio van a gozar de una cálida recepción cuando sean proclamadas en el mundo. Es ingenuo pensar que si las personas entienden bien la verdad, si se les explica completamente

el mensaje de Cristo, o si conocen a un cristiano «verdadero», se convertirán. Es presuntuoso pensar que el mundo es un receptor anhelante y dispuesto que espera ardientemente ser lleno de la presencia de Dios. *El mundo está en rebeldía.* Es un maestro haciendo preguntas religiosas y fingiendo interés espiritual, sin embargo, tras tales averiguaciones no hay sino rebeldía religiosa sofisticada y disfrazada. *¿Es este hombre de Galilea? ¿De dónde sacó este tantos conocimientos sin haber estudiado? ¿Acaso el Mesías no ha de venir misteriosamente? ¿Por qué no se muestra al mundo?*

En este capítulo, Jesús es objeto de esta clase de preguntas, igual que lo ha sido a lo largo de los siglos, interrogado por hombres y mujeres anhelantes de tratar cuestiones religiosas pero reticentes a conocer a Dios. La cosmovisión de Juan es estrictamente dualista: hay oscuridad y luz, lo de arriba y lo de abajo, verdad y falsedad, Dios y Satanás. En su paso por el mundo, Jesús desenmascara la oposición allí donde se esconde.

Hay, no obstante, hombres y mujeres en quienes Dios se mueve, que han tenido el valor de acercarse a la luz, para investigar su verdad y cuestionar la realidad de la oscuridad; se trata de hombres y mujeres que, con la ayuda de Dios, confiesan su ignorancia, pecado y obstinación (6:65). Son potenciales saboteadores en el escenario mundial que están dispuestos a llegar al fondo de preguntas incómodas. *¿Pero no es un buen hombre? ¿Será que las autoridades se han convencido de que es el Cristo? ¿No deberíamos poner en él nuestra fe? ¿Han oído a alguien hablar como habla este hombre? ¿Acaso nuestra ley no afirma el derecho de cada hombre a tener un juicio justo?* Jesús oye sin duda sus voces y sabe que son aliados, testigos de su causa, jóvenes creyentes (aunque débiles, 8:31).

Cuando el Evangelio se predica en el mundo, Jesús es juzgado. Todo oyente ha de decidir qué voz quiere aceptar, de qué «parte» se va a poner, porque no hay espacio intermedio. ¿Cuál será el tono de nuestra voz? ¿Ira? ¿Cinismo? ¿Temor a las autoridades? ¿Vergüenza? ¿Valor? Estoy convencido de que realmente no lo sabremos hasta que hablar claramente conlleve un riesgo. Tan

pronto como los oponentes de Jesús expresan su voluntad —y Juan 7 está lleno de indicios de conflicto y violencia—, la multitud ha de decidir si su fe es más fuerte que su temor.

Ponerse contra Jesús. Hay, sin embargo, un tema más profundo que se cierne sobre este capítulo. No es solo el mundo, con su pagana indulgencia, el que se levanta como gran oponente de Jesús. Son las autoridades religiosas, los expertos espirituales de la ciudad más religiosa de la Biblia, quienes le rechazan con beligerancia. Esto lo vemos en el capítulo 1 cuando de Jerusalén llega una delegación para interpelar a Juan el Bautista. Lo vemos también en el capítulo 3 cuando Nicodemo habla con Jesús por la noche. Lo observamos de nuevo en el capítulo 5 cuando los dirigentes religiosos pretenden descalificar a Jesús asumiendo que no entiende ni respeta la voluntad de Dios (con respecto al sábado). Aquí en la fiesta de los Tabernáculos (que continuará a lo largo del Capítulo 8), el desenfrenado desprecio de los dirigentes hacia Jesús se expresa con toda su furia.

Jesús experimenta oposición de parte del mundo y también de parte del mundo «religioso». ¿Qué significa esta oposición? ¿Qué he de hacer como intérprete cristiano? ¿Me limito meramente a dejar este conflicto en el horizonte del primer siglo y a consignar para la posteridad la oposición a Jesús de los oficiales del templo? ¿O es acaso esta dolencia algo más profundo? ¿Cobra vida alguna vez en la iglesia el mismo reflejo religioso que se manifestaba en el templo: un reflejo que desarrolla y preserva la religión, que analiza la obediencia a sus estatutos, que encuentra maneras sutiles de diseccionar la fidelidad a su misión? ¿Es Jesús sentado alguna vez en el banquillo *en la iglesia?* ¿Estamos acaso exentos de *oscuras reacciones religiosas?*

Considerando que los dirigentes de las sinagogas y del templo anhelaban interrogar a Jesús, la pregunta es, ¿haríamos nosotros lo mismo si viniera y pusiera en jaque nuestras presuposiciones más entrañables sobre los compromisos y ceremonias religiosas y sobre la fe? Damos por sentado que, siendo como somos cristianos,

poseedores de la «luz» y dado que confesamos nuestros credos y pregonamos nuestros testimonios, no es posible que reaccionemos antagónicamente contra alguien que viniera a nosotros con una palabra profética. Pero somos ingenuos si creemos que no podemos responder como las autoridades del templo.

La primera vez que reflexioné sobre esta forma de entender el Nuevo Testamento fue cuando leí el famoso Comentario de Romanos de Karl Barth.[25] Sus comentarios sobre Romanos 1–3 tenían un poder que asombró totalmente a toda una generación de teólogos después de la Primera Guerra Mundial. Hoy asigno la lectura de este libro a mis estudiantes, y se quedan de nuevo asombrados. Barth describe con una autoridad arrolladora la naturaleza de la rebeldía pecaminosa que permea a paganos y cristianos por igual (muchos de los cuales participaron en los horrores de la Primera Guerra Mundial).

Pero la decisión exegética más interesante que toma Barth es su negativa a convertir la histórica posición religiosa del judaísmo en algo exclusivo de la sinagoga. La persona religiosa que se jacta (Ro 2:17) es tanto judía como cristiana y tiene la capacidad de construir sistemas religiosos —centros de adoración, universidades, seminarios, agencias misioneras— que promueven programas humanos caídos en lugar del programa de Dios. *¡Son personas capaces de discutir con Dios sobre teología!* Así pues, me pregunto: ¿debería yo leer Juan 7 como Barth lee Romanos 2?

En contraste con las controversias sobre la ley y la religión está la promesa que hace Jesús del Espíritu Santo (7:37–39).[26] Mientras los funcionarios religiosos debaten el presunto desacato del sabbat por parte de Jesús, el verdadero significado del cumplimiento mesiánico, la preservación de la tradición y el correcto lugar del juicio, Jesús está hablando del Espíritu. Irónicamente, este Espíritu no será derramado hasta que Jesús sea glorificado (7:39), hasta que las autoridades consigan lo que quieren y le ejecuten.

Jesús ofrece un misticismo espiritual y un encuentro con Dios que *siempre* pone nerviosos a los custodios de la religión tradicional. Esto puede ser especialmente cierto en aquellos círculos de teología conservadora que parecen herméticos e impenetrables. Proponer nueva libertad, nueva espontaneidad, nuevo pensamiento —es decir, salirse de los cánones de conducta o pensamiento ortodoxos— es experimentar lo que experimentó Jesús en la fiesta de los Tabernáculos.

---

1. La estrecha conexión que se observa entre los capítulos 5 y 7 se ha utilizado frecuentemente para defender una redistribución de estos capítulos de Juan (ver comentarios sobre el capítulo 5). Brown *(John,* 1:308) llega incluso a comparar las tres peticiones que se le hacen a Jesús en Juan 5 y 7 con los relatos de la tentación de los sinópticos (rey/reinos, 6:15; pan, 6:31; mostrar su poder en Jerusalén, 7:3).
2. Aun en nuestros días, los árabes que viven en los países que rodean Israel consideran el hecho de que llueva durante la fiesta judía de los Tabernáculos como una esperanzadora señal de prosperidad para la agricultura de la zona.
3. Es fácil obtener el trasfondo de esta festividad en la mayoría de los diccionarios bíblicos completos. Ver, además, el artículo de G. W. MacRae, “Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles”, *CBQ* 22 (1960): 251–76.
4. Este tema de la «murmuración» encaja con el tema del peregrinaje por el desierto, esencial en la fiesta de los Tabernáculos. Quienes deseen considerar el punto de vista contrario, pueden ver Barrett, *John,* 314.
5. A. Culpepper, *The Johannine School* (SBLDS 26; Missoula: Scholars, 1975).
6. En el resto del Evangelio no hay exorcismos y se expresa un limitado interés en la posesión diabólica, aparte del papel de Judas Iscariote (ver 13:27; así lo ven Brown, *John,* 1:316; Barrett, *John,* 319).

7. El rabino José dijo: «Grande es la circuncisión, puesto que sobrepuja al riguroso sábado» (m. Ned. 3:11).

8. Obsérvese una vez más el paralelismo entre Jesús y Moisés (cf. 1:17; 9:28–29; etc.). Jesús ha venido a sustituir y cumplir todo lo que había sido ofrecido parcialmente en Moisés.

9. Ver *4 Esd* 7:28; 13:32; *2 Bar.* 29:3. *4 Esd* 13:1 y ss. describe al Mesías subiendo del mar. Morris, *John,* 365 n. 54, cita al rabino Zera en el *Talmud Babilónico (Sanedrín* 97a): «Tres cosas aparecen de improviso: el Mesías, un artículo encontrado y un escorpión». La mayoría de los comentarios importantes aportan abundantes evidencias de esta tradición judía mística.

10. Como veremos en la narración de la Pasión de Juan (18:3, 12), la guardia del templo tenía una jurisdicción limitada para hacer cumplir la ley religiosa según los antojos del Sanedrín y los sacerdotes.

11. Muchos eruditos señalan que la descripción de Jesús en esta sección debe mucho a las nociones veterotestamentarias y judías de la sabiduría divina. La sabiduría divina tuvo unos orígenes misteriosos y solo podía ser hallada por medio de una búsqueda diligente (Pr 1–8; Bar 3:14–15). El pueblo pide a Dios que la Sabiduría descienda del cielo para que quienes la buscan de manera piadosa y diligente la hallen (Sabiduría de Salomón 6:12; 9:10; Sir. 24:8). Ver Witherington, *John,* 164–78; Brown, *John,* 1:318.

12. El manantial de Gihón manaba inicialmente en el valle de Cedrón en la parte oriental de Jerusalén, pero fue redireccionado por el rey Ezequías para poder llenar un estanque situado en la parte sudoeste de la ciudad. En el tiempo de Jesús, el manantial original había sido clausurado y olvidado, y el estanque de Siloé (llenado por el manantial de Gihón) era erróneamente considerado como el de Gihón.

13. Para más detalles de la fiesta, ver A. Edersheim, *The Temple* (Nueva York: James Pott, 1881), 238; J. Jeremias, "λίθος", *TDNT* 4:277–78; Brown, *John,* 1:327; *m. Sukkah.*

4. El judaísmo unió rápidamente los temas de los paradisíacos arroyos de Jerusalén y la roca de Meriba. Schnackenburg, *John,* 2:156 cita a P. Grelot, “Jean VII, 38: eau du rocher ou source du Temple”, *RB* 70 (1963): 43–51, quien identifica esta unión en la tradición rabínica Tosefta, *Sukka* 3:3–18.

5. Lightfoot, Westcott, Zahn, Bernard, Barrett, Lindars, Morris, Carson. Quienes estén interesados en una defensa completa de este asunto, pueden ver J. B. Cortez, “Yet Another Look at John 7:37–38”, *CBQ* 29 (1967): 75–86.

6. La NRSV hace una sobrecogedora ampliación del texto griego de 7:37–38: «Si alguien tiene sed que venga a mí, y el que cree en mí que beba. Como ha dicho la Escritura, ‘de dentro del corazón *del creyente* [gr. de su] brotarán ríos de agua viva’».

7. Abbott, Brown, Bultmann, Dodd, Dunn, Hoskyns, Jeremias, Painter. Aquellos que deseen considerar una defensa completa de este punto de vista, pueden ver G. M. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 88–93.

8. Este acento se refleja en la nlt, la neb, y en el margen de la RSV.

9. En las pinturas de las primeras catacumbas, la roca en el desierto es la escena veterotestamentaria más frecuente (Brown, *John,* 1:322).

10. Se aportan pruebas en Strack-Billerbeck 2:434. El *Talmud de Jerusalén (Sukka,* 55a) dice: «¿Por qué se llamó este lugar el lugar de extracción? Porque allí el Espíritu Santo fue extraído en virtud del dicho [Is 12:3]: Con alegría sacarán ustedes agua de las fuentes de la salvación».

11. El peso de la evidencia textual apoya, no obstante, la lectura más corta («un profeta …»).

12. La mayoría de los manuscritos antiguos no incluyen el relato de la mujer adúltera (7:53–8:11). Para retener la coherencia del discurso de Jesús en la fiesta de los Tabernáculos, 8:12 debería seguir a 7:52.

23. Deberíamos tener en cuenta la sugerencia de muchos eruditos en el sentido de que el orden de los capítulos 5 y 6 debería invertirse (ver comentarios sobre el capítulo 5). Esto conectaría directamente los capítulos 5 y 7.

24. Es importante afirmar que cuando digo que Juan nos ofrece una «ventana» a la iglesia joánica no pretendo negar el carácter histórico del Evangelio. En los últimos años, muchos eruditos han considerado los Evangelios como simples miradores a posteriocomo res etapas de la historia de la iglesia. Este punto de vista es incorrecto. No obstante, es también cierto que la forma del relato nos dice algo sobre el que lo narra y su mundo.

25. K. Barth, *Carta a los romanos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998).

26. Si seguimos la lectura de Barth sobre el pecado humano en Romanos, la única posibilidad para la humanidad es la divina intervención de Dios desde afuera, no solo para salvarnos, sino también para renovarnos por medio del Espíritu Santo (Ro 8).

Juan 7:53–8:11

**Entonces todos se fueron a casa. 1 Pero Jesús se fue al
monte de los Olivos. 2 Al amanecer se presentó de nuevo
en el templo. Toda la gente se le acercó, y él se sentó a
enseñarles. 3 Los maestros de la ley y los fariseos llevaron
entonces a una mujer sorprendida en adulterio, y poniéndola
en medio del grupo 4 le dijeron a Jesús: —Maestro, a esta mujer
se le ha sorprendido en el acto mismo de adulterio. 5 En la ley
Moisés nos ordenó apedrear a tales mujeres. ¿Tú qué dices?**

**6 Con esta pregunta le estaban tendiendo una trampa, para
tener de qué acusarlo. Pero Jesús se inclinó y con el dedo
comenzó a escribir en el suelo. 7 Y como ellos lo acosaban a
preguntas, Jesús se incorporó y les dijo:**

**—Aquel de ustedes que esté libre de pecado, que tire la primera
piedra.**

**8 E inclinándose de nuevo, siguió escribiendo en el suelo. 9 Al
oír esto,**

**se fueron retirando uno tras otro, comenzando por los más
viejos, hasta dejar a Jesús solo con la mujer, que aún seguía
allí. 10 Entonces él se incorporó y le preguntó:**

—Mujer, ¿dónde están? ¿Ya nadie te condena?

11—Nadie, Señor.

—Tampoco yo te condeno. Ahora vete, y no vuelvas a pecar.

Pocos pasajes del Nuevo Testamento aportan al intérprete la desconcertante variedad de problemas que encontramos en el relato de la mujer sorprendida en adulterio. La mayoría de las traducciones insertan una nota marginal para tratar las cuestiones de índole textual o consignan el pasaje en tipografía de tamaño más reducido para indicar una cierta irregularidad. Respecto a los comentarios, o bien ignoran totalmente el pasaje, dando por sentado su carácter ilegítimo,[1] o lo tratan en un Apéndice.[2] Otros aún intentan integrarlo en el texto del Evangelio.[3] Hay un considerable número de tratados académicos que han sopesado los méritos del texto y su tradición textual.[4]

El dilema que enfrentamos tiene dos dimensiones. Por una parte, da claramente la impresión de que el peso de la evidencia es ligeramente contrario al carácter original del relato. Es decir, es probable que este breve relato no estuviera en el texto original del Cuarto Evangelio. Por otra parte, la narración tiene todos los indicadores de veracidad histórica, sugiriendo que fue un suceso que, efectivamente, se produjo durante el ministerio de Jesús y que se consideró digno de ser recopilado y recitado. Estos dos factores plantean al intérprete un interesante problema sobre la canonicidad: ¿Debería una entrañable historia con una débil certificación textual y un dudoso trasfondo en el Evangelio de Juan servir de base para elaborar sermones en nuestros días?

Autenticidad de este pasaje

EVIDENCIA TEXTUAL. Esta historia está ausente de los principales y más antiguos manuscritos griegos que atestiguan con mayor solidez la forma original de Juan. En dichos textos, Juan 7:52 va seguido de 8:12. Incluso las antiguas versiones (en siríaco y en los dialectos coptos sahídico y bohaírico) no consignan este pasaje. Los manuscritos bizantinos comienzan a incluirlo en el siglo XIX; sin embargo, aun en esa época, los escribas expresaron sus reservas mediante marcas editoriales al margen.

Entre los antiguos escritores del periodo patrístico observamos la misma situación. Con una sola excepción, en Oriente, ningún padre griego menciona este pasaje durante los primeros mil años.[5] Tampoco se menciona en los leccionarios y comentarios. El comentario de Orígenes a Juan pasa de 7:52 a 8:12. Aun en un contexto en que Tertuliano da instrucciones judiciales para los casos de adulterio, no hace ninguna referencia a este pasaje tan claro de Juan.

Sin embargo, esta narración gozaba de buena salud en Occidente. Aparece en los escritos de Ambrosio (397), Ambrosiaster (350) y Agustín (430). Cuando Jerónimo comenzó a trabajar en la Vulgata Latina en el siglo IV, afirma que encontró esta historia en muchos códices griegos y latinos *(Contra Pelagio,* 2:17). Jerónimo la consignó en la Vulgata y con ello pasó a formar parte de la principal tradición textual en latín y del canon de la iglesia occidental.

A pesar de lo mencionado, los indicios de la existencia de este relato en los primeros años de la iglesia son abundantes. Eusebio (el primer historiador de la iglesia) menciona una historia procedente de Papías (60-130 d.C.) sobre una mujer que fue maliciosamente

acusada ante Jesús de sus pecados, y que él consignó en el *Evangelio de los Hebreos.* En la obra siríaca *Didascalia Apostolorum* (2:24)[6] se exhorta a los obispos a recibir misericordiosamente a quienes se arrepienten, tras lo cual se menciona el ilustrativo relato de una mujer que es presentada por sus acusadores delante de Jesús y la negativa a condenarla por parte de él.

En resumen, a pesar de estos indicios de la historia en Eusebio y la *Didascalia,* la ausencia de este relato de los manuscritos griegos más antiguos es importante. Toda la literatura patrística griega la pasa prácticamente por alto, mientras que solo en Occidente da la impresión de tener una fuerte aceptación.

Evidencia interna. Dentro de la narrativa de Juan 7 y 8, este relato parece también artificial. En algunos manuscritos, la narración aparece en distintos lugares del texto: algunos la sitúan después de Juan 7:36, otros después de 7:44 o al final del Evangelio. Otro grupo de manuscritos la consigna después de Lucas 21:38, o después de Lucas 24:53. Algunos eruditos piensan que podría ser obra de la pluma de Lucas.

Una sencilla mirada a su trasfondo literario dentro del Cuarto Evangelio hace más claro lo extraño de su ubicación. En 7:37–39 Jesús está hablando a una multitud, y cuando se reanuda la narración en 8:12, sigue encontrándose ante una multitud. Sin embargo, en 7:53–8:11, Jesús está solo (8:9). Sin este relato, la narrativa de los Tabernáculos se desarrolla con fluidez de 7:1 a 8:59. Esto podría explicar las numerosas variantes textuales de la historia cuando los escribas intentan suavizar esta dificultad.

Los eruditos señalan también un buen número de palabras y formas gramaticales que no son joánicas. Las frases, por ejemplo, están conectadas con la palabra griega *de* («y, pero», que Juan utiliza menos de la mitad de veces que, por ejemplo, Mateo). Además, el vocabulario de 8:2 contiene varias expresiones que solo aparecen en Lucas/Hechos o en Mateo.

En otras palabras, esta historia era probablemente un relato independiente que circuló libremente por algún tiempo y que en un periodo posterior a su redacción fue añadido al texto de Juan. ¿Pero por qué fue consignado en este Evangelio? La respuesta es que el tema de 8:14 y ss. gira en torno al juicio: Jesús no juzga a nadie (8:15). La historia ilustra bien este punto. No es solo que los jueces de la mujer desaparezcan, sino que el propio Jesús no se une a sus filas. Derrett, por el contrario, opina que esta narración trata de las evidencias. En la fiesta de los Tabernáculos, las autoridades intentan valorar la admisibilidad de las afirmaciones de Jesús con respecto a sí mismo. Esto genera un debate rabínico sobre el carácter de las pruebas, que se ilustra en nuestra historia.[7] Las opiniones de los eruditos son casi unánimes en el sentido de que este pasaje no forma parte del Evangelio de Juan, interrumpe la fluidez de pensamiento en los capítulos 7–8 y probablemente no procede de la pluma del cuarto evangelista.[8]

Autenticidad histórica. Aunque los eruditos están razonablemente convencidos de que esta historia no forma parte del Cuarto Evangelio, muchos confían en que se trata de una antigua narración procedente del mismo patrimonio de relatos que sirvieron de base para los Evangelios Sinópticos. Se trata de un típico relato de «conflicto» sinóptico en el que se arrincona a Jesús mediante un dilema. Jesús decide mantenerse firme contra los representantes de la ley y a favor de las necesidades de la mujer. Tenemos también pruebas de que durante el siglo primero se desarrolló un constante debate sobre la cuestión de la pena de muerte (por lapidación o estrangulamiento) y, en este pasaje, Jesús se niega de manera característica a dejarse enredar en el legalismo de pecadores que quieren juzgar el pecado.[9]

No obstante, hay una buena razón para que, en la iglesia primitiva, este texto fuera ignorado o eliminado durante mucho tiempo y solo se descubriera en Occidente en el siglo IV y en Oriente varios siglos más tarde. La perfección ética y la penitencia eran marcas distintivas de la enseñanza del periodo patrístico *(Didajé* 15:3; *1*

Clem. 48:1). Sin embargo, ciertos pecados demandaban advertencias más severas. En las enumeraciones de pecados de Pablo, el adulterio y la inmoralidad aparecen repetidamente (1Co 6:9 y ss.; Gá 5:19 y ss.; Ef 5:3 y ss.; Col 3:5), y estas advertencias están sin duda relacionadas con la espantosa inmoralidad que impregnaba el Imperio Romano. Para Pablo, este caos moral era indicativo de la impiedad del mundo pagano (Ro 1:26), por lo que demanda que la inmoralidad ni aun se nombre entre los cristianos (Ef 5:3), y en un caso demanda que un hombre sea excomulgado de una iglesia por causa de ella (1Co 5:5).

Los escritores postapostólicos subrayan esta preocupación sobre el pecado sexual. En los *Hechos de Pablo y Tecla,* tenemos la historia de una mujer que se convierte al cristianismo y deviene un modelo de castidad y santidad. Cuando se trata de pecados de naturaleza sexual, escritores como el autor de *el Pastor de Hermas,* Clemente de Alejandría, y Cipriano propugnan una prolongada y severa penitencia para que la persona bajo disciplina sea readmitida a la iglesia. El adulterio se menciona junto al homicidio y la apostasía, y, al menos para Tertuliano, Orígenes y Cipriano, los pecados de naturaleza sexual eran especialmente horribles y *sin* perdón.

En este tipo de trasfondo, la historia de la mujer adúltera lucha por un lugar de reconocimiento durante los siglos II, III y IV. La negativa de Jesús a condenar a la mujer estaba en conflicto con la perspectiva de aquel tiempo. ¿Cómo podía reconciliarse la idea de una extensa penitencia con un perdón tan inmediato? ¿Cómo podía un pecado sexual excusarse de manera tan fácil? No es que la narración fuera eliminada del Nuevo Testamento, sino más bien que nunca obtuvo acceso a la tradición de los manuscritos cuando el relato comenzó a competir por credibilidad.[10]

No fue hasta el siglo IV cuando la iglesia se estableció firmemente en la sociedad por los esfuerzos de Constantino. Su cuidado de las almas y disciplinas se habían estabilizado y a los obispos se les exhortaba a demostrar misericordia. Así, Basilio de Cesarea pudo establecer la penitencia de una adúltera en quince años. Juan

Crisóstomo cuenta la conversión de una actriz notoriamente pecadora de Antioquía que se convirtió de su vida adúltera a la santidad por medio de la penitencia. Esta mujer viajó a Jerusalén vestida de hombre y vivió recluida en una gruta en el monte de los Olivos durante el resto de su vida. En nuestro tiempo, el texto en consideración emerge como modelo para las adúlteras penitentes y es aceptado por los principales teólogos. Nuestro relato pasó a ser el texto del Evangelio para el día de Santa Pelagia (8 de octubre) en la mayoría de los leccionarios occidentales del siglo V, honrando a toda una variedad de mujeres mártires que, o bien preservaron su virginidad a través del martirio o se arrepintieron y llevaron una vida de castidad.

La mujer sorprendida en adulterio (7:53–8:11)

Esta historia tiene numerosos detalles fascinantes que recompensan ricamente el cuidadoso estudio del texto y nos ayudan a profundizar en el pensamiento y ministerio de Jesús. El escenario de la historia debe haber sido característico del ministerio de Jesús en Jerusalén, particularmente durante sus últimas visitas a la ciudad (desde la fiesta de los Tabernáculos a la Pascua en su último año). Habitualmente, enseñaba en el patio del templo a primera hora de la mañana (8:2), y muchos se apiñaban para escucharle. Al atardecer se retiraba al este de la ciudad, al monte de los Olivos (8:1).[11] Lucas presenta esta imagen en Lucas 21:37: «De día Jesús enseñaba en el templo, pero salía a pasar la noche en el monte llamado de los Olivos». Marcos dice que Jesús se quedaba en Betania (Mr 11:12), donde sabemos que Jesús tenía tres buenos amigos, María, Marta, y Lázaro (Jn 11). Si consideramos que Betania está situada en la ladera oriental del monte de los Olivos, es posible que ese fuera su destino cada noche.

Este día en concreto, al grupo que está con Jesús se le unen los fariseos y maestros de la ley (en griego *grammateus,* a veces traducido como escribas).[12] Estos dos grupos tenían muchos intereses en común. La de escriba era un profesión valorada en un mundo con un limitado nivel de alfabetización y, puesto que la ley bíblica era uno de los principales temas de discusión teológica, los fariseos (que estaban totalmente comprometidos con la ley) hacían buen uso de las capacidades de los escribas.

El elemento cultural más importante dentro del relato es la naturaleza de la acusación que se dirige contra la mujer.[13] Los

líderes religiosos concretan su acusación: «Maestro, a esta mujer *se le ha sorprendido en el acto mismo* de adulterio» (cursivas del autor). La construcción griega de la oración gramatical deja claro que estos hombres están haciendo una demanda legal: Poseen las pruebas que requiere la ley para declarar culpable a la mujer.

¿Qué pruebas necesitan? Para que los maridos suspicaces no pudieran acusar innecesariamente a sus esposas, la ley requería el sólido testimonio de dos testigos que hubieran visto a la pareja en un contexto sexual: yacer en el mismo lecho, realizar movimientos corporales inconfundibles; los testigos también tenían que estar en condiciones de identificar claramente a los adúlteros. Los dos testigos tenían que ver estas cosas en el mismo tiempo y lugar de modo que sus testimonios fueran idénticos. Conseguir esta clase de pruebas requería prácticamente que los testigos tendieran una trampa.

No obstante, la acusación de aquel día en el templo presenta numerosos problemas. (1) La ley consideraba también que si una persona veía a otra próxima a cometer un pecado, la compasión le obligaba a tratar de disuadirla. Estos testigos están ahí en silencio, descuidando su obligación moral de guiar a la mujer. Quieren sorprenderla y utilizarla.

(2) Hemos de preguntarnos si la mujer está casada o desposada. Una mujer que fuera sexualmente infiel a su prometido tenía que ser apedreada hasta la muerte junto con su amante (Jn 8:5; cf. Dt 22:23–24). Las esposas infieles también tenían que ser ejecutadas (Lv 20:10; Dt 22:22), sin embargo, la ley no indicaba el método de la muerte. La Mishná (que era la ley oral vigente en el tiempo de Jesús) especificaba que las prometidas infieles debían ser apedreadas, pero las esposas, estranguladas *(Sanedrín* 7:2). Por consiguiente, en este pasaje, la mujer seguramente estaba desposada para casarse.[14] Pero, de ser así, ¿dónde está su amante? Si habían sido sorprendidos en el acto mismo, él también había sido sorprendido. Los acusadores le habían permitido salir indemne del lance.

(3) Estos testigos llevan a la mujer a Jesús delante de una multitud y la avergüenzan públicamente. Podrían haber aplazado el caso y llevarlo a Jesús en privado. Pero su acercamiento al problema indica que lo que desean es atrapar a Jesús, la vida personal de la mujer es algo secundario para ellos (8:6). No tienen ningún interés en celebrar un juicio. Lo que tienen en mente es conseguir un linchamiento público, y quieren que Jesús se pronuncie.

Es imposible saber lo que Jesús escribió en el polvo (8:6). Para algunos intérpretes, Jesús solo estaba dibujando para ganar tiempo. Sin embargo, lo más probable es que un detalle de este tipo tuviera cierta importancia. La mayoría cree que comenzó a escribir algún versículo de la ley en hebreo que configuraría su respuesta al dilema. El punto de vista tradicional es que el texto que escribió Jesús era Jeremías 17:13: «El que se aparta de ti quedará como algo escrito en el polvo, porque abandonó al Señor, al manantial de aguas vivas». Derrett piensa que el versículo que Jesús comenzó a escribir era Éxodo 23:1: «No te hagas cómplice del malvado ni apoyes los testimonios del violento».[15] Se trata de un examen de la ley y, sin duda, al margen de lo que escribiera, Jesús aludió a ella y expresó su desagrado sobre el modo en que los acusadores de la mujer la estaban aplicando.

Aunque lo que escribió parecía atascar la situación, 8:7 indica que estos hombres persisten en forzarle a definir su posición ante la multitud. Jesús responde con sus conocidas y citadas palabras: «Aquel de ustedes que esté libre de pecado, que tire la primera piedra». Esto no significa que los acusadores de la mujer tuvieran que ser inmaculados o moralmente perfectos para acusar a la mujer. En tal caso, nunca sería posible formular una acusación. Estas palabras son solo una referencia directa a Deuteronomio 13:9 o 17:7, donde se indica que quienes presencian un delito y consiguen que su acusación prospere han de ser los primeros en arrojar piedras a la víctima.

Pero, en tal caso, los acusadores deberían hacer examen de conciencia. El mundo de la Antigüedad no era muy distinto del

nuestro cuando se trataba de pecados de naturaleza sexual. El peso de la ley caía mucho antes sobre las mujeres que transgredían las costumbres y convenciones sociales que sobre sus compañeros. Es posible que Jesús esté aludiendo a la doble moral para forzar a los hombres a reflexionar sobre su propia hipocresía.

Jesús se inclina de nuevo sobre el suelo y sigue escribiendo (8:8), y los líderes religiosos comienzan a retirarse de uno en uno (8:9). Juan utiliza aquí un verbo en tiempo imperfecto (lo cual transmite una acción continua) para construir la imagen de un maestro que abandona el lugar, siendo seguido a continuación por una sucesión de personas que finalmente se marchan también, con lo cual los acusadores de la mujer se van desmoronando poco a poco. Sin duda están abrumados, y puede que los presentes se sientan incómodos. Pero finalmente, Jesús y la mujer se quedan solos.

Seguramente Jesús estaba sentado y la mujer de pie. Ahora, pues, él se endereza (8:10) y habla con ella por primera vez. La utilización del término «mujer» no significa que el tono de Jesús sea áspero, sino una señal característica de respeto que él utiliza aun con su madre (cf. 2:4; 4:21; 19:26; 20:13, 15; también Mt 15:28; Lc 13:12; 22:57). Sus preguntas no implican necesariamente que la mujer sea inocente, puesto que en 8:11 le advierte que abandone la vida pecaminosa a la que estaba habituada.[16] Jesús se limita a subrayar la ausencia de acusadores. Han desaparecido. La respuesta de la mujer muestra un considerable respeto por Jesús.

Cabe decir de nuevo que las últimas palabras de Jesús («tampoco yo te condeno») no implican necesariamente la inocencia de la mujer, sino la soberanía de él para perdonar el pecado (Mr 2:5 y ss.). Borchert afirma: «Jesús no trató a la ligera el pecado, pero ofreció una oportunidad a los pecadores de empezar una nueva vida».[17] El rápido final de la historia recoge la seriedad con que Jesús ve el pecado y el juicio —aun el pecado de quienes acusan a la mujer— y su actitud benevolente y perdonadora para con aquellos que están en sus garras.

La primera cuestión que cualquier intérprete ha de plantearse es si va o no a utilizarlo para su enseñanza y predicación. ¿Debería siquiera llevar este texto al contexto de mi iglesia hoy? Cuando en 1516 Erasmo compiló su famoso texto griego, tenía dudas sobre el origen del relato, sin embargo, considerando su popularidad, lo incluyó en el texto y eso motivó su incorporación en el *Textus Receptus* (y en la tradición de la King James, la Reina-Valera etc.). Agustín se vio ante el mismo dilema en el año 397. Conocía la historia ¡pero sospechaba que algunos maridos preocupados la habían eliminado de la Biblia para que sus esposas no pudieran hacer un uso abusivo de ella! Hoy nos encontramos ante un dilema parecido. La popularidad de la historia es indudable, y anunciar desde el púlpito que esta historia debería ser eliminada de la Biblia conllevaría reacciones viscerales. Imagino que los primeros maestros cristianos tendrían esta misma sensación. Era una historia que circulaba libremente, entrañable para todos, pero sin hogar. Este hogar se le encontró finalmente en Juan (y Lucas).

Para los católicos, el asunto es fácil. Una vez que en el año 382 la narración fue admitida en la Vulgata por Jerónimo, recibió reconocimiento universal. Cuando en el Concilio de Trento, celebrado en 1546, se declaró que la Vulgata era la Escritura autorizada de la Iglesia, el asunto quedó zanjado. Pero para los protestantes no es tan fácil. Aunque respetamos (y defendemos) los primeros concilios de la iglesia (como el de Nicea), estamos menos seguros acerca de las posteriores decisiones del catolicismo medieval. A los protestantes les encanta señalar la lista canónica más antigua redactada por Atanasio en el año 367 en su carta del Domingo de Resurrección de ese año. Sin embargo, no tenemos idea de cuál era el texto de Juan que Atanasio certificaba o si dicho texto incluía este relato.

Si nuestra noción de autoridad canónica descansa en los propios libros de la Biblia —es decir, aquellas unidades literarias llamadas Evangelios y las cartas redactadas por autores inspirados—, este

pasaje no puede formar parte del canon. La evidencia textual confirma lo que sugiere un mero estudio literario, a saber, que la historia es una inserción posterior. No obstante, la investigación académica señala su antigüedad y autenticidad, y un superficial estudio de la historia patrística nos proporciona una buena explicación para la desaparición de nuestra historia.

Por otra parte, este relato edifica a la iglesia y ha sido un vehículo por medio del cual el Espíritu ha obrado. ¿Son estos los fundamentos del canon protestante? En este caso, el pasaje ha de permanecer firmemente anclado en el Nuevo Testamento. El evangélico Gerald Borchert afirma, por tanto: «Esta breve historia recoge magníficamente tanto el espíritu gracioso y perdonador de Jesús, como su firme llamamiento a la transformación de la vida. Por mi parte, considero que este texto está divinamente inspirado y es completamente autoritativo para la vida».[18] Sin embargo, si se sostiene el criterio de la crítica textual, el relato ha de relegarse entonces al margen como una edificante historia extra-bíblica sobre Jesús.

Así pues, los cristianos han de tomar una decisión teológica (canónica) con respecto a si van a utilizar o no esta historia. Si decido predicar sobre ella, no hay duda de que temas como el juicio inflexible (carente de compasión) y la misericordia inmerecida (que se siente abrumada por el amor de Dios) deberían situarse en un primer plano. El impacto de este relato está en la vigorosa imagen que traza de unos jueces que han tomado a la ligera su responsabilidad de ocuparse del alma de la mujer. Para ellos, la mujer es un elemento desechable. Su objetivo es arrinconar a Jesús, y la vida de la mujer es una mera herramienta dentro de su táctica teológica para hacer que, o bien la condene (sacrificando así su compromiso con la gracia) o la perdone (renunciando de este modo a su compromiso con la ley de Dios).

El retrato de la mujer es igualmente poderoso. Como mujer que ha sido *sorprendida en el acto* del adulterio, está en una posición totalmente vulnerable y desamparada. Está rodeada de hombres

hostiles, dispuestos a sacrificarla sirviéndose de su inflexible compromiso con la ley. Sin duda, ella debió de pensar que aquel hombre llamado Jesús, aquel hombre conocido como un rabino, conocería la ley y la apoyaría. *Esto es lo que significa ser un rabino.* El juicio implícito sobre sus acusadores y su misericordia mezclada con exhortación la hacen libre de un modo que nunca habría esperado.

Este relato es una poderosa escenificación sobre el pecado y el perdón y ha sido siempre uno de los preferidos de la iglesia (lo cual hace que las cuestiones de su canonicidad y autoridad sean mucho más complicadas). Al hablar sobre esta historia, no obstante, es muy fácil dirigir completamente el foco sobre la mujer, la profundidad de su pecado y el poder del perdón de Jesús. Se trata, sin duda, de temas importantes. Sin embargo, existen otras cuestiones secundarias que también requieren reflexión y que pueden tener un mensaje igualmente poderoso para nuestro tiempo. Estoy pensando concretamente en la posición de los acusadores de la mujer, en su actitud y sus propósitos al formular su acusación. Gracias a la investigación sobre la ley en el judaísmo rabínico, podemos entender de un modo mucho más sofisticado lo que estaba pasando por la mente de estos hombres.

Además, es interesante considerar que las acusaciones presentadas contra la mujer tenían que ver con una cuestión sexual, no con robo o blasfemia ni cualquier otro de los incontables delitos que se enumeran en la ley judía. Las comunidades religiosas suelen ser muy rápidas para juzgar a quienes tienen problemas con las reglas de orden sexual (relaciones sexuales prematrimoniales, aborto, adulterio, divorcio, etc.).

Hay un último nivel en que el relato cobra vida: es un hecho de enorme importancia que la «acusada» de la historia sea una mujer. En el siglo primero, el judaísmo había estereotipado a las mujeres como instigadoras cuando se trataba de pecados sexuales y se decía que carecían de la fibra espiritual y moral necesaria para hacer respetar la ley. Se consideraba, por ejemplo, que las pasiones sexuales de la adolescencia eran fruto de las seductoras atracciones

de las chicas. En esta narración, la ausencia del amante de la mujer es un elemento crucial. Podían hacerse concesiones en el caso de los hombres que tenían aventuras sexuales, sin embargo, cuando se trataba de las mujeres, esto estaba prohibido. La mujer que cometía el pecado sexual estaba «marcada», pero no así el hombre. Este ha sido un tema recurrente en las observaciones de las mujeres que interpretan Juan, sin embargo, rara vez se refleja en comentarios contemporáneos.

La mujer. A fin de restablecer el escenario de este drama, he de comenzar con potentes imágenes de hombres y mujeres que han pecado y han sido perdonados. La tensión de la escena se centra en la gravedad del pecado de la mujer y el sorprendente perdón que experimenta con las palabras de Jesús. Su problema no es una nimiedad. Su vida corre peligro. Ha quebrantado la ley. Según aquella ley, es totalmente apropiado que muera. Las pruebas son contundentes; los testigos la «tienen en sus manos». En el breve espacio de la narración, esta mujer pasa con sorprendente velocidad de la muerte a la vida.

La clase de perfil que tengo en mente es, por ejemplo, el de Karla Faye Tucker. Karla Faye tenía veintitrés años en junio de 1983, cuando ella y su amigo (Daniel Garrett) entraron en una casa de Houston para inspeccionarla y ver si merecía la pena robar en ella. Bajo los efectos de las drogas que habían consumido en abundancia durante varios días, Tucker y Garrett se encontraron con una pareja en la casa y los asesinaron con un martillo y un pico. Los cadáveres tenían más de veinte heridas cada uno. Tras ser juzgados y condenados (un proceso que fue seguido muy de cerca por los medios de todo el país), ambos fueron condenados a muerte. Garrett murió en la cárcel en 1993, pero Tucker permaneció en el corredor de la muerte durante muchos años más.

La historia de Karla Faye Tucker no es la de un homicidio sin sentido más, puesto que tres meses después de su encarcelamiento, Karla se convirtió a Jesucristo. Un ministerio que presentaba el evangelio en la cárcel por medio de marionetas visitó su pabellón y,

puesto que todos los internos pensaban asistir, ella se unió al grupo por aburrimiento. Karla robó una Biblia en la reunión (no sabía que eran gratuitas) y, por la noche, en su celda, comenzó a leerla en secreto. Aquella misma noche, aceptó a Jesús en su corazón. «Cuando lo hice —escribiría Karla más adelante— el peso abrumador y la inmensa realidad de lo que había hecho me golpearon. Por primera vez, aquella noche, me di cuenta de lo que había hecho. Comencé a llorar, también por primera vez en muchos años, y hasta el día de hoy, las lágrimas han formado parte de mi vida».[19]

La transformación de la vida de Karla fue tangible. Cristo vivía en ella. Durante más de catorce años, Karla fue una poderosa presencia cristiana en la cárcel; en 1995 se casó con el capellán que trabajaba con ella (Dana Brown). Su vida era presa del horror de lo que había hecho. «Siento el dolor de aquella noche y siento el dolor que siguen sintiendo otras personas por causa de lo que hice aquella noche. Sé cuál es la maldad que había en mí entonces, y sé que lo que sucedió aquella noche fue tan horrible que solo un monstruo pudo hacerlo».[20] Su vida fue sellada por el radiante gozo del perdón de Jesús.

En 1997 se puso fecha a la ejecución de Karla Faye: sería el 3 de febrero de 1998. De repente, se convirtió en la sensación de los medios. ¿Era real su conversión? ¿Ejecutaría el estado de Texas a la primera mujer desde la Guerra Civil? El 14 de enero de 1998, Karla Faye fue entrevistada por Larry King para la CNN. King intentó explotar los macabros detalles del asesinato (Tucker no quiso entrar en ellos) y no creía que la conversión de Faye fuera más que la típica experiencia emocional que experimentan los presos. Perplejo, sin embargo, por su positiva actitud a pocas semanas de su muerte, King le preguntó: «¿Cómo es que sigues teniendo buen ánimo? Tienes que explicármelo un poco más. No puede deberse solo a Dios». Karla Faye respondió simplemente: «Sí, sí puede. Se llama "gozo del Señor"». Karla Faye contestó preguntas difíciles para explicar sus sentimientos sobre su inminente ejecución. Dijo estar

serena y sosegada, y esperaba que las familias de sus víctimas vieran su amor y la perdonaran. Lo único que lamentaba era no poder seguir una vida de servicio en las cárceles de los Estados Unidos.

El 3 de febrero de 1998, en Gatesville, Texas, Karla Faye Tucker fue ejecutada por medio de una inyección letal. Sus últimas palabras fueron de amor y perdón. Las apelaciones al gobernador de Texas, George W. Bush, fueron estériles. Las peticiones de clemencia de parte de cristianos de todo el mundo encontraron oídos sordos.

La conversión de Karla Faye es incisiva y valiosa, porque el poder de su vida cristiana estaba directamente vinculado al poder de su pecado. No vivió ni un solo día sin reflexionar sobre su pecado y el perdón de Dios. Karla no negó su delito, como tampoco la mujer adúltera negó lo que había hecho. En cada caso, las posibilidades de libertad del pecado fueron fruto, no de las amenazas y la ley, sino del perdón y el amor. Karla Faye se convirtió en una nueva persona y lo demostró durante catorce años. La mujer adúltera también cambiaría porque Cristo la dejó libre. Tristemente, el paralelismo se detiene ahí. Jesús entendió el poder de la gracia y puso en libertad a la mujer; el estado de Texas no lo hizo, y Karla Faye fue ejecutada.

El perdón de Cristo en cada una de nuestras vidas se reduce cuando dejamos de ver la profundidad de nuestra pecaminosidad. Cuando ya no nos vemos reflejados en el drama de la mujer, cuando sentimos que estamos libres de acusación y juicio, perdemos de vista la gracia de Dios. Jesús no está solo comprometido con los requisitos de la ley, sino con la atención y transformación de la mujer que tiene delante (y la de cualquier persona que traiga una deuda de pecado al círculo en que él se sienta). Este drama de Jesús y la mujer adquiere más fuerza cuando me convierto en aquella mujer y reflexiono sobre la seriedad de mi propia situación. Mediante esta nueva visión, adquiero una nueva perspectiva del amor y misericordia de Jesús.

El juicio. Este relato plantea otras cuestiones secundarias y los cristianos de nuestro tiempo haríamos bien en considerarlas. A pesar del pecado de la mujer y de los requisitos de la ley, Jesús no

autoriza a los acusadores a ejecutar el castigo. *La mujer no muere.* Este relato nos fuerza a plantearnos preguntas incómodas sobre lo que hay que hacer en nuestra sociedad con quienes han sido condenados por la ley. Los evangélicos nos sentimos cómodos encontrando en esta historia un mensaje espiritual sobre el estado de mi vida pecaminosa y el perdón de Dios (todo en abstracto). Pero rara vez nos aventuramos en el complejo problema de lo que hay que hacer con aquellas personas que han pecado gravemente en la sociedad (ladrones, asesinos, etc.), que se han arrepentido y descubierto una nueva vida. El hecho es que Jesús no castigó a la mujer. Como he argumentado anteriormente, esta es precisamente la razón por la que esta narración no fue reconocida en la iglesia durante trescientos años. No hay castigo, penitencia, ni restitución. ¿No hubiera tenido aquella mujer que prestar un servicio público en un orfanato de Jerusalén durante un par de años?

La historia de Karla Faye plantea igualmente cuestiones de gran calado sobre la pena capital y el propósito del sistema penal de los Estados Unidos. La noche del 3 febrero, un batallón de reporteros internacionales abarrotaba la puerta de la cárcel en Gatesville junto a grupos de tejanos de ambos signos. Mientras algunos mantenían una silenciosa vigilia de oración por Karla Faye, otros gritaban que pagara por su crimen. La escena era surrealista. El posicionamiento de cada grupo me recuerda de nuevo a esta historia de Jesús y la mujer.

No estoy diciendo que nuestra historia nos enseñe que hay que dejar libres a todos los criminales que cumplen una condena. Pero sí plantea algunas cuestiones sobre el propósito de la pena capital. ¿Qué es lo que se satisface cuando se ejecuta a un recluso? ¿Es un acto de venganza? ¿Una acción preventiva? ¿O es acaso un asunto de justicia? Aparte de lo que creamos sobre la función que cumple el castigo en sí, ¿qué sucede cuando una persona es verdaderamente transformada por el Espíritu de Dios dentro del sistema penitenciario? A través de Prison Fellowship, el ministerio que dirige Chuck Colson, he tenido ocasión de conocer a algunos

antiguos presidarios que son ahora cristianos en crecimiento. Una reunión con ellos y de repente sentiremos el peso de nuevas preguntas que antes no nos preocupaban. Si Jesús puede perdonar, transformar y liberar en el templo, ¿qué si lo hace en nuestras prisiones? ¿Nos uniremos a él o a aquellos líderes religiosos que prefieren ver a una mujer muerta?

Los acusadores. Puede que uno de los aspectos más perturbadores del drama sea el acercamiento de estos hombres a esta mujer. Se trata de hombres religiosos, dirigentes en su comunidad, hombres conocidos por promover el papel de la ley. Si se les preguntara, dirían que glorifican a Dios, puesto que sostienen sus expectativas de justicia. Sus actitudes nos recuerdan a las de los fariseos y maestros de la ley, con quienes Jesús se vio a menudo envuelto en controversias. En Mateo 23:23, Jesús les dice que se obsesionan en cumplir los detalles más triviales mientras pasan por alto los aspectos realmente importantes: «Pero han descuidado los asuntos más importantes de la ley, tales como la justicia, la misericordia y la fidelidad. Debían haber practicado esto sin descuidar aquello».

Naturalmente, lo que estos hombres pretenden, en el fondo, es atrapar a Jesús. Su estrategia pasa por atrapar a la mujer. Puede que una buena parte de sus esfuerzos religiosos estén caracterizados por la idea de atrapar. Son una especie de policía religiosa y creen haber encontrado en Jesús a alguien que interpreta las reglas a su antojo. Encuentran, pues, a una mujer que ha quebrantado una regla y presentan una demanda contra ella para ver si Jesús forzará una vez más su interpretación. No hay duda de que estos maestros piensan que tanto la mujer como Jesús son culpables y merecen disciplina.

Los fariseos entendían la misericordia y la gracia de Dios, pero tenían problemas con su aplicación. No eran la clase de mafia religiosa que a veces les consideramos. Sin embargo, esperaban que, una vez redimidas, las personas obedecieran la ley de Dios con pasión. La obediencia religiosa, argumentaban, tenía que expresarse en formas externas de justicia. Era una especie de «legalismo sensible» que no veía la vida justa como un prerrequisito para la

gracia, sino como un rasgo necesario y exigible en la vida de la persona piadosa. Estas reglas para la vida (ilustradas extensamente en la *Mishná)* podían convertirse en una importante inquietud —preocupación incluso— entre los dirigentes.

Las personas con obsesiones religiosas de este tipo rara vez se ven a sí mismas de este modo, y los evangélicos que se toman en serio la piedad no son una excepción. El relato de esta mujer explora nuestras reacciones hacia las personas que no encajan en nuestras expectativas religiosas. ¿Somos policías religiosos? ¿Se convierte acaso nuestro sano compromiso con la justicia en una obsesiva preocupación con los detalles de la vida de las personas? Cualquier recién llegado al mundo evangélico nos dirá de inmediato que la respuesta es «sí», pero que a nosotros nos cuesta mucho verlo.

Sexo y pecado. Me intriga que el pecado que se lleva ante Jesús sea de naturaleza sexual. Si la estrategia de los fariseos es provocar una respuesta pública contra Jesús, si lo que quieren es conseguir algo que provoque titulares en los medios de comunicación, que atraiga a las multitudes y despierte interés, un escándalo sexual funcionará a las mil maravillas. Asumen, sin duda, que aunque Jesús haya quebrantado un par de leyes sobre el sábado, no se atreverá a pasar por alto una ley relacionada con los tabúes sexuales. Con este asunto tienen el apoyo popular garantizado. ¡Incluso quienes están cansados de oír hablar de otro pecador más se sentirán motivados si se trata de una escabrosa historia de sexo![21]

Pero Jesús no se emociona de manera especial por esta cuestión. El pecado es pecado, y el de naturaleza sexual no suscita una respuesta distinta. Sin embargo, al observar a la iglesia contemporánea, me fascina constatar que no reaccionamos con la misma serenidad que Jesús. Hay ciertos pecados que se perdonan con facilidad. Sin embargo, existen otros (a menudo de naturaleza sexual) para los que la gracia de Cristo no es (al parecer) suficiente. ¿Qué significa para un pastor en términos de trabajo y ministerio haberse divorciado una vez? Hay una regla no escrita en muchas instituciones evangélicas en el sentido de que el divorcio es el pecado

imperdonable. Ciertas universidades e iglesias, cuyas declaraciones de fe no mencionan nada sobre el divorcio, han descartado deliberadamente a algunos candidatos a formar parte de la facultad o del personal por esta vergüenza en su vida. En algunos casos, las personas son víctimas del divorcio. A un amigo mío —brillante erudito del Nuevo Testamento— le fue imposible encontrar un trabajo tras divorciarse de su esposa, después de que ella le abandonará a él y a sus dos hijos.

La iglesia pone en una categoría especial los pecados relacionados con la sexualidad (el adulterio, las relaciones sexuales prematrimoniales y el aborto), y sus reacciones cuando estos se producen son muy viscerales. Imaginémonos por un momento cuál sería la posición de un hombre que deseara formar parte de una iglesia y que admite ser homosexual y soltero y desear que Dios le sane. ¿Se le tratará del mismo modo que a otro hombre que afirma ser proclive a los chismorreos, pero que está arrepentido y que también desea experimentar la sanación de Dios? ¿Cuál sería nuestra reacción hacia el responsable de una iglesia que hubiera tenido una aventura extramatrimonial? ¿Juzgarle y expulsarle o perdonarle y ayudarle en su recuperación?

No pretendo pasar por alto la seriedad del pecado sexual. Jesús tampoco lo hizo, pero sus reacciones eran distintas. Él pudo decirle a la mujer sorprendida en adulterio: «Tampoco yo te condeno. Ahora vete, y no vuelvas a pecar». El relato que tenemos ante nosotros me fuerza a examinar mis reacciones porque hay muchas personas que, como esta mujer, piensan que no tienen cabida dentro del pueblo de Dios porque su pecado es de naturaleza sexual.

Mujeres, sexo, y pecado. Deberíamos sentirnos profundamente preocupados por el hecho de que los fariseos decidieran no llevar a una mujer *y a un hombre* delante de Jesús. Si es cierto que los pecados de naturaleza sexual provocan una fuerte reacción pública (como antes he defendido), lo es todavía más cuando la culpable es una mujer. En el caso que nos ocupa, el hombre era tan culpable como la mujer y, sin embargo, no parecía necesario (¿o

aconsejable?) llevarle a juicio. Este es un importante detalle que generalmente pasamos por alto. ¿Qué significa esto?

Las sociedades en general tienen una mayor tolerancia hacia las faltas de los hombres que hacia las de las mujeres. «Es un muchachote», decimos cuando se trata de un niño que desafía las reglas y hace trastadas; y cuando es mucho mayor se le sigue justificando diciendo que «se está desfogando». A lo largo de los siglos, las sociedades han sido indulgentes con los hombres cuando estos se mueven en los límites de la conducta aceptable. La actividad sexual no es ninguna excepción. Desde un punto de vista histórico, la ironía para las mujeres es que los hombres han pecado *con ellas* y después las han acusado de una conducta sexual impropia. Es lo que, en la década de 1980, hacía Jimmy Swaggart, el evangelista sureño que en sus mensajes arremetía apasionadamente contra la promiscuidad sexual mientras se veía con prostitutas en moteles baratos de las ciudades que visitaba.

Si es cierto que el género juega un papel en nuestra percepción de la transgresión, ¿qué significa esto para las mujeres cuando se las desenmascara de su pecado, cuando son los hombres quienes las acusan? ¿Se aplican acaso distintos niveles de severidad o tolerancia? ¿Son distintas las repercusiones sociales que siguen a los actos de unas y otros? ¿Se mandan señales y colocan etiquetas que marcan permanentemente a las mujeres? Se trata de preguntas preocupantes que requieren una profunda honestidad si queremos llegar al meollo de ellas. Sin duda, el mejor punto de partida es preguntarle a *una mujer* lo que se siente y lo que significa que *solo* ella sea llevada ante las autoridades religiosas. Seguro que algunas de las respuestas que escucharíamos nos resultarían sorprendentes a los hombres.

---

1. Ver los comentarios de Bultmann y Dodd.
2. Ver los comentarios de Witherington, Barrett, Bernard, Hoskyns, Morris, Marsh y Hunter.

3. Ver los comentarios de Carson, Brown, Schnackenburg, MacGregor, Lindars, y Westcott.

4. G. M. Burge, "A Specific Problem in New Testament Text and Canon: The Woman Caught in Adultery", *JETS* 27 (1984): 141–48 (ver bibliografía).

5. B. Ehrman, "Jesus and the Adultress", *NTS* 34 (1988): 24–44, muestra a partir de un manuscrito recién descubierto que Dídimo el Ciego, un monje del siglo IV de Alejandría, Egipto, conocía probablemente este pasaje. El único manuscrito griego importante anterior al siglo VIII que consigna este relato es el Códice de Beza.

6. Se trata de un código de la iglesia del siglo III escrito inicialmente en griego pero que ha sobrevivido solo en siríaco.

7. J. D. M. Derrett, "The Story of the Woman Caught in Adultery" *NTS* 10 (1963–64): 1–26; también en su *Law in the New Testament* (Londres: Darton, 1970), 156–88.

8. Recientemente, Z. Hodges ha defendido la autenticidad del relato en "The Woman Taken in Adultery", *BSac* 136 (1979): 318–72; 137 (1980): 41–53.

9. Ver Schnackenburg, *John,* 2:170–71. Derrett ("The Story of the Woman") muestra que algunos judíos pensaron que la lapidación violaría la doctrina de la resurrección y por ello se levantaron contra ella.

10. Lucas consigna otro relato sobre una adúltera en la casa de Simón el fariseo (Lc 7:36–50). Sin embargo, esta historia fue preservada porque tenía elementos que podrían adaptarse fácilmente a la enseñanza de la penitencia (el frasco, las lágrimas, ponerse de rodillas). El relato de Juan no hace estas concesiones.

11. Esto es típico del carácter no joánico del relato. Juan no alude al monte de los Olivos en ningún otro lugar de su Evangelio, pero es una referencia muy común en los sinópticos. Lucas se refiere a ella cuatro veces, Mateo y Marcos tres veces cada uno.

12. Tampoco esta es una expresión joánica. El término *grammateus* aparece frecuentemente en los sinópticos (Mateo 22 veces, Marcos

21 veces, Lucas 14 veces), pero esta es la única ocasión en que Juan lo utiliza en su Evangelio.

13. El artículo de Derrett sobre el trasfondo legal del relato es una lectura esencial para la exégesis (ver "The Story of the Woman").

14. En esa cultura sería altamente improbable que fuera una mujer «soltera» tal y como concebimos este concepto en nuestros días. Una cultura de matrimonios organizados sella los planes matrimoniales de las mujeres mucho antes de la adolescencia.

15. Derrett, "The Story of the Woman", 20. Este autor apunta también a Éxodo 23:7: «Manténte al margen de cuestiones fraudulentas. No le quites la vida al que es inocente y honrado, porque yo no absuelvo al malvado».

16. La forma griega que se utiliza en 8:11 *(hamartane)* es un imperativo presente.

17. Borchert, *John,* 1:376.

18. Borchert, *John,* 1:376

19. Extracto de la carta de Karla al gobernador George W. Bush y al Consejo de Indultos y Libertades condicionales del estado de Texas. El texto de las cartas de Karla y la historia completa pueden encontrarse en los archivos de la Cable News Network, CNN (www.cnn.com).

20. Ibid.

21. Mientras escribía este comentario, los escándalos sexuales del presidente Bill Clinton están en todos los medios de comunicación. Los noticieros no dejan de suministrar detalles morbosos. Y los índices de audiencia de programas de entrevistas (como por ejemplo los de Jay Leno y David Letterman), que han encontrado un inagotable filón para el humor en esta noticia, se han incrementado sensiblemente.

Juan 8:12–59

**Una vez más Jesús se dirigió a la gente, y les dijo: —Yo soy
la luz del mundo. El que me sigue no andará en tinieblas,
sino que tendrá la luz de la vida.**

13 **—Tú te presentas como tu propio testigo —alegaron los
fariseos—, así que tu testimonio no es válido.**

14 **—Aunque yo sea mi propio testigo —repuso Jesús—, mi
testimonio es válido, porque sé de dónde he venido y a dónde
voy. Pero ustedes no saben de dónde vengo ni a dónde voy.** 15
**Ustedes juzgan según criterios humanos; yo, en cambio, no
juzgo a nadie.** 16 **Y si lo hago, mis juicios son válidos porque no
los emito por mi cuenta sino en unión con el Padre que me
envió.** 17 **En la ley de ustedes está escrito que el testimonio de
dos personas es válido.** 18 **Uno de mis testigos soy yo mismo, y
el Padre que me envió también da testimonio de mí.**

19 **—¿Dónde está tu padre?**

—Si supieran quién soy yo, sabrían también quién es mi Padre.

20 **Estas palabras las dijo Jesús en el lugar donde se depositaban
las ofrendas, mientras enseñaba en el templo. Pero nadie le
echó mano porque aún no había llegado su tiempo.**

21 **De nuevo Jesús les dijo:**

**—Yo me voy, y ustedes me buscarán, pero en su pecado
morirán. Adonde yo voy, ustedes no pueden ir.**

22 **Comentaban, por tanto, los judíos: «¿Acaso piensa
suicidarse? ¿Será por eso que dice: "Adonde yo voy, ustedes no
pueden ir"?»**

23—Ustedes son de aquí abajo —continuó Jesús—; yo soy de allá arriba. Ustedes son de este mundo; yo no soy de este mundo. 24 Por eso les he dicho que morirán en sus pecados, pues si no creen que yo soy el que afirmo ser, en sus pecados morirán.

25—¿Quién eres tú? —le preguntaron.

—En primer lugar, ¿qué tengo que explicarles? —contestó Jesús—.

26 Son muchas las cosas que tengo que decir y juzgar de ustedes. Pero el que me envió es veraz, y lo que le he oído decir es lo mismo que le repito al mundo.

27 Ellos no entendieron que les hablaba de su Padre. 28 Por eso Jesús añadió:

—Cuando hayan levantado al Hijo del hombre, sabrán ustedes que yo soy, y que no hago nada por mi propia cuenta, sino que hablo conforme a lo que el Padre me ha enseñado.

29 El que me envió está conmigo; no me ha dejado solo, porque siempre hago lo que le agrada.

30 Mientras aún hablaba, muchos creyeron en él. 31 Jesús se dirigió entonces a los judíos que habían creído en él, y les dijo:

—Si se mantienen fieles a mis enseñanzas, serán realmente mis discípulos; 32 y conocerán la verdad, y la verdad los hará libres.

33 —Nosotros somos descendientes de Abraham —le contestaron—, y nunca hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo puedes decir que seremos liberados?

34—Ciertamente les aseguro que todo el que peca es esclavo del pecado —respondió Jesús—. 35 Ahora bien, el esclavo no se queda para siempre en la familia; pero el hijo sí se queda en ella para siempre. 36 Así que si el Hijo los libera, serán ustedes verdaderamente libres. 37 Yo sé que ustedes son descendientes de Abraham. Sin embargo, procuran matarme porque no está

en sus planes aceptar mi palabra. 38 Yo hablo de lo que he visto en presencia del Padre; así también ustedes, hagan lo que del Padre han escuchado.

39**—Nuestro padre es Abraham —replicaron.**

—Si fueran hijos de Abraham, harían lo mismo que él hizo. 40 Ustedes, en cambio, quieren matarme, ¡a mí, que les he expuesto la verdad que he recibido de parte de Dios! Abraham jamás haría tal cosa.41 Las obras de ustedes son como las de su padre.

—Nosotros no somos hijos nacidos de prostitución —le reclamaron—. Un solo Padre tenemos, y es Dios mismo.

42 **—Si Dios fuera su Padre —les contestó Jesús—, ustedes me amarían, porque yo he venido de Dios y aquí me tienen. No he venido por mi propia cuenta, sino que él me envió. 43 ¿Por qué no entienden mi modo de hablar? Porque no pueden aceptar mi palabra. 44 Ustedes son de su padre, el diablo, cuyos deseos quieren cumplir. Desde el principio éste ha sido un asesino, y no se mantiene en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando miente, expresa su propia naturaleza, porque es un mentiroso. ¡Es el padre de la mentira! 45 Y sin embargo a mí, que les digo la verdad, no me creen. 46 ¿Quién de ustedes me puede probar que soy culpable de pecado? Si digo la verdad, ¿por qué no me creen? 47 El que es de Dios escucha lo que Dios dice. Pero ustedes no escuchan, porque no son de Dios.**

48**—¿No tenemos razón al decir que eres un samaritano, y que estás endemoniado? —replicaron los judíos.**

49**—No estoy poseído por ningún demonio —contestó Jesús—. Tan sólo honro a mi Padre; pero ustedes me deshonran a mí. 50 Yo no busco mi propia gloria; pero hay uno que la busca, y él es el juez. 51 Ciertamente les aseguro que el que cumple mi palabra, nunca morirá.**

52**—¡Ahora estamos convencidos de que estás endemoniado!**

—exclamaron los judíos—. Abraham murió, y también los profetas, pero tú sales diciendo que si alguno guarda tu palabra, nunca morirá. 53 ¿Acaso eres tú mayor que nuestro padre Abraham? Él murió, y también murieron los profetas. ¿Quién te crees tú?

54**—Si yo me glorifico a mí mismo —les respondió Jesús—, mi gloria no significa nada. Pero quien me glorifica es mi Padre, el que ustedes dicen**

que es su Dios, 55 aunque no lo conocen. Yo, en cambio, sí lo conozco. Si dijera que no lo conozco, sería tan mentiroso como ustedes; pero lo conozco y cumplo su palabra. 56 Abraham, el padre de ustedes, se regocijó al pensar que vería mi día; y lo vio y se alegró.

57**—Ni a los cincuenta años llegas —le dijeron los judíos—, ¿y has visto a Abraham?**

58**—Ciertamente les aseguro que, antes de que Abraham naciera, ¡yo soy!**

59 **Entonces los judíos tomaron piedras para arrojárselas, pero Jesús se escondió y salió inadvertido del templo.**

Cualquier análisis de Juan 8:12–59 ha de comenzar con un recordatorio de su trasfondo. La historia de la mujer adúltera es una interrupción del discurso de Jesús en la fiesta de los Tabernáculos (ver comentarios sobre 7:53–8:11). Hemos, pues, de conectar 7:52 con 8:12 para seguir los temas de esta festividad. Antes hemos observado que el discurso se desarrolla por medio de una serie de preguntas y reacciones que siguen el progreso de la fiesta desde su inicio (7:1–13), pasando por la mitad (7:14–36) y hasta el último y gran día de la celebración (7:37–52). En este día final, Jesús ha hecho un anuncio tremendamente importante sobre sí mismo (7:37–39): él es la fuente de agua viva que se anuncia en la fiesta de los Tabernáculos por medio de sus rituales simbólicos. Igual que había hecho con el sábado (Capítulo 5) y la Pascua (Capítulo 6), Jesús recoge aquí imágenes de la celebración judía y se sirve de ellas para clarificar más su identidad como Mesías e Hijo de Dios.

Así, cuando pasamos a 8:12, Jesús sigue en la fiesta de los Tabernáculos y posiblemente se encuentra todavía en el templo en el día final.[1] Los temas religiosos de este último día de la fiesta seguirán informando lo que encontramos en 8:12–59. Igual que el agua es una de las imágenes relevantes de la fiesta de los Tabernáculos, también la luz desempeña un importante papel y es precisamente el tema de Jesús en 8:12.

Por otra parte, 8:12–59 forma una importante unidad con el capítulo 9. En este capítulo se presupone el mismo trasfondo de la fiesta de los Tabernáculos. En 8:12, Jesús se presenta públicamente como la luz del mundo; después, precisamente en el siguiente capítulo, *representa dicho mensaje* de manera profética impartiendo luz a un ciego. Un hombre que antes vivía en la oscuridad experimenta la luz de Dios, y (de manera irónica) a quienes pretenden poseer la luz (los fariseos) se les dice que viven en la oscuridad.

«Yo soy la luz del mundo» (8:12–20)

Este es el segundo de los dichos en que Jesús añade un predicado a la expresión «yo soy»: «Yo soy la luz del mundo».[2] La fiesta de los Tabernáculos se celebraba a finales de otoño y festejaba la recolección de la fruta y la vendimia (ver comentarios sobre el capítulo 7). Además de las ceremonias de agua (que recordaban la necesidad de las lluvias para paliar la aridez del otoño), el calendario marcaba también el fin de los largos días de verano. El equinoccio de otoño (en que la noche y el día tienen la misma duración) proporcionaba el contexto idóneo para una ceremonia de luz que era muy popular en Jerusalén y que se llevaba a cabo durante la fiesta de los Tabernáculos.

Zacarías 14 establece el contexto teológico para ambas ceremonias: en el día del Señor no solo fluirá abundante agua desde Jerusalén, sino que «Será un día excepcional, que sólo el Señor conoce: no tendrá día ni noche, pues cuando llegue la noche, seguirá alumbrando la luz» (Zac 14:7). La imaginería se nutre también de los relatos del agua que mana de la roca en el desierto y de la columna de fuego y luz que guió a Israel durante tantos años (Éx 13:21— 22; Nm 14:14). Así, en la fiesta de los Tabernáculos convergen múltiples temas; en las ceremonias del templo confluyen los temas de la recolección, la sequía, la próxima oscuridad invernal, los vagabundeos de Israel por el desierto y la visión escatológica.

El capítulo de la *Mishná* dedicado a la fiesta de los Tabernáculos *(Sukkah)* proporciona numerosas descripciones de las ceremonias de agua y luz y explica que quien no las ha presenciado ¡se ha perdido una de las grandes maravillas! Sobre cuatro grandes tarimas se depositaban cuatro vasijas de oro en cada una; se instalaban en el

transitado Atrio de las Mujeres.[3] Estas dieciséis vasijas de oro (a las que se accedía mediante escaleras de mano) se llenaban de aceite y en ellas se introducían mechas confeccionadas con las prendas interiores de los sacerdotes *(m. Sukkah* 5). Los rabinos afirmaban que cuando se encendían por la noche toda Jerusalén se iluminaba.[4] En un mundo sin alumbrado público, el resplandor de esta luz en los muros de piedra caliza amarilla debía de ser espectacular. Coros de levitas cantaban mientras se prendían las lámparas y «hombres piadosos y de buenas obras» bailaban en las calles portando antorchas y cantando himnos.

En este día final de La fiesta de los Tabernáculos, Jesús está enseñando en el lugar donde se depositaban las ofrendas (8:20), situado en el Atrio de las Mujeres (para que tanto los hombres *como las mujeres* pudieran llevar sus ofrendas, cf. Mr 12:41). ¡Imaginémonos la escena! En el mismo atrio en que se lleva a cabo la ceremonia de la iluminación, Jesús se sitúa bajo las dieciséis vasijas de aceite y afirma no solo que es la verdadera luz de Jerusalén, ¡sino de todo el mundo!

En el mundo antiguo era común dar un sentido espiritual al concepto de la luz. Existen textos paralelos tanto en el judaísmo como en el Antiguo Testamento, los textos de Qumrán, las religiones helenistas y los escritos gnósticos posteriores. Sin embargo, el uso que Jesús hace en este pasaje —y toda la escena que acabamos de describir— es completamente judío. Está haciendo referencia a los incontables textos en que la obra salvífica de Dios en el mundo se describe como «luz».[5] Juan 1:5 refleja esta tradición: «Esta luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no han podido extinguirla» (cf. la nota de la NVI). Lo primero que Dios creó fue la luz (Gn 1:3). Dios guió a los israelitas por el desierto con luz (Éx 13:21–22; Sal 78:14) y se les enseñó a cantar «el Señor es mi luz y mi salvación; ¿a quién temeré?» (Sal 27:1). La sabiduría que Dios da al mundo es pues una luz que ilumina a su pueblo (Pr 8:22). De ahí las palabras de Salmos 119:105: «Tu palabra es una lámpara a mis pies; es una luz en mi sendero». En el judaísmo rabínico, esta luz se

definía además como la Palabra de Dios (Tora), que guía y proporciona sabiduría por medio del estudio.

Puesto que en el Evangelio de Juan, Jesús es la manifestación o encarnación de la presencia de Dios en el mundo, no es de extrañar que se utilice dieciséis veces el término «luz» para referirse a la obra de Cristo. Aun las cartas joánicas lo utilizan. «Dios es luz y en él no hay ninguna oscuridad» (1Jn 1:5). Si Jesús es la luz, la expresión «andar en la luz» describe el discipulado (1:7).

Los fariseos cuestionan rápidamente (8:13-19) esta referencia que Jesús hace de sí mismo como luz que guía a las personas en la oscuridad (como la columna de fuego durante la travesía de Israel por el desierto). El argumento de los fariseos en 8:13 evoca lo que sucedió en el capítulo 5 durante la última visita de Jesús a Jerusalén, cuando se refirió a los requisitos legales de los testigos: «Si yo testifico en mi favor, ese testimonio no es válido» (5:31). La ley judía requería más de un testigo para validar cualquier testimonio (Dt 17:6; 19:15; Mt 18:16; 2Co 13:1; *m. Ketuboth* 2:9). Jesús conoce esta ley (Jn 8:17). Lamentablemente, sus oponentes han olvidado que, en el anterior debate en Jerusalén, Jesús mostró que había numerosos testigos que corroboraban su afirmación: Juan el Bautista (5:33), sus obras milagrosas (5:36), el Padre (5:37) y hasta las Escrituras (5:39). Ahora, Jesús tiene que repetir una vez más que su Padre es un segundo testigo (8:18).

Pero algo importante ha sido ahora añadido. Difícilmente diría Jesús que cuando él habla por sí mismo sus palabras sean inválidas, o que estas hayan de valorarse por la regla judicial del doble testimonio. Esto es lo que significa juzgar «según criterios humanos» (en griego *kata sarka,* lit., «según la carne,» 8:15a). Jesús no juzga de este modo (8:15b),[6] y anima a los demás a no hacerlo tampoco: «No juzguen por las apariencias; juzguen con justicia» (7:24). El juicio de Jesús es verdadero y sus palabras fieles, no por su inherente capacidad persuasiva, sino por sus *orígenes* (8:16b.). Esta es la nueva e insospechada autoridad que subyace tras el testimonio de Jesús.

Aquellos que juzgan mediante las normas de este mundo no pueden entender esto (ver 2Co 5:16).[7] Jesús procede del Padre. Él no habla por su propia autoridad, sino que se hace eco de lo que el Padre le ha dicho que diga (Jn 3:34; 14:10, 24; 17:8, 14). Con los oponentes de Jesús, la raíz del problema es, pues, que no conocen al Padre (8:19). No pueden tener verdadero discernimiento espiritual porque no conocen a Dios: la fuente de toda espiritualidad. Esta crítica es la misma que oímos en 5:42 durante la última visita de Jesús al templo. Sin un profundo conocimiento de Dios y su amor, es imposible reconocer a su Hijo.

Este diálogo se produce en «el lugar donde se depositaban las ofrendas, mientras enseñaba en el templo» (8:20a), es decir, en el Atrio de las Mujeres. En este atrio había trece cofres para ofrendas construidos en forma de *shofar* (el cuerno de un carnero, 1Cr 25:5), y en cada uno de ellos se indicaba a qué se iba a destinar el dinero *(m. Shekalim* 2:1; 6:1, 5). Estos son los contenedores en los que la viuda de Marcos 12:41–44 echó dos pequeñas monedas de cobre. Juan prosigue comentando que en aquel momento los fariseos no prenden a Jesús (Jn 8:20b.), no porque de repente les satisfagan sus respuestas, sino porque «aún no había llegado su tiempo». La hora de la partida de Jesús será la de su captura y arresto, pero solo él determinará cuándo se producirá (2:4; 7:30; 8:20; 12:23).

«Me voy» (8:21–30)

Hay numerosos paralelismos entre esta sección del discurso y 7:25–36. La cuestión de los orígenes de Jesús sigue estando en el centro de la discusión. Finalmente, Jesús partirá para regresar al lugar de donde vino (cf. 7:33b y 8:21a) y, aunque muchos le buscarán (7:34a; 8:21a), no podrán ir (7:34b; 8:21c). Esto provoca notables malentendidos. En el capítulo 7, los dirigentes judíos concluyeron que Jesús se iría a vivir entre los gentiles, puesto que los judíos ortodoxos no podrían seguirle. Hay una irónica verdad en estas palabras, ya que es precisamente a los gentiles adonde se dirigiría finalmente el ministerio de Jesús (mediante la obra de evangelistas como Juan y su iglesia). Aquí en el capítulo 8, la multitud concluye que Jesús está hablando de suicidio, un destino al que ellos preferirían no acompañarle. Hay aquí otra irónica verdad: ciertamente, Jesús morirá, y con su muerte volverá al cielo con su Padre.

La respuesta de Jesús en 8:23–29 nos aporta datos cruciales sobre su identidad y naturaleza absolutamente incomprensibles para sus oyentes. Explica también la urgencia de la condición humana: Una vez que Jesús se vaya y finalice la oportunidad de escucharle y de creer en él, el mundo estará perdido. «Ustedes morirán en sus pecados, a menos que crean que yo soy» (8:24, traducción personal). La multitud, naturalmente, pregunta, por así decirlo, «¿Qué has dicho que eres?» (8:25).

Pero con su pregunta demuestran no captar en absoluto la idea. Jesús está haciendo referencia al nombre de Dios («Yo soy»), algo que ellos no pueden entender porque son «de abajo» y juzgan «según la carne». Jesús no es un mero profeta que comunica un mensaje divino, sino un ser intrínsecamente divino. No es un hombre que

tiene un discernimiento religioso especial (de abajo, del mundo), sino el Hijo de Dios (de arriba, del cielo). Esto lleva a sus oyentes a plantear su pregunta más importante. No es «¿qué quieres decir?», sino «¿quién eres?» (8:25). Lo que hace importante todo lo que rodea a Jesús es su identidad divina, su misteriosa encarnación. Sin embargo, indica Juan, esta clase de percepción trasciende su entendimiento (8:27).

El supremo momento de la revelación es cuando Jesús es «levantado» (8:28), lo cual no alude simplemente a la cruz, sino a la serie de acontecimientos conducentes a su glorificación: traición, juicio, crucifixión, resurrección y ascensión. A través de estos acontecimientos, el mundo *no* solo verá que Jesús está diciendo la verdad (niv), sino que es portador del nombre de Dios («Yo soy»). «Cuando hayan levantado al Hijo del hombre, sabrán ustedes que yo soy». De nuevo, la frase de 8:28 no consigna ningún predicado, y ello hace que los oyentes de Jesús se pregunten por sus asombrosas afirmaciones y se sorprendan de ellas.

En los Evangelios Sinópticos hay tres casos en que Jesús predice específicamente su próxima muerte en Jerusalén (Mr 8:31; 9:31; 10:33–34). En la estructura de Marcos, Jesús se acerca cada vez más a Jerusalén mientras describe el destino que le aguarda en la ciudad. Sus discípulos, por otra parte, expresan una creciente incomprensión, negación y temor ante la perspectiva de la muerte de Jesús y el hecho de que también ellos puedan sufrir. El Cuarto Evangelio expresa algo similar con tres afirmaciones sobre el levantamiento «del Hijo del hombre» (3:14; 8:28; 12:33–34); en cada una de ellas, Juan subraya que lo que determina el desenlace del Hijo de Dios es su soberana voluntad («así también tiene que ser levantado el Hijo del hombre» 3:14 y 12:34; «no hago nada por mi propia cuenta» 8:28b; «El que me envió está conmigo», 8:29). La notable percepción que tiene Jesús de la presencia del Padre cuando habla de la cruz que le espera está relacionada con su perfecta obediencia a la voluntad de Dios: «Siempre hago lo que le agrada».

La fe de algunos de los judíos que le escuchan (8:30) aporta una interesante contrapartida a la información de 8:20. En la primera sección (8:12–20), la discusión concluye con especulaciones sobre la captura de Jesús. Ahora tenemos una descripción de algunos que creen. Estas dos reacciones son análogas a las que observamos en otros pasajes del Evangelio en que los oyentes de Jesús se dividen: algunos se oponen totalmente a él mientras que otros son receptivos y acogen sus palabras. No obstante (como se ve en la sección siguiente) es posible que quienes creen tengan dificultades una vez que la identidad de Jesús se pone plenamente de relieve.

Ascendencia espiritual (8:31–59)

Jesús se dirige ahora a aquellos «que habían creído en él» (8:31). No obstante, a medida que la historia se desarrolla, se hace evidente que, a pesar de su interés en Jesús, no están dispuestos a aceptar las verdades más profundas acerca de él. De hecho, este grupo es el que más adelante inicia las críticas más severas a Jesús de todo el Evangelio y acaba argumentando que está poseído. Por su parte, Jesús llega a decir sobre ellos que, lejos de actuar como hijos de Abraham, se comportan como hijos del diablo.

Esto recuerda el final del capítulo 6, cuando los discípulos de Jesús, confrontados con la verdad de su naturaleza personal, se sienten confundidos, aunque declaran que quieren seguir con él: «¿A quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna». Ahora, los «creyentes» judíos que no son sus discípulos se sienten también confundidos; pero, al final, rechazan a Jesús y hasta intentan matarle (8:59). Esto es una profunda ironía y vemos que, a medida que Jesús y sus oponentes se van enfrentando, la división se agudiza. Esta sección se inicia con una sorprendente declaración de fe, pero termina con un intento de matar a Jesús. La piedra de toque del verdadero discipulado es: «Si se mantienen fieles a mis enseñanzas» (8:31b.). Una cosa es seguir a un Jesús a quien hemos creado en nuestra conciencia religiosa y otra muy distinta permanecer con Jesús cuando él revela su verdadera identidad.

En esta sección del discurso se observan características que hemos visto muy claramente en los otros discursos: el hecho de que los oyentes de Jesús no perciben su verdadera identidad genera graves malentendidos; sin embargo, tales malentendidos se convierten en oportunidades para que Jesús clarifique su posición y conduzca a sus oyentes a niveles más profundos de diálogo. El hilo conductor es

el tema de Abraham (8:37, 39, 40, 53, 56, 57, 58), quiénes son su verdaderos hijos y cómo han de comportarse.

En la primera ronda del debate (8:31–41) Jesús cuestiona una suposición del judaísmo ampliamente aceptada. Desde los primeros capítulos del Antiguo Testamento (Gn 22:17–18; Sal 105:6), el pueblo de Israel entendía la importancia de su elección. Tenía que ser una bendición, no solo para Dios, sino para otras naciones. Sin embargo, el sentido de obligación y responsabilidad que inspiraba este hecho acabó siendo sustituido por sentimientos de privilegio y protección. En la parábola de Lázaro (Lc 16:24), los judíos expresaron su estupefacción de que un «hijo de Abraham» pudiera tras la muerte encontrarse en un lugar de sufrimiento. Juan el Bautista anunció que Dios podía dar «hijos a Abraham» aun de las piedras de Judea (Mt 3:7–10). Jesús dijo que, en el banquete celestial, los extranjeros se sentarían juntamente con los judíos (8:11–12). Cuando en 23:9 Jesús dijo: «Y no llamen 'padre' a nadie en la tierra, porque ustedes tienen un solo Padre, y él está en el cielo», estaba probablemente aludiendo a la tendencia judía a encontrar en la ascendencia de Abraham una seguridad que este no podía realmente ofrecer.[8]

Con su historia de esclavitud y servidumbre, la libertad era para los judíos un tesoro sumamente valioso. No obstante, afirma Jesús, no es la herencia religiosa lo que imparte la verdadera libertad, sino la verdad (Jn 8:32). «La verdad los hará libres». Sin embargo, hablar de liberación presupone una servidumbre de la que ser libertado. Esto inspira de inmediato una importante objeción. Naturalmente, los judíos habían estado sujetos a la soberanía de un buen número de naciones: Egipto, Asiria, Babilonia, Persia, Grecia, y Roma. Pero, probablemente, los oyentes de Jesús están haciendo referencia a una libertad espiritual o interior. *Es posible ser esclavo y, no obstante, libre.* Durante el sitio de Masada en el año 73 d.C., el sacerdote Eleazer dijo con orgullo a sus atribulados conciudadanos: «Hace ya mucho tiempo, decidimos no ser esclavos ni de los romanos ni de nadie».[9] Esto era idealismo del más exaltado. Del mismo modo, el

Rabino Akiba comentó que los judíos se veían como «hijos del reino, a pesar de vivir bajo dominación» (cf. Mt 8:12).[10] Igual que en Marcos 2:17 quienes afirmaban estar sanos no tenían necesidad de médico, aquí los que son libres no sienten necesidad de liberación. Pero ambos están equivocados.

Naturalmente, la cautividad de la que habla Jesús es una servidumbre del pecado. Se trata de un tema que encontramos frecuentemente en Pablo (Ro 6:17; 8:2) y en las cartas de Juan (1Jn 3:4, 8, 9). Jesús está afirmando que la servidumbre más devastadora no es la que imponen los poderes políticos, sino la que procede de la depravación espiritual y moral. A continuación cita un dicho parabólico sobre la *condición* de los esclavos (Jn 8:35). Los judíos se consideran libres (hijos de Abraham), pero en realidad, insiste Jesús, son esclavos (del pecado). Los esclavos pueden ser objeto de compraventa; no tienen ninguna seguridad.

Por tanto, puesto que son esclavos, su permanencia en la familia de Dios podría estar en peligro. Así, los pecadores que afirman ser hijos de Abraham pueden descubrir que han perdido aquello que tanto valoran. Ser un verdadero descendiente de Abraham es un asunto de fe, y las reivindicaciones de privilegios espirituales basadas en la ascendencia física siempre se cuestionan (Gá 3:6 y ss.; cf. de nuevo Ro 9:7). El pecado fractura una relación con Dios. Probablemente, el «Hijo» que goza de seguridad y permanencia es el propio Jesús.[11] Si el hijo de una familia tan grande deja libre a un esclavo, este será sin duda libre (8:36). Imaginemos, pues, que el Hijo de Dios liberta a un esclavo. La libertad que gozará será indescriptible.

Jesús reconoce que sus oyentes son del linaje de Abraham, pero el deseo que tienen de matarlo y el rechazo de sus palabras delatan que sus vidas no son dirigidas por el Padre, cuya voz Jesús obedece (8:37–38). La ascendencia biológica no garantiza la espiritual. El Antiguo Testamento muestra que Abraham tuvo descendientes que no recibieron su bendición (p. ej., Ismael, Gn 21). Pablo utiliza también este paralelismo para argumentar este mismo asunto (Gá 4:21–31). El verdadero carácter judío es interior, no físico ni externo

(Ro 2:28–29). El judaísmo enseñaba también que había ciertos rasgos de conducta que adornaban a los «hijos de Abraham» (m. *Pirke Aboth* 5.22, «un buen ojo, un espíritu modesto y una mente humilde son los distintivos de los discípulos de Abraham nuestro Padre»). La injusticia de los oponentes de Jesús pone, pues, en tela de juicio su supuesta relación con Abraham. Jesús da a entender que su manera de proceder apunta a otro progenitor espiritual (Jn 8:38b).

La frase «nuestro padre es Abraham» (8:39) suena ahora vacía, vista la sugerencia de Jesús de que su conducta (8:40) resta validez a sus pretensiones de ser descendientes de Abraham. Jesús se refiere por segunda vez a «su padre», como sugiriendo que sabe cuál es la ascendencia que les controla (8:41). Pero a medida que Jesús desarrolla el argumento sus oponentes ven con toda claridad adónde quiere ir a parar. Sin Abraham, no pueden formar parte del pueblo de Dios. La frase, «nosotros no somos hijos nacidos de prostitución» es ahora una defensa y un ataque. El pronombre «nosotros» está en posición enfática e implica una comparación: *Nosotros* no somos hijos nacidos de prostitución (tú no puedes decir lo mismo), y algunos eruditos creen ver un indicio de especulaciones sobre los extraordinarios orígenes de Jesús y la ironía que estos suponen. Al reivindicar a Dios como Padre, Jesús no puede tener un padre humano, que es precisamente el argumento de los relatos sinópticos de la natividad. Sin embargo, los judíos solían utilizar la ilegitimidad para denigrar a los samaritanos (y viceversa), y esto es lo que harán con Jesús en 8:48.

Si Jesús no les permite recurrir a Abraham, sin duda (piensan ellos) no puede impedirles apelar a Dios (8:41b). Sin embargo, Jesús rechaza también esto. Puesto que él mismo procede de Dios Padre, si ellos fueran también sus hijos amarían las cosas de Jesús (1Jn 5:1). Pero no es así. El problema no es que Jesús no se exprese con suficiente claridad o efectividad, sino más bien su papel como oyentes obedientes (Jn 8:43). No «son de Dios» (8:47) y actúan por ello en contra de sus propósitos. No es que sus oponentes disientan

de Jesús; la naturaleza del problema es más esencial. Puesto que son quienes son, no pueden percibir la verdad, reconocer al Padre o a alguien enviado por él que hable la verdad. El problema no es necesariamente intelectual, sino espiritual.

En 8:44 llegamos finalmente al clímax de estas implicaciones. El deseo de matarle que tienen los oponentes de Jesús delata la verdadera naturaleza de su progenitor espiritual: Satanás. La referencia al diablo como asesino «desde el principio» puede aludir a Caín y Abel, o al hecho de que la muerte entró en el mundo por la obra de Satanás, convirtiéndole así en el artífice de la muerte (Ro 5:12–14). Esto se contrasta con Jesús, artífice de la verdad (Jn 1:17; 14:6).

Los oponentes de Jesús le devuelven ahora las acusaciones (8:48), y se ratifican en tacharle de samaritano y de estar poseído por el demonio. Se trata de claros insultos. (1) El término «samaritano» (ver comentarios sobre Juan 4) alude a los habitantes de la zona norte de Jerusalén, cerca de Siquem, que habían comprometido la pureza de su fe. En el tiempo de Jesús, la enemistad entre judíos y samaritanos era intensa (Lc 10:29–37). Esta forma de insulto era probablemente como llamar a alguien «hereje» o «inconverso», de modo que Jesús ni siquiera pierde tiempo en refutarlo. (2) La acusación de posesión diabólica es mucho más seria (cf. también Jn 7:20; 8:52; 10:20). En lugar de ver la obra de Dios en Jesús, sus oponentes señalan a Satanás. Obsérvese que esta acusación aparece también en los Evangelios Sinópticos, donde Jesús considera la superficial confusión de Dios y Satanás como algo serio e imperdonable (Mr 3:22–27).

Jesús ha hecho numerosas afirmaciones categóricas; entre ellas, que procede del Padre y es portador de la verdad. La incapacidad de ellos para ver esta verdad delata su separación del Padre y sus propósitos. ¿Es una forma de auto-promoción? ¿Está Jesús obsesionado con su posición? ¿Es una característica de la obra de Satanás? Jesús niega estas cosas (8:50), sin embargo, no puede negar la relación esencial que tiene con el Padre. El Hijo glorifica al

Padre y el Padre al Hijo (cf. 16:14; 17:5). Si sus oponentes son incapaces de entender la verdad sobre Jesús, no pueden tampoco entender esto.

Jesús habló primero sobre la libertad y la esclavitud y sus palabras suscitaron airadas objeciones. Ahora hace una afirmación sobre la vida y la muerte (8:51–58) y se produce la misma reacción. El que Jesús pueda prometer vida eterna a quienes le obedecen le distingue de cualquier celebridad espiritual del judaísmo, incluyendo a Abraham. No obstante, en lugar de ver que Jesús está hablando de vida eterna, la multitud le malinterpreta dando a sus palabras un sentido material. Abraham y los profetas murieron y fueron sepultados. ¿Está Jesús prometiendo un cese de la mortalidad? ¿Está acaso afirmando que ni él ni sus seguidores van a morir?

La fuerza de 8:53 es, literalmente, «¿Quién te crees que eres?» Son palabras hostiles y agresivas. Pero la defensa de Jesús es que él *no* está buscando su gloria, sino que testifica fielmente de su relación con el Padre. Jesús se limita a vivir en fidelidad a su palabra (8:55) y, puesto que Dios es el autor y sustentador de la vida, todos los que le conocen la compartirán.

Si el judaísmo podía apelar a Abraham como su origen, Jesús hace ahora una apelación paralela (8:56). Muchos rabinos de este periodo enseñaban que Abraham poseía grandes dones de reflexión profética. Dios le había revelado los secretos de las eras venideras, lo cual incluía pleno conocimiento del futuro Mesías. Incluso su «alegría» por el nacimiento de su hijo Isaac (Gn 17:17; 21:6) era una prefiguración de la bendición que vendría al mundo por medio de su ascendencia. Ningún rabino pondría objeciones a la afirmación de Jesús en el sentido de que Abraham vería la era mesiánica. Pero Jesús no está diciendo esto, sino: «Abraham, el padre de ustedes, se regocijó al pensar que vería *mi día;* y lo vio y se alegró» (cursivas del autor). La era mesiánica se cumple ahora en Cristo.

¿Pero cómo pueden conocerse Jesús y Abraham si Jesús no tiene ni cincuenta años?[12] Una importante variante de 8:57 invierte el tema

de la frase y posiblemente es la original. En lugar de cuestionar que Jesús haya visto a Abraham (niv), algunas variantes tienen: «¿ … y Abraham te ha visto?». Esto concordaría con la idea rabínica de Abraham y su impresionante presciencia. [13]

El clímax de todo el capítulo llega en 8:58: «Ciertamente les aseguro que, antes de que Abraham naciera, ¡yo soy!». La seriedad de esta afirmación se confirma con la cláusula introductoria de Jesús (lit.): «Ciertamente [en griego *amén, amén]* les aseguro», una expresión que Jesús utiliza unas veinte veces en el Evangelio (ver comentario sobre 1:51). Se trata de una absoluta reivindicación de preexistencia fundamentada en la terminología absoluta «yo soy» (en griego *ego eimi)* que ya hemos visto en este Evangelio (cf. 4:26). En este caso, la expresión «yo soy» no va acompañada de predicado (como en la frase «Yo soy el pan de vida» (6:35) y es, por tanto, independiente, haciéndose sin duda eco de la traducción griega del nombre de Dios que aparece en Éxodo 3:14.[14] Existir antes del nacimiento de Abraham —y aun así estar allí en aquel momento— es la afirmación más atrevida que Jesús ha hecho hasta entonces. Recuerda a la afirmación del prólogo en el sentido de que el Verbo existía ya en el comienzo del tiempo. Su existencia ha sido ininterrumpida, puesto que su vida procede completamente de la vida eterna de Dios.

El hecho de que los oyentes de Jesús interpretaron sus palabras como una reivindicación divina se ve en su reacción (8:59). Están furiosos porque creen haber oído una blasfemia acreedora de la lapidación (Lv 24:16; *m. Sanedrín* 7:4; Josefo, *Ant.* 17.9.3). Jesús desaparece, no por su ingenio, sino porque Dios ha establecido la hora de su muerte (Jn 7:30, 44; 8:20; 18:6; cf. Lc 4:29). Dios tiene un plan, y nada que haga la multitud podrá interrumpirlo. En Juan 10:18, Jesús explica: «Nadie me la arrebata [la vida], sino que yo la entrego por mi propia voluntad. Tengo autoridad para entregarla, y tengo también autoridad para volver a recibirla».

Este largo capítulo relata numerosas controversias entre Jesús y sus oponentes en la ciudad de Jerusalén. Se suceden las acusaciones de uno y otro lado hasta que la tensión entre Jesús y los «teólogos» de Jerusalén llega a un crescendo al final del capítulo. Los oponentes de Jesús le lanzan una crítica devastadora, «eres un samaritano, y […] estás endemoniado» (8:48), mientras que Jesús pronuncia la más elevada descripción cristológica de sí mismo hasta este punto del Evangelio, «antes de que Abraham naciera, ¡yo soy!» El punto de debate es la verdad y la identidad divina de Jesús: ¿Quién es el falso, Jesús o sus acusadores? Una parte de la artillería del enfrentamiento es la retórica que rodeaba la famosa imagen de Abraham en la historia y tradiciones del pueblo judío.

La hostilidad de «los judíos». No hay duda de que cualquier intérprete de este capítulo debe hablar de la impresionante hostilidad que Jesús experimentó en Jerusalén. Sin embargo, hemos de afirmar una vez más que los oponentes de Jesús no son «los judíos», como consignan algunas traducciones (como por ejemplo la NVI). Tanto Jesús mismo como los apóstoles son judíos. La iglesia que hoy conocemos ha sido injertada en un olivo judío arraigado en las tradiciones de Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y David.

La retórica del debate que se consigna en este pasaje entre Jesús y Jerusalén se describe bajo la óptica de un periodo posterior en que la vida de la iglesia estaba marcada por su lucha con las sinagogas que negaban el mesianismo y la filiación divina de Jesús. La nomenclatura «Jesús frente a los judíos» se fraguó y configuró más adelante, cuando la iglesia se distinguía del judaísmo, puesto que en la segunda mitad del siglo primero los judíos mesiánicos y los cristianos gentiles se enfrentaron precisamente a estos oponentes.[15] Digo esto porque algunos capítulos, como Juan 8 y 10, han inspirado muchas veces actitudes antisemitas. Tanto a los judíos como los cristianos de origen judío les gustaría que fuéramos cuidadosos y juiciosos en cómo utilizamos este material.

Sin embargo, los dirigentes religiosos y las instituciones de Jerusalén, que a lo largo de los siglos han sido custodios de las cosas divinas y han disfrutado del templo y de la revelación de sacerdotes y profetas, no pueden aceptar lo que Dios está haciendo en Cristo. Su cinismo pasa de la incredulidad al antagonismo y lleva después a una completa hostilidad a Jesús. Teniendo en cuenta el tono del debate que se produce en Juan 8, no es sorprendente que Jesús sea finalmente crucificado en la ciudad menos de un año más tarde. De hecho, hemos de leer estos versículos con un sentido de sobrecogimiento: cualquiera que enseñe y argumente de este modo acabará muerto.

¿Tiene algo que decirnos a nosotros esta hostilidad? Mi instinto es alinearme con Jesús y describir a sus oponentes como los que no aceptan el Evangelio. Los enemigos de Jesús se convierten en los míos. Los teólogos de Jerusalén que luchan con Jesús se corresponden con los irreligiosos y cínicos de nuestro tiempo. Pero esta decisión hermenéutica implica una enorme presuposición. Es como ver una película e identificarse con el héroe, el vencedor, el bueno. Esta decisión me hace invulnerable a la reprensión y me sitúa del lado de Dios y contra todos los demás.

Una lectura así de este Evangelio puede ser legítima, porque ocasionalmente podemos vernos del lado de Cristo, defendiendo sus afirmaciones de divinidad y experimentando la hostilidad del mundo. Jesús nos dice: «Si el mundo los aborrece, tengan presente que antes que a ustedes, me aborreció a mí» (15:18). Sin embargo, habrá también momentos en los que nosotros seremos los residentes en Jerusalén, los defensores de la ortodoxia, y en los que seremos nosotros los que no podremos tolerar una nueva palabra de parte de Dios. Soy ingenuo si pienso que, de haber vivido en los días de Jesús, me habría alineado con él en todo momento. Muchos de nosotros habríamos formado parte de los que discutían con él en el patio del templo.

Ascendencia y tradiciones. Otro tema que se destaca con aspereza es la defensa que hicieron los oponentes de Jesús. Pretenden que su

ascendencia (histórica y espiritual) afecta de manera definitiva su posición ante Dios. Son los poseedores de las tradiciones, la herencia, el templo, las Escrituras y las instituciones. Viven en la «ciudad de Dios» y por ello no tienen por qué prestar atención a las voces que desafían sus instintos religiosos. Este tipo de reflejo es un problema intemporal que también nos afecta a nosotros. ¿En qué medida se convierten nuestras tradiciones en impedimentos para escuchar la voz de Dios? ¿En qué medida dependemos también nosotros de nuestro legado religioso («¡Soy luterano!» «¡Soy heredero de una larga dinastía de presbiterianos!») y lo utilizamos para aislarnos de una palabra profética de Dios?

En último análisis, no es la enseñanza de Jesús lo que escandaliza a sus oyentes. Ni tampoco su provocativa actividad. Lo que en el fondo separa a Jesús y a sus seguidores de los religiosos de Jerusalén es lo que afirma sobre sí mismo. Jesús no es simplemente otro profeta que honra las calles de Jerusalén. No es otro advenedizo rabino de Galilea que está ahora de visita y desafía en el templo a los gigantes de la erudición teológica judía. Jerusalén conoce ya a este tipo de hombres. Lo que distingue a Jesús —y para sus enemigos le hace merecedor de la muerte— es su ultrajante e inaceptable reivindicación de unidad con el Padre. Siempre que la iglesia se ve involucrada en una controversia por la verdad del Evangelio, el quid del debate será la absoluta autoridad de Jesús, su unidad con Dios y su misión divina.

En este discurso hay algo final y definitivo sobre el llamamiento de Jesús. «Yo soy la luz del mundo». «Yo me voy, y ustedes me buscarán, pero en su pecado morirán». «Así que si el Hijo los libera, serán ustedes verdaderamente libres». «El que cumple mi palabra, nunca morirá». En este Evangelio, Jesús se constituye mediador de todo acceso personal a Dios y a la vida. Por ello, «Jesús» no puede ser una mera experiencia prescindible, el suplemento de cierto sistema religioso. Él es la luz, la vida y la libertad que todo el mundo busca. En otras palabras, Jesús no es simplemente el

portador de estas cosas, sino que las posee; y aceptarle, creer en él y seguirle significa recibir estas cosas estando «en él».

Acercar este pasaje a mi generación significa que he de enfrentarme a algunos de los aspectos más perturbadores y difíciles del texto. He de hablar de la hostilidad relacionada con el Evangelio, de tradiciones religiosas e impedimentos espirituales. Y he de hablar también de las reivindicaciones absolutas de verdad de este Evangelio que no pueden comprometerse sin que se pierda la esencia del don de Jesús (luz, vida, y libertad). Pero en todos los casos he de ser sobrio sobre dónde pongo los pies.

Los custodios de la tradición. El cristianismo será siempre objeto de la hostilidad del mundo. Hemos de esperar que los no creyentes rechacen nuestro mensaje, persigan a la iglesia y le causen grandes sufrimientos. A lo largo de la historia de la iglesia, todos los relatos de persecuciones y martirios —incluidos los que hoy en día se producen en lugares como Sudán y Egipto— cuentan la misma verdad. Aquellos que deciden vivir una vida piadosa en este mundo, quienes optan por seguir a Jesucristo y tienen un testimonio público, serán perseguidos (2Ti 3:12). Pero este no es el tema más importante de Juan 8.

La paradoja más profunda de este capítulo es que Jesús sufre una persecución *religiosa.* No son las multitudes impías las que, por sus ideas paganas, han considerado que Jesús es una molestia. Naturalmente que Jesús se enfrenta al «mundo», pero se trata de un mundo religioso; un mundo incrédulo, sí, pero religioso, con deseos espirituales. El judaísmo que abrazan los oponentes de Jesús era una religión hondamente espiritual que buscaba de todo corazón a su Mesías, oraba fervientemente a Dios, seguía las Escrituras y practicaba habitualmente la adoración. Aquellos que en sus corazones estaban inclinados a escuchar la nueva voz de Dios en el mundo, la reconocían rápidamente en Jesús y la seguían. No obstante, quienes se atrincheraban en las tradiciones de su mundo

religioso, traicionados por sus pasiones espirituales, cerraban sus ojos y oídos y eran singularmente incapaces de encontrar nada redentor en la vida y ministerio de Jesús.

El paradigma del pasaje es, pues: Jesús entra en un ambiente fervientemente religioso y divide de inmediato a su audiencia. Quienes le siguen se convierten en apasionados creyentes. Aquellos que están al otro lado, los que defienden con celo sus tradiciones, pasan a ser, de repente, celosos oponentes, enemigos de la obra de Dios en el mundo. Este pasaje advierte a los custodios de la tradición que su defensa de estos hábitos y rituales espirituales bien podría ser su destrucción.

Pablo expresa una parecida crítica profética en Romanos 2:17–29. En su discusión con sus oponentes judíos, afirma con vehemencia que, intrínsecamente, la tradición de la circuncisión tiene un efecto mínimo: «Lo exterior no hace a nadie judío, ni consiste la circuncisión en una señal en el cuerpo» (2:28). La preservación de la tradición no es en sí un bien espiritual. La verdadera circuncisión es algo interior, espiritual. «El verdadero judío lo es interiormente; y la circuncisión es la del corazón, la que realiza el Espíritu, no el mandamiento escrito» (2:29).

En nuestro pasaje, los oyentes de Jesús afirman sobre su ascendencia natural: «Nuestro padre es Abraham» (Jn 8:39a). Pero Jesús sostiene que la descendencia de Abraham no se evidencia mediante una genealogía física, sino por una disposición espiritual (8:39b-40). Esta es también la misma línea que Pablo retoma en Romanos 4. Abraham es padre de *aquellos que tienen fe,* no de los que siguen las tradiciones judías y poseen su genealogía. La genealogía y la tradición ofrecen falsas promesas a quienes piensan que a Dios solo se le encuentra en estas cosas.

Cuando en 1919 Karl Barth escribió su notable Comentario de Romanos, consideró estos pasajes sobre la circuncisión (Ro 2) y Abraham (Ro 4) y tomó una decisión crucial. El tipo de autocomplacencia religiosa al que Pablo se enfrenta en estos pasajes

no solo se aplica al judaísmo antiguo, sino a la iglesia de hoy. Pablo entiende que la historia de Abraham que se narra en Romanos 4 no solo se redactó para los antiguos, sino *para nosotros* (4:23–35). Quienes señalan a su ascendencia y tradiciones como distintivo de su seguridad religiosa se verán en un serio peligro.

Barth describe la vida de estas personas. Es la vida de quienes realizan un largo viaje y en un punto encuentran una señal que señala hacia el oeste. La señal está ahí para conducirles hasta su destino, pero en lugar de seguir sus indicaciones se detienen y se dedican a vivir bajo sus palabras rotuladas. Construyen una civilización en aquel lugar, celebrando la señal y contando historias sobre cómo llegaron al indicador. Se escriben canciones y se desarrollan rituales. Se publican libros y se practican liturgias. Algunos confirman que las señales conducen realmente al lugar prometido siguiéndolas hasta su destino y regresando después. Pero la segunda y la tercera generación han construido su vida alrededor de la señal y han olvidado el sentido del viaje. Sus tradiciones se basan en relatos de viajes pasados, no en historias de llegadas a la meta o en el llamamiento profético de seguir adelante.

Jesús en el siglo XXI. Es un asunto perturbador, pero hemos de ser realistas. Si Jesús irrumpiera en nuestro tiempo, entrara en nuestras iglesias evangélicas, tomara alguno de nuestros símbolos religiosos (como lo hizo en la fiesta de los Tabernáculos) y cuestionara su sentido original, ¿qué haríamos nosotros: aplaudirle u oponernos a él? Puede que, de repente, nos encontráramos defendiendo a la *Cristiandad* en lugar de la fe cristiana. Sería fácil explicar que el antiguo significado y las antiguas canciones y formas habían cumplido perfectamente con su papel durante muchas generaciones. Puede que pusiéramos en tela de juicio las propuestas del recién llegado y le demandáramos que confirmara sus pretensiones como mensajero de Dios. Y cuando tales reivindicaciones fueran respaldadas por una convincente respuesta, nos veríamos, de repente, forzados a abandonar nuestra antigua posición y creer en él, o a discutir sus postulados y rebelarnos.

Este acto reflejo que es incapaz de ver a Dios en la voz profética de Jesús, que se rebela, se opone y ataca, es obra de Satanás (8:45). Es la obra de Satanás entre las personas *religiosas.* Es una reacción que apareció dentro del judaísmo y que aparece con igual frecuencia dentro de la iglesia cristiana. Es una obra de las tinieblas muy común en el corazón humano. Niega la verdadera autoridad del Hijo y le despoja de sus credenciales como mensajero de Dios (8:13). Es una obra que pone a Jesús en el banquillo del interrogatorio secular, donde se descubre que los fiscales son filósofos, teólogos o historiadores (8:15). Es una obra que se niega a reconocer que la voz de Jesús no es simplemente humana sino divina, enviada por Dios (8:26–27, 40). Esta obra deforma la verdad, miente sobre cosas que sabe que son reales y defiende sus propias prerrogativas religiosas (8:44). Sobre todo, es una voz que concede más valor a la voz humana que a la de Dios.

En la fiesta de los Tabernáculos, Jesús encontró una estricta oposición entre los dirigentes religiosos del judaísmo. Me asusta pensar cómo habría reaccionado yo —un profesional religioso, un devoto creyente, alguien que sirve en instituciones erigidas en el nombre de Dios y las defiende— de haber estado viviendo en Jerusalén en aquel momento. He hecho inversiones religiosas y he asumido compromisos religiosos. Puede que considerara un acto de devoción y piedad pararle los pies a quien pretendiera desbaratar lo que *habíamos construido* en el nombre de Dios.

¿Somos distintos los evangélicos de nuestro tiempo? ¿Puede nuestra espiritualidad convertirse en vida bajo la «señal»? ¿Puede ser meramente una cuestión de ascendencia personal y tradición, una defensa de todo aquello que es santo, bueno y espiritual pero que sabe poco de Dios? En 8:47, Jesús afirma que el problema es que sus oyentes ya «no escuchan». Esto, sugiere él, es prueba de que no pertenecen a Dios.

Juan 8:12–59 es un severo llamamiento al judaísmo para que se arrepienta. Pero es también una llamada para nosotros, los que hemos recogido el manto de los dirigentes del templo de Jerusalén.

1. La primera palabra griega de 8:12 es «una vez más», lo cual implica una continuación de una sección anterior.
2. Cf. 6:35 y los comentarios, en los que Jesús dice: «Yo soy el pan de vida».
3. Para recrear este trasfondo, los lectores harían bien en repasar la distribución del templo de Herodes. El Atrio de las Mujeres era el primer atrio elevado con acceso limitado solo a los judíos y estaba al este del Atrio de Israel (o de los hombres).
4. Hay un cierto debate sobre si las lámparas se encendían solo al comienzo de la festividad o cada noche. Esto afectará el significado de las palabras de Jesús en 8:12. Si las lámparas estaban apagadas (así lo cree Morris), el anuncio de Jesús contrastaría con la oscuridad de la última noche.
5. En el texto del Antiguo Testamento de la NIV, la palabra «luz» aparece más de 130 veces.
6. Hay un importante debate exegético en estos versículos. Algunos eruditos argumentan que Jesús está cambiando el significado de la palabra griega *krino* (juzgar) en 8:15–16. Jesús no condena (8:15b.), pero sí provoca el juicio (8:16). En el Evangelio puede observarse este juego de palabras: Jesús no *condena* (3:17; 12:47; el verbo utilizado es *krino),* sin embargo, sí ha venido a juzgar (9:39; 5:22; los términos utilizados son *krino* y *krima)*. Otros eruditos (entre los que me cuento yo) creen que el juicio de Jesús en el capítulo 8 se contrasta aquí con el juicio *del mundo* (cf. 7:24).
7. «Así que de ahora en adelante no consideramos a nadie según criterios meramente humanos *[kata sarka].* Aunque antes conocimos a Cristo de esta manera *[kata sarka],* ya no lo conocemos así».
8. Pablo plantea estos mismos desafíos cuando espiritualiza la verdadera naturaleza de la circuncisión en Romanos 2 y cuando afirma en Gálatas 3:16, 29 que los *verdaderos* descendientes de Abraham no lo son según la ascendencia física, sino según la fe. De manera similar, Romanos 9:7 dice: «Tampoco por ser descendientes de Abraham son todos hijos suyos».

9. Josefo, *Guerras,* 7.8.6, citado en Brown, *John,* 1:363.

10. *b. Shabbath,* 128a.

11. El texto griego dice «*el* hijo», no «un hijo» como en la NIV. A lo largo de este Evangelio, la expresión «el hijo» se refiere a Jesús. En la literatura joánica, los cristianos se describen como «hijos» de Dios.

12. Este versículo sugiere la posibilidad de que Jesús tuviera más de 40 años, puesto que de lo contrario las palabras de sus oponentes habrían sido más bien, «todavía no tienes cuarenta años y …». Lucas dice que Jesús comenzó su ministerio cuando tenía «treinta años» (Lc 3:23). La idea de que el ministerio de Jesús duró tres años es una mera conjetura que se basa en las tres celebraciones de la Pascua que se consignan en Juan. Es plausible que su ministerio fuera mucho más extenso. Ver M. J. Edwards, "Not Yet 50 Years Old: Jn 8:57", *NTS* 40 (1994): 449–54.

13. T. Baarda, "Jn 8:57b: The Contribution of the Diatessaron of Tatian", *NovT* 38 (1996): 336–43.

14. La Lxx traduce Éxodo 3:14 como *ego eimi ho on.*

15. Sin embargo, este uso crítico de la expresión «los judíos» no era desconocido en el periodo más antiguo. Obsérvese cómo describe Pablo, el rabino judío, las amargas luchas en Judea en 1 Tesalonicenses 2:14–15: «Ustedes, hermanos, siguieron el ejemplo de las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea, ya que sufrieron a manos de sus compatriotas lo mismo que sufrieron aquellas iglesias a manos de los judíos. Éstos mataron al Señor Jesús y a los profetas, y a nosotros nos expulsaron. No agradan a Dios y son hostiles a todos».

Juan 9:1–41

A su paso, Jesús vio a un hombre que era ciego de
nacimiento. 2 Y sus discípulos le preguntaron: —Rabí,
para que este hombre haya nacido ciego, ¿quién pecó, él o
sus padres?

3—Ni él pecó, ni sus padres —respondió Jesús—, sino que esto
sucedió para que la obra de Dios se hiciera evidente en su vida.
4 Mientras sea de día, tenemos que llevar a cabo la obra del que
me envió. Viene la noche cuando nadie puede trabajar. 5
Mientras esté yo en el mundo, luz soy del mundo.

6 Dicho esto, escupió en el suelo, hizo barro con la saliva y se lo
untó en los ojos al ciego, diciéndole:

7—Ve y lávate en el estanque de Siloé (que significa: Enviado).
El ciego fue y se lavó, y al volver ya veía.

8 Sus vecinos y los que lo habían visto pedir limosna decían:
«¿No es éste el que se sienta a mendigar?»

9 Unos aseguraban: «Sí, es él». Otros decían: «No es él, sino que
se le parece». Pero él insistía: «Soy yo».

10—¿Cómo entonces se te han abierto los ojos? —le
preguntaron. 11—Ese hombre que se llama Jesús hizo un poco
de barro, me lo untó en los ojos y me dijo: «Ve y lávate en
Siloé». Así que fui, me lavé, y entonces pude ver.

12—¿Y dónde está ese hombre? —le preguntaron. —No lo sé —
respondió.

13 Llevaron ante los fariseos al que había sido ciego. 14 Era
sábado cuando Jesús hizo el barro y le abrió los ojos al ciego. 15

Por eso los fariseos, a su vez, le preguntaron cómo había recibido la vista.

—Me untó barro en los ojos, me lavé, y ahora veo —respondió.

16 Algunos de los fariseos comentaban: «Ese hombre no viene de parte de Dios, porque no respeta el sábado».

Otros objetaban: «¿Cómo puede un pecador hacer semejantes señales?» Y había desacuerdo entre ellos.

17 Por eso interrogaron de nuevo al ciego:

—¿Y qué opinas tú de él? Fue a ti a quien te abrió los ojos. —Yo digo que es profeta —contestó.

18 Pero los judíos no creían que el hombre hubiera sido ciego y que ahora viera, y hasta llamaron a sus padres 19 y les preguntaron:

—¿Es éste su hijo, el que dicen ustedes que nació ciego? ¿Cómo es que ahora puede ver?

20—Sabemos que éste es nuestro hijo —contestaron los padres —, y sabemos también que nació ciego. 21 Lo que no sabemos es cómo ahora puede ver, ni quién le abrió los ojos. Pregúntenselo a él, que ya es mayor de edad y puede responder por sí mismo.

22 Sus padres contestaron así por miedo a los judíos, pues ya éstos habían convenido que se expulsara de la sinagoga a todo el que reconociera que Jesús era el Cristo. 23 Por eso dijeron sus padres: «Pregúntenselo a él, que ya es mayor de edad».

24 Por segunda vez llamaron los judíos al que había sido ciego, y le dijeron: —Júralo por Dios. A nosotros nos consta que ese hombre es pecador. 25—Si es pecador, no lo sé —respondió el hombre—. Lo único que sé es que yo era ciego y ahora veo.

26 Pero ellos le insistieron:

—¿Qué te hizo? ¿Cómo te abrió los ojos?

27—Ya les dije y no me hicieron caso. ¿Por qué quieren oírlo de nuevo? ¿Es que también ustedes quieren hacerse sus discípulos?

28 Entonces lo insultaron y le dijeron:

—¡Discípulo de ése lo serás tú! ¡Nosotros somos discípulos de Moisés!

29 Y sabemos que a Moisés le habló Dios; pero de éste no sabemos ni de dónde salió.

30—¡Allí está lo sorprendente! —respondió el hombre—: que ustedes no sepan de dónde salió, y que a mí me haya abierto los ojos. 31 Sabemos que Dios no escucha a los pecadores, pero sí a los piadosos y a quienes hacen su voluntad. 32 Jamás se ha sabido que alguien le haya abierto los ojos a uno que nació ciego. 33 Si este hombre no viniera de parte de Dios, no podría hacer nada.

34 Ellos replicaron:

—Tú, que naciste sumido en pecado, ¿vas a darnos lecciones? Y lo expulsaron.

35 Jesús se enteró de que habían expulsado a aquel hombre, y al encontrarlo le preguntó:

—¿Crees en el Hijo del hombre?

36—¿Quién es, Señor? Dímelo, para que crea en él.

37—Pues ya lo has visto —le contestó Jesús—; es el que está hablando contigo.

38—Creo, Señor —declaró el hombre. Y, postrándose, lo adoró.

39 Entonces Jesús dijo:

—Yo he venido a este mundo para juzgarlo, para que los ciegos vean, y los que ven se queden ciegos.

40 Algunos fariseos que estaban con él, al oírlo hablar así, le preguntaron: —¿Qué? ¿Acaso también nosotros somos ciegos?

41 **Jesús les contestó:**

—Si fueran ciegos, no serían culpables de pecado, pero como afirman que ven, su pecado permanece.

El relato de la fiesta de los Tabernáculos da ahora paso a un tipo de narrativa que aparece frecuentemente en los Evangelios Sinópticos, a saber, una sanación seguida de una controversia. Es también una historia que guarda grandes semejanzas con el relato de curación que aparece en Juan 5. Jesús sana a un hombre en sábado, los dirigentes del templo (y en Juan 9 los vecinos del hombre en cuestión) hacen preguntas; más adelante, Jesús se encuentra de nuevo con el que había sido ciego y le anima, y por último entabla un extenso debate con los teólogos de Jerusalén sobre el significado de su autoridad.

La sanación del ciego está también estrechamente vinculada con el relato anterior de 8:12–59. Jesús sigue en la fiesta de los Tabernáculos; el lector debería repasar las ceremonias de luz celebradas en el templo y a las que se alude en 8:12 (ver comentarios). El capítulo 9 casi puede describirse como un «caso real» que ilustra el mensaje de Jesús en la segunda mitad del capítulo 8. Es un magnificente resumen de lo que Jesús ha estado diciendo respecto a sí mismo a lo largo de la festividad. Él es la luz verdadera que sobrepasa todo lo que hay en el templo; es un mensajero de Dios, portador de su palabra para el mundo y dador de vida a todo aquel que cree.

En este capítulo, a un hombre que vive en «tinieblas» le imparte «luz» de un modo milagroso. Mediante el relato de la sanación de este hombre, otra parábola comienza a desarrollarse ante nosotros. La sanidad física se convierte en símbolo de sanación espiritual mientras que la invidencia física se corresponde con ceguera espiritual. Al final de la historia se produce una espléndida inversión: el hombre que antes vivía en tinieblas tiene ahora luz (tanto física como espiritual), mientras que quienes se ponen en su

contra tienen buena vista física pero viven en oscuridad espiritual. La luz de los Tabernáculos ha llegado verdaderamente a Jerusalén y todos la necesitan. No obstante, solo los que creen en Jesús tendrán la oportunidad de disfrutarla.

El capítulo puede organizarse por razones prácticas en tres unidades. En primer lugar está el propio relato de la sanación (9:1–7). A esto le sigue el interrogatorio del ciego por parte de sus vecinos y los fariseos (9:8–34), que termina con su expulsión de la sinagoga (9:30–34). Por último, Jesús entra nuevamente en el relato ofreciendo una enseñanza parabólica que resume las lecciones del episodio: un hombre ciego consigue ver mientras que otros que ven son realmente ciegos (9:35–41). A Juan le encantan los significados dobles, que hemos de observar a medida que la historia se desarrolla. Juan 9 ofrece un reconfortante interludio a la densa argumentación de los capítulos 6–8. Es, como ha observado Raymond Brown, «habilidad dramática en su mejor versión».[1]

La sanación del ciego (9:1–7)

Los sinópticos ofrecen numerosos ejemplos de sanidades de ciegos por parte de Jesús. En cierto sentido esta clase de milagro era un distintivo de su ministerio (Mt 11:5; Lc 4:17; 7:22). Jesús sanó a Bartimeo en Jericó (Mr 10:46–52; Lc 18:35–43), a dos ciegos en Galilea (Mt 9:27–31), a un ciego y mudo en algún otro lugar (posiblemente en Capernaúm; Mt 12:22–23), a otro en Betsaida (Mr 8:22–26), y a uno más en Jerusalén después de su purificación del templo (Mt 21:14). Jesús sanaba especialmente a los ciegos. Estos se acercaban a él para ver si les liberaba de su sufrimiento (Mt 21:14).

En la Antigüedad, la invidencia era un problema mucho más común de lo que se cree. Las enfermedades de los ojos tenían pocas curas y la falta de condiciones sanitarias (especialmente en el agua) incrementaba considerablemente los riesgos. En el primer siglo, la ceguera era una dolencia tan común que Jesús incluye a los ciegos en sus parábolas sobre a quién se debe invitar a las celebraciones (Lc 14:13). Jesús utiliza incluso la invidencia de un modo metafórico para representar la oscuridad espiritual, precisamente como hace en Juan 9 (Mt 15:14; 23:16, 17, 19, 24, 26; Lc 6:39).

El hombre a quien Jesús conoce en la fiesta de los Tabernáculos es ciego de nacimiento (9:1). Esto suscita una pregunta de sus discípulos sobre el origen de su sufrimiento (9:2). Ellos asumen que ha de haber una conexión entre pecado y sufrimiento, así que preguntan si el responsable de la invidencia es aquel hombre o sus padres. Jesús rechaza de plano esta línea de preguntas (9:3). Sin embargo, el modo en que la NVI y la mayoría de versiones en inglés traducen la respuesta de Jesús invita a la confusión. La NVI dice: «Ni él pecó, ni sus padres —respondió Jesús—, sino que esto sucedió

para que la obra de Dios se hiciera evidente en su vida».[2] No hace falta más que leer con atención estas palabras para ver las implicaciones teológicas de esta línea de pensamiento: Dios hizo sufrir a este hombre para poderse glorificar en su sanación. Aunque una sana teología no puede poner en duda la soberanía de Dios para actuar como lo desee, es posible que algunos cristianos puedan considerar esto como un destino cruel en el que Dios inflige dolor a las personas simplemente para glorificarse a sí mismo.

No obstante, la «cláusula de propósito» de 9:3b («para que la obra de Dios.») puede aludir perfectamente a 9:4, y sin duda debería vincularse a este versículo. Esta clase de cláusulas (introducidas por la partícula griega *hina)* pueden iniciar la oración principal en lugar de seguirla. De las once veces que aparece la expresión griega *all' hina* («sino que … para que», 9:3b) en Juan, cuatro de ellas precede a la oración principal (1:31; 13:18; 14:31; 15:25). Si 9:2–4 sigue este esquema, podemos traducir este pasaje como sigue: «"No pecó ni este hombre ni sus padres —dijo Jesús—. Pero para que la obra de Dios pueda desplegarse en su vida, he de hacer la obra de aquel que me envió, mientras aún es de día"».

La cláusula de propósito explica que Jesús ha de obrar *para que* la obra de Dios pueda expresarse en la vida de este hombre. Dios no había hecho ciego a aquel hombre para mostrar su gloria; lo que había hecho para ello fue enviar a Jesús a realizar sus obras de sanación. El matiz teológico de las dos traducciones no puede ser más distinto. La obra de Jesús no debe interrumpirse, porque él es la luz que ilumina el día, y se acerca la noche (9:4b—5), un periodo en que él estará ausente y cesarán tales milagros de su mano.

A continuación, Jesús hace un poco de barro con su saliva y un poco de tierra y lo aplica a los ojos del ciego (9:6). En la Antigüedad se creía que la saliva tenía propiedades curativas. Por tanto, el acto de Jesús no es insólito.[3] Marcos consigna otros dos casos en que Jesús hace lo mismo (Mr 7:32–35; 8:22–25). Acto seguido, Jesús le dice al hombre que vaya al estanque de Siloé y se lave (9:7). Juan indica en

un paréntesis que «Siloé» significa «enviado» (que es su sentido en hebreo).[4]

Este estanque estaba situado en el extremo meridional de la ciudad de Jerusalén, lo cual es un importante detalle por dos razones. (1) Era la fuente de agua que se utilizaba en la ceremonia de la fiesta de los Tabernáculos (ver comentarios sobre 7:37–52). Este es el estanque que se construyó cuando Ezequías redirigió el manantial de Gihón construyendo un túnel hacia el oeste por debajo de la ciudad de David. Era el único manantial de la ciudad y por ello tenía un valor religioso y ceremonial.[5] Si Jesús es la fuente de la fiesta de los Tabernáculos (7:37–39), este hombre ha bebido ahora profundamente del agua que él brinda.

(2) El nombre del estanque tiene una importancia simbólica para Jesús. Más de veinte veces en este Evangelio, Jesús se describe como aquel que ha sido «enviado» por Dios (p. ej., 4:34; 5:23, 37; 7:28; 8:26; 12:44; 14:24). En otras palabras, al ciego se le pide que vaya a lavarse al lugar llamado «enviado», por aquel que fue «enviado» por Dios. La fuente de su sanación es, pues, Jesús, no el estanque.[6] El hombre obedece (9:7) y es sanado.[7] Juan no menciona ninguna reacción especial.

El interrogatorio (9:8–34)

La dramática sanación de este hombre debió de causar una significativa agitación entre sus amigos cercanos y familiares. Aunque, en la Antigüedad, numerosas personas pretendían tener poderes de sanación, los milagros como este, *susceptibles de verificación,* despertaban el interés general. El mundo antiguo tenía pocas respuestas para las enfermedades y discapacidades severas, y esto hacía que muchos se volvieran a la magia y la superstición. Sin embargo, aquí había un sanador que hacía lo que prometía. Un hombre bien conocido por ser mendigo y ciego de nacimiento ahora veía; esto era algo sin precedente (9:32).

En los versículos siguientes se nos ofrece de forma abreviada la investigación que la comunidad realiza de la experiencia de este hombre. Es fácil imaginar a la comunidad debatiendo y discutiendo durante horas, intentando verificar, no solo si aquel hombre había sido ciego, sino también la identidad del sanador, Jesús. ¿Cómo lo hizo? ¿Puede volver a hacerlo? ¿Puede hacer lo mismo con otras personas? ¿De dónde procede su autoridad? ¿Hay acaso algo singular en este poder, algo que revela la obra de Dios? ¿Se trata de poder divino?

(1) Los vecinos (9:8–13). Juan desarrolla un ciclo de cuatro escenas en las que se plantean preguntas sobre este hombre y su sanación. Es instructivo hacer una cuidadosa comparación de estas cuatro escenas para ver lo que implican los mensajes que transmiten. En la primera de ellas (9:8–13), los vecinos, con una actitud de incredulidad, pretenden verificar que el hombre que ha recibido la vista es realmente el que ellos conocían como ciego. No rechazan el milagro, pero buscan el consejo de los fariseos, los reconocidos dirigentes teológicos de la sinagoga. Estos dirigentes se

sentaban en el Sanedrín, el Tribunal Supremo de Israel, sin embargo, para asuntos de menor importancia, cuestiones comunitarias, la gente corriente podía preguntarles.

(2) Los fariseos (9:14–17). Los fariseos le preguntan al hombre sobre la sanación, pero su principal preocupación tiene que ver con la supuesta violación del sabbat. Como ha realizado la curación en sábado, concluyen que Jesús ha de ser un pecador y, por consiguiente, no puede estar obrando en el poder de Dios.

(3) Los padres del hombre (9:18–23). A continuación, los fariseos preguntan a los padres del hombre sanado para confirmar que realmente se ha producido un milagro. Los dirigentes son escépticos, pero los padres tienen temor de ellos porque saben que existe una conspiración por la que se expulsará de la sinagoga a cualquiera que se ponga del lado de Jesús. Estos desvían las preguntas de los fariseos y les dirigen a su hijo.

(4) El hombre que había sido ciego (de nuevo) (9:24–29). Los dirigentes preguntan por segunda vez al hombre. Aunque sobre la pecaminosidad de Jesús no puede hacer ningún comentario, no puede negar el milagro. Exasperado, insta con audacia a los fariseos y la tensión del relato se eleva. El milagro demanda una explicación y su magnitud deja solo una opción: Dios. Sin embargo, si esto es así y teniendo en cuenta que Dios no escucha a los pecadores —y Dios ha escuchado a Jesús—, Jesús no puede ser un pecador. Aquí tenemos la división más aguda entre este hombre (que apoya a Jesús) y los dirigentes (que no le reconocen). «¡Nosotros somos discípulos de Moisés!», afirman ellos. Estas palabras apuntan no solo a la división entre los oyentes de Jesús, sino a la posterior ruptura que se produciría entre la sinagoga y la iglesia en futuras décadas.

Cada una de estas escenas explora la identidad de Jesús y deja traslucir una función literaria más profunda. A medida que el relato se desarrolla, los calificativos que se aplican a Jesús le revelan más estrechamente: Él es «Jesús» (9:10), se le llama también un «profeta» (9:17), «el Cristo» (9:22) y, finalmente, se dice que viene de parte

«de Dios» (9:33). Es fácil ver la progresión cristo-lógica de cada nombre a medida que se desarrolla la historia. Mientras que los fariseos repudian a Jesús y su papel, la discusión sirve para esclarecer su verdadera identidad.

Irónicamente, el episodio del interrogatorio termina con una acusación de los dirigentes al hombre sanado: «Tú, que naciste sumido en pecado, ¿vas a darnos lecciones?» (9:34). Son palabras contundentes, puesto que se hacen eco de los versículos con que se inició el capítulo. Recordemos la pregunta planteada en 9:1–2 sobre la relación entre el defecto de nacimiento de este hombre y el pecado. Igual que Jesús rechazó esta pregunta (9:3), aquel hombre se opuso al intento de los fariseos de descartar a Jesús como pecador (9:34). En el primer caso, el pecado produjo presuntamente la ceguera física; en el último, la ceguera espiritual (o ignorancia religiosa). Ambos están equivocados. Sin embargo, al terminar el interrogatorio, el hombre sanado experimenta precisamente lo que temían sus padres: es expulsado de la sinagoga. No se nos dice si la disciplina se extiende por espacio de varios días, un mes, o es permanente. Cualquiera de estas opciones sería posible (aunque la última parece poco probable).

Algunos eruditos han considerado la expulsión de 9:34 como una evidencia de que la historia procede de un periodo posterior (generalmente se propone el final de la década de los 80 o durante la de los 90), cuando las tensiones entre la sinagoga y la iglesia eran agudas y la terminología formal de la expulsión impregnaba la liturgia y la ley judía. Algunos apuntan al concilio judío de Jamnia y a los decretos de expulsión establecidos a finales de los 80. Sin embargo, en nuestros días, otros tienen dudas de que Jamnia fuera determinante y piensan que tal consideración debería «relegarse al limbo de las hipótesis sin demostrar».[8] En este relato no es, pues, necesario ver la disciplina como una excomunión formal de la sinagoga, sino como un rápido rechazo de este hombre de la presencia de sus interrogadores.

Ceguera espiritual (9:35–41)

La historia concluye con el nuevo encuentro entre Jesús y el ciego ahora sanado. Ha oído que, como consecuencia de la sanación, este hombre fue expulsado de la sinagoga. De manera similar, Jesús «encontró» al paralítico del capítulo 5 después de su sanación en sábado (5:14). Sin embargo, mientras la desobediencia del paralítico al negarse a guardar silencio generó una persecución más intensa de Jesús, el ciego se convierte en un ejemplo de fe y bondad.

Jesús habla en privado con este hombre para descubrir la verdadera profundidad de lo que experimentó. Su confesión de fe («Creo, Señor», 9:38) y su adoración indican que ya no vive en «oscuridad» en ningún sentido. Esto no implica que el hombre crea meramente en la realidad del milagro o en la capacidad sanadora de Jesús. Ha estado discutiendo por esta cuestión desde el principio. El hecho de que ahora ve está más allá de cualquier controversia. Esto es más bien una abierta aceptación de Jesús, un compromiso con él como Mesías de Israel. La utilización por parte de Jesús del título «Hijo del hombre» no evoca imágenes del futuro héroe triunfante que vemos con tanta frecuencia en los sinópticos. En el relato de Juan es un título muy común que señala a Jesús como el divino mensajero del cielo (3:13–14; 5:53; 6:27; 12:23).

El hombre de este episodio se convierte de este modo en un modelo de cada creyente que acepta el señorío de Jesús y sufre por ello persecución (15:18–16:4). Esto es evidente sobre todo en la doble utilización de la palabra griega *kyrios* en 9:36 y 38. En el primer ejemplo, *kyrios* significa sencillamente «señor» (niv), y refleja el respeto que este hombre tiene por Jesús (cf. 4:11; 5:7; 12:21). Sin embargo, una vez que Jesús desvela el verdadero significado de su naturaleza personal, su actitud se transforma. Así, en 9:38, *kyrios*

(«Señor») es una expresión análoga de la actitud de adoración de Tomás en 20:28; ambos hombres reconocen que están ante una revelación de Dios.

Los fariseos, por el contrario, se han creído aptos para juzgar tanto al ciego como a Jesús. Pero, en último análisis, es Jesús quien les juzga a ellos. Una vez más, podemos encontrar un paralelismo en la narración de Juan 5. Tras las acusaciones de esa controversia del sabbat, el discurso de Jesús desvela la enfermedad espiritual de sus acusadores. De este modo, el juicio se invierte, ya que, de repente, los acusadores de Jesús se convierten en acusados. Esto mismo sucede en Juan 9. El tema de la luz y la oscuridad que rodea la fiesta de los Tabernáculos crea un doble significado delicioso. Los oponentes de Jesús tienen vista física, pero, desde un punto de vista espiritual, son ciegos. El ciego, en cambio, ha sido sanado doblemente (ahora ve con toda claridad, tanto física como espiritualmente).

Pero la dolencia más seria que aqueja a estos oponentes (9:41) la vemos en su insistencia en que son inocentes, en que entienden completamente el argumento teológico de Jesús y lo rechazan. Por cuanto *pretenden* ver, su culpa se pone de manifiesto, ya que se ratifican en su posición contra Jesús.

El drama del capítulo 9 ha desarrollado por completo el significado del anuncio de Jesús en la fiesta de los Tabernáculos en el sentido de que él es la «luz del mundo» (8:12). La luz ha triunfado sobre la oscuridad tanto en los ojos físicos del ciego como en su corazón. Pero la luz ha venido también como un símbolo de juicio. Este tema de la luz y el juicio apareció claramente en 3:19–21. Tanto los fariseos como el ciego han sido expuestos a la luz y esta ha puesto de relieve su disposición espiritual:

> La luz vino al mundo, pero la humanidad prefirió las tinieblas a la luz, porque sus hechos eran perversos. Pues todo el que hace lo malo aborrece la luz, y no se acerca a ella por temor

> a que sus obras queden al descubierto. En cambio, el que practica la verdad se acerca a la luz, para que se vea claramente que ha hecho sus obras en obediencia a Dios.

Dos horizontes. Este dramático relato tiene tanto que ver con mi vida como lector como con las experiencias de un ciego del primer siglo. Pero no puedo descuidar la importancia histórica de la revelación de Jesús en la fiesta de los Tabernáculos (de la que esta historia es el episodio culminante), porque ella marca el tono de la visita de Jesús a Jerusalén. Desde el capítulo 7 hemos observado que las autoridades han mantenido una posición en contra de Jesús, haciendo acusaciones condenatorias. En este capítulo, el abismo final parece definitivo. Así lo indican sus palabras al ciego, «¡Discípulo de ése lo serás tú! ¡Nosotros somos discípulos de Moisés!» (9:28). En otras palabras, ese hombre ha de tomar una decisión con respecto a quién quiere seguir.

La implicación es que cuando alguien se convierte en discípulo de Jesús no puede ya considerarse discípulo de Moisés. Esta es una conclusión verdaderamente desafortunada, puesto que los primeros cristianos de origen judío creían estar cumpliendo realmente lo que Moisés y los patriarcas habrían deseado. Como en 8:57, Abraham ha visto el día de Jesús —al propio Jesús, de hecho— y se regocijó. Pero vemos aquí que las decisiones de seguir a Jesús y proclamarle como Mesías tenían severas consecuencias religiosas en la sinagoga.

Pero el relato da más de sí. Este hombre y sus oponentes interpretan su papel sobre un estilizado escenario literario hablando, no solo de la historia, sino del presente. El ciego sanado es el protagonista en cuya vida podemos vernos fácilmente reflejados. Los oponentes son los antagonistas literarios, cuya posición es previsible y repetible. Para algunos eruditos, esta forma literaria es una prueba de que el relato no es histórico, sino que surge de la iglesia joánica algunas décadas más tarde.

Pero esta conclusión es innecesaria. Juan está más bien escribiendo con dos horizontes en mente: consignando, por un lado, un episodio trágico y revelador de la vida de Jesús y, por otro, haciendo que esta historia hable enérgicamente a cualquiera que quiera escuchar desde su propio contexto. Así, este hombre se convierte en un modelo del convertido ideal (y sin duda su ejemplo debería contrastarse con el hombre sanado del capítulo 5): es sanado por Jesús, sufre persecución por su decisión, decide creer en Jesús, se convierte en un discípulo. Los oponentes de Jesús son también personajes estilizados, firmes en sus convicciones religiosas (igual que los antagonistas del capítulo 8) y, en lugar de ver el milagro, señalan la violación del sábado por parte de Jesús. En último análisis, resultan estar ciegos en su «sabiduría» religiosa.

En ocasiones, Juan nos permite ver la acción de «dobles significados» entre los personajes de su relato, como cuando en el capítulo 3 Nicodemo lucha con la idea de la regeneración. Sin embargo, en el capítulo 9, Jesús hace que estos dobles significados actúen entre el texto y el lector. Somos observadores que ven cosas que ni siquiera los actores ven. Y el significado (que a ellos se les pasa por alto) puede ser nuestro si tenemos la visión, el discernimiento espiritual, que Jesús ofrece en el capítulo 9. El discernimiento espiritual y la vista física interactúan constantemente a medida que observamos a los actores representando sus papeles.

Por ejemplo, el hombre ciego confiesa dos veces que no «sabe», reconoce su ignorancia (9:12, 25). Incluso cuando, finalmente, se encuentra con Jesús, sus palabras delatan lo poco que entiende (9:36). Sus padres confiesan también su ignorancia (9:21). Sin embargo, al final de la historia, este hombre no solo posee vista física, sino también discernimiento espiritual (9:34–38). Por el contrario, los líderes religiosos ven físicamente, pero al final se les dice que son ciegos (faltos de sabiduría espiritual), aunque en dos ocasiones pretenden «saber» (9:24, 29). Hacen incluso ciertas declaraciones que delatan su confianza en lo que saben (9:16). El mensaje aquí es fascinante: no podemos confiar siempre en nuestro

discernimiento espiritual. En ocasiones, quienes poseen numerosos títulos académicos y ostentan posiciones de poder religioso conocen menos verdad que el sencillo creyente de a pie.

A los antagonistas, pues, les encanta jactarse de su propia confianza; el héroe del relato, en cambio, se acerca a Jesús sintiendo su completa vaciedad. Y mientras este último recibe plenitud, quienes afirman no necesitar ningún médico (Mt 9:12) se quedan en su oscuridad. La narración habla, pues, de corazones abiertos y cerrados. Sin embargo, aquí se añade un elemento que no hemos observado en las controversias del capítulo 8. Estos oponentes se jactan de su conocimiento, están seguros de saber y no se dan cuenta de que, de hecho, son insensatos e ignorantes y andan descaminados. La culpa está relacionada con este tipo de jactancia («Si fueran ciegos, no serían culpables de pecado, pero como afirman que ven, su pecado permanece» 9:41). En el capítulo 8, nos hemos encontrado con opositores que expresaban un antagonismo religioso. En el capítulo 9, lo que tenemos es un antagonismo religioso que surge de la arrogancia religiosa.

Como lector, analizo el desarrollo de este drama, pero este ejerce también en mí su fascinación. También yo he de escoger. ¿Voy a creer en las pruebas del milagro? *¿Era este hombre ciego de nacimiento? ¿Eran estos sus padres?* ¿Voy a decidir que cualquiera capaz de realizar un milagro así puede proceder de Dios? *¿Era Jesús un pecador? ¿Acaso su violación del sábado invalida sus afirmaciones?* ¿Voy a tomar la decisión de creer? *¿Y qué de las consecuencias? ¿Qué de las amenazas y la persecución?*

Se me invita a creer. Como en el capítulo 4, la narración de Juan 9 me aporta lo que necesito para identificar correctamente a Jesús. Los títulos de Jesús se amontonan creando un catálogo para el estudio: rabino (9:2), Jesús (9:3), la luz del mundo (9:5), enviado (9:7), de parte de Dios (9:16), profeta (9:17), Cristo (9:22), Hijo del Hombre (9:35), Señor (9:38). Solo falta el título de Hijo de Dios (cf. 3:18; 5:25; también 10:36), y se puede argumentar que este tema se

presupone en 9:16 y 33 (venir «de parte de Dios» es ser su autorizado emisario o Hijo).

En este relato hay, pues, dos principios que puedo interpretar y llevar a mi generación. (1) Está la experiencia del hombre ciego, y aquí puedo extraer una impresionante ilustración de su dolencia, mendicidad, sanación (física y espiritual) y expulsión de la sinagoga. (2) Puedo explorar la experiencia de los oponentes de Jesús, llenos de preguntas que pretenden poner trabas a la buena obra de Jesús, jactándose de su conocimiento teológico, y juzgados finalmente por el Señor. Cada tema está delante de mí y se me invita a participar en la historia. Juan ha creado su narración con gran destreza para que, como lector, me vea forzado a plantearme las mismas cosas que los oyentes de Jesús. Ante nosotros están todas las pruebas del milagro y de la identidad de Jesús. ¿Qué voy a hacer yo: creeré —igual que el ciego— o —como los dirigentes— plantearé preguntas antagónicas?

La sanación del ciego de Juan 9 siempre ha desempeñado un importante papel en la tarea educativa de la iglesia. Junto a los relatos de Juan 4 (la mujer samaritana) y 5 (el paralítico), este episodio del hombre ciego aparece en las pinturas de las catacumbas como ejemplo de la conversión y el bautismo. En los tres relatos, el agua es el agente regenerador, y la iglesia del periodo patrístico y comienzos de la Edad Media los aplicó en seguida a sus ritos bautismales. A los nuevos convertidos se les enseñaba generalmente durante el periodo de la Cuaresma, y estos tres relatos eran centrales para sus liturgias.[9] En la Milán del siglo XI, por ejemplo, el tercer domingo de Cuaresma era «el domingo del ciego». El bautismo se celebraba a continuación, durante la Semana Santa. Juan 9 se usaba también para este acontecimiento, puesto que mostraba el poder sanador del agua cuando se emplea para la obra espiritual de Dios.

Tenemos datos sólidos para afirmar que, ya en el siglo III, se examinaba también a los candidatos al bautismo durante la Cuaresma. Se les sometía a tres exámenes y, antes del tercero, «el gran examen», se leía en voz alta Juan 9.[10] Puesto que al ciego del capítulo 9 se le hacían preguntas, el relato era un modelo apropiado de lo que significaba ser un cristiano dispuesto a responder de su fe. Si el candidato pasaba estas pruebas, antes del bautismo se leían pasajes sobre el agua purificadora. A continuación se leía en voz alta la confesión del ciego, «Creo, Señor» (9:38).[11]

El hombre ciego: un modelo de fe y conversión. La vida de este hombre debería describirse como una desesperada tragedia. Aunque más adelante demuestra ser perspicaz desde un punto de vista espiritual, su vida diaria no gozaba de ninguna de las protecciones o ayudas caritativas con que a menudo cuentan los ciegos de nuestro tiempo. Hemos de olvidar cualquier imagen de perros lazarillos y libros en braille. Este hombre solo podía sentarse junto al camino y mendigar. No tenía acceso al empleo, perspectivas de matrimonio ni honor social. Estaba en la parte inferior del escalafón. Su futuro era sombrío y lo sabía. Era como el paralítico del capítulo 5, solo que peor. El mundo de este hombre le había excluido. No había ninguna red social que pudiera atrapar a este tipo de persona.

Esta desesperación y oscuridad nos ofrecen una potente imagen, porque Juan describe a los hombres y las mujeres sin Cristo como personas que están en una crisis no menos desesperada. En 8:12 y 12:35, Jesús se refiere a aquellos que «andan en tinieblas», y este es precisamente el estado del ciego. Quienes así andan se mueven con torpeza y se pierden. Jesús eleva esta imagen por encima de lo común para convertirla en una metáfora espiritual para aludir al estado del mundo que ha venido a remediar.

La gloria que supone la sanación de este hombre contrasta marcadamente con la desesperación de su estado. Jesús no se limitó meramente a sanarle de su ceguera; le impartió vida. Algunas características del relato se prestan a la reflexión. (1) La curación era algo importante en la obra de Jesús y también debería serlo en

el ministerio de la iglesia hoy. No quiero espiritualizar completamente este relato haciendo de la renovación espiritual de este hombre lo único importante. Jesús reconoció también que sanar su ceguera era un gesto necesario de su amor. Lamentablemente, muchos de nosotros no estamos predispuestos a creer en curaciones de este tipo.

Hay todo un cuerpo de literatura sobre este tema y supongo que cualquiera que pretenda reproducir el ministerio de Jesús (como lo encontramos en Juan 9) ha de enfrentarse a este tema. Algunos acercamientos batallan con preguntas intelectuales (como por ejemplo la obra de C. S. Lewis, *Los milagros)*. Otros, sin embargo (Kathryn Kuhlman, Benny Hinn), parecen desprestigiar un ministerio sanador para el pastor que piensa. Para muchos (también para mí), los escritos de Francis MacNutt han resultado fascinantes. MacNutt, sacerdote católico, entró en este ministerio hace unos treinta años, durante el apogeo de la renovación carismática católica. Sus experiencias en el desempeño de su labor, junto con su doctorado en Teología por Harvard, le confieren la máximo credibilidad para tratar este asunto.[12]

(2) Dios es glorificado cuando el ministerio se desarrolla de esta manera, cuando es un ministerio que invita a Dios a actuar de un modo poderoso y dramático para transformar completamente. A veces temo que los evangélicos seamos proclives a ver el ministerio bajo la óptica de un escolasticismo del siglo XXI. La obra de Dios, que Jesús anhelaba llevar a cabo, era sencilla: hizo que el poder de Dios actuara en la vida de un hombre. Aquel hombre fue sanado y transformado, y esto condujo a una precisa y elocuente confesión de la naturaleza personal de Jesús. Muchas veces, esperamos que se produzcan tales testimonios sin suplir el poder de sanación que ofrecía Jesús.

No obstante, el modelo de la conversión de este hombre no tiene solo que ver con la desesperación y la sanación. Se trata de un hombre valiente que se aferra valerosamente a lo que no puede negar. Su pensamiento se desarrolla así: Jesús le ha sanado; solo

Dios puede hacer estas cosas; por tanto, Jesús ha de venir de Dios. Pero su valor intelectual va unido a una audacia personal que se pone de relieve cuando sufre persecución por su valor. Los líderes intelectuales y religiosos desprecian su testimonio y quieren que pague un precio por ser coherente con su experiencia. Este drama forma también parte del modelo de conversión de Juan. Aceptar la fe en Jesucristo tendrá sus consecuencias: aislamiento social, castigo y puede que el martirio.

Es significativo que el relato de Juan pase rápidamente de la capacidad de Jesús para obrar milagros a la identidad del que sana. La fe de este hombre no está puesta en las capacidades sobrenaturales de Jesús. Esto es solo el punto de partida. Su fe conecta rápidamente con la verdadera identidad de Jesús. Él es «el Señor», y es justo que se le adore. En mi opinión, esta es la prueba definitiva de cualquier ministerio de sanidad, y la razón por la que me inquietan ciertos ministerios que, en nuestros días, han adquirido una dimensión nacional. ¿En qué medida se glorifica y adora a Jesús? ¿Cuál es el centro de atención, los propios milagros o Jesucristo, cuyo poder y obra se expresa por medio de ellos?

Hay una nota final en esta historia que la mayoría de los evangélicos estadounidenses probablemente pasan por alto. Por lo que a los dirigentes judíos respecta, si el ciego quiere seguir a Jesús ya no puede considerarse seguidor de Moisés. A ellos les parece que la delgada línea que trazan en 9:29 entre ser *judío* y *cristiano* (por utilizar términos modernos) es perfectamente clara, aunque hoy siga siendo un asunto sin resolver. Se trata de una cuestión problemática por dos razones. (1) En nuestros días, los cristianos de origen judío insisten en que no han abandonado el judaísmo; sin embargo, son severamente criticados por la comunidad judía. En el Israel de hoy, un judío puede abandonar todos los aspectos de su fe, hasta el punto de profesar el ateísmo, y aun así ser considerado judío y obtener la ciudadanía israelí. La única cosa que invalida «el carácter judío» de una persona es la fe en Jesús. La profunda ironía es que un ateo sigue siendo judío mientras que un «judío mesiánico» no lo es.[13]

(2) Como cristiano, he de decir, desde un punto de vista teológico, que cuando creo en Jesús sigo siendo seguidor de Moisés. Al creer en Jesús estoy haciendo lo mismo que Moisés habría hecho. Jesús no rompe con Moisés, sino que cumple más bien lo que Moisés comenzó. En este sentido, los cristianos están siendo fieles a la tradición judía en tanto que abrazan a un Mesías judío. El rabino Pablo no se habría considerado menos judío por creer en Jesús.

Los dirigentes del templo: un modelo de intransigencia espiritual. Puede que las cuestiones más perturbadoras que afloran en este pasaje tengan que ver con el perfil de los oponentes de Jesús. La imagen que se nos da de ellos en los capítulos 5 y 8 es distinta de la de este capítulo. En este episodio tenemos a teólogos, líderes religiosos, cuyo rechazo de Jesús no se basa simplemente en su negativa a adaptarse a su sistema religioso, sino en el conocimiento de su identidad. Se alinean contra Jesús desde un informado punto de vista teológico. Son agresivos; y, según las palabras del final del capítulo, puesto que se afirman en sus conclusiones y pretenden «saber», su pecado permanece. Si rechazaran a Jesús por una cuestión de ignorancia sería distinto. Pero rechazan a Jesús a sabiendas, y por ello su «pecado permanece» (9:41).

(1) Juan plantea una pregunta que no responde. ¿Es acaso posible ser «ciego» y sin embargo no culpable de pecado (9:41a) por una auténtica ignorancia espiritual (9:41b)? Imagino que se trata de una persona que está en tinieblas, que no puede reconocer la obra de Dios en Cristo y que por ello rechaza a Jesús (es, sin embargo, un rechazo basado en la ignorancia). Ciertamente, Juan afirmaría que cualquiera que esté en tinieblas está en peligro espiritual independientemente de cuál sea su posición intelectual y religiosa. Sin embargo, en este pasaje ha encuadrado esta cuestión de un modo provocativo e insospechado. Recuerdo, por ejemplo, a un vecino judío que tuve en Chicago para quien el Holocausto había hecho del cristianismo un horror sempiterno. Este hombre entró en una iglesia católica un fin de semana, por primera vez en veinticinco

años, para asistir a una boda, y el crucifijo que había sobre el altar le dejó helado. Allí, en aquel muro, había otro judío agonizando. Era incapaz de oír el nombre de Jesús sin escuchar la voz de los nazis.

(2) El verdadero interés de Juan es examinar la posición de quien rechaza a Jesús de manera consciente e intencionada. Naturalmente, podríamos señalar el antiguo debate entre la sinagoga y la iglesia y proyectarlo en nuestra generación actual. Pero en la iglesia siempre ha habido (y sigue habiendo en nuestros días) quienes, desde dentro de nuestras propias filas, rechazan a Jesús a sabiendas. Conocen los rudimentos de la fe ortodoxa, conocen nuestras tradiciones teológicas, puede que hayan vivido como cristianos, pero dicen «no». A esto se le llama herejía o apostasía, y hemos de ser capaces de nombrarla de este modo cuando aparece.

Siempre me resisto a dar ejemplos, puesto que es imposible saber la obra espiritual que Dios puede estar haciendo en privado en la vida de alguien. Pero me viene a la mente un ejemplo. John Shelby Spong es un obispo episcopal de Newark, Nueva Jersey. Es un prolífico autor cuyos escritos pretenden principalmente desmantelar la mayor parte de las sagradas creencias de la iglesia. En su obra *Living in Sin: A Bishop Rethinks Human Sexuality* [Vivir en pecado: un obispo replantea la sexualidad humana] (1990), llamaba a la iglesia a reconocer los matrimonios entre personas del mismo sexo y la ordenación de los homosexuales. En *Rescuing the Bible from Fundamentalism: A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture* [Rescatar la Biblia del fundamentalismo: un obispo replantea el sentido de la Escritura] (1992), argumentaba que Pablo era homosexual. En *Born of a Woman: A Bishop Rethinks the Birth of Jesus* [Nacido de mujer: un obispo replantea el nacimiento de Jesús] (1994), defendía que la enseñanza del nacimiento virginal era una táctica para encubrir que Jesús era un hijo ilegítimo y que podría haberse casado con María Magdalena. Su obra más reciente es *Why Christianity Must Change or Die* [Por qué el cristianismo debe renovarse o morir] (1998), en la que arguye que la cosmovisión del cristianismo está trasnochada y que todo el teísmo y las suposiciones sobrenaturales han de ser

desechados para que la iglesia pueda hablarle al mundo moderno. Otros sistemas religiosos se han desvanecido, dice, y el cristianismo va a ser el próximo. Es el típico provocador. En una de sus frases características escribe: «A una deidad que requiere el sacrificio de su hijo prefiero detestarla antes que adorarla».

Aquí tenemos a un cultivado teólogo, ordenado por su denominación, que conoce bien la Biblia y entiende los principios esenciales de la cristología ortodoxa. Admite sin tapujos que, desde el punto de vista del cristianismo tradicional, lo que escribe es «herejía». Esto es exactamente lo que hemos de estar dispuestos a decirles a quienes (como Spong) se alejan de manera ostensible de la fe en Jesús.

Por supuesto, el desafío está en determinar quién encaja dentro de este perfil y qué creencias se hacen acreedoras del calificativo de herejía. Pero el temor de caer en las actitudes de la Inquisición nos ha hecho incapaces de juzgar el error religioso como tal. En el maravilloso libro de C. S. Lewis, *El gran divorcio,* Lewis describe a un grupo de personas que viaja del infierno al cielo. Entre los viajeros hay tantos intelectuales como paganos. Como les digo muchas veces a mis estudiantes, el infierno tendrá su buena cuota de inteligentes teólogos.

---

1. Brown, *John,* 1:376.
2. Las palabras «esto sucedió» no aparecen en el texto griego y son una interpretación añadida en la NVI.
3. En la Antigüedad había una gran superstición sobre la «saliva» de las personas célebres. Tanto la secta griega de Asclepio como la creencia popular judía atribuían a la saliva un poder mágico. Generalmente, los rabinos eran críticos con este tipo de superstición (K. Rengstorf, "πηλός", *TDNT* 6:118–19).
4. En hebreo, el término era *shiloah,* que la LXX traduce por regla general como Siloé. Josefo lo llama «Siloa».

5. En nuestros días, el estanque está al sur de la «Ciudad de David», en la parte baja de la aldea árabe de Silwan. Es posible atravesar a pie el Túnel de Ezequías (donde comienza el manantial) y salir al estanque de Siloé.
6. Algunos eruditos señalan que durante este periodo el término *shiloah* tenía en el judaísmo connotaciones mesiánicas. Isaías 8:6 dice: «Por cuanto este pueblo ha rechazado las mansas corrientes de Shiloah», traducido en la LXX como «Siloé». En Génesis 49:10 aparece un nombre parecido (Shiloh). Tanto judíos como cristianos interpretaron ambas expresiones como mesiánicas. En el pasaje que estamos considerando, el judaísmo está rechazando a Jesús, igual que en Isaías 8 rechazó a «Shiloah».
7. Compárese el relato parecido de la sanación/lavamiento de Naamán y Eliseo en 2 Reyes 5:10–14. El viaje de Naamán al río Jordán es un acto de obediencia para mostrar su respeto por el profeta.
8. J. Lewis, *ABD,* 3:634–37, citado en el artículo de D. Wenham, "A Historical View of John's Gospel", *Themelios* 23:2 (1998): 5. Lewis sigue diciendo: «No debería permitirse que se considerara un consenso establecido por la mera repetición de esta afirmación».
9. Ver Hoskyns, «The Use of the Fourth, Fifth, and Ninth Chapters of St. John's Gospel in the Early Lectionaries", *John,* 363–65.
10. Brown, *John,* 1:380, citando a Braun, *Jean,* 158–59.
11. Las liturgias católicas siguen conservando muchas de estas tradiciones (ver las liturgias de la Misa para el cuarto domingo de Cuaresma).
12. Ver muchos de sus libros: *The Power to Heal* (1977); *Healing* (1974, 1984, 1988); *Prayer That Heals* (1984); *Overcome by the Spirit* (1990); y *Deliverance from Evil Spirits* (1995). Otra escritora útil es Agnes Sanford.
13. Este dilema presenta graves problemas para los judíos mesiánicos que quieren trasladarse a Israel. Muchos mantienen su fe en secreto hasta que se les concede la ciudadanía.

Juan 10:1–42

«Ciertamente les aseguro que el que no entra por la puerta al redil de las ovejas, sino que trepa y se mete por otro lado, es un ladrón y un bandido. 2 El que entra por la puerta es el pastor de las ovejas. 3 El portero le abre la puerta y las ovejas oyen su voz. Llama por nombre a las ovejas y las saca del redil. 4 Cuando ya ha sacado a todas las que son suyas, va delante de ellas y las ovejas lo siguen porque reconocen su voz. 5 Pero a un desconocido jamás lo siguen; más bien, huyen de él porque no reconocen voces extrañas».

6 Jesús les puso este ejemplo, pero ellos no captaron el sentido de sus palabras. 7 Por eso volvió a decirles: «Ciertamente les aseguro que yo soy la puerta de las ovejas. 8 Todos los que vinieron antes de mí eran unos ladrones y unos bandidos, pero las ovejas no les hicieron caso. 9 Yo soy la puerta; el que entre por esta puerta, que soy yo, será salvo. Se moverá con entera libertad y hallará pastos. 10 El ladrón no viene más que a robar, matar y destruir; yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia».

11 »Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por las ovejas. 12 El asalariado no es el pastor y a él no le pertenecen las ovejas. Cuando ve que el lobo se acerca, abandona las ovejas y huye; entonces el lobo ataca al rebaño y lo dispersa. 13 Y ese hombre huye porque, siendo asalariado, no le importan las ovejas.

14 »Yo soy el buen pastor; conozco a mis ovejas y ellas me conocen a mí,

15 así como el Padre me conoce a mí y yo lo conozco a él y doy mi vida por las ovejas.

16 »Tengo otras ovejas que no son de este redil y también a ellas debo traerlas. Así ellas escucharán mi voz y habrá un solo rebaño y un solo pastor. 17 Por eso me ama el Padre: porque entrego mi vida para volver a recibirla. 18 Nadie me la arrebata, sino que yo la entrego por mi propia voluntad. Tengo autoridad para entregarla y tengo también autoridad para volver a recibirla. Éste es el mandamiento que recibí de mi Padre».

19 De nuevo las palabras de Jesús fueron motivo de disensión entre los judíos. 20 Muchos de ellos decían: «Está endemoniado y loco de remate. ¿Para qué hacerle caso?» 21 Pero otros opinaban: «Estas palabras no son de un endemoniado. ¿Puede acaso un demonio abrirles los ojos a los ciegos?»

22 Por esos días se celebraba en Jerusalén la fiesta de la Dedicación. Era invierno, 23 y Jesús andaba en el templo, por el pórtico de Salomón.

24 Entonces lo rodearon los judíos y le preguntaron:

—¿Hasta cuándo vas a tenernos en suspenso? Si tú eres el Cristo, dínoslo con franqueza.

25—Ya se lo he dicho a ustedes y no lo creen. Las obras que hago en nombre de mi Padre son las que me acreditan, 26 pero ustedes no creen porque no son de mi rebaño.27 Mis ovejas oyen mi voz; yo las conozco y ellas me siguen. 28 Yo les doy vida eterna y nunca perecerán, ni nadie podrá arrebatármelas de la mano. 29 Mi Padre, que me las ha dado, es más grande que todos; y de la mano del Padre nadie las puede arrebatar. 30 El Padre y yo somos uno.

31 Una vez más los judíos tomaron piedras para arrojárselas, 32 pero Jesús les dijo:

—Yo les he mostrado muchas obras irreprochables que proceden del Padre. ¿Por cuál de ellas me quieren apedrear?

33—No te apedreamos por ninguna de ellas sino por blasfemia; porque tú, siendo hombre, te haces pasar por Dios.

34—¿Y acaso —respondió Jesús— no está escrito en su ley: «Yo he dicho que ustedes son dioses»? 35 Si Dios llamó «dioses» a aquellos para quienes vino la palabra (y la Escritura no puede ser quebrantada), 36 ¿por qué acusan de blasfemia a quien el Padre apartó para sí y envió al mundo? ¿Tan sólo porque dijo: «Yo soy el Hijo de Dios»?37 Si no hago las obras de mi Padre, no me crean. 38 Pero si las hago, aunque no me crean a mí, crean a mis obras, para que sepan y entiendan que el Padre está en mí y que yo estoy en el Padre.

39 Nuevamente intentaron arrestarlo, pero él se les escapó de las manos.

40 Volvió Jesús al otro lado del Jordán, al lugar donde Juan había estado bautizando antes; y allí se quedó. 41 Mucha gente acudía a él y decía: «Aunque Juan nunca hizo ninguna señal milagrosa, todo lo que dijo acerca de este hombre era verdad». 42 Y muchos en aquel lugar creyeron en Jesús.

Juan 10 continúa con la serie de sermones y controversias que se han suscitado con motivo de las festividades de Israel y que hemos venido siguiendo desde el capítulo 5. Jesús ha hecho acto de presencia durante los festejos del sábado, la Pascua y la fiesta de los Tabernáculos y lo ha hecho revelando su identidad mediante la imaginería de estas festividades. Ahora se deja ver en Janucá. Los símbolos empleados en los relatos y los rituales (pan, agua, luz, etc.) se convierten en formas de revelación con las que Jesús desvela su misión celestial.

Sin embargo, el primer problema al que hemos de hacer frente en Juan 10 es el de decidir si hemos o no de dividir el capítulo de algún modo.[1] El festival no se menciona hasta 10:22; en la mayoría de los casos, Juan alude a la festividad en el encabezamiento de la sección pertinente (5:1; 6:4; 7:2). Por tanto, 10:1–21 casi podría considerarse una continuación del debate con que concluía el capítulo 9. No se asume que Jesús tenga ahora una nueva audiencia y 10:21 alude de nuevo a la sanación del hombre ciego. De hecho, el ciego que se niega a seguir a los fariseos es como las ovejas de 10:5, que no siguen a los desconocidos «porque no reconocen voces extrañas». De este modo, el nefasto liderazgo de los fariseos que se describe en el capítulo 9 recibe una severa crítica. Son «falsos pastores» en comparación con Jesús, que es el buen pastor.

No obstante, cuando conectamos 10:1–21 exclusivamente con el final del capítulo 9, surgen algunas dificultades. (1) En el capítulo 10 se produce un abrupto cambio de tema. Jesús pasa de repente del tema de la «luz» al de los pastores. Parece, pues, verosímil que nos encontremos ahora en un trasfondo distinto. (2) En 10:26–27 (durante la celebración de Janucá) Jesús continúa hablando de ovejas y asume la misma audiencia que en 10:1–21. La fiesta de los Tabernáculos (capítulo 9) y Janucá (capítulo 10) están separadas por casi tres meses y Juan quiere, sin duda, que asumamos que la audiencia de todo el capítulo 10 es la misma. (3) Juan 10:1–21 es también un excelente prefacio para un tema que era esencial en la fiesta de Janucá. Durante estas celebraciones, Israel evocaba el fracasado liderazgo del templo durante el periodo macabeo. La vigorosa crítica de los «falsos pastores» de Israel consignada en Ezequiel 34 formaba parte de la liturgia de Janucá.[2]

Sin embargo, aunque entre los acontecimientos de los capítulos 9 y 10 median varios meses, no hay duda de que Juan quiere que los veamos como una unidad *literaria.* Juan 10:1–21 apunta tanto hacia atrás como hacia adelante. Se trata del último discurso público de Jesús y con él concluye su severa crítica de los dirigentes de Jerusalén (representados de manera significativa en el relato del

ciego). Sin embargo, presenta también el principal tema de Janucá: la identificación del verdadero pastor del pueblo de Dios.

El capítulo se divide en tres unidades principales. En 10:1–5 Jesús pronuncia su parábola, que concluye con la falta de comprensión de sus receptores (10:6). A continuación, Jesús interpreta y amplía la parábola (10:7–18), que va seguida de una división de la audiencia: algunos se preguntan si Jesús está poseído, mientras que otros están impresionados por el persuasivo poder de sus palabras (10:19–21). Jesús concluye el discurso defendiendo su condición de Mesías por medio del Salmo 82 (10:22–38). Esto precipita a sus oyentes a una crisis: algunos intentan capturarle mientras que otros deciden creer (10:39–42). Todo el capítulo, pues, sigue cuidadosamente las reacciones de los receptores, indicando que la venida de Cristo divide al mundo (cf. 3:19–21; 9:5).

El Buen Pastor (10:1–18)

Jesús se remonta a una venerable tradición veterotestamentaria cuando se describe como el buen pastor de Israel. La cultura del tiempo de Jesús estaba muy familiarizada con los pastores y sus ovejas. En los sinópticos, Jesús utiliza a menudo el pastoreo como metáfora para sus discursos (Mt 9:6; 10:6, 16) y tema de sus parábolas (Mt 25:32; Lc 15:4). Esta se convierte en la principal imagen para describir a los dirigentes y se extiende fácilmente como metáfora para aludir a la vida cotidiana.

En el Antiguo Testamento, Dios es el pastor de Israel (Gn 49:24; Sal 23; 78:52–53; 80:1). Obsérvese especialmente Isaías 40:10–11:

> Miren, el Señor omnipotente llega con poder y con su brazo gobierna. Su galardón lo acompaña; su recompensa lo precede. Como un pastor que cuida su rebaño, recoge los corderos en sus brazos; los lleva junto a su pecho y guía con cuidado a las recién paridas.

Por otra parte, el pastoreo se convirtió también en una valiosa imagen para explicar el espiritual y práctico liderazgo entre el pueblo de Dios (ver Is 56:9–12; Jer 23:1–4; 25:32–38; Ez 34; Zac 11). Moisés y David, por ejemplo, eran pastores. A los reyes impíos de Israel se les llama a menudo «falsos pastores» (1R 22:17; Jer 10:21; 23:1–2).

La ocasión de este discurso, nos recuerda Juan, es el Festival de Janucá (10:21). Esta es la única referencia a este festival bíblico intertestamentario. Desde la conquista de Alejandro Magno en el año 332 a.C., la influencia griega en Oriente Medio no solo

controlaba las aspiraciones políticas de pueblos como los judíos, sino que de forma gradual los iba asimilando a la forma de vida griega. Ciento cincuenta años después de su conquista, Israel había adoptado un buen número de hábitos culturales y religiosos de los griegos. Hasta la Biblia había sido traducida al griego (la Septuaginta, conocida con la abreviatura LXX) para los judíos que ya no entendían el hebreo.

La resistencia judía a esta helenización (organizada en un grupo llamado los *hasidim)* se encontró con la oposición, no solo de los griegos, sino también de aquellos judíos que habían flaqueado en su compromiso con la cultura judía y con su fe. Hubo sacerdotes corruptos como Jasón y Menelao (2 Mac 4–5) que contribuyeron a la desaparición de la adoración en el templo judío, mientras que los soldados griegos profanaron los lugares santos con sangre de cerdo y el levantamiento de un ídolo pagano, proscribieron rituales judíos (como por ejemplo, la circuncisión) y quemaron rollos de las Escrituras.

En la década de 160-150 a.C., estalló la guerra de los macabeos, que enfrentó a los judíos conservadores con los griegos y judíos helenizados. Su primer dirigente, Judas Macabeo, se hizo con el control del templo de Jerusalén y en el año 165 a.C. lo rededicó. La palabra hebrea Janucá significa «dedicación» y se convirtió en el nombre de la fiesta invernal que conmemoraba estos acontecimientos y se celebraba en Jerusalén. En ocasiones se le llama «la fiesta de la Dedicación» (así en la NVI. 10:22).[3] En el siglo I, esta festividad se celebraba en Jerusalén durante ocho días (recordando los ocho días milagrosos en los que el aceite suministrado por Judas ardió en el templo).[4]

Janucá se convirtió, pues, en una celebración en que se planteaban preguntas difíciles sobre liderazgo fracasado y falsos pastores. ¿Cómo habían perdido el norte los dirigentes del templo durante este periodo? ¿Dónde estaban los pastores? ¿Qué han de hacer en nuestros días los pastores? Durante la semana en que Jesús

pronunció su sermón sobre el buen pastor, en las sinagogas se estaban leyendo críticas proféticas del liderazgo.

> «Hijo de hombre, profetiza contra los pastores de Israel; profetiza y adviérteles que así dice el Señor omnipotente: '¡Ay de ustedes, pastores de Israel, que tan sólo se cuidan a sí mismos! ¿Acaso los pastores no deben cuidar al rebaño? Ustedes se beben la leche, se visten con la lana y matan las ovejas más gordas, pero no cuidan del rebaño. No fortalecen a la oveja débil, no cuidan de la enferma, ni curan a la herida; no van por la descarriada ni buscan a la perdida. Al contrario, tratan al rebaño con crueldad y violencia. Por eso las ovejas se han dispersado: ¡por falta de pastor! Por eso están a la merced de las fieras salvajes. Mis ovejas andan descarriadas por montes y colinas, dispersas por toda la tierra, sin que nadie se preocupe por buscarlas'. 'Por tanto, pastores, escuchen bien la palabra del Señor: Tan cierto como que yo vivo —afirma el Señor omnipotente—, que por falta de pastor mis ovejas han sido objeto del pillaje y han estado a merced de las fieras salvajes. Mis pastores no se ocupan de mis ovejas; cuidan de sí mismos pero no de mis ovejas. Por tanto, pastores, escuchen la palabra del Señor. Así dice el Señor omnipotente: Yo estoy en contra de mis pastores. Les pediré cuentas de mi rebaño; les quitaré la responsabilidad de apacentar a mis ovejas y no se apacentarán más a sí mismos. Arrebataré de sus fauces a mis ovejas, para que nos les sirvan de alimento'» (Ez 34:2–10).

Las figurativas palabras de Jesús en Juan 10:1–3 se basan en este tema. Las ovejas han de distinguir a los pastores que entran por la

puerta (respaldados por el portero) y aquellos que suben por el muro (con intenciones destructivas). En el pasado, el pueblo de Dios ha tenido tanto pastores excelentes como otros que han causado daño a las ovejas.

Jesús da por sentado que su audiencia entiende la escena que está describiendo. En el desierto, a menudo las ovejas se estabulaban durante la noche en cercados que terminaban en un precipicio o en un cañón. Esta clase de recintos (que en nuestros días siguen utilizando los pastores palestinos en el desierto de Judea) tenían muros de piedra de media altura rematados con ramas espinosas. El propósito de estos rediles era esencialmente proteger a las ovejas de los ataques de animales salvajes. La única entrada y salida la constituía un pequeño portal (o abertura) en el muro. El pastor cerraba esta abertura cubriéndola con matas de espinos o se quedaba él mismo en la entrada como centinela.

Las ovejas no solo identificaban a los verdaderos pastores porque estos accedían al corral por la puerta principal, sino porque reconocían su voz (10:3–5). Los pastores de Oriente Próximo tienen fama de profesar una gran devoción personal a sus ovejas. Les hablan y les cantan. A menudo, los pastores llevan una flauta corta con la que interpretan tonadas que el rebaño reconoce como las señales auditivas que ha de seguir. Jesús observa que este pastor no se limita a sacar algunas ovejas, sino que conduce «a las suyas» (10:3b). Es decir, igual que los pastores árabes de nuestros días son capaces de separar a sus ovejas de entre rebaños más numerosos utilizando llamadas peculiares, así Jesús conoce a sus ovejas, ellas reconocen su voz y él las dirige (10:4). Obsérvese que este pastor no *arrea* las ovejas, sino que más bien se sitúa al frente guiándolas por el camino.

También es verdad lo contrario. Igual que los falsos pastores trepan por el muro para llegar hasta las ovejas (10:1), ahora se nos informa que las ovejas no reconocen su voz (10:5) y que huyen de ellos.

No es de extrañar que los oyentes de Jesús no entiendan el sentido de este lenguaje figurado. Entienden la naturaleza del pastoreo, pero no consiguen entender la observación espiritual que está haciendo. La palabra que en 10:6 se traduce como «ejemplo» es poco común en el Nuevo Testamento (en griego *paroimia)* y aparece solo otras dos veces en Juan (16:25, 29) y una vez más en 2 Pedro 2:22. En los sinópticos, el término que generalmente se utiliza para este tipo de locuciones es «parábola» (en griego *parabole),* pero probablemente hay muy poca diferencia entre estas dos palabras.[5]

En Oriente Próximo se concede mucho valor a «los dichos enigmáticos», que han de ser convenientemente desentrañados y todo buen maestro ha de ser ducho en el empleo del proverbio y el relato simbólico. En los sinópticos, las parábolas explican generalmente el «reino de Dios». Frecuentemente la audiencia no entiende el sentido (Mr 4:13). En Juan, el tema es de manera consistente la identidad de Jesús; los relatos descubren quién es. Pero, en cada caso, el problema no es necesariamente de índole intelectual, sino, a menudo, una falta de disposición a responder al desafío que plantea el dicho.[6]

La explicación de Jesús (10:7–18) da la vuelta al relato de un modo creativo. El escenario del redil de la parábola invita a la reflexión especialmente en tres puntos: la puerta, el pastor y las ovejas. (1) La primera imagen de la parábola que Jesús no interpreta tiene que ver con su entrada en el aprisco. El vigilante le permite entrar, reconociéndole como el pastor de Dios. Es el líder legítimo que entra por la puerta. Mientras que otros no tienen autoridad para dirigir a las ovejas, él sí la posee.

(2) En su interpretación, Jesús cambia algunas de las imágenes. Ahora él es *la puerta.* Solo él es el centinela, el único que ofrece acceso a las ovejas (10:7–8). Él está a la puerta y cualquiera que pretende entrar sin su permiso (que entra a hurtadillas en el rebaño) no es de confianza. Esto implica un cierto respaldo de aquellos que entran al liderazgo en el nombre de Cristo, dirigentes que le siguen y a quienes él conoce. Sin embargo, implica también una

advertencia, porque hay pastores falsos cuya entrada él prohíbe explícitamente. ¿Quiénes son estos «ladrones y […] bandidos» que entraron al redil antes de Jesús (10:8)? Algunos han argumentado que se trata de los falsos mesías del siglo primero y sabemos que hubo muchos. Pero el objetivo más probable de la crítica de Jesús son los fariseos, que han sido el tema de su enseñanza desde el capítulo 9. Desde el periodo macabeo, Jerusalén había visto pasar a muchos dirigentes susceptibles de ser llamados «falsos pastores».

Pero hay otro matiz. Puesto que Jesús es también la puerta del redil (10:9a), solo aquellas ovejas que le encuentren a él conseguirán entrar al aprisco y hallar seguridad. Solo ellas conocerán su guía y saldrán para encontrar pastos seguros y exuberantes (10:9b). Este pensamiento es paralelo a 14:6, «Yo soy el camino, la verdad y la vida —le contestó Jesús—. Nadie llega al Padre sino por mí». La imagen de este pasaje es la de un rebaño de ovejas que se encuentra en un desierto amenazador. La comida y el agua son escasas. Los depredadores están por todas partes y saben que las ovejas son vulnerables. La imagen que presenta Jesús es la de ovejas bien alimentadas, cuyo pastor sabe llevarlas diariamente a lugares de pastos y agua y por la noche a un seguro descanso entre los sólidos muros del redil. Son ovejas saludables y satisfechas, gracias a la destreza del pastor. El Salmo 23 describe en detalle la vida de estas ovejas («El Señor es mi pastor, nada me falta», 23:1). De manera similar, el Salmo 118:20 describe esta puerta y nuestra entrada: «Son las puertas del Señor, por las que entran los justos».

(3) En el último nivel de su interpretación, Jesús afirma ser el «buen pastor» (10:11–18). Es importante no dar a la imagen que aparece en este pasaje un acento excesivamente sentimental.[7] Este no es el retrato de un hombre afable que lleva en sus brazos tiernos corderitos. La palabra «buen» (en griego *kalos)* puede traducirse simplemente como «noble». El trabajo de los pastores era duro, cansado y peligroso. En este texto, el punto de contraste es el «mal pastor» o el asalariado (10:12), que se distingue por su falta de compromiso con las ovejas. Cuando llega el peligro, este hombre

huye (10:13) y el rebaño sufre un ataque. Lo que le caracteriza es su dedicación a sus propios intereses y seguridad («no le importan las ovejas», 10:13b) y no hay duda de que se refiere a los dirigentes de Israel reprendidos de manera gráfica durante la fiesta de Janucá. El buen pastor, por el contrario, es también el propietario de las ovejas (10:12a), lo cual habla de su compromiso singular y apasionado con ellas.

El rasgo más importante del papel de Jesús como pastor es que da su vida por las ovejas (10:11b., 15, 17–18). Naturalmente, su intención es vivir y protegerlas. Pero la cuestión que aquí se trata es que se preocupa tanto por ellas que está dispuesto a ponerse entre su rebaño y el peligro. Está *dispuesto a morir* por ellas. Jesús tiene en mente a un rebaño rodeado —quizá dentro del redil, aterrorizado por el inminente ataque de animales salvajes— y el pastor firmemente posicionado en la puerta, armado con piedras y con su cayado, dispuesto a no sacrificar ni siquiera uno solo de sus animales para satisfacer al enemigo. La expresión morir «por» (en griego *hyper)* las ovejas es muy reveladora. A lo largo del Cuarto Evangelio, el término *hyper* se utiliza casi exclusivamente en un contexto de sacrificio, generalmente para describir la muerte expiatoria de Jesús por otros (p. ej., 6:51; 10:11).[8] Por consiguiente, Jesús destaca la profundidad de su amor por el rebaño de Dios y su compromiso de morir por sus ovejas en obediencia a la voluntad de Dios (10:18).

Puede que la característica más sorprendente de la interpretación de Jesús sea su descripción de la intimidad que existe entre las ovejas y su pastor. Se nos ha dicho ya que las ovejas «conocen» la voz del pastor (10:4), pero ahora se nos informa de que este conocimiento es recíproco y exhaustivo (10:14). Por otra parte, el modelo de esta intimidad es el conocimiento recíproco que comparten el Hijo y el Padre (y aquí Jesús se sale de la parábola para hablar directamente de él y de Dios [cf. Mt 11:27]). Su profunda relación con Dios constituye el criterio de la intimidad que pretende tener con sus seguidores (17:21); igual que él y el Padre se profesan un amor

profundo, Jesús y su rebaño comparten esta misma clase de amor (15:9–10).

Esto explica la disposición de Jesús a morir por sus ovejas. No solo se trata de un asunto de obediencia a Dios ni de honor personal. Jesús está dispuesto a morir por su profundo compromiso con aquellos que ama.[9] Como afirma Pablo, «Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella [.] para presentársela a sí mismo como una iglesia radiante, sin mancha ni arruga ni ninguna otra imperfección, sino santa e intachable» (Ef 5:25, 27).

En Juan 10:16 Jesús hace una interesante digresión. El cuadro que tenemos hasta ahora es el de un redil lleno de animales y Jesús, el buen pastor, llamando con su voz a sus ovejas. Este rebaño está formado por sus ovejas, sus seguidores y la alusión a aquellos que no conocen su voz tal vez sea una referencia a los judíos incrédulos de entre los cuales proceden los seguidores de Jesús. Sin embargo, Jesús afirma que existen «otras ovejas» que no proceden de este redil. Proceden de un redil distinto, de fuera del judaísmo, lo cual sin duda se refiere a los gentiles.[10] También ellos reconocerán la voz de Jesús y le seguirán, de modo que habrá un rebaño y un pastor. Esta es la visión de Jesús para la unidad de la iglesia: creyentes judíos y creyentes gentiles viviendo juntos bajo el liderazgo de Cristo. Por primera vez, Jesús está anticipando en detalle el ámbito más amplio de su ministerio para alcanzar al mundo. En Juan 17 se tratará extensamente esta cuestión.[11]

El singular amor e intimidad que existen entre el Padre y el Hijo es el modelo que determina la relación de Jesús con su rebaño. Jesús explora ahora el sentido más profundo del amor del Padre para él (10:17–19).[12] El elemento fundamental de esta relación es la dependencia de Jesús de la voluntad de Dios y su obediencia a ella. Esto se expresa del todo en su disposición a morir en la cruz. Hemos de evitar la idea de que, al dar su vida, el Hijo se gana el amor del Padre. El Padre lo entrega todo en las manos del Hijo (3:35), le muestra todas las cosas (5:20), le da vida (5:26) y le otorga su

propia gloria (17:24) y nombre (17:26). Ciertamente, el Padre ha amado al Hijo desde «la creación del mundo» (17:24). La voluntaria muerte de Jesús es, pues, un distintivo de su unión con la voluntad del Padre y una expresión del amor que comparten. Esto se pone de relieve en la primera parte de 10:18. «Nadie me la arrebata [la vida]». Jesús no es una pobre víctima de humanas conspiraciones. No se trata de un mártir que ve terminar trágicamente su vida. Jesús participa obedientemente en el plan de Dios. Los primeros cristianos que interpretaron la muerte de Jesús reafirmaron este punto de vista. El sacrificio de Jesús apuntaba hacia la divina obra de salvación, no fue el mero resultado del acuerdo entre Caifás y Pilato para poner fin a su vida. En Pentecostés y ante la multitud de Jerusalén (Hch 2:23–24; cf. 4:27–28) Pedro subrayó:

> Éste fue entregado *según el determinado propósito y el previo conocimiento de Dios;* y por medio de gente malvada, ustedes lo mataron, clavándolo en la cruz. Sin embargo, Dios lo resucitó, librándolo de las angustias de la muerte, porque era imposible que la muerte lo mantuviera bajo su dominio (cursivas del autor).

El último aspecto de la singularidad de Jesús como buen pastor —y un rasgo más de su unión con el Padre— es la autoridad que posee, no solo para morir, sino para retomar su vida y resucitar (10:17b–18). Por consiguiente, la resurrección no es una idea improvisada por la que Dios rescata a su Hijo de una inesperada tragedia. La tumba vacía formaba parte del plan del Gólgota y Jesús la predijo con toda claridad (Mr 9:31). Vemos aquí que el poder que abrió el sepulcro era irresistible. El sepulcro no podía retener a Dios y, del mismo modo, también Jesús, en su unión con el Padre, poseía la autoridad y el poder para derrotar a la muerte que el Viernes Santo había aceptado. Él toma de nuevo su vida.[13]

Sin embargo, ni siquiera en este acto obra Jesús de manera independiente, como si se sujetara al plan de Dios de sacrificarse

pero se recuperara por su propio poder de resucitar. La frase «éste es el mandamiento que recibí de mi Padre» (10:18b) significa que todos los aspectos de la actividad autorizada y poderosa de Jesús, desde el Viernes Santo al Domingo de Resurrección, se desarrollan en armonía con Dios, quien los ha autorizado y dirigido.

La reacción de la multitud (10:19–21)

Juan nos dice que la multitud está de nuevo «dividida». Esto ya ha sucedido antes y esta es ahora la tercera vez que Jesús ha dividido a sus oyentes (7:43; 9:16; 10:19). La NVI traduce correctamente que su audiencia eran «los judíos», pero esta expresión alude aquí al gran público de Jerusalén durante la fiesta, tanto a los sacerdotes como a los transeúntes.[14]

El principal interés de Juan en este pasaje está en las reacciones contrarias que ahora se están formando. Algunos creen que Jesús está «endemoniado y loco de remate». Esta es la cuarta vez que le acusan de este modo (7:20; 8:48–49, 52) y es curioso que, a diferencia de lo que sucede en los sinópticos, cada vez que se menciona al «demonio», la frase se aplica a Jesús (nunca a otras personas). Estos dos términos bien podrían significar lo mismo. Teniendo en cuenta las impías y presuntuosas afirmaciones de Jesús (argumentan ellos), él ha de estar enajenado y, por tanto, no vale la pena escucharle. Sin embargo, podría ser también una auténtica acusación de posesión diabólica y, puesto que está poseído, es demente. En cualquier caso, la reacción es antagónica.

Otro sector de su audiencia, sin embargo, está impresionado con Jesús (10:20). Estas personas apuntan a su milagro de impartir la vista al hombre ciego y hacen una afirmación muy parecida a la de la audiencia y el ciego del capítulo 9: una señal milagrosa apunta a la mano de Dios en la vida de este hombre. Aquí en el capítulo 10, esta parte de la multitud no consigue identificar correctamente a Jesús o expresar fe. Están, no obstante, abiertos a nuevas posibilidades y se niegan a juzgar a Jesús en el acto.

La controversia se intensifica (10:22–42)

Juan indica que en aquellos días se estaba celebrando la fiesta de la Dedicación (o Janucá) (10:22).[15] Esta referencia a la fiesta nos alerta de inmediato con respecto al poder simbólico de todas las palabras de Jesús hasta este momento. La imaginería del pastor (tal y como se ha presentado antes) confirmaba lo que se leía en la festividad acerca de la corrupción del sacerdocio del templo, su profanación por parte de los griegos y su nueva dedicación bajo el liderazgo de Judas Macabeo (ver comentario sobre 10:1). Las palabras de 10:26-27 indican que Jesús sigue desarrollando su sermón sobre el pastor. Sin embargo, a medida que sus oyentes le apremian en relación con sus pretensiones mesiánicas, Jesús utilizará más las metáforas de la festividad, citando el Salmo 82 en defensa de sus afirmaciones.

Esta última sección supone una revelación muy importante para el Cuarto Evangelio. Se trata de la última revelación pública de sí mismo a su pueblo por parte de Jesús. Será una revelación final de su completa identidad. El relato termina con su vuelta al lugar en el que todo comenzó: el Río Jordán, donde Juan le había bautizado (10:40).

La fiesta de Janucá se celebra en invierno durante el mes judío de *quisleu* (de noviembre a diciembre). El principal patio del templo estaba rodeado por monumentales columnatas en los cuatro lados, que estaban abiertos hacia el patio en sí, pero vallados por la parte de afuera. El pórtico de Salomón (10:23) estaba en la parte oriental y, aunque construido por Herodes I, llevaba el nombre del primer constructor del templo, el rey Salomón.[16] Durante el invierno, los maestros utilizaban aquellos porches como protección de las frías

temperaturas. Jesús está caminando por esta zona y, de repente, un grupo de quienes le han oído antes «le rodearon [kykloo]» (10:24; lit., «cerraron un círculo a su alrededor»). La nota es inquietante; en los Evangelios, esta palabra griega solo se utiliza en Lucas 21:20, para aludir a los ejércitos romanos que «rodearían» Jerusalén antes de su destrucción.[17]

La multitud está buscando una declaración inequívoca de la identidad de Jesús. La expresión «¿Hasta cuándo vas a tenernos en suspenso?» (10:24) puede también traducirse como «¿Hasta cuándo nos vas a incordiar?». ¿Qué hay tras estas preguntas? ¿Son personas que desean ver con claridad o se trata de un grupo hostil? Lo que quieren es una declaración clara y abierta de parte de Jesús sobre su mesianismo y no hay duda de que van a juzgarle si su respuesta no les gusta. Hasta ahora, Jesús no ha hecho ninguna afirmación explícita y pública de ser el Cristo. Lo hizo en privado a la mujer samaritana (4:26) y al hombre ciego (9:35–36) y muchos han hecho ya esta declaración de fe.

Sin embargo, dado lo explosivas y altamente politizadas que eran en este periodo las ideas sobre el Mesías, no es de extrañar que Jesús haya sido discreto hasta este momento. Él ha utilizado imágenes propias de las festividades y alusiones del Antiguo Testamento. Ahora, sus oyentes quieren una «franca» declaración (cf. 7:4, 13). Pero ya se nos ha dicho que, aunque Jesús hablara sin rodeos, solo sus «ovejas» reconocerían su voz (10:26). Irónicamente, el sermón que ha pronunciado sobre el pastor era precisamente la revelación de este hecho, pero no lo han «oído».

La raíz del problema es la incredulidad (10:25b). El carácter de la vida de Jesús y sus obras o milagros llevados a cabo por el poder (o «nombre») de Dios indican su verdadera identidad. Como se nos ha dicho en el capítulo 5, estas obras deberían verse como pruebas que apuntan a la autoridad de Jesús como Hijo y mensajero de Dios. Sin embargo, el verdadero problema, que es una profunda cuestión teológica, es que solo las ovejas de Jesús pueden entender estas cosas (10:26–27). Las «otras ovejas» no pueden oír su voz, él no las

conoce y ellas no le siguen (10:1–18). Esto no les excusa; es simplemente una forma de decir que ningún aspecto de la vida de Jesús se produce fuera del soberano plan de Dios.

Esta fe es un don, pero no solo ella, sino también la vida eterna y la seguridad (10:28–30). Este pastor morirá por sus ovejas, pero aquellos que están fuera del redil seguirán en peligro. El deber de Jesús ha sido reunir a «todos los que el Padre [le] da» (6:37–40; 10:29). Por tanto, su destreza como buen pastor les protege de todos los depredadores (10:12) y ladrones (10:1, 8). El término «arrebatar» (en griego *harpazo)* denota violencia y se utiliza en 6:15 en relación con las multitudes que desean secuestrar a Jesús. En 10:12 describe el ataque de un lobo. Sin embargo, el verdadero poder que hay detrás de Jesús es el Padre (10:29). Por ello, el verdadero preservador de las ovejas es el Padre, porque nadie es mayor que él.[18]

La sorprendente afirmación de 10:30 es uno de los puntos álgidos del capítulo. La unidad de Jesús con el Padre es la base de la participación de este en la preservación de las ovejas. Pero hemos de entender con claridad lo que Jesús está diciendo. Antes, él habló sobre su trabajo en cooperación con el Padre (5:17, 19) y de acuerdo con su voluntad (6:38; 8:26, 28; 10:18). Las ovejas pertenecen tanto al Padre como al Hijo (17:10) y disfrutan de comunión con ambos al mismo tiempo (14:23; 17:21–23, 26). El término «uno» en griego es neutro y no alude, por tanto, a «una persona». Por consiguiente, Jesús está afirmando una unidad de propósito y voluntad. La protección de las ovejas es fruto de la obra conjunta del Padre y el Hijo.

No obstante, hemos de apresurarnos a decir que esto no es una negación de la unidad ontológica del Padre y el Hijo, un elemento que está en el centro de la cristología de Juan. De principio (Jn 1:1) a fin (cuando Tomás exclama ante Jesús, «¡Señor mío y Dios mío!» 20:28), este Evangelio afirma más. En este pasaje puede haber una sugerencia de ello. Esta formulación de unidad es más fuerte que las que encontramos en otros lugares y la respuesta de la multitud en

10:31, 33 sugiere que estos oyen también algo distinto. No se trata de un hombre que está diciendo haber unido sus esfuerzos con Dios; lo que dice es algo peligroso, algo más, algo blasfemo.

Hoskyns comenta aquí: «Esta unidad no es ni una mera unidad moral ni una concordancia de carácter, puesto que los judíos no hubieran tratado como blasfemia la idea de que un hombre pudiera regular sus palabras y acciones según la voluntad de Dios».[19] Más adelante, Jesús dirá: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14:9). Jesús es el vehículo de la revelación y la salvación divinas. Es el agente de Dios en el mundo, no simplemente un hombre justo o un portavoz divino.[20]

Estas afirmaciones de Jesús demandan una respuesta. En el capítulo 8, la revelación que Jesús hace de su relación con Abraham terminó en un intento de apedrearle. Lo mismo sucede aquí. El problema aparente no está en los milagros de Jesús (10:32), sino en sus palabras (cf. 6:42, 60; 7:29–30). En el siglo primero, la lapidación solía ser una acción del populacho. Los sistemas de justicia romanos supervisaban los castigos ciudadanos, que eran generalmente la crucifixión o la decapitación (para los ciudadanos romanos). La ley judía estipulaba la lapidación para una serie de delitos: la brujería (Lv 20:27), la adoración de otros dioses (Dt 13:10), la conducta inmoral (22:24), la violación del sábado (Nm 15:35–36) y la blasfemia (Lv 24:23). Aunque se han presentado acusaciones en contra de la actividad ilegal de Jesús en sábado, el problema aquí es la blasfemia. Sus oponentes creen que está afirmando ser Dios (Jn 10:33). Posiblemente, esta declaración es un típico uso de la ironía por parte de Juan, en la que sus antagonistas afirman algo verdadero sobre Jesús. Igual que más adelante Caifás dirá que Jesús ha de morir por la nación (11:50), está claro que en este pasaje se nos informa que Jesús es en verdad un hombre que ha de ser comparado con Dios.

La defensa de Jesús en 10:34–39 está cuidadosamente matizada y aprovecha los temas simbólicos presentes en la fiesta de Janucá. Se defiende citando el Salmo 82:6. Este salmo era muy conocido y

representaba una crítica de la falta de respuesta a Dios por parte de Israel (82:5–7):

> Ellos no saben nada, no entienden nada.
> Deambulan en la oscuridad;
> Se estremecen todos los cimientos de la tierra.
> Yo les he dicho: «Ustedes son dioses;
> Todos ustedes son hijos *[beni,* en hebreo] del Altísimo».
> Pero morirán como cualquier mortal;
> Caerán como cualquier otro gobernante.

La relevancia de este pasaje es sorprendente. Hablar de falta de conocimiento y comprensión es describir apropiadamente a los oyentes de Jesús. *No conocen la voz del pastor.* Pero la esencia de lo que Jesús está diciendo se centra en Salmo 82:6. La interpretación rabínica sostenía que este salmo iba dirigido a las tribus de Israel cuando recibieron la ley en el Monte Sinaí.[21] Recordaba las palabras de Éxodo 4:22–23, «Israel es mi primogénito. Ya te he dicho que dejes ir a mi hijo para que me rinda culto». Si en las Escrituras el término «dios» puede aplicarse a quienes no son Dios —si alguien puede ser llamado «hijo de Dios» en este texto de la inquebrantable Palabra de Dios—, ¿por qué son blasfemas las palabras de Jesús? En Juan 10:36, Jesús se autodenomina «Hijo de Dios» y esto es sin duda un eco de ese contexto histórico.

Por otra parte, Jesús es aquel a quien Dios «santificó» (en griego *hagiazo;* NVI «apartó para sí») y envió al mundo. La NVI oscurece 10:36a con una paráfrasis. El verbo griego *hagiazo* significa consagrar o hacer santo algo. Esto apunta al significado de Janucá. Recordemos que Judas Macabeo había reclamado el templo tras conquistar a sus opresores griegos. En 1 Macabeos 4:48 leemos: «… éstos reconstruyeron también el santuario y el interior del templo y consagraron *[hagiazo]* los atrios». Jesús, pues, es el objeto del interés de Janucá. Él es el «lugar santificado», el «lugar santo», el «templo» de Dios celebrado en esta festividad. No es solo que su

título «Hijo de Dios» esté justificado en vista del Salmo 82, sino que su identidad como lugar de la presencia de Dios, como correo del cielo, le otorga una posición incomparable.[22]

En 10:38, Jesús pasa de nuevo a expresar esta afirmación en un lenguaje enérgico: «El Padre está en mí y [.] yo estoy en el Padre». Pero esto es demasiado y la multitud intenta arrestarle de nuevo (10:39). Sin embargo, no son ellos quienes van a controlar su destino. Jesús escapa y, como se nos dijo en 7:30 y 8:20, podemos interpretar que la hora de Jesús todavía no había llegado.

El hecho de que Jesús se aleje de Judea (10:40–42) representa una afirmación tanto teológica como geográfica. Jesús se aparta del área de conflicto de Jerusalén y regresa, cruzando los desiertos orientales, cerca del río Jordán, donde había ministrado Juan el Bautista. Este pasaje forma una especie de «sujetalibros literario» que concuerda con los relatos de Juan el Bautista al comienzo del Evangelio (1:19–51; 3:22–36; 4:1–6). Jesús ha regresado al punto de partida. Ha concluido su ministerio público entre su pueblo y ahora es el momento de «quedarse» (10:40b) allí hasta que llegue realmente su hora. Es invierno y dentro de algunos meses aparecerá en Jerusalén con motivo de la Pascua para ser glorificado como Dios ha planeado.

Por última vez, se declara el papel de Juan el Bautista. Haciéndose eco de las palabras de 3:22 y ss., su ministerio se sitúa en perspectiva. Juan fue un testigo digno de confianza de la verdad sobre Jesús. Jesús solo ha presentado señales divinas que ponen de relieve la mano del Padre en su vida (10:38), pero Juan ha aportado una voz, una voz en el desierto que llama a hombres y mujeres a la fe.

Irónicamente, el evangelista añade: «Y muchos en aquel lugar creyeron en Jesús». Entre las filas de los «religiosos» de la ciudad santa de Jerusalén, Jesús no encuentra fe. Sin embargo, sí la halla cuando se desplaza al desierto y ministra entre aquellos que han de desplazarse con esfuerzo para encontrarle. Muchos fueron a buscarle

al desierto, por la zona del Jordán y creyeron en él, reconociendo que la mano de Dios estaba tras las obras de Jesús y su voz, dentro de sus palabras. Sin embargo, los dirigentes de Jerusalén no le verán de nuevo hasta que se les dé la oportunidad de crucificarle.

Los cristianos y sus dirigentes. El tema importante y universal que subyace tras este capítulo es el de la relación entre las personas y sus dirigentes. La crisis histórica del periodo macabeo es un trasfondo esencial. Los dirigentes de Israel han fallado al pueblo; lo han hecho llevando al país a una dura servidumbre espiritual y al borde de la destrucción incorporándolo al mundo del helenismo. Esto me recuerda que, en mi generación, existe siempre la posibilidad de que los dirigentes a quienes sigo no sean dignos de mi devoción y lealtad. Naturalmente, esto se aplica a toda clase de dirigentes, pero Juan 10 pone de relieve en particular el papel de los líderes espirituales. Aunque han sido llamados a representar la verdad sobre Dios delante de su pueblo, a veces fracasan y causan daño.

Jesús ha estado activo desde su bautismo presentando las pruebas de su condición de Mesías. Ha hecho acto de presencia en numerosos escenarios judíos —desde una boda a toda una serie de festividades religiosas— intentando persuadir a sus oyentes sobre la realidad de su relación con el Padre. Ha demostrado esta relación, tanto por la sabiduría de sus palabras como mediante sus obras (o señales). Aunque algunos han respondido con fe, no ha sido el caso de los dirigentes de Jerusalén que le han rechazado. No le han recibido como Mesías.

Esto significa dos cosas. (1) El hecho de que estos líderes espirituales no reconozcan la obra de Dios en Cristo pone en cuestión la legitimidad de su liderazgo. Como intérprete, he de valorar quiénes pueden encajar en este perfil en mi propia generación. Sin duda, se aplica a los dirigentes de la iglesia, pero este tema es más amplio. Se trata de cualquier voz que aparte a las

personas de Dios, cualquier voz que perjudique en especial al pueblo de Dios. Jesús es sorprendentemente atrevido con estas personas. Son «ladrones» y «bandidos» y hemos de ser advertidos con respecto a ellos. La prueba definitiva que hemos de aplicarles es si lo que dicen y hacen es o no coherente con la obra y testimonio de Jesucristo. Utilizando la imagen del redil de Jesús, solo él es la puerta que permite el acceso hasta las ovejas. El «que trepa y se mete por otro lado», cuya voz es completamente ajena a la voz de Jesús, el que no aporta seguridad y protección, ha de ser rechazado.

(2) Este relato dirige también una exhortación a las ovejas. Las ovejas han de reconocer la voz de quien puede guiarlas y alimentarlas. Han de saber cómo hallar el redil y la seguridad. Como intérprete, esta exhortación significa que he de hablar de manera honesta (aunque compasiva) al pueblo de Dios sobre sus vidas: ¿A quién siguen? ¿Qué voces reconocen? ¿Adónde van en busca de refugio? ¿Cuáles son las características de los pastores a quienes se puede seguir y las de aquellos a los que se debe evitar? Es una enseñanza sobre el discernimiento, puesto que las personas nos vemos constantemente ante la necesidad de evaluar aquellas voces que demandan nuestra obediencia.

La importancia de este tema se confirmó en la historia de la propia iglesia de Juan. Es imposible leer 1 Juan sin reflexionar en la crisis que abrumaba a la comunidad del apóstol. Los falsos «pastores» se habían infiltrado en las filas de la comunidad, enseñando que Jesús no era el Cristo (1Jn 2:22), engañando a los creyentes (2:26) y llevándose de la iglesia a un «rebaño» de personas. Se servían de la autoridad de sus dones, respaldando su enseñanza con reivindicaciones de estar inspirados por el Espíritu Santo (4:1–3); en último análisis, no obstante, lo que llevaban consigo era destrucción.[23] Eran pastores que sabotearon el rebaño, entraron en el redil trepando por el muro y destruyeron la seguridad de las ovejas. Por tanto, Juan ha de enseñar a sus seguidores a reconocer a los verdaderos pastores, discerniendo cuándo forman parte verdaderamente del rebaño de Dios. En la tarea de aplicar a nuestro

tiempo las lecciones de Juan 10, considero importante tener en cuenta las lecciones que nos ofrecen las cartas de Juan, donde el apóstol trata el problema de los falsos pastores.

Este relato es prácticamente una alegoría. El rebaño de Cristo (la iglesia) es dirigido por el buen pastor (el propio Jesús). Sin embargo, muchos intérpretes tienen reservas para llevar más lejos este simbolismo. De hecho, algunos sostienen que el único interés de Juan con esta alegoría es hacer una afirmación cristológica sobre Jesucristo.[24] Pero esto es sin duda erróneo. Este relato es tanto una afirmación como una advertencia. Naturalmente, Jesús nos está hablando sobre sí mismo, pero ya lo ha hecho desde el principio de su Evangelio. Ahora nos está advirtiendo sobre aquellos detractores que dañan el rebaño de Dios. De hecho, los méritos de cualquier otro dirigente deben ser ahora valorados según el criterio del liderazgo de Jesús.

¿Plantea riesgos esta enseñanza en nuestro tiempo? ¡Sin lugar a dudas! Puede que esto sea lo que preocupa a algunos intérpretes. ¿Deberían acaso las ovejas comenzar a examinar a quienes les ministran? ¿A los pastores? ¿A los maestros? ¿Deberían acaso las ovejas constituirse en los nuevos árbitros que determinan quiénes están o no capacitados para guiarles? Estimular el discernimiento es invitar al juicio. Y es posible que algunos dirigentes legítimos se conviertan en injustos objetos de escrutinio. Pero este no es el propósito de Jesús, que más bien desea ayudar a las ovejas a discernir quiénes son los que causan verdadero daño, dirigentes que vienen para el perjuicio y destrucción del pueblo de Dios.

Cuestiones secundarias. Hay varias cuestiones secundarias que surgen a partir de la imagen principal de los pastores y las ovejas. (1) La sugerencia, en 10:16, de que existen «otras ovejas» nos invita a reflexionar sobre la exclusividad del rebaño de Cristo en nuestros días. Las ovejas en cuestión son miembros, pero están fuera del redil. Sin embargo, puesto que Jesús expresa su deseo de ver «un solo rebaño y un solo pastor», hemos de investigar las implicaciones de esta cuestión para nuestros días. ¿Es acaso este un comentario

sobre la unidad de la iglesia? ¿Cuestionan o respaldan estas palabras a quienes sostienen una teología de «una verdadera iglesia»? Como mínimo, sugiere que existen *ovejas inesperadas* que han de ser consideradas como parte del rebaño, ovejas que no son conocidas en este redil y que quizás no sean tampoco reconocidas en él. Esto invita también a una cierta reflexión cuando se trata de llevar Juan 10 a mi trasfondo y a mi mundo.

(2) Este capítulo hace sonar una fuerte nota a favor de la abrumadora soberanía de Dios. Los oponentes de Jesús no forman parte de su rebaño (10:26) porque el Padre no le había dado a esas personas (10:29). Este tema parece claro, pero ha de equilibrarse con el llamamiento paralelo de Jesús a tales personas para que crean (10:38). Hay, pues, tanto responsabilidad humana como participación divina en la formación del rebaño de Cristo. Pero, ¿cómo afecta esta tensión a nuestro punto de vista sobre la naturaleza de la iglesia y la evangelización en nuestros días? Juan difícilmente aceptaría un punto de vista que convierte a las personas en «escogidos» puramente por decisión de Dios, sin dejar lugar para su responsabilidad. Sin embargo, el tema de la soberanía divina suena con tanta intensidad en este pasaje que cualquier exposición del texto ha de tratar el problema que se plantea.

(3) Por último, está claro que el hecho de que Jesús abandone Jerusalén en 10:40 deja en el aire una inquietante nota. Ha concluido su revelación, ha hablado la Palabra de Dios y ha acabado sus obras (a excepción de su Pasión). Ahora se aparta. Esta misma cuestión aparecerá al finalizar los capítulos 11 y 12. También aquí encontramos un tema provocativo. ¿Significa esto que una vez que Dios se ha revelado a un pueblo, también él se aparta? ¿Se produce un acto de juicio sobre el corazón insensible por el que Dios declina seguir buscando al incrédulo? ¿Cómo podría desarrollarse este tema en un trasfondo actual?

Cuando explico este capítulo a oyentes de nuestro tiempo, encuentro que necesitan familiarizarse mínimamente con los peligros del desierto y las habilidades de un pastor para que puedan entender los temas que para Jesús y sus oyentes son completamente naturales.

El desierto. Comencemos por el desierto. El desierto en Israel es tremendamente importante para entender la Biblia. Este se encuentra a lo largo del extremo oriental de las principales ciudades de la zona montañosa central de Israel, desde Hebrón hasta Siquem. Desde Jerusalén, solo hay que ascender al monte de los Olivos (un sencillo paseo de unos cuarenta y cinco minutos) y uno se encuentra ya en el principio de un desierto, cerca de donde Jesús fue tentado después de su bautismo. Al otro lado del Jordán, el desierto se extiende miles de kilómetros por las mesetas orientales y llega hasta Arabia Saudita e Iraq. En nuestros días, los niños de Oriente Próximo (tanto árabes como judíos) cuentan relatos de aventuras del desierto, igual que los canadienses o europeos del norte pueden contarlos sobre bosques frondosos y oscuros. De hecho, los relatos bíblicos sobre Abraham, Moisés, Jacob, David, Elías y hasta los que tienen por protagonistas a Juan el Bautista y a Jesús contienen todos «temas del desierto» muy conocidos en esta parte del mundo.

Los aldeanos que viven en los límites de esta zona se sirven del desierto para alimentar a sus ovejas. Desde octubre hasta marzo, las lluvias hacen que, de repente, broten en el desierto un sorprendente número de plantas y todas ellas constituyen excelentes pastos para las ovejas. Pero, durante la mayor parte del año, el desierto es una región inhóspita. El agua es escasa, rara vez se encuentran alimentos y los peligros están por todas partes. De hecho, los desiertos situados al este de Judea tienen escarpados y desgastados precipicios con desniveles en muchos lugares de más de trescientos metros. El Salmo 23 es una excelente fuente de información de lo que significa ser un pastor competente en este ámbito. Un guía así es capaz de encontrar comida («verdes pastos», 23:2a), agua («tranquilas aguas»,

23:2b[25]), caminos seguros («sendas de justicia», 23:3) y lugares resguardados («en presencia de mis enemigos», 23:5). Los pastores competentes han de tener ciertas capacidades y disponer de ciertas herramientas o de lo contrario sus ovejas serán presa de los elementos o de los animales salvajes de la región.

No podemos minimizar los peligros que amenazan la vida en estos parajes. En Lucas 15, la parábola de la oveja perdida nos ofrece un destello de lo seriamente que se considera la protección de los rebaños en esta zona. Conducir un hato de ovejas por una desolada región poblada de bandidos y fieras hambrientas sigue siendo un asunto serio. Los pastores llevan normalmente una vara de madera de metro y medio de longitud que sirve principalmente para defenderse. Estos suelen ser también diestros con la honda (como el pastor bíblico David).[26] Cuando el rebaño sufre un ataque, un «buen» pastor nunca echará un cordero a los animales atacantes para salvar al rebaño, sino que intentará conducirlo a un redil como el que se ha descrito en 10:1–18 y se pondrá entre sus animales y el peligro.

Como ya se ha dicho, los pastores árabes tienen fama de conocer a todas sus ovejas. A finales de la década de 1980, durante el alzamiento palestino, el ejército israelí decidió castigar una aldea cerca de Belén por no pagar los impuestos (que, decían los lugareños, solo servían para financiar su ocupación). El oficial que mandaba las tropas reunió todos los animales de la aldea y los encerró en un gran aprisco de alambre espinoso. Unos días más tarde, una mujer se le acercó para suplicarle que dejara libre a su rebaño, explicándole que su marido había muerto y aquellos animales eran su único sustento. El oficial señaló el corral con cientos de animales y le dijo, entre divertido y sarcástico, que lo que le pedía era imposible, ya que los animales estaban todos mezclados y no podía saber cuáles eran los suyos. Ella le preguntó si estaría dispuesto a permitir que se los llevara si ella conseguía separarlos del resto. Él dijo que sí. Un soldado abrió la puerta y el hijo de aquella mujer confeccionó rápidamente una pequeña flauta de caña.

El muchacho comenzó a tocar con insistencia una sencilla melodía y pronto, aquí y allá, algunas ovejas fueron levantando la cabeza. El muchacho siguió interpretando aquella tonada y comenzó a andar hacia su casa seguido de su rebaño de veinticinco ovejas.

Esta es precisamente la imagen que he de trazar para mi audiencia. El desierto es un lugar peligroso. Nuestro pastor es diestro y valiente. Si seguimos bajo su liderazgo, si reconocemos su voz, encontraremos seguridad y nuestra vida prosperará. Para que esta verdad cobre vida en mí he de reconocer los peligros que me acechan, mi necesidad de dirección y de discernimiento para distinguir las voces correctas de las erróneas.

No es difícil mostrar que el ambiente del mundo es tan traicionero como el desierto de Judea. Hace poco estuve impartiendo unas conferencias en la zona de Santa Cruz, California, y escuché al pastor de una multitudinaria iglesia describir los peligros de la vida secular de su ciudad para sus hijos. Lo que le preocupaba no eran solo las ofertas de prácticas sexuales indebidas y la abrumadora presión para el consumo de drogas. Le inquietaba especialmente la persuasiva atmósfera moral que afirmaba: «Dios es irrelevante y no hay reglas».

Lo que hoy amenaza nuestras vidas no es solo la estereotipada inmoralidad de las ciudades costeras de California. La atmósfera del mundo es siempre hostil. Tengo un amigo que es compositor e intérprete de rock y vive en una zona rural de Illinois. Hace poco estuvimos analizando la violencia, la agresividad y la amoral cosmovisión que suele expresarse en el rock moderno. Él se había convertido a Cristo siendo ya adulto y después de haber trabajado muchos años en esta industria y argumentaba que las amenazas eran muy serias.

Vivimos, sin duda, en un desierto moderno. Pero Juan 10 demanda que nos hagamos una clase distinta de pregunta. En medio de este caos moral, en este amenazador desierto, ¿qué voz, a qué pastor seguimos? Un dirigente de jóvenes de un importante ministerio me

resumió un estudio dirigido recientemente por George Barna. El estudio preguntaba a estudiantes de secundaria a quién acudirían primero en tiempos de tensión, confusión o crisis. Los padres aparecían en el lugar vigésimo quinto de la lista y las madres en el undécimo. La música y los amigos se situaban en la parte superior. Es muy posible que en los momentos trágicos los jóvenes acudan a los dirigentes equivocados cuando buscan una alternativa a los peligros del desierto. Para ilustrar lo que quiero decir, muchas series televisivas de comedia orientadas hacia jóvenes adultos (como *Seinfeld* y *Friends)* expresan claramente esta tendencia. ¿A quién acuden en tiempo de crisis estos jóvenes solteros?

Pero también los adultos se dejan seducir por voces falsas. El *Chicago Tribune Magazine* publicó recientemente un artículo sobre una mujer de la ciudad que se autodenominaba «sanadora intuitiva». Afirmaba tener poderes sobrenaturales para diagnosticar enfermedades. Unos poderes que podía ejercer por teléfono. Aunque la mayoría de nosotros consideraríamos el artículo en cuestión como poco más que entretenido, lo que me llenó de inquietud fue el número de personas, tanto pacientes como médicos, que confiaban en sus poderes. Cuando las personas están en crisis, cuando se sienten amenazadas por los peligros del desierto, acuden a cualquier pastor que les ofrezca una alternativa. Unos amigos míos que desarrollan una labor misionera en Francia me han hablado del impresionante número de sanadores de la Nueva Era que trabajan en el país. Recientemente se han incluido el coste de algunos de sus tratamientos en la cobertura de la Seguridad Social.

No hace mucho leí en un periódico británico que algunos matrimonios han abordado sus problemas de infertilidad consultando a brujas.[27] Por inverosímil que parezca, los «pastores paganos» pretenden curar la infertilidad en treinta minutos, sirviéndose de pociones y ceremonias secretas y prescribiendo a las parejas que hagan el amor sobre ciertas piedras distribuidas por todo el país y utilizadas en ceremonias ancestrales. Es asombroso. La cuestión es que a la sociedad británica le interesan estas cosas y está

dispuesta a expresarlo en las páginas centrales de uno de sus periódicos más respetados.

Prueba. Esto son solo algunos ejemplos, pero los comunicadores de la verdad bíblica hemos de hacer sonar la alarma y señalar a nuestros oyentes la necesidad que tienen de un verdadero pastor que pueda conducirles con seguridad por el desierto. Cuando los países de Europa del Este y Rusia abrieron las puertas a los misioneros occidentales (después de la Guerra Fría), el gobierno ruso hubo de enfrentarse a un dilema. Querían las cosas buenas que la «religión» podía aportar para sanar su sociedad. Los militares rusos llegaron incluso a contactar con la Marina de los Estados Unidos para pedirles asesores que pudieran ayudarles a introducir capellanes en sus fuerzas armadas. ¿Pero cómo podían distinguir a los grupos dignos de confianza de los que eran peligrosos? ¿Qué voces religiosas eran confiables en el desierto ruso? En un curioso trabajo entre bastidores, algunos dirigentes de algunas organizaciones y universidades evangélicas ayudaron a los líderes rusos a interpretar la gran cantidad de religión que aguardaba su entrada en las fronteras del país.

Juan nos ha dado una solución directa y simple. Jesús es el verdadero pastor y el único que puede respaldar a otros para que guíen a las ovejas. La prueba final de las credenciales de un pastor es su fidelidad al liderazgo de Jesús. Cuando alguien pretende tener autoridad sobre las ovejas, cuando en el horizonte surge una nueva voz, la primera pregunta que hemos de hacernos es si esta recuerda a la voz del Jesús que conocemos en las Escrituras. Cuando Juan intentaba enseñar a su congregación —y a nosotros— a discernir las falsas voces que pretenden captar nuestra atención, una y otra vez les instó a recordar lo que se les había enseñado «desde el principio» (1Jn 1:1; 2:7, 13, 14, 24; 3:8, 11; 2Jn 1:5). Es decir, Juan recalcaba el valor de poner a prueba a los supuestos profetas y dirigentes en vista de la revelación histórica que tenemos de Jesucristo, que brota del ministerio terrenal de Jesús.[28]

Cuestiones secundarias. Antes he mencionado que este capítulo plantea la existencia de tres provocativas cuestiones secundarias que, sin embargo, no resuelve. No obstante, cada una de ellas invita a una expresión contemporánea que puede tener un importante significado en nuestros días.

(1) En su trasfondo histórico, el hecho de que Jesús tuviera «otras ovejas» que no son de «este redil» significa que las tenía entre quienes vivían en la periferia de la sociedad judía (probablemente los gentiles) y que han de formar parte de su rebaño. Los indicios del interés de Jesús en aquellos que están fuera del tradicional «rebaño del judaísmo» van en aumento a medida que nos acercamos al final del Evangelio. Pero, por lo que se refiere a sus seguidores inmediatos, esto significa que no pueden atreverse a expresar arrogancia en cuanto a su control del rebaño. Estas ovejas están «fuera», son distintas y, sin embargo, igualmente amadas y valoradas. El deseo de Jesús es ver un cuerpo, una verdadera unidad en la que todas sus ovejas se mueven como un solo rebaño.

Cuando el cuerpo de Cristo —o el rebaño de Jesús— recibe a estas «otras ovejas», suceden cosas muy notables. En mi quehacer como intérprete moderno, he de esforzarme en identificar a estas ovejas para la iglesia en la que vivo. ¿Quién vive en la periferia de mi mundo? Hace poco, tuve el privilegio de dar charlas durante una semana en un campamento de familia que organizaba una gran iglesia presbiteriana de una zona urbana en Illinois. En este campamento pude contemplar un asombroso espectáculo de diversidad en el que a las «otras ovejas» de Cristo se les invitaba a participar plenamente: ancianos, marginados, niños, obreros y administrativos, todos tenían su lugar en la mesa. Imaginémonos la velada de los talentos del campamento llena de música y canciones, entre ellas la interpretación de «Jesús me ama» por parte de un hombre discapacitado mental. Sigamos imaginándonos a la congregación, que expresa su amor a este hombre de manera tangible, comenzando a cantar con él cuando se le olvida la letra. Puede que este hombre sea una de las «otras ovejas».

O imaginémonos la noche en que se llevó a cabo un baile con canciones de Patsy Cline [cantante de música *country* muy popular en los Estados Unidos. N. del T.] en el que participaban niños, ancianos y parejas de mediana edad. Aquella velada observé otro milagro del rebaño. Alguien tomó la silla de ruedas de una joven que el año anterior perdió ambas piernas en un accidente automovilístico y la llevó a la pista de baile, donde danzó alegremente moviendo las manos y las ruedas de su silla. También ella es de las «otras ovejas». Otra mujer joven tomó de la mano a un señor mentalmente discapacitado y le sacó también a bailar de un modo alegre y jovial. Él también es parte de este rebaño. Una más de las «otras ovejas» de Jesús. Me acerqué al pastor de la iglesia y le comenté: «Este tipo de cosas no se ven en el mundo. Esto es el reino de Dios». «Sí —comentó él—, es sorprendente. Es el reino de paz».

Naturalmente, no hay iglesias perfectas y esta de Illinois enfrenta sus propios desafíos. Siendo como es una antigua iglesia del centro de la ciudad con una población principalmente blanca, está pensando mucho en el hecho de que la estructura demográfica de la ciudad ha cambiado. La iglesia está rodeada por una creciente comunidad hispana. Jesús tiene también aquí «otras ovejas» y estos cristianos están esforzándose por entender el mejor modo de abrir su congregación a esas personas.

Es una palabra reconfortante para aquellas ovejas que han sido marginadas. Sin embargo, supone también una advertencia para aquellas otras cuyo control ha convertido al redil en un grupo homogéneo y exclusivo. Estas otras ovejas son «ovejas de Jesús», no meras ovejas que aspiran a conseguir una identidad mejor o un mejor redil. La visión que nos lleva en esta dirección es la de una unidad que rompe las cadenas de las divisiones raciales, económicas y culturales y que ve, en primer lugar, la identidad en Cristo de las personas mientras que todos los demás indicadores desaparecen. A mediados de la década de 1990 tuve el privilegio de dirigir un corto retiro para pastores en Belén, Israel. Allí pude contemplar a valientes pastores palestinos y pastores judíos mesiánicos iniciando

una reconciliación que trascendía las violentas divisiones históricas impuestas por sus sociedades. Tras aquel retiro me propuse que, si árabes y judíos podían vencer las diferencias en Palestina/Israel por medio de su identidad en Cristo, yo no podía poner excusas a ninguna reconciliación u obra para la unidad de la iglesia.[29]

(2) La segunda cuestión tiene que ver con la soberanía de Dios a la que se alude a lo largo de este capítulo. Todos los teólogos reconocen el problema de comprender la soberanía de Dios y la responsabilidad de su pueblo. Los cristianos pensantes entenderán inmediatamente de qué estoy hablando. «Si la voluntad de Dios es soberana, no existen decisiones humanas autónomas». Todo teólogo sabe también que de algún modo hemos de conseguir un equilibrio que conceda a ambos temas su debido lugar. Esto se aplica especialmente a la teología del Evangelio de Juan.[30] C. S. Lewis no era teólogo profesional, pero tenía un don especial para ilustrar maravillosamente temas muy complejos. En un importante capítulo de su famosa obra *Mero cristianismo,* Lewis niega la validez de un punto de vista que demanda responsabilidad a los seres humanos en un mundo en que no poseen libertad. No obstante, Lewis reconoce que cualquier teología que no acepta el poder soberano de Dios es completamente inadecuada. Lo ilustra con la imagen de un niño que toca el piano, dejando que los experimentados dedos de un artista dirijan completamente sus manos. Es posible que, al principio, el experto toque la melodía y el niño sea invitado a dejar que sus dedos descansen sobre los hábiles dedos del músico. Puede que después cambien de posición para que los dedos del niño se muevan ahora bajo la dirección de las manos expertas. La cuestión es que Dios sigue obrando con poder, pero su obra invita siempre nuestra participación, o hasta la demanda. En Juan 10, las ovejas de Jesús son aquellas personas que Dios ha entregado en su mano y, al mismo tiempo, son también ovejas que han decidido creer.

Esta síntesis de ayuda divina y esfuerzo humano ha de darnos confianza cuando presentamos las afirmaciones del evangelio a personas que no han sido alcanzadas. Pero debería también

ayudarnos a entender que los seres humanos tienen de hecho la capacidad de ser escépticos, de resistir a los esfuerzos de Dios en su favor. Como dijo el propio Lewis en una ocasión, solo existen dos clases de personas en el mundo: aquellos que le dicen a Dios «hágase tu voluntad» y aquellos a quienes Dios les dice «hágase *tu* voluntad».

(3) Por último, me siento un poco inquieto por el matiz que encierra el final de este capítulo. Aunque creo firmemente que Dios no retira su amor a ninguna persona, aun así, la sugerencia de este pasaje es que, una vez que Jesús ha terminado su revelación directa dentro del judaísmo, está presto a quitarse de en medio y a salir de Judea hasta la fiesta de la Pascua, durante la cual será crucificado. Este mismo tema concluye también los capítulos 11 y 12. Después de la resurrección de Lázaro, Jesús «se retiró» al desierto (11:54) y, en medio de su última exhortación a Jerusalén, «se fue y se escondió de ellos» (12:36).

Es posible que la aplicación de este tema apunte a las limitadas oportunidades que tenemos de escuchar el Evangelio. En un sentido práctico, el mensajero de Dios que me transmite el Evangelio puede no estar ahí mañana. Por consiguiente, «hoy» ha de ser el «día de salvación» (2Co 6:2). Pero este tema no tiene solo que ver con las oportunidades perdidas. Es también una palabra de juicio. En las cartas a las siete iglesias de Asia, a la de Éfeso se le dice que, si no se arrepiente, su «candelero» será quitado (Ap 2:5). Se trata de un acto similar de juicio por el que Dios retira a una iglesia concreta el privilegio de existir como *su iglesia* en una determinada localidad. ¿Podría suceder esto mismo en otros contextos? ¿Puede acaso una nación o una ciudad llegar a ser tan absolutamente impía, pagana y endurecida en su repudio del evangelio que experimente una disminución de la actividad de Dios?

---

1. Muchos eruditos han creído poder «mejorar» el Cuarto Evangelio ordenando de otro modo sus capítulos. Es común que se junten los temas relacionados de los capítulos 9 y 10.

2. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship: A Study of the Relation of St. John's Gospel to the Ancient Jewish Lectionary System* (Oxford: Clarendon, 1960), 129–32.

3. Josefo *(Ant.* 12:316–25) nos dice que esta fiesta se llamaba también el «Festival de las luces». Según 2 Macabeos 1:9, por su similar utilización de la luz, esta fiesta se llamaba también «la Fiesta de los Tabernáculos del mes de quisleu» (aproximadamente diciembre).

4. Judas Macabeo tenía solo suministro de aceite para un día y Dios lo hizo durar ocho. La menorá de Janucá tiene ocho velas (mientras que el candelabro del templo tenía siete).

5. La palabra hebrea *mashal* subyace probablemente tras estos dos términos. Un *mashal* es una figura literaria, un proverbio, o un dicho críptico que requiere más explicación. Puede ser un relato extenso o una declaración expresada en una sola oración gramatical (Lc 4:23).

6. Brown, *John,* 1:392.

7. Carson, *John,* 386.

8. La palabra griega *hyper* se utiliza trece veces en Juan, de las cuales once implica una muerte expiatoria o alude a ella (6:51; 10:11, 15; 11:50, 51, 52; 13:37, 38; 15:13; 17:19; 18:14; las otras dos ocasiones en que aparece son 1:30; 11:4).

9. Hay que advertir a quienes interpretan este pasaje que aquí no se habla de una unidad divina que produce una deificación del creyente (como se plantea en los antiguos sistemas helenistas o en las modernas religiones de la Nueva Era). C. K. Barrett, *John,* 376, comenta: «Esto hace que [para Juan] cualquier clase de identificación entre Dios y el adorador sea impensable; el hombre no es deificado, sino liberado».

10. Morris, *John,* 455, cita el pasaje de Hechos 18:9–10, donde, en Corinto, el Señor le habla a Pablo en una visión y le dice: «No tengas miedo […] porque tengo mucha gente en esta ciudad».

1. Para muchos eruditos, esta descripción del «rebaño de Jesús» habla de la composición de la iglesia de Juan y su lucha para la unidad (cf. 1 Juan). Ver además, R. J. Karris, *Jesus and the Marginalized in John's Gospel* (Zacchaeus Studies, New Testament; Collegeville, Minn.: Liturgical, 1990).
2. Ridderbos, *John,* 365, sugiere que el termino «amor» que aparece en 10:17, es sinónimo de «conocer» en el resto del capítulo: «No hay que entenderlo tanto en el sentido de una relación afectiva entre el Padre y el Hijo como en el del "ser" efectivo del Padre "con" el Hijo».
3. En otros pasajes del Nuevo Testamento, la resurrección de Jesús se describe como una acción de Dios (ver Hch 2:24). Juan ve la unión entre el Hijo y el Padre de un modo tan completo que la Resurrección es una acción de Dios (llevada a cabo por el Hijo). En otros lugares, el Nuevo Testamento habla de la resurrección como obra de Jesús (Hch 17:3; 1Ts 4:14).
4. Este es un buen ejemplo para entender por qué algunos eruditos prefieren traducir *Ioudaios* como «habitantes de Judea», para aludir a la identidad geográfica de los receptores.
5. El término «entonces» (en griego *tote)* es sustituido por «y» (en griego *de)* en muchos manuscritos antiguos e indica el problema cronológico de 10:1–21 que antes he mencionado: «*Entonces* [NVI «por esos días»] se celebraba en Jerusalén la fiesta …». Los escribas pretendían probablemente conectar las dos mitades del capítulo con la referencia a Janucá.
6. En las excavaciones realizadas en el rincón sudoccidental del templo se ha descubierto el impresionante tamaño de estos pórticos. En el año 70 d.C., cuando los romanos destruyeron el templo, los pórticos fueron echados abajo y las evidencias de su destrucción están ahora en las ruinas de la plataforma base.
7. En Hechos 14:20, el término *kykloo* describe el modo en que los discípulos rodean a Pablo después de que fuera apedreado en Listra. En Hebreos 11:30, esta palabra describe la circunvalación

de Jericó por parte del ejército israelita. Estos son sus únicos usos en el Nuevo Testamento.

18. Juan 10:29 contiene una conocida serie de variantes. El principal problema es situar el sujeto de la oración gramatical. La NVI sigue la lectura popular: «Mi Padre, que (en griego, hos) me las ha dado, es más grande que todos». La nrsv, NIVmg y otras traducen: «Lo que (en griego, ho) mi Padre me ha dado es más grande que todo» Un excelente resumen de las variantes puede encontrarse en Schnackenburg, *John,* 2:307–8.

19. Hoskyns, John, 389.

20. En los primeros debates teológicos de la iglesia, a este pasaje se le concedía un enorme valor en la refutación de quienes menoscababan la autoridad de Jesús. Ver T. Pollard, "The Exegesis of John 10:30 in the Early Trinitarian Controversies", *NTS* 3 (1957): 334–49.

21. Quienes deseen ver opiniones sobre este versículo en el judaísmo antiguo, pueden acudir a Beasley-Murray, *John,* 175–77.

22. G. Yee, *Jewish Feasts and the Gospel of John* (Wilmington, Del.: M. Glazier, 1989), 83–92.

23. He explicado exhaustivamente este conflicto de la iglesia joánica en mi comentario *Letters of John* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 1996), 27–33.

24. G. Sloan, *John: A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Atlanta: John Knox, 1988).

25. Para beber, las ovejas necesitan agua estancada (no corriente). En el desierto, los pastores construyen pequeños estanques cerca de los manantiales a modo de abrevaderos.

26. He visto a muchachos palestinos vigilando sus ovejas en el desierto de Judea y demostrando una increíble y letal destreza con la honda.

27. *The Observer* (23 agosto 1998).

28. Para interpretar directamente el escenario pastoral de Juan, él está de hecho diciendo en sus cartas: «Si quieren discernir la

validez de un nuevo aspirante a pastor, valoren su perfil en vista de los rasgos de Jesús que han leído en mi Evangelio».

29. Respecto a la notable globalización de la iglesia y su crecimiento fuera del mundo occidental, ver M. Hutchinson, “It’s a Small Church After All: Globalization Is Changing How Christians Do Ministry”, *Christianity Today* 42 (16 Noviembre 1998): 46–55.

30. Ver la obra de D. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (Atlanta: John Knox, 1981).

Juan 11:1–57

Había un hombre enfermo llamado Lázaro, que era de
Betania, el pueblo de María y Marta, sus hermanas. 2
María era la misma que ungió con perfume al Señor y le
secó los pies con sus cabellos.

3 Las dos hermanas mandaron a decirle a Jesús: «Señor, tu
amigo querido está enfermo».

4 Cuando Jesús oyó esto, dijo: «Esta enfermedad no terminará
en muerte, sino que es para la gloria de Dios, para que por ella
el Hijo de Dios sea glorificado».

5 Jesús amaba a Marta, a su hermana y a Lázaro. 6 A pesar de
eso, cuando oyó que Lázaro estaba enfermo, se quedó dos días
más donde se encontraba. 7 Después dijo a sus discípulos:

—Volvamos a Judea.

8—Rabí —objetaron ellos—, hace muy poco los judíos
intentaron apedrearte, ¿y todavía quieres volver allá?

9 —¿Acaso el día no tiene doce horas? —respondió Jesús—. El
que anda de día no tropieza, porque tiene la luz de este mundo.
10 Pero el que anda de noche sí tropieza, porque no tiene luz.

11 Dicho esto, añadió:

—Nuestro amigo Lázaro duerme, pero voy a despertarlo.

12—Señor —respondieron sus discípulos—, si duerme, es que va
a recuperarse

13 Jesús les hablaba de la muerte de Lázaro, pero sus discípulos
pensaron que se refería al sueño natural. 14 Por eso les dijo
claramente:

—Lázaro ha muerto, 15 y por causa de ustedes me alegro de no haber estado allí, para que crean. Pero vamos a verlo.

16 Entonces Tomás, apodado el Gemelo, dijo a los otros discípulos:

—Vayamos también nosotros, para morir con él.

17 A su llegada, Jesús se encontró con que Lázaro llevaba ya cuatro días en el sepulcro.18 Betania estaba cerca de Jerusalén, como a tres kilómetros de distancia, 19 y muchos judíos habían ido a casa de Marta y de María, a darles el pésame por la muerte de su hermano. 20 Cuando Marta supo que Jesús llegaba, fue a su encuentro; pero María se quedó en la casa.

21—Señor —le dijo Marta a Jesús—, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto. 22 Pero yo sé que aun ahora Dios te dará todo lo que le pidas.

23—Tu hermano resucitará —le dijo Jesús.

24—Yo sé que resucitará en la resurrección, en el día final —respondió Marta.

25 Entonces Jesús le dijo:

—Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí vivirá, aunque muera;

26 y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás. ¿Crees esto?

27—Sí, Señor; yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que había de venir al mundo.

28 Dicho esto, Marta regresó a la casa y, llamando a su hermana María, le dijo en privado:

—El Maestro está aquí y te llama.

29 Cuando María oyó esto, se levantó rápidamente y fue a su encuentro.

30 Jesús aún no había entrado en el pueblo, sino que todavía estaba en el lugar donde Marta se había encontrado con él. 31

Los judíos que habían estado con María en la casa, dándole el pésame, al ver que se había levantado y había salido de prisa, la siguieron, pensando que iba al sepulcro a llorar.

32 Cuando María llegó adonde estaba Jesús y lo vio, se arrojó a sus pies y le dijo:

—Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto.

33 Al ver llorar a María y a los judíos que la habían acompañado, Jesús se turbó y se conmovió profundamente.

34—¿Dónde lo han puesto? —preguntó. —Ven a verlo, Señor —le respondieron.

35 Jesús lloró.

36—¡Miren cuánto lo quería! —dijeron los judíos.

37 Pero algunos de ellos comentaban:

—Éste, que le abrió los ojos al ciego, ¿no podría haber impedido que Lázaro muriera?

38 Conmovido una vez más, Jesús se acercó al sepulcro. Era una cueva cuya entrada estaba tapada con una piedra.

39—Quiten la piedra —ordenó Jesús.

Marta, la hermana del difunto, objetó:

—Señor ya debe oler mal, pues lleva cuatro días allí.

40—¿No te dije que si crees verás la gloria de Dios? —le contestó Jesús.

41 Entonces quitaron la piedra. Jesús, alzando la vista, dijo:

—Padre, te doy gracias porque me has escuchado.42 Ya sabía yo que siempre me escuchas, pero lo dije por la gente que está aquí presente, para que crean que tú me enviaste.

43 Dicho esto, gritó con todas sus fuerzas: —¡Lázaro, sal fuera!

44 El muerto salió, con vendas en las manos y en los pies y el rostro cubierto con un sudario.

—Quítenle las vendas y dejen que se vaya —les dijo Jesús.

45 Muchos de los judíos que habían ido a ver a María y que habían presenciado lo hecho por Jesús, creyeron en él. 46 Pero algunos de ellos fueron a ver a los fariseos y les contaron lo que Jesús había hecho. 47 Entonces los jefes de los sacerdotes y los fariseos convocaron a una reunión del Consejo.

—¿Qué vamos a hacer? —dijeron—. Este hombre está haciendo muchas señales milagrosas. 48 Si lo dejamos seguir así, todos van a creer en él y vendrán los romanos y acabarán con nuestro lugar sagrado, e incluso con nuestra nación.

49 Uno de ellos, llamado Caifás, que ese año era el sumo sacerdote, les dijo:

—¡Ustedes no saben nada en absoluto! 50 No entienden que les conviene más que muera un solo hombre por el pueblo y no que perezca toda la nación.

51 Pero esto no lo dijo por su propia cuenta sino que, como era sumo sacerdote ese año, profetizó que Jesús moriría por la nación judía,52 y no sólo por esa nación sino también por los hijos de Dios que estaban dispersos, para congregarlos y unificarlos.53 Así que desde ese día convinieron en quitarle la vida.

54 Por eso Jesús ya no andaba en público entre los judíos. Se retiró más bien a una región cercana al desierto, a un pueblo llamado Efraín, donde se quedó con sus discípulos.

55 Faltaba poco para la Pascua judía, así que muchos subieron del campo a Jerusalén para su purificación ceremonial antes de la Pascua. 56 Andaban buscando a Jesús y mientras estaban en el templo comentaban entre sí: «¿Qué les parece? ¿Acaso no vendrá a la fiesta?». 57 Por su parte, los jefes de los sacerdotes y

los fariseos habían dado la orden de que si alguien llegaba a saber dónde estaba Jesús, debía denunciarlo para que lo arrestaran.

Al pasar al capítulo 11, cruzamos una importante linde literaria de este Evangelio. Hasta ahora hemos analizado cómo el ministerio de Jesús se sirve de varias instituciones y festividades del judaísmo, haciendo de ellas vehículos interpretativos de su autorrevelación. De hecho, el capítulo 10 concluye esta sección con un «fotograma conclusivo»: la narración comenzó con el relato de Juan el Bautista (1:19 y ss.) y termina con la misma cuestión (10:42). El ministerio de Juan el Bautista enmarca toda la revelación de Jesús.

Sin embargo, Juan 11 y 12 forman una unidad bien definida que marca un paso nuevo y significativo en la vida y obra de Jesús. Jesús hace ahora su último desplazamiento a la región de Jerusalén visitando la aldea de Betania (una población muy cercana a la ciudad) para atender a su amigo Lázaro. Leemos aquí el relato del milagro más impresionante y provocativo de este Evangelio. Jesús es dueño de la vida y de la muerte y lo demuestra levantando a Lázaro del sepulcro. Sin embargo, está también preparado para su propia muerte. María le unge para su sepultura (12:3) y finalmente se nos informa de que la hora de la glorificación de Jesús, la hora que hemos anticipado desde el capítulo 1, ha llegado (12:23). Jesús se describe a sí mismo como un grano de trigo que debe caer en la tierra y morir (12:24).

Estos dos capítulos tratan, pues, tanto de la muerte como de la vida. La historia de Lázaro es el relato de un hombre a quien Jesús rescata del sepulcro; es también, sin embargo, un relato parabólico que nos dice mucho más sobre Jesús, su poder y su inminente experiencia con la muerte. A fin de ayudarnos a entender este mensaje más profundo, la narración se sirve de dobles significados como los que hemos observado en capítulos anteriores. Por ejemplo, en 11:12,

Jesús comenta que Lázaro está dormido y sus seguidores lo entienden de manera literal: «Señor —respondieron sus discípulos—, si duerme, es que va a recuperarse». Pero Jesús está hablando de la muerte en su sentido más completo. Irónicamente, para Jesús, la muerte se parece mucho al sueño, porque Lázaro ha de ser despertado. La muerte no tiene para él el mismo carácter definitivo que para cualquier otra persona.

A lo largo de los años, el capítulo 11 de Juan ha sido objeto de toda una serie de críticas por parte de los eruditos, pero no está dentro del ámbito de este libro tratarlas todas. Se han planteado objeciones, por ejemplo, a la inmensa magnitud del propio milagro. No hay duda de que esta es la señal más impresionante de Jesús. Quienes tengan dificultades con lo milagroso van a tropezar en este pasaje. No obstante, toda la teología de Juan pretende afirmar que Dios ha intervenido ciertamente en la historia del mundo. Una teología de la encarnación da lugar de inmediato a un relato de este tipo, en el que este Dios que entra en la historia manifiesta su poder sobre los procesos naturales humanos de los cuales él es el dueño.

Otros eruditos han postulado que este relato es una simple reelaboración de la parábola de Lázaro que leemos en Lucas (Lc 16:19–31). Es cierto que ambos relatos utilizan el mismo nombre y desarrollan el tema de la resurrección. Pero en las parábolas sinópticas de Jesús, generalmente, los actores permanecen en el anonimato y en este caso los paralelismos entre ambos relatos son limitados.[1] El nombre de Lázaro era muy popular en el siglo I (como lo atestiguan los hallazgos literarios y arqueológicos). Por otra parte, los dos relatos tienen propósitos distintos. Mientras que la parábola de Lázaro es una exhortación a obedecer las palabras de los profetas, el milagro que consigna Juan señala el señorío de Jesús sobre la muerte. Es posible que el nombre del protagonista principal de la parábola fuera influenciado por la milagrosa resurrección de Lázaro, que fue muy conocida.[2]

La muerte de Lázaro (11:1–16)

Betania era una aldea situada a poco más de dos kilómetros al este de Jerusalén, sobre el monte de los Olivos (11:18). En el siglo IV, Eusebio la ubicó en la segunda piedra miliar romana del camino de Jerusalén a Jericó y, en nuestros días, ese es el emplazamiento del pueblo palestino de El-Aziriyeh (llamado así por el nombre de Lázaro).[3] Los judíos que iban de Jerusalén a Galilea tomaban normalmente la ruta del este hasta Jericó y a continuación se dirigían al norte, hacia Galilea, para evitar Samaria. Esto explica el frecuente paso de Jesús por Jericó (de ahí los relatos de Bartimeo, Mr 10:46; Zaqueo, Lc 19:2; el buen samaritano, cuyo trasfondo geográfico se sitúa en este camino, Lc 10:30–37) así como su familiaridad con Betania, que estaba junto a este camino. Cuando estaba en Jerusalén, Jesús utilizaba Betania como base de operaciones (igual que utilizaba Capernaúm cuando se encontraba en Galilea). Esta es la razón por la que los Evangelios consignan múltiples relatos relacionados con esta aldea (Mt 21:17; 26:6) y por la que, probablemente, Jesús vivió en ella durante la última semana de su vida terrenal.

En esta pequeña localidad de Judea vive una familia muy querida para Jesús. Dos hermanas, Marta y María, son las principales protagonistas de un relato consignado en Lucas 10:38–42. Marta es posiblemente la mayor, puesto que en la narración de Lucas se la considera la anfitriona y en nuestro pasaje se la nombra como representante de la familia (11:5). Su hermano[4] vive también en la aldea. Es posible que los tres se hayan convertido en algo parecido a una segunda familia para Jesús. No hay ninguna indicación de que vivieran juntos y no deberíamos asumirlo. Lo más natural sería que todos ellos estuvieran casados. El hecho de que Jesús ama a esta

familia se afirma una y otra vez (Jn 11:3, 5, 36). En este Evangelio, solo al discípulo amado se le describe en estos términos (13:23). Juan da por sentado que sus lectores conocen tan bien a María (11:2) que puede aludir a ella como la mujer que había ungido a Jesús antes incluso de describir la escena (12:1–8).[5]

Las mujeres dan aviso a Jesús sin mencionar a Lázaro por nombre, aludiendo a él como «tu amigo querido» (11:3). Jesús sabría inmediatamente a quién se referían. Es interesante que Marta y María sepan cómo encontrar a Jesús. ¿Sugiere esto que han estado al corriente de sus movimientos? ¿O recurren acaso a una red de seguidores que pueden informarles? Aunque no le piden explícitamente a Jesús que vaya a Betania, queda claro que este es su deseo, puesto que Jesús es bien conocido por sus sanaciones y más adelante ambas mujeres se lamentan de que, si Jesús hubiera llegado a tiempo, Lázaro no habría muerto (11:21, 32). No hay duda de que se les presenta un dilema. Conocen la hostilidad de los dirigentes de Jerusalén hacia Jesús (11:8) y concluyen que esta visita significaría un considerable riesgo para él.

Cuando Jesús oye la noticia de la enfermedad de Lázaro, su respuesta (11:4) es análoga al comentario que hizo en el caso del hombre que nació ciego (9:1–5). El resultado final de esta tragedia es que Dios será glorificado, la muerte no saldrá victoriosa. No es una negación de la muerte de Lázaro, puesto que esta es la idea general de todo el relato, sino que la muerte no dirá la última palabra en la vida de este hombre. La tragedia no se produce por designio divino, pero Dios la utilizará como ocasión para glorificar a su Hijo.

Tras afirmar una vez más el amor de Jesús por estos tres seguidores (11:5), Juan informa que Jesús no reacciona de manera inmediata dirigiéndose a Betania (11:6). Paradójicamente, espera dos días. Obsérvese que la dilación de Jesús no es la causa de la muerte de Lázaro (como si una pronta respuesta la hubiera evitado). Según Juan 11:17, cuando Jesús llega a Betania, hace ya cuatro días que Lázaro ha muerto. Sabemos por 10:40 que Jesús está ahora «al otro

lado del Jordán» (i.e., en Perea) y, sin duda, no se tarda cuatro días en viajar desde esta ubicación hasta Betania, cerca de Jerusalén.[6] Probablemente, los mensajeros tardaron un día en encontrar a Jesús, que siguió ministrando durante dos días en aquella zona y tardó un día más en llegar hasta Betania. Esto significa que, posiblemente, Lázaro murió justo después de la salida de los mensajeros. Cuando encuentran a Jesús, Lázaro ha sido ya sepultado.[7]

No obstante, hemos de asumir que Jesús tiene un conocimiento divino de lo que sucede en Betania (igual que en el caso de Natanael en 1:48 y la mujer samaritana en 4:18). Antes de salir para Betania, Jesús les dice a sus discípulos que Lázaro está dormido (11:11), lo cual invita a la habitual ironía joánica respecto a los malentendidos que suscitaban las afirmaciones de Jesús: «Señor —respondieron sus discípulos—, si duerme, es que va a recuperarse». Jesús ha de afirmar con toda claridad que Lázaro está muerto (11:14). Si Jesús tiene este conocimiento y si conoce el momento de la muerte de Lázaro, su retraso no pretende facilitar la muerte, sino acentuar el significado de su propia obra milagrosa. Jesús procede según su propio sentido de la oportunidad, lo cual le lleva a decir una y otra vez que la urgencia que sienten los demás no coincide necesariamente con el programa divino que marca sus acciones (2:4; 7:5–9). Su objetivo es el de manifestar la gloria de la obra de Dios en él y con ello facilitar la fe de sus seguidores (11:15).

La decisión de subir finalmente a Judea debe de haber sido aterradora para los discípulos de Jesús (11:8). A lo largo del relato se nos ha ido informando de las crecientes tensiones que rodean el contacto de Jesús con los dirigentes religiosos. Durante la anterior celebración otoñal de la fiesta de los Tabernáculos, las autoridades habían intentado arrestarle (8:44) y corría el rumor de que querían matarle (7:25). En un determinado momento, una multitud había intentado apedrear a Jesús (8:59). Unos meses más tarde, en Janucá, los dirigentes habían procurado arrestarle de nuevo (10:39) y la amenaza de la lapidación volvió a manifestarse (10:31). Los acontecimientos de Juan 11 se sitúan en algún momento entre la

invernal fiesta de Janucá y la primavera en que Jesús fue crucificado, y la tensión debió de haber sido palpable. La amenaza no afecta solo a Jesús, sino también a sus discípulos, por lo que Tomás se expresa con claridad: «Vayamos también nosotros, para morir con él» (11:16).[8]

Mientras que, en los sinópticos, Tomás solo aparece en los listados de discípulos de Jesús, en Juan está presente aquí y en otros tres pasajes. Plantea una pregunta en el Aposento Alto (14:5), una semana después de la resurrección aparece en la famosa narración donde expresa sus dudas (20:24) y le encontramos de nuevo pescando con Pedro en el último milagro tras la resurrección (21:2). Aquí, sin embargo, Tomás expresa valor y fidelidad (aunque ciertamente alberga toda una serie de malentendidos sobre Jesús).[9]

Algunos intérpretes sugieren que, si consideramos el perfil de Tomás que nos ofrecen otros pasajes del Evangelio, hemos de ver en estas palabras el cinismo característico del hombre que se negó a creer en el Jesús resucitado hasta conseguir su audiencia personal con él. Por mi parte, prefiero ver estas palabras como otro caso de ironía joánica. Aunque Tomás no esté siendo muy sincero, probablemente no entiende la profunda verdad que expresa. Es lo mismo que sucede con Caifás un poco más adelante (11:49–50), cuando el sumo sacerdote afirma que la muerte de Jesús conviene a la nación. Sin duda es así, pero no en el sentido que piensa Caifás. De igual manera, ser discípulo plantea peligros, incluso el martirio, para cualquiera que sigue a Jesús (como aprende Pedro en 21:18-19).

El consuelo de Jesús a Tomás y sus seguidores aparece en 11:9–10. Hemos de recordar que Jesús se ha descrito a sí mismo como «la luz» (8:12; 9:5). Por tanto, andar de día es en cierto modo andar en concierto con la obra de Jesús. Mientras estén con él —y puesto que entiende las «horas» de su vida y obra— pueden tener la confianza de que les guiará a través de este peligroso viaje a Judea. Pero la referencia a «doce horas» significa más que esto. Significa que hay trabajo que hacer y que el día no puede alargarse. Jesús ha de dirigirse a Betania porque *la noche se acerca.* Una crisis se cierne en

el horizonte (una tragedia que, no obstante, se convertirá en gloria), sin embargo, se trata de una crisis que está bajo el control de la voluntad de Jesús (10:17–18).

Jesús llega a Betania (11:17–37)

Cuando Jesús llega finalmente a Betania, Lázaro lleva muerto cuatro días. Es una nota significativa. Una creencia judía muy extendida (atestiguada desde alrededor del año 200 d.C.) afirmaba que el alma de los fallecidos permanecía en las inmediaciones del cuerpo «con la esperanza de entrar de nuevo en él» durante tres días, pero que, una vez se iniciaba la descomposición, el alma partía definitivamente.[10] Juan quiere que sepamos, más allá de toda duda, que Lázaro está verdaderamente muerto y que el milagro de Jesús no puede interpretarse como una mera reanimación.

La muerte de Lázaro no supuso un privado periodo de luto para su familia. La vida en la Palestina del Nuevo Testamento se vivía públicamente y los vínculos comunitarios eran fuertes. Como sigue sucediendo hoy en Oriente Próximo, parientes a quienes los occidentales consideraríamos lejanos tenían un contacto íntimo entre sí. Así, muchos judíos (amigos y parientes) se habían desplazado hasta Betania incluso desde la cercana Jerusalén para consolar a Marta y María (11:19). El ambiente que cabía esperar en estos trances estaba marcado por el llanto y los gemidos (cf. Mr 5:38; Hch 8:2), probablemente algunos se golpeaban el pecho como expresión de dolor (Lc 18:13; 23:48). Era también muy común que se contratara a flautistas (Mt 9:23; *m. Ketuboth* 4:4), algo que incluso la ley oral judía alentaba.

El luto formal, llamado *shibah* en hebreo (cf. Eclo 22:12), duraba siete días y se iniciaba el mismo día de la sepultura que, a su vez, se producía el mismo día de la muerte.[11] Podemos asumir que Lázaro fue sepultado en un sepulcro cortado en la roca, del mismo tipo que los que se han encontrado por los montes de Judea.[12] En las paredes

interiores de pequeñas cuevas (no más de dos metros cuadrados) se tallaban bancos funerarios. Los cuerpos se preparaban en estos bancos y a continuación se depositaban en túneles funerarios de casi dos metros de profundidad, tallados horizontalmente *(kochim,* en hebreo) y allí se descomponían. Después de un año, más o menos, el cuerpo se sacaba del *koch* y los huesos se depositaban en un «cofre funerario» de piedra caliza (un osario). El sepulcro se cerraba (y se reabría cuando había que sepultar a un nuevo difunto) con una piedra en forma de rueda que se hacía rodar por una carrilada tallada en la base y que cubría su entrada.

Por tanto, cuando Jesús llega a las afueras de Betania, Lázaro está sepultado en un *koch,* el sepulcro ha sido «cerrado» y hay una tremenda conmoción alrededor de Marta y María. El número de personas que participaban en los lamentos y la pasión con que lo hacían era un indicador cultural del honor y estima en que se tenía a Lázaro en la aldea. Algunos amigos y familiares habían venido desde lugares distantes para unirse a la escena. Al referirse a la cercanía de Jerusalén (11:18), el texto nos hace sentir una creciente sensación del peligro que corre Jesús cuando él llega a la aldea. No hay duda de que su presencia en Betania, sobre el monte de los Olivos, llegaría a oídos de sus enemigos en Jerusalén. No podía entrar de incógnito en Betania y consolar a las hermanas.

La narración sigue a las dos hermanas cuando se encuentran con Jesús. Primero Marta (11:20–27) y después María (11:28–37) hablan con Jesús; tras este contacto se produce el milagro (11:38–44). Los comentaristas establecen comparaciones entre estas dos mujeres y contrastan su actividad aquí con la que se consigna en Lucas 10. En ambas narraciones, la clave es que Marta es la hermana mayor y tiene por ello la responsabilidad de la hospitalidad y la preparación de la comida (cf. Lc 10) así como de supervisar las actividades diarias y saludar a Jesús (Jn 11). Es, por tanto, erróneo buscar ciertos matices en el relato (¿acaso María no cae a sus pies en apasionada devoción?) y convertirlos en asuntos

clave. Las apesadumbradas quejas de ambas hermanas (11:21, 32) son prácticamente las mismas.

Marta se encuentra con Jesús antes de que él entre en la aldea (11:30) y sus palabras en 11:21 son una declaración de fe en su poder sanador. En este pasaje, el término «señor» es una forma cortés de tratamiento. A pesar de lo que dice en 11:22, Marta no espera probablemente que Jesús resucite a Lázaro, puesto que en 11:39 pone objeciones cuando Jesús quiere abrir el sepulcro. Lo que hace es expresar su fe, sin querer implicar ninguna crítica de Jesús por no haber estado en Betania para sanar a su hermano. Las palabras de Marta pueden parafrasearse del siguiente modo: «Si hubieras estado aquí, habrías podido sanar a Lázaro. No obstante, sigo creyendo que Dios obra poderosamente por medio de ti». Marta sigue confiando en Jesús.

Pero Jesús lleva su diálogo con Marta a un segundo y más profundo nivel (11:23–27). Las palabras «tu hermano resucitará» pueden verse como una forma de consuelo que apela a la creencia judía común en una resurrección al final de los tiempos.[13] Lázaro disfrutaría la vida eterna. A Marta se le escapa completamente la aplicación más inmediata que Jesús tiene en mente. Su corrección lleva a uno de los «yo soy» más famosos y significativos del Evangelio de Juan. Lo que Jesús está diciendo no es que él pueda impartir resurrección y vida (aunque esto está implícito en sus palabras). Esto sería ya de por sí sorprendente. De hecho, los sinópticos presentan relatos sobre la autoridad de Jesús sobre la muerte y su capacidad de devolver la vida a personas muertas (p. ej., el hijo de una viuda en Naín, en Lc 7:11–17; la hija de Jairo en Mr 5:21–43). Sin embargo, Jesús dice aquí que *él es* la resurrección y la vida.

En otras palabras, ni la vida eterna, ni el rescate del carácter definitivo de la muerte son meros dones que se obtienen suplicando a Dios; son aspectos de lo que significa vivir una vida en relación con Jesús. Si Jesús es vida, entonces quienes creen en él disfrutarán la confianza y el poder sobre la muerte que él conoce. Esto no significa que los seguidores de Jesús no vayan a morir físicamente

(11:25b), sino que tendrán vida más allá de la muerte; en la eternidad no sufrirán muerte.[14] Por otra parte, tendrán vida ahora y no habrán de esperar al final del tiempo y de la historia humanos para disfrutar los beneficios del poder de Jesús.

La pregunta de Jesús a Marta, «¿Crees esto?», tiene poco que ver con su fe en el poder de Jesús para levantar a su hermano de la muerte. Tampoco significa que Jesús esté sondeando su compromiso con la resurrección al final de los tiempos. Lo que le está preguntando es si su fe puede aceptar el señorío de Jesús sobre la propia muerte. Si es cierto que, en Jesús, el poder de la vida de resurrección está presente en Betania, la implicación lógica es que esto puede llevar a un inusitado desenlace para Lázaro. La resurrección de este se convierte en una prueba que corrobora la afirmación de Jesús.

Sin embargo, en este momento, Marta no puede sacar esta conclusión directamente. Su afirmación (11:27) muestra que está siguiendo a Jesús en su pensamiento. Marta dice «sí» cuando sin duda las implicaciones de este «sí» están fuera de su comprensión. Ella está confiando en el poder de Jesús como un compromiso personal, pero está también dispuesta a contraer un compromiso de carácter cognitivo con la supuesta identidad de Jesús. Si tiene esta clase de autoridad, Jesús ha de ser también, por extensión, el «Cristo [el Mesías], el Hijo de Dios», a quien el judaísmo pretendía situar en un horizonte futuro.

A continuación, entra en escena María (11:28) mientras Jesús sigue estando fuera de la aldea y es inaccesible para la multitud. La escena es profundamente conmovedora, puesto que Jesús sabe que su ministerio aquí no se dirige solo a Lázaro, sino a las dos mujeres que ha conocido. Cuando María sale corriendo de casa, los judíos que la estaban consolando le siguen (11:31), lo cual refuerza de nuevo el contexto público de esta escena. María (igual que su hermana) expresa, consternada, su dolor por el hecho de que Jesús no hubiera llegado mientras Lázaro estaba vivo y, a continuación, es vencida por la pena (11:33). La palabra «llorando» que escoge la NVI puede dejar la impresión de que María derramaba serenas

lágrimas de tristeza, pero el término griego nos dice otra cosa. El verbo *klaio* describe un llanto sonoro y acompañado de gemidos, que las personas que están alrededor de María expresan también del mismo modo. Esta clase de expresiones públicas de dolor (relativamente extrañas para los occidentales) eran muy comunes en aquella cultura.

Cuando Jesús ve y oye su gemir se conmueve profundamente. Hay, sin embargo, cierta confusión en la traducción de una importante expresión de 11:33. El significado de la frase «en espíritu» está bastante claro; estas palabras aluden al ser más profundo de Jesús (no al Espíritu Santo). Pero, probablemente, la traducción de la NVI, «se conmovió profundamente», no sea la mejor forma de expresar el sentido del verbo griego *embrimaomai*.[15] En el griego clásico, esta palabra describe el resoplar de un caballo (en una acción de guerra o en una carrera). Aplicado a un ser humano alude a la expresión de un sentido de ultraje, furia o ira. Este matiz está presente en el uso que los sinópticos hacen del término (Mt 9:30; Mr 1:43; 14:5) y sin duda ha de aplicarse en este pasaje.[16] Beasley-Murray cita a Schnackenburg: Esta palabra «indica un arrebato de ira y cualquier intento de reinterpretarlo en términos de un trastorno emocional interno producido por la pena, el dolor o la compasión es ilegítimo».[17] Esto se ve además en la explicación que adjunta Juan: Jesús no solo se sentía ultrajado, sino también «turbado».[18] ¿Pero, qué es lo que suscita la ira de Jesús? ¿Por qué se siente ultrajado en lo más profundo de su ser? No está, sin duda, indignado con Marta, con María o con el grupo de familiares y amigos que les acompañan. Lo que le puede es más bien la futilidad de esta escena de dolor en vista de la realidad de la resurrección. El pueblo de Dios posee conocimiento de la vida; *debería* poseer una fe que reivindica la victoria sobre la muerte. Sin embargo, ahí están, vencidos por la aparente derrota. Y aquí está aquel en quien la victoria, la vida y la resurrección son poderosas realidades. Jesús está indignado por la propia muerte y la devastación que esta lleva consigo. Su único

interés ahora es localizar el sepulcro (11:34) y comenzar a demostrar el poder divino sobre el enemigo de la humanidad.

Las lágrimas de Jesús (11:35) no son por Lázaro, cuyo rescate del sepulcro es inminente y cuya vida va a expresar la gloria de Dios.[19] ¡Jesús conoce bien las sorpresas y bendiciones que aguardan a su buen amigo! Las lágrimas de Jesús deberían entenderse en vista de la ira que siente tan hondamente. El caos público que le rodea, el llanto sonoro y gemebundo y la escena de un cementerio con sus funestas evocaciones —todo ello fruto del pecado y de la muerte— producen un hondo sentido de indignación en el Hijo de Dios que trabaja precisamente para neutralizar tales daños.

Como sucede muchas veces en los relatos de Juan, los presentes responden de distintas formas (11:36–37). Esto mismo sucederá más adelante en el capítulo en que el Sanedrín hace sus valoraciones. Aquí, ante el sepulcro, algunos son testigos de la profundidad del amor de Jesús por Lázaro y ello, como era de esperar, les impresiona; otros recuerdan las sanaciones de Jesús (como por ejemplo la del ciego del capítulo 9) y se asombran de que Lázaro haya sido una de las personas que Jesús ha sanado. ¿Están solo confusos? ¿Son, las que se hacen, preguntas sinceras? ¿O es, acaso, cinismo e incredulidad lo que expresan?

Lázaro es devuelto a la vida (11:38–44)

Al acercarse al sepulcro (11:38), Jesús está profundamente «conmovido una vez más». El verbo que se utiliza aquí es el mismo que en 11:33 *(embrimaomai),* que sugiere ese sentido de indignación por lo que ve. El Señor de la vida se enfrenta ahora directamente a su oponente, la muerte, simbolizada por la tumba que se levanta ante él. La descripción del sepulcro indica que se trata del tipo de construcción que antes hemos presentado, con una piedra rodante para abrir y cerrar la entrada. El movimiento hacia atrás de esta «rueda» vertical permitía el acceso al recibidor de la cueva funeraria.

La respuesta de Marta en 11:39 es muy importante para el informe de la escena que hace Juan. Obsérvese que a Marta se la describe como «la hermana del difunto». Advierte, por otra parte, que Lázaro lleva ya muerto cuatro días y que, por haberse iniciado la descomposición, el cadáver olerá mal. Según una antigua tradición medieval (que bien podría remontarse al siglo primero) los judíos volvían al cementerio a los tres días del sepelio para verificar que el difunto estaba realmente muerto (b. *Semahot* 8:1). Todo esto sirve para recordarnos que, ciertamente, Lázaro está muerto y que el milagro de Jesús no es una mera reanimación de su amigo. Ha de ser «despertado» (11:11) *de la muerte.* En 11:4, Jesús había explicado a sus seguidores que la enfermedad de Lázaro sería para la gloria de Dios. Aunque no se lo ha dicho directamente a ella, su exhortación a Marta en 11:40 sirve como resumen de lo que quería decir en 11:21–27. La gloria de Dios conducirá a la glorificación de su Hijo (11:4).

Cuando se hace rodar la piedra y la entrada queda descubierta, Jesús ora (11:41–42). Esta oración es interesante por varias razones.

(1) Las palabras de Jesús dan a entender que había *ya* orado por Lázaro y que ahora se acerca a este gran milagro completamente preparado para lo que va a tener lugar. No es una petición «de última hora».

(2) Jesús ora en público y lo hace «alzando la vista» (elevando, sin duda, las manos). Esta era una postura común de las oraciones judías. Las oraciones audibles eran más comunes en el mundo de Jesús que las privadas. No hay duda de que Jesús no ora en voz alta para impresionar a su audiencia. Sin embargo, mediante sus oraciones, sus seguidores podían aprender cosas sobre la vida y pensamiento de su Maestro (cf. las oraciones de Moisés en el Antiguo Testamento). Jesús es, pues, consciente de que su oración es también para beneficio de los presentes (11:42).

(3) Jesús se dirige a Dios como «Padre» (no padre «nuestro») y muestra su intimidad personal con él (12:27–28; 17:1). La oración pone también de relieve que obra de acuerdo con la voluntad de Dios, puesto que nunca actúa de manera autónoma. En 5:19, Jesús afirmó: «Ciertamente les aseguro que el hijo no puede hacer nada por su propia cuenta, sino solamente lo que ve que su padre hace, porque cualquier cosa que hace el padre, la hace también el hijo».

En 11:43 llegamos al punto álgido del relato, cuando Jesús pide a Lázaro «con todas sus fuerzas» que salga. No se trata de un susurro o de una firme petición, sino de una orden expresada con autoridad. La palabra griega *kraugazo* aparece seis veces en Juan: además de en este pasaje, el evangelista la utiliza una vez el Domingo de Ramos con referencia a las multitudes (12:13) y cuatro más para aludir a los gritos del pueblo que pedían la crucifixión de Jesús (18:40; 19:6, 12, 15). Cuando Lázaro sale del sepulcro, está envuelto en la mortaja, que consistía en bandas de tejido llenas de especias con las que se enrollaban las extremidades de los cadáveres. Los judíos vendaban también las mandíbulas de los difuntos y les cubrían el rostro con un sudario de lino.[20]

La salida de Lázaro del sepulcro debió de ser un espectáculo sorprendente, presenciado por una creciente multitud de personas, muchas de las cuales llevaron a Jerusalén la noticia de este milagro a su regreso a la ciudad (12:9, 17). Lázaro está ahora delante de Jesús fuertemente vendado. No hay duda de que Jesús le está hablando (¿qué le dice?) y de que la multitud ha quedado paralizada por el asombro. Los cementerios tenían un importante papel en las supersticiones judías (como en la mayoría de las culturas) y los cadáveres eran sometidos a estrictos rituales de purificación. ¿Debía alguien acercarse, quizás, a Lázaro? ¿Marta? ¿María acaso? Jesús amaba a Lázaro y no es difícil imaginárnoslo siendo el primero en abrazar a su amigo. Jesús tenía fama de tocar a los considerados «intocables» (Mt 8:3; 9:20) y, aunque el texto guarda silencio, un abrazo de este tipo habría dejado atónita a la multitud. Jesús sigue controlando la situación y pide que alguien le desate (Jn 11:44).

El Sanedrín conspira para dar muerte a Jesús (11:45–57)

La mayoría de los milagros y discursos del Libro de las Señales (Juan 1–12) produjeron una aguda división entre los presentes. Lo mismo sucede aquí. Muchos de los judíos de Betania que habían presenciado los acontecimientos «creyeron en él» (11:45), una de las expresiones preferidas de Juan para referirse a la verdadera fe en Jesús.[21] Han visto la gloria de Dios en acción (como se les había prometido) y la conectan acertadamente con la persona de Jesús. El agudo contraste que establece Juan al seguir diciendo, «pero algunos de ellos …» (11:46), aludiendo a los que fueron directamente a los fariseos, sugiere que estos no creyeron.

La popularidad de Jesús y el tremendo poder de esta descollante señal realizada en los aledaños de Jerusalén provoca una crisis en el seno del consejo gobernante de Jerusalén (el Sanedrín). Aun en el caso de que la historia de Lázaro sea falsa (como sin duda sostienen algunos de los dirigentes), el rumor se extenderá por la ciudad como un reguero de pólvora.

Las deliberaciones del Sanedrín (11:47–50) son dignas de mención. (1) Hay un auténtico temor de que el pueblo acepte a Jesús como el Mesías. No se trata meramente de una cierta rivalidad religiosa, sino de la aterradora inquietud de que, si la ciudad acepta la reivindicación de un pretendiente mesiánico, las tropas romanas intervendrán con contundencia. La expresión «nuestro lugar sagrado» (11:48) alude al templo de Jerusalén; cf. Hch 6:13–14; 7:7; 21:28).

En el pasado, los romanos habían ya mostrado su intolerancia hacia esta clase de mesianismo (considerándolo como un desafío político) y los dirigentes de Jerusalén son ahora conscientes de la seriedad de la amenaza.

(2) Juan resume el punto de vista de Caifás, el sumo sacerdote en activo (11:49–50). Este hombre gobernó el Sanedrín desde el año 18 al 36 d.C. y asumió una responsabilidad personal por la estabilidad política del país.[22] Trabajó durante diez años con Pilato, el gobernador romano, y juntos forjaron una tensa paz en el país.[23] Para Caifás, pues, la clave es la conveniencia política: si ha de haber un sacrificio, mejor entonces perder a un hombre que a toda la nación. Por tanto, el consejo comienza a planificar la muerte de Jesús (11:53).

Del mismo modo que los discursos de Jesús tienen, a menudo, un doble nivel de significado, también estas voces dicen más de lo que pensaban. Juan lo sabe (11:51–52) y nos invita a mirar bajo la superficie. De hecho, los dos comentarios del Sanedrín tienen una parte de verdad. (1) Los romanos acabarán tomando cartas en el asunto y destruirán la ciudad y su templo. Entre los años 66 y 70 d.C., Jerusalén estuvo sitiada, un sitio que concluyó con la quema del templo. (2) Pero Caifás tiene también razón en algo que no puede percibir. Jesús morirá por la salvación de la nación. Una involuntaria profecía señala hacia la cruz, ya que la salvación que necesita el judaísmo tiene más que ver con el peligro espiritual de Jerusalén que con Roma.

Juan sabe que la muerte de Cristo llevará a cabo una obra mucho más profunda de lo que nadie se imagina. No es una salvación dirigida solo a la ciudad de Jerusalén o al judaísmo, sino a «los hijos de Dios que estaban dispersos» (11:52). Para un judío, esta expresión describiría a los judíos de la «Diáspora» (o dispersión) de los países gentiles del Mediterráneo. Pero no hay duda de que en este pasaje Juan hace referencia a los gentiles, que también han de formar parte de la familia de Dios. Este pensamiento es análogo a lo que leemos en 10:16, en el sentido de que Jesús es el buen pastor,

en cuyo rebaño hay muchas otras ovejas. Su obra consiste en unir al diverso pueblo de Dios.

La formalización de la amenaza por parte de los dirigentes hace que Jesús tome una sensata decisión política (11:54). En nuestro tiempo diríamos que se va a la «clandestinidad»: Jesús no puede seguir corriendo el riesgo que implica ser un personaje público por más tiempo. Sabe cuál es la hora de su glorificación y no va a permitir que nada ni nadie interrumpan su misión. Con su precisión geográfica característica, Juan afirma que Jesús se desplaza a Efraín, un pequeño pueblo cercano probablemente a Betel, a unos veinte kilómetros al norte de Jerusalén (cf. la localidad de Efraín en el Antiguo Testamento, 2Cr 13:19).[24] Jesús está aquí a salvo del Sanedrín, pero está también lo suficientemente cerca como para asistir a la próxima Pascua que se celebrará en Jerusalén.

Como buen judío, Jesús habría cumplido fielmente el requisito de asistir a ciertas festividades anuales, como la Pascua. Cuando, procedentes de todo el país, las gentes comienzan a viajar hacia la ciudad (11:55), buscan a Jesús. Sin duda, los residentes en Jerusalén han propagado la historia de Lázaro (12:9) y la ciudad no habla más que de las intenciones de las autoridades religiosas (11:57). Circula una orden pública de arresto contra Jesús. Si alguien le ve, dará parte y será detenido. Las multitudes llenan la ciudad y las historias sobre Jesús añaden excitación al ambiente. Ha llegado la hora de la verdad. ¿Cómo actuarán sus partidarios de Galilea? ¿Intentarán defenderle? ¿Cómo afectará esto a las próximas celebraciones de la Pascua?

Pero desde el punto de vista de Jesús, su ministerio público entre su pueblo ha terminado. Ya no habrá más señales milagrosas para ellos. Ni oiremos que nuevos grupos de judíos «creen en Él». Jesús ha terminado. Ahora va a invertir un tiempo privado concentrado con aquellas familias (p. ej., Marta, María, Lázaro), amigos y seguidores que le conocen y creen en él. De hecho, Jesús volverá una vez más a la plaza pública durante la fiesta de la Pascua después de su entrada triunfal, pero solo para pedir

apasionadamente que crean (12:44). No les dará ya más señales públicas que estimulen la fe. Después de esto, la siguiente vez que aparezca en público será como prisionero.

Tenemos ante nosotros un capítulo profundamente irónico. Se trata de una de las narraciones más largas del Evangelio de Juan y nos atrae a la historia con un excelente desarrollo dramático. Consigna el milagro más sobresaliente del ministerio de Jesús. El clímax del capítulo llega cuando Jesús devuelve la vida a Lázaro, su amigo muerto y, aquí está la ironía, la conclusión del mismo nos presenta a sus enemigos (representados por Caifás) tramando la muerte de Jesús. El Señor de la Vida, que demuestra su victoria sobre la muerte, es precisamente sentenciado a muerte. Él imparte vida, mientras que sus enemigos se esfuerzan por quitarla.[25] En 11:55–57 se nos dan incluso señales que apuntan a la fiesta (la Pascua), que va a ser la última fiesta de la vida terrenal de Jesús. Tanto la vida y la esperanza como el temor y la muerte flotan en la atmósfera de este capítulo de un modo siniestro.

La naturaleza de la obra de Jesús. Deberíamos ver este capítulo como una importante declaración sobre el carácter de la obra de Jesús. Juan incluye este relato para que el mensaje de Jesús no se «hunda en un misticismo simbólico de carácter general».[26] Sus obras son concretas. No es solo que él sea la Luz, sino que imparte vista a un hombre ciego; o que sea la Resurrección y la Vida, sino que levanta a un hombre de la muerte. La revelación de Jesús se produce en actos concretos de la historia. Por tanto, la historicidad de este pasaje (atacada tan a menudo por la crítica moderna), la veracidad de este relato, no ha de encontrarse en la inspiradora narración que desarrolla, sino en los hechos que consigna. En Betania sucedió algo sin precedente. Dios (el único soberano sobre la vida) ha actuado de manera decisiva en Jesucristo.

Esto sigue el patrón general del mensaje de Juan en su Evangelio. Jesús ha entrado en la historia humana y ha llevado a cabo algunas

«señales» que nos indican su verdadera identidad. La resurrección de Lázaro es la séptima y última de las señales de Jesús.[27] Es interesante comparar la primera y la séptima señales de Jesús —Caná y Betania—, porque en ambas desvela Jesús su gloria en presencia de sus amigos (2:11; 11:4, 40).

No es casual que, en la simbología bíblica, el último número (el siete) aluda a la consumación, puesto que es la más importante de todas las señales. No se limita únicamente a revelar el grandioso poder de Jesús, sino que apunta a la que puede ser la señal última y definitiva, a saber, la muerte y resurrección de Jesús. Como observaremos más adelante (ver comentarios sobre los capítulos 19–20), la historia de la tumba vacía de Lázaro anticipa la de Jesús. El Señor que tiene poder sobre la vida lo tiene también sobre la suya propia. «Por eso me ama el Padre: porque entrego mi vida para volver a recibirla» (10:17). Si la resurrección es la señal culminante, ¡cuánto más será la glorificación de Jesús la señal definitiva del Evangelio!

De este capítulo surgen cuatro temas principales (y algunas ideas secundarias) que merecen nuestra completa atención si pretendemos comunicar este texto en un contexto moderno. Este relato nos dice muchas cosas sobre Jesús en la historia, algo que no puede tomarse a la ligera. No basta con decir simplemente que la historia de Lázaro trata de hombres y mujeres que, cuando se convierten a Cristo pasan, metafóricamente, de muerte a vida y son liberados de sus mortajas espirituales.[28] Este es un tema importante, pero más adecuado para tratarlo en Juan 3 o 4, donde vemos a personas que avanzan hacia la fe desde sus contextos religiosos (e irreligiosos). Juan 11 trata de la vida y la muerte físicas. Tiene que ver con la muerte (y la vida) de Jesús y con la nuestra.

Un patrón inverso. Esta es la primera narración joánica que invierte el patrón de señal y discurso. En todos los capítulos que hemos visto hasta ahora, Jesús obra un milagro (una señal) que, a continuación, va seguida de una explicación minuciosa. En Juan 9, por ejemplo, Jesús sana al hombre ciego; este suceso va seguido de

clarificaciones (integradas en el relato) que desarrollan el sentido más profundo de esta señal.[29] En Juan 11, la explicación está en los diálogos con Marta y María, particularmente en 11:25–26, que nos dicen explícitamente que el milagro que está a punto de producirse no da la oportunidad de asomarnos a la gloria de Cristo. Esto nos prepara para que no pasemos por alto la importancia de esta señal. Juan quiere que sus lectores comprendan y crean.

Una vez más, Juan nos dice que muchos presenciarán la señal y no creerán. Naturalmente, personas como Marta y María (que comparten la revelación que nosotros disfrutamos como lectores) creerán, puesto que se les ha dicho lo que significa esta señal. Otros, sin embargo (11:46) se resisten a creer y prefieren denunciar lo sucedido a las autoridades. ¿Qué significa esto en la revelación de Cristo? ¿Debe la explicación acompañar a la señal? ¿Cómo debería esto integrarse en los ministerios de la iglesia?

El señorío de Jesús. Esta narración ha sido diseñada para hablarnos de Jesús, no de Lázaro. Esto puede parecerles evidente a algunos, pero muchos otros pasan por alto este punto esencial cuando explican el capítulo. La historia de Lázaro es un vehículo para llevarnos a otro lugar, para ayudarnos a reflexionar sobre la confianza y el poder de la persona de Cristo y para maravillarnos de la verdad y la gloria de su presencia sobre la tierra. Como ya hemos visto en otros capítulos (p. ej., 1, 4, 9), Juan 11 nos proporciona otro catálogo de nombres de Jesús para que nosotros, como lectores, no pasemos por alto la identidad de este personaje central (Jesús, rabino, Señor, Cristo, Hijo de Dios, el que viene al mundo, la Resurrección y la Vida). Por tanto, Juan 11 no nos enseña meramente acerca de una idea, sino sobre una persona. Y conocer *la verdad* sobre esta persona, como por ejemplo su identidad y su relación con su Padre, es esencial para entender bien los hechos.

A lo largo del Evangelio hemos visto los intereses cristológicos de Juan. La nueva visión que tenemos aquí de Jesús es la de su señorío sobre la muerte. Jesús está confiado cuando se enfrenta al sepulcro de su amigo Lázaro. Le ha pedido a Dios que obre en y a través de

él. En todo caso, las principales emociones que vemos son la ira y la pena. Lázaro se ha convertido en víctima de algo que Jesús anhela derrotar. ¿Qué significa hacer frente a una tumba en compañía de Jesús? ¿Cómo podemos tomarnos en serio el genuino sufrimiento de personas como Marta y María —y nuestra propia angustia ante la amenaza de la muerte— y mantener, aun así, la fe en el poder de Cristo?

La inminente crucifixión. Aunque el señorío de Jesús sobre la muerte es el tema principal de este capítulo, la perspectiva de la propia crucifixión de Jesús le sigue muy de cerca en importancia. Con el inicio de este Evangelio comenzó también el drama del juicio de Jesús. Antes he sugerido la posibilidad de que Juan hubiera incluso diseñado su Evangelio como un «drama judicial» (ver exposición sobre el tema del juicio en los comentarios de Juan 5). En este pasaje tenemos también indicios (indicios irónicos) de que, si Jesús es en verdad Señor sobre la muerte, tendrá la oportunidad de demostrarlo por medio de la suya. Al comienzo del capítulo Jesús recibe la advertencia de que en Judea le buscan para apedrearle (11:8); al concluir, oímos a las multitudes reunidas en Jerusalén para la Pascua especulando sobre si Jesús hará acto de presencia y se encontrará cara a cara con sus acusadores (11:55–57). Los discípulos son plenamente conscientes de lo que significa dirigirse a Jerusalén. Pueden incluso morir (11:16). La sombra de la muerte se cierne sobre todo el capítulo.

Se nos adelanta, sin embargo, que esta muerte no va a ser una tragedia. Lo que Jesús puede hacer en el caso de Lázaro, sacándole de la tumba en Betania, prefigura ahora lo que puede hacer en su propio caso. El sepulcro que no puede retener a Lázaro no puede tampoco frenarle a él. Por otra parte, se nos dice que la muerte de Jesús no es un mero obstáculo a superar por medio de la resurrección. Caifás nos dice que la muerte de Jesús estará llena de sentido. Jesús morirá por el pueblo y por la nación (11:50). Jesús solo dará vida ofreciendo la suya. Por consiguiente, cualquier explicación de este capítulo debe aclarar de manera confiada y

convincente el sentido de la muerte salvífica de Jesús y su victoria personal sobre el sepulcro.

Tensión entre vida y muerte. Seríamos negligentes si no exploráramos las implicaciones de esta tensión entre la vida y la muerte en las experiencias de los personajes de esta narración. Los temas del dolor, él desánimo y la pérdida son apropiados para una cuidadosa exploración. Al hacerlo, hemos de situarnos dentro de esta narración y tratar de entender lo que significa perder a alguien tan cercano a nosotros como lo era Lázaro para sus hermanas. No nos atrevemos a trivializar la muerte. No nos atrevemos a decir que Marta hacía mal en apenarse porque Jesús estaba presente. Hasta el propio Jesús lloró. Sin embargo, su conversación con Marta muestra que Jesús espera que el pueblo de Dios tenga una clara comprensión de la muerte y posea confianza en el poder de Dios.

La historia adquiere, no obstante, un giro insospechado. Marta es objeto de una suave corrección (11:24) para que pueda ver que su esperanza no está simplemente en la lejana resurrección del fin, sino en una experiencia presente con Jesucristo. Hay algo en Cristo que trasciende la esperanza que tenemos en el día del juicio. Jesús trae una realidad presente a nuestra victoria sobre la muerte. ¿Pero cómo se materializa esto hoy? Una cosa es decir que somos «salvos» y otra muy distinta entender lo que significa poseer «vida» ahora, en el presente. ¿Cómo he de proclamar esto? ¿Cómo lo hago mío sin negar la realidad de la muerte?

Juan 11 toca temas que son de inmediato pertinentes para el corazón moderno. Todas las épocas luchan con el carácter definitivo de la muerte y con su naturaleza absolutamente incomprensible. A lo largo de la historia, las sociedades han rodeado de misterio y superstición a la muerte y los cementerios y esto no es menos cierto cuando hablamos de la sociedad occidental moderna.

En cierto sentido, también nosotros vivimos en una era que hace todo lo que puede por negar la muerte. Es muy poco habitual que

alguien muera en casa rodeado de sus seres queridos. Sus cuerpos no son ya «vestidos» y preparados para la sepultura por la familia (como sucedía solo unas décadas atrás). En nuestro tiempo, este proceso ha sido higienizado y asumido por los hospitales, residencias y servicios funerarios. Por ello, pocos de nosotros hemos visto morir a alguien y me atrevo a decir que antes del siglo XX eran pocos los que *no* hubieran vivido esta experiencia. Nuestros ataúdes parecen enormes joyeros afelpados y nuestros cementerios evocan la paz y serenidad de un jardín botánico. Utilizamos eufemismos para hablar de la muerte («La Sra. Taylor *nos dejó* el martes») a fin de pasar por alto lo que no nos atrevemos a decir. Todo esto es cultural y nace del sincero deseo de hacer de la muerte algo agradable. Sin embargo, oculta una profunda ansiedad que ni siquiera el funeral más bonito es capaz de disimular.

Puede que por esto, en la obra de la iglesia, los funerales sean oportunidades tan potentes para el ministerio. En tales ocasiones nos hacemos especialmente vulnerables y somos confrontados con la muerte de una persona concreta a la que preferiríamos no mirar directamente. La historia de Lázaro despierta de inmediato el patetismo tan hondamente arraigado en nuestros corazones. Lázaro es un amigo que ha muerto. Un hermano cuya enfermedad no hubiera tenido que ser nunca terminal. Su tumba es un recordatorio de todas las tumbas que hemos visitado y una parábola de aquella que todos tendremos que visitar, la nuestra. De este relato surgen numerosos temas que sirven para suscitar una fructífera reflexión en nuestro tiempo.

Señal y explicación. En Lucas 16, Jesús cuenta la parábola del rico y Lázaro (16:19–31). Aunque los vínculos de este texto con Juan 11 son limitados (ver anteriores comentarios al respecto), la conclusión de la parábola dice algo provocativo. Mientras que Lázaro, el pobre, es consolado en el seno de Abraham, el rico grita pidiendo ayuda. Cuando no la obtiene, le suplica a Abraham que envíe a su casa un mensajero que advierta a sus cinco hermanos sobre lo que puede depararles la otra vida. La respuesta de Abraham es sorprendente:

> Abraham contestó, «Ya tienen a Moisés y a los profetas; ¡que les hagan caso a ellos!» «No les harán caso, padre Abraham —replicó el rico—; en cambio, si se les presentara uno de entre los muertos, entonces sí se arrepentirían». Abraham le dijo: «Si no les hacen caso a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque alguien se levante de entre los muertos».

Según Jesús, ni siquiera algo tan sobrenatural como una resurrección será suficiente para persuadir a algunas personas del poder y realidad de Dios. Esto se hace evidente en Juan 11. Entre los presentes aquel día en Betania había muchos amigos de Lázaro, que sabían que estaba muerto y asistieron a su sepelio. Sin embargo, cuando le vieron salir vivo del sepulcro, se negaron a creer en Jesús. Esto es sorprendente. Las señales por sí mismas no pueden suscitar fe. Los milagros de por sí no transforman vidas. «Tampoco se convencerán aunque alguien se levante de entre los muertos». Teniendo en cuenta que para Lucas la resurrección de Jesús era un hecho establecido cuando redacta su Evangelio, no hay duda de que también la tiene en mente. Algunos de quienes vivían en Jerusalén se negaron a creer a pesar de que Jesús se levantó de la muerte. Cuando Juan escribe este capítulo, conoce también este aspecto de la historia cristiana.

Esta comprensión del éxito limitado del milagro está en la raíz de la conexión que establece Juan entre «señal y explicación» (o milagro y discurso). La mera experiencia del poder de Dios es insuficiente para persuadir al corazón humano. Es incomprensible, fácilmente malentendido, fugaz. Y si el acontecimiento milagroso llega a suscitar fe, esta se deposita entonces en el propio evento en lugar de en aquel que lo ha realizado.

Por tanto, en la actividad de la iglesia, las palabras han de acompañar a las obras. Es temerario pensar que, si Dios realiza entre nosotros un persuasivo milagro, nuestras comunidades espirituales serán vigorizadas. Las señales de Dios deben tener un contexto

verdadero desde un punto de vista espiritual, para que puedan entenderse correctamente y fundamentarse de un modo adecuado. Esto explica, por ejemplo, el argumento de Lutero en el sentido de que, siempre que los sacramentos de la iglesia están presentes en la adoración, *el evangelio debe ser predicado.* La palabra ha de acompañar al hecho. Nos ofrece también una inquietante crítica de aquellas iglesias cuya adoración persigue encuentros espirituales como fines en sí mismos. Cuando la actividad espiritual —sean actos de sanación, adoración eucarística o coros de alabanza— se lleva a cabo sin un contexto teológico bien arraigado, somos vulnerables.

Hace poco hablaba con un amigo de América Central. En su tierra natal, las iglesias católicas tradicionales no tenían una tradición de instrucción y enseñanza práctica. Me explicaba que muchos elementos de la superstición pagana (de las religiones nativas) se habían mezclado con las prácticas cristianas a fin de dar «un sentido más profundo» a la adoración y a las ceremonias. Las gentes buscaban experiencias místicas y poderosas con Dios; la falta de dirección teológica había propiciado que miles de cristianos se apartaran de su fe tradicional.

No hace mucho asistí a un servicio de adoración en el que el periodo de alabanza duró casi una hora y quedó muy poco tiempo para el sermón. «No te preocupes por esto —me dijo alguien más tarde—, la adoración fue maravillosa y eso es lo que importa». Esto es la búsqueda de poder y experiencia —de señales— sin explicación o contexto. Juan insiste en que estas dos dimensiones han de ir juntas o de lo contrario se van a producir errores de comprensión por lo que respecta a los intereses de Dios. La señal ha de estar ligada a la explicación; la experiencia espiritual ha de ir de la mano de la enseñanza o predicación espiritual.

El poder y confianza de Jesús. Cuando Pablo ora por los efesios al comienzo de su carta, le pide a Dios que confirme en sus corazones las características que acompañan a una identidad totalmente unida a la persona de Jesucristo. Escucha sus palabras:

> Pido también que les sean iluminados los ojos del corazón para que sepan a qué esperanza él los ha llamado, cuál es la riqueza de su gloriosa herencia entre los santos y cuán incomparable es la grandeza de su poder a favor de los que creemos. Ese poder es la fuerza grandiosa y eficaz que Dios ejerció en Cristo cuando lo resucitó de entre los muertos y lo sentó a su derecha en las regiones celestiales … (Ef 1:18–20)

Pablo pide que los cristianos conozcan la esperanza y el poder que está a su disposición en Cristo. Pide que la realidad de su rica herencia les transforme y vislumbren el poder de Dios que actuó en Jesús cuando resucitó de entre los muertos. Se trata de una apropiada descripción de la clase de confianza que Jesús tenía cuando llegó a Betania aquella tarde: Dios está por encima de la muerte. Como Hijo de Dios, Jesús entendía también «la grandeza de su poder», que le permitía ordenar que un hombre como Lázaro saliera de su sepulcro.

Cuando hoy me pongo junto a una tumba, he de preguntarme: ¿Qué cambia el hecho de que mi Señor sea este Jesús que posee poder sobre la muerte? Una de las experiencias más notables de presidir un funeral es observar la gran variedad de reacciones que se producen entre los asistentes. Incluso cristianos que conocen bien su esperanza se ven afectados por la aflicción y la ansiedad, abrumados por la pena del momento.

Cuando estaba en el seminario realicé mi primer periodo de prácticas en una iglesia luterana donde se me pidió que dirigiera a un grupo de estudiantes de secundaria. Fue una experiencia maravillosa, en la que por primera vez fui tutelado por un pastor y por experimentados dirigentes laicos. La persona con quien trabajaba más estrechamente era una mujer llamada Barbara. Aquella hermana era un modelo de convicción y esperanza, con un corazón dedicado plenamente a la iglesia y a sus ministerios.

Durante seis meses disfruté de cada momento que pasé con ella, en los que me asesoraba e inspiraba a seguir en el ministerio. Un día, Barbara me llamó por teléfono. Fue una llamada que nunca olvidaré. Me dijo que tenía un tumor cerebral, lo cual explicaba el progresivo deterioro de su físico atlético. Lo más importante era que el tumor no podía operarse. Vi como Barbara se consumía rápidamente. Dos meses más tarde, antes de morir, recuerdo que me tomó la mano y me hablo con confianza sobre su fe. Sabía que aquello era un mal trago para mí. Y las últimas palabras que me dijo fueron: «No te preocupes por mí. Estoy a punto de comenzar la mayor aventura de mi vida». Poco después, murió.

Esta historia es importante porque nos dice que, ante la muerte, la confianza de Barbara no era un optimismo superficial que negaba la angustia de su experiencia. La miraba directamente a los ojos. No es que estuviera convencida de la doctrina de la resurrección, como si esto fuera de por sí lo importante. Su confianza se basaba en la fuerza de su conocimiento de Jesucristo. Barbara le conocía. Sabía quién era. Conocía su poder y sus capacidades. Y sabía que le estaría esperando en el mismo momento en que muriera. Por tanto, la confianza cristiana ante la muerte tiene poco que ver con nuestro potencial intrínseco para sobrevivir a la muerte. La clave está en nuestra comprensión y confianza en el poder de Jesús. Ante el sepulcro de Lázaro, Jesús subyugó a la muerte. Y del mismo modo subyugó también el temor a la muerte en Barbara.

La resurrección de Lázaro no significa que ahora este hombre y creyentes como él no estén ya sujetos a la mortalidad y la muerte. Finalmente, Lázaro murió (¡de nuevo!). Barbara murió. Pero imagínate por un momento los pensamientos de Lázaro cuando yacía en su «segundo» lecho de muerte, algunos años después de la muerte y resurrección de Jesús. No hay duda de que por su alma cruzarían un cierto número de sentimientos de preocupación y temor, por otra parte normales. Pero Lázaro tenía confianza; sabía que Jesús tenía una relación con la muerte como ningún otro. Jesús

era «resurrección y vida» y por ello no se dirigía solo hacia el sepulcro.

La muerte y resurrección de Jesús. Cuando los turistas llegan a Jerusalén, uno de los lugares más importantes que visitan es la iglesia que conmemora la sepultura y resurrección de Jesús.[30] Las guías turísticas en español aluden a este edificio como «la iglesia del Santo Sepulcro». Árabes y judíos están habituados a esto, de modo que, cuando ven a los peregrinos perdidos por el «Barrio Cristiano» de Jerusalén los mandan a esta iglesia. Pero las iglesias antiguas de Jerusalén la conocen con otro nombre. Durante muchos siglos, los cristianos árabes la han conocido como «la iglesia de la Resurrección», evocando los acontecimientos verdaderamente importantes que aquí se produjeron. Si le preguntamos a un cristiano árabe por la «iglesia del Sepulcro de Jesús» *en árabe,* probablemente no entenderá a qué edificio nos referimos. La iglesia no rememora el sepulcro, sino la vida de resurrección que se manifestó en aquel lugar. Es un lugar de victoria y vida, no de pena y derrota.[31]

Al describir los acontecimientos que giran alrededor de la nueva vida de Lázaro, Juan tiene en mente la obra de Jesús a largo plazo. Jesús demuestra tener poder sobre la muerte; pero hay más, porque también aprendemos que la muerte de Jesús desempeñará su papel en la obra que todavía queda por hacer. En las cámaras del Sanedrín se dice explícitamente que Jesús ha de morir (11:51). Se nos informa además que Jesús es el que ha de morir *por el pueblo* (11:50) y oímos también que es «la resurrección y la vida» (11:24). Por tanto, a fin de conquistar a la muerte y trasladar al mundo los beneficios de su obra, Jesús demostrará también su poder mediante la resurrección. Por eso los cristianos de Jerusalén tienen razón en negarse a que su principal iglesia se convierta en un edificio conmemorativo de la muerte de Jesús. No lo es. Se trata en realidad de un monumento a la obra consumada de Jesús, por la que este abraza plenamente la muerte y la vence, levantándose triunfante de su tumba.

De este modo, la resurrección de Lázaro nos proporciona una prefiguración teológica. Nos lleva a mirar hacia otro lugar, recordándonos que la obra de Jesús es mayor incluso que esta. Lo que Jesús está demostrando no es que la muerte tenga un poder limitado sobre la humanidad. No lo tiene. Sin embargo, para quienes creen en él, *la muerte y resurrección de Jesús* afectan permanentemente la realidad de la muerte.

Pablo nos recuerda esta misma idea. La reconciliación y la salvación son fruto tanto de la muerte de Cristo como de su resurrección (Ro 4:25; 5:10). El bautismo nos conecta con la muerte de Cristo (6:3), pero nos conecta también con su resurrección (6:4). Pablo lo resume: «En efecto, si hemos estado unidos con él en su muerte, sin duda también estaremos unidos con él en su resurrección» (6:5). La idea es que la obra de Cristo no requiere una mera dependencia de su obra de la cruz. La obra de Cristo es *la totalidad* de sus esfuerzos por entrar en el mundo como humano, abrazando toda nuestra humanidad. Muere en la cruz, convirtiéndose en sacrificio por nuestros pecados y resucita a una nueva vida, en la que lleva la misma naturaleza humana que ha abrazado. Utilizando las palabras de Pablo, la muerte ya no tiene dominio sobre Cristo (Ro 6:9; 1Co 15:21 y ss.). Por consiguiente, la humanidad ha encontrado en Cristo el modo de derrotar a la muerte y por medio de la fe nos unimos a los beneficios de la obra de Cristo.

Nuestra experiencia con la muerte. Hemos visto que Cristo entendía tanto el poder de Dios como la naturaleza de su misión. Cristo venció en la sombría escena de la tumba de Lázaro con su poder e hizo frente al espectro de su propia muerte con la confianza de que este mismo poder de Dios le rescataría del sepulcro. Juan 11 es, pues, un relato diseñado para animarnos, para fortalecernos a fin de que podamos hacer frente a nuestra propia mortalidad (o a la muerte de alguien cercano) en virtud del Señor al que adoramos. La resurrección no es ahora un nuevo principio impuesto a la vida humana; el Señor, *quien es la resurrección,* ha hecho que ahora la vida se imponga allí donde solo había perspectivas de muerte.

Aunque la idea general del capítulo 11 es teológica, el dramático trasfondo del relato invita también a la reflexión. (1) En algunos círculos cristianos, el poder de Jesús sobre la muerte se abraza con tal convicción que no se deja espacio para lamentar la tragedia que esta supone. En estos ambientes, las expresiones de pena se interpretan como una falta de fe; los funerales han de ser celebraciones de victoria y vida eterna. Hasta cierto punto, esto es verdad, pero tal acercamiento niega la necesidad humana esencial de expresar la pena y la consternación que acompañan a la pérdida de un ser querido. Hay algo obvio en el relato de Juan que podemos pasar por alto: Marta y María lloraban. Jesús no le reprochó a Marta: «Si crees en la resurrección, ¿por qué malgastas el tiempo y las lágrimas?». Tampoco dijo a María: «Si tienes una fe victoriosa, has de estar firme lúcida y confiada, porque yo estoy aquí». No. Jesús no impidió el duelo de esta familia; de hecho, al unirse a ellas, les da un generoso permiso para expresar su dolor. Es correcto referirse a la muerte como algo terrible, doloroso y horrible, sin poner en jaque la calidad de nuestra fe. Jesús mismo lloró indignado por los estragos que la muerte había causado a una familia. La muerte es un enemigo que en Cristo está siendo derrotado.

(2) Jesús nos está diciendo que la realidad de la resurrección no es únicamente algo que nos aguarda al final del tiempo. Como hemos visto, el judaísmo sostenía generalmente esta creencia. Pero Jesús está expresando una verdad que a veces se pasa por alto. La resurrección describe un aspecto de la vida que podemos experimentar *ahora.* Marta dice que Lázaro resucitará en el futuro. Sin embargo, Jesús dice que esto va a suceder *ahora.* Esto significa que hay un verdadero poder disponible en la presente experiencia de Cristo que es desconocido para el marco de referencia judío de Marta y María. El poder de Dios que actúa hoy en nuestras vidas es el mismo que nos capacitará para vivir eternamente. No hay duda de que Juan espera que esto nos sea de gran consuelo. En palabras de L. Morris, «la muerte no es sino una puerta a más vida y comunión con Dios».[32] Cuando pensamos en la muerte, deberíamos concebirla como un corredor, no como el final de un recorrido. El

poder de Jesús está con nosotros y seguirá con nosotros durante esta hora oscura, puesto que nada puede separarnos del poderoso amor de Dios (Ro 8:35–39).

Dos notas menores. En Juan 11 encontramos dos notas menores de cierta importancia práctica. (1) Vimos en 10:16 que Jesús es consciente de que existen otras ovejas que «no son de este redil», que también han de ser incorporadas a su rebaño. En 11:52 se reafirma esta idea. Jesús ha de morir, no solo por la nación (de Israel) sino «también por los hijos de Dios que estaban dispersos, para congregarlos y unificarlos». Cuando Jesús abandona la corriente principal del judaísmo (donde ha concluido la revelación de sí mismo), muestra que su reino se extiende más allá de sus habituales fronteras nacionales, raciales y culturales. Este mismo tema aparecerá en Juan 12, cuando un grupo de griegos van al templo a ver a Jesús (12:20). En otras palabras, no podemos limitar la obra de Cristo a un pueblo específico, excluyendo a algunos como el judaísmo excluía a los gentiles. Como cristianos de nuestro tiempo hemos de batallar con nuestra cosmovisión, preguntándonos quién es este «pueblo disperso» por quien Cristo murió.

(2) Considero interesante que Jesús trate a Marta y a María con tanto respeto. En 11:28, Marta le llama «maestro». Esto nos recuerda la escena de Lucas 10, donde Jesús aparece en casa de Marta enseñando a estas mujeres. También en Juan 11 se describe a Jesús enseñando a Marta (11:21–27). Esto es importante, porque, en el siglo primero, los rabinos no enseñaban a las mujeres. Jesús dignifica a estas mujeres como participantes de pleno derecho entre sus seguidores. Si él es el rabino, ellas son entonces sus discípulas (no distintas de los otros hombres que le seguían). Cuando Lázaro enferma de gravedad, sus hermanas saben de inmediato lo que han de hacer para localizar a Jesús, a pesar de que se encuentra lejos. ¿Se debe esto a que estaban bien relacionadas con los seguidores de Jesús en Judea? ¿O acaso eran «mujeres importantes», como Prisca, Junia, Febe y María, a quienes Pablo saluda en Romanos 16?

1. El Lázaro «de Betania» que aquí se nombra es tan específico como el «Felipe de Betsaida» que encontramos en 1:44 o el «Judas Iscariote» (que significa «Judas, de Kerioth», 6:71).
2. Ver Beasley-Murray, *John,* 200.
3. En el año 333 d.C., el Peregrino de Burdeos lo situó a unos 1500 pasos al este del monte de los Olivos. En nuestros días se han descubierto algunas iglesias bizantinas del siglo IV. A los peregrinos de nuestro tiempo se les muestra a menudo «el sepulcro de Lázaro», pero las pruebas de su autenticidad son dudosas. Sin embargo, el camino de Betania a Jerusalén (por Betfagé) sobre el monte de los Olivos vuelve sobre los pasos diarios de Jesús en esta último etapa de su vida.
4. Lázaro es un nombre hebreo abreviado tomado de Eleazar, que significa «Dios ha ayudado». Es una oportuna descripción de los acontecimientos próximos a producirse en el relato.
5. Esto puede ser una indicación de que Juan asume que hemos leído el relato de los sinópticos. La unción de Jesús por parte de María se consigna en Marcos 14:3–9 (aunque no se nos da su nombre).
6. Algunos eruditos sugieren que Jesús se encontraba en la zona de Batanea, en el lejano noreste (los modernos Altos del Golán), a unos ciento cuarenta kilómetros de distancia. Esto explicaría por qué tardó cuatro días en llegar a Betania. Pero esta sugerencia parece forzar los datos que encontramos en 10:40–42 y 1:28 (ver comentarios). En los sinópticos, la muerte de Juan el Bautista se produce porque estaba ministrando en una región controlada por Antipas (Perea), en la frontera de Nabatea. Los residentes de Jerusalén probablemente no fueran a visitar a Juan (1:19) en Batanea. Por el contrario, el ministerio de Juan se desarrollaba principalmente en el río Jordán, al sur de Galilea.
7. En esta cultura, por lo general, se sepultaba inmediatamente a los fallecidos. Cf. Hechos 5:1–10.
8. «Tomás» es un nombre hebreo; su equivalente griego es *Didymos* (que significa lo mismo, «gemelo»). No se nos da ninguna sugerencia, sin embargo, sobre quién podría ser su gemelo. La

literatura apócrifa que veneraba la imagen de Tomás le llama gemelo de Jesús, o afirma simplemente que se parecía a Jesús *(Hechos de Tomás,* 11, 31). Pero eso es poco verosímil.

9. En una extensa monografía, J. H. Charlesworth sostiene que el discípulo amado del Cuarto Evangelio es Tomás, quien más adelante inspiró una «escuela» y todo un cuerpo de literatura apócrifa. Ver, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John?* (Vally Forge, Pa.: Trinity, 1995).

10. De manera similar, la Mishná afirma que los fallecidos en casos judiciales solo pueden identificarse hasta los tres días *(Yebamot* 16:3).

11. El tratado judío *Semahot* («alegrías», en hebreo), agregado al Talmud, esquematiza las reglas legales para los sepelios y el luto.

12. Es posible que, para ilustrar la sepultura de Lázaro (y también la de Jesús), el mejor ejemplo de un cementerio del siglo I sea el de la reina Helena de Adiabene en la Jerusalén nororiental. En las guías turísticas se le llama el Sepulcro de los Reyes.

13. Los fariseos defendían popularmente este punto de vista, pero los saduceos lo negaban (cf. Mr 12:18–27; Hch 23:8; *m. Sanedrín* 10:1).

14. La afirmación de 11:26, «y todo el que vive y cree en mí no morirá jamás», utiliza una enérgica negación en griego (ou me), que refuerza la idea: «…y todo el que vive y cree en mí no morirá *absolutamente nunca».*

15. Toda la tradición de traducción bíblica en inglés, comenzando con la kjv, ve en esta palabra la expresión de una cierta angustia emocional por parte de Jesús. De ahí que la Good News Bible traduzca: «su corazón se conmovió»; y la Biblia de Jerusalén: «conmovido y turbado».

16. Así lo entienden comentaristas como Westcott, Hoskyns, Barrett, Brown, Carson y Beasley-Murray. La nlt vierte correctamente: «Jesús se indignó».

17. Beasley-Murray, John, 193.

18. Jesús se «agita» *(tarasso),* algo que la mayoría de las versiones traducen como «atribula». Pero este es un uso metafórico del término. En 5:4, 7 tenemos su significado literal cuando se habla de que el agua se agita. A lo largo de los primeros once capítu¿Pero, los de Juan, el agua es un símbolo teológico que alude al Espíritu y el capítulo 11 es uno de los pocos que no la menciona. Su activa utilización en este pasaje puede aludir al Espíritu (como agua viva) dentro de él (7:37–39; 19:34). Ver C. Story, "The Mental Attitude of Jesus at Bethany, John 11:33, 38", *NTS* 37 (1991): 51–66; E. K. Lee, "The Raising of Lazarus", *ExpTim* 61 (1950): 145–47. Deborah Leighton me presentó inicialmente esta idea en su trabajo de investigación titulado, "John's Seventh Sign" (Wheaton College, Dec. 6, 1999).

19. Se trata de un verbo distinto *(dakruo)* del utilizado para describir el lloro de María en el v. 33. No es un llanto de funeral.

20. Muchas veces se ha descubierto que, en el primer siglo, se sepultaba a los judíos con monedas en los ojos.

21. La expresión exacta que se utiliza en el texto griego *(episteusan eis auton)* aparece siete veces en este Evangelio.

22. Recientes excavaciones arqueológicas han descubierto el ataúd (osario) de Caifás, que está expuesto en el Museo de Israel, situado en la Jerusalén occidental.

23. Pilato gobernó entre los años 26 y 36 d.C., coincidiendo durante diez años con el mandato de Caifás. En el año 36 d.C., cuando Pilato fue destituido por la fuerza, Caifás perdió inmediatamente su cargo como sumo sacerdote.

24. En nuestros días se trata posiblemente de la moderna aldea palestina de El-Tayibeh.

25. En Marcos 3:1–6 se produce una ironía similar. Después de que Jesús imparta vida a un hombre (perdonándole los pecados y sanándole), sus enemigos conspiran para destruirle.

26. Hoskyns, *John,* 460.

27. Juan consigna en total siete señales de Jesús:

1. Vino en Caná.
2. Sanación del hijo de un noble.
3. Sanación de un hombre cojo.
4. Alimentación de los cinco mil.
5. Andar sobre el agua.
6. Sanación de un hombre ciego.
7. Resurrección de Lázaro.

28. Como sostiene R. Fredrikson, *John* (The Communicator's Commentary; Waco: Word, 1985), 200.

29. Beasley-Murray, *John,* 200-201, señala que, mientras en seis de las señales observamos el patrón literario señal-revelación, en esta séptima señal se invierte (revelación-señal). Esta inversión representa también el patrón del Evangelio en general. El prólogo nos da una explicación de lo que va a suceder, seguido de una narrativa que describe la encarnación del Verbo. De manera similar, el Discurso de Despedida «interpreta» la partida de Jesús, a la que sigue entonces su glorificación en la cruz.

30. Existe cierto debate respecto a la ubicación de esta iglesia (como sucede prácticamente con todos los enclaves sagrados de Israel). La actual iglesia del Santo Sepulcro es probablemente la ubicación correcta. La investigación arqueológica ha demostrado fuera de cualquier duda razonable que la "Garden Tomb" no es del tiempo de Jesús, aunque desarrolla un ministerio vital en la ciudad.

31. La principal ceremonia de esta iglesia es la fiesta del Fuego Sagrado que se celebra el Domingo de Resurrección y conmemora la resurrección de Jesús. Ver T. A. Idinopulos, "Holy Fire in Jerusalem", *Christian Century* 99 (1982): 407–9.

32. Morris, *John,* 488.

Juan 12:1–50

Seis días antes de la Pascua llegó Jesús a Betania, donde vivía Lázaro, a quien Jesús había resucitado. 2 Allí se dio una cena en honor de Jesús. Marta servía y Lázaro era uno de los que estaban a la mesa con él. 3 María tomó entonces como medio litro de nardo puro, que era un perfume muy caro y lo derramó sobre los pies de Jesús, secándoselos luego con sus cabellos. Y la casa se llenó de la fragancia del perfume.

4 Judas Iscariote, que era uno de sus discípulos y que más tarde lo traicionaría, objetó:

5—¿Por qué no se vendió este perfume, que vale muchísimo dinero, para dárselo a los pobres?

6 Dijo esto, no porque se interesara por los pobres sino porque era un ladrón y, como tenía a su cargo la bolsa del dinero, acostumbraba robarse lo que echaban en ella.

7—Déjala en paz —respondió Jesús—. Ella ha estado guardando este perfume para el día de mi sepultura. 8 A los pobres siempre los tendrán con ustedes, pero a mí no siempre me tendrán.

9 Mientras tanto, muchos de los judíos se enteraron de que Jesús estaba allí y fueron a ver no sólo a Jesús sino también a Lázaro, a quien Jesús había resucitado. 10 Entonces los jefes de los sacerdotes resolvieron matar también a Lázaro, 11 pues por su causa muchos se apartaban de los judíos y creían en Jesús.

12 Al día siguiente muchos de los que habían ido a la fiesta se enteraron de que Jesús se dirigía a Jerusalén; 13 tomaron ramas de palma y salieron a recibirlo, gritando a voz en cuello: —¡Hosanna!

—¡Bendito el que viene en el nombre del Señor! —¡Bendito el Rey de Israel!

14 Jesús encontró un burrito y se montó en él, como dice la Escritura:

> **15 «No temas, oh hija de Sión; mira, que aquí**
> **viene tu rey, montado sobre un burrito».**

16 Al principio, sus discípulos no entendieron lo que sucedía. Sólo después de que Jesús fue glorificado se dieron cuenta de que se había cumplido en él lo que de él ya estaba escrito.

17 La gente que había estado con Jesús cuando él llamó a Lázaro del sepulcro y lo resucitó de entre los muertos, seguía difundiendo la noticia.

18 Muchos que se habían enterado de la señal realizada por Jesús salían a su encuentro.19 Por eso los fariseos comentaban entre sí: «Como pueden ver, así no vamos a lograr nada. ¡Miren cómo lo sigue todo el mundo!»

20 Entre los que habían subido a adorar en la fiesta había algunos griegos.

21 Éstos se acercaron a Felipe, que era de Betsaida de Galilea y le pidieron:

—Señor, queremos ver a Jesús.

22 Felipe fue a decírselo a Andrés y ambos fueron a decírselo a Jesús.

23—Ha llegado la hora de que el Hijo del hombre sea glorificado —les contestó Jesús—. 24 Ciertamente les aseguro que si el grano de trigo no cae en tierra y muere, se queda solo. Pero si muere, produce mucho fruto.

25 El que se apega a su vida la pierde; en cambio, el que aborrece su vida en este mundo, la conserva para la vida eterna.

26 »Quien quiera servirme, debe seguirme; y donde yo esté, allí también estará mi siervo. A quien me sirva, mi Padre lo honrará.

27 Ahora todo mi ser está angustiado, ¿y acaso voy a decir: «Padre, sálvame de esta hora difícil»? ¡Si precisamente para afrontarla he venido! 28 ¡Padre, glorifica tu nombre!

Se oyó entonces, desde el cielo, una voz que decía: «Ya lo he glorificado y volveré a glorificarlo».

29 La multitud que estaba allí y que oyó la voz, decía que había sido un trueno; otros decían que un ángel le había hablado.

30—Esa voz no vino por mí sino por ustedes —dijo Jesús—. 31 El juicio de este mundo ha llegado ya y el príncipe de este mundo va a ser expulsado.32 Pero yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos a mí mismo.

33 Con esto daba Jesús a entender de qué manera iba a morir.

34—De la ley hemos sabido —le respondió la gente— que el Cristo permanecerá para siempre; ¿cómo, pues, dices que el Hijo del hombre tiene que ser levantado? ¿Quién es ese Hijo del hombre?

35—Ustedes van a tener la luz sólo un poco más de tiempo —les dijo Jesús—. Caminen mientras tienen la luz, antes de que los envuelvan las tinieblas. El que camina en las tinieblas no sabe a dónde va. 36 Mientras tienen la luz, crean en ella, para que sean hijos de la luz.

Cuando terminó de hablar, Jesús se fue y se escondió de ellos.

37 A pesar de haber hecho Jesús todas estas señales en presencia de ellos, todavía no creían en él. 38 Así se cumplió lo dicho por el profeta Isaías: «Señor, ¿quién ha creído a nuestro mensaje, y a quién se le ha revelado el poder del Señor?».

39 Por eso no podían creer, pues también había dicho Isaías:

> **40 «Les ha cegado los ojos y endurecido el corazón, para que no vean con los ojos, ni entiendan con el corazón ni se conviertan; y yo los sane».**

41 Esto lo dijo Isaías porque vio la gloria de Jesús y habló de él.

42 Sin embargo, muchos de ellos, incluso de entre los jefes, creyeron en él, pero no lo confesaban porque temían que los fariseos los expulsaran de la sinagoga. 43 Preferían recibir honores de los hombres más que de parte de Dios.

44 «El que cree en mí —clamó Jesús con voz fuerte—, cree no sólo en mí sino en el que me envió. 45 Y el que me ve a mí, ve al que me envió. 46 Yo soy la luz que ha venido al mundo, para que todo el que crea en mí no viva en tinieblas.

47 »Si alguno escucha mis palabras, pero no las obedece, no seré yo quien lo juzgue; pues no vine a juzgar al mundo sino a salvarlo. 48 El que me rechaza y no acepta mis palabras tiene quien lo juzgue. La palabra que yo he proclamado lo condenará en el día final. 49 Yo no he hablado por mi propia cuenta; el Padre que me envió me ordenó qué decir y cómo decirlo. 50 Y sé muy bien que su mandato es vida eterna. Así que todo lo que digo es lo que el Padre me ha ordenado decir».

Juan ha terminado ahora su relato de los acontecimientos del ministerio público de Jesús. Juan 12 es el último capítulo del «Libro de las Señales», donde el evangelista consigna tres acontecimientos de los días inmediatamente anteriores a la Pascua: María unge a Jesús en Betania (12:1–11), se produce la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (12:12–19) y unos griegos que han venido para participar de la Pascua visitan a Jesús (12:20–36). A estos sucesos les sigue la explicación teológica que Juan hace de la incredulidad del judaísmo (12:37–43) y el último ruego de Jesús para que el pueblo crea (12:44–50).

El dramático relato de la vida de Jesús da ahora un giro crucial. Al llegar a esta encrucijada se están desarrollando dos historias. Por una parte, Jesús es alabado por un creciente número de personas. En Betania, el milagro de Lázaro ha llevado a muchos a la fe (11:45; 12:17) y, por ello, el entusiasmo por Jesús va en aumento. Cuando, procedente de Betania, Jesús cruza el monte de los Olivos para entrar en Jerusalén, las multitudes se reúnen para aclamarle (12:12). Incluso los no judíos están intrigados y muestran interés por él. Por otra parte, las autoridades están cada vez más decididas a detenerle. Desde su punto de vista, la popularidad de Jesús se ha convertido en un problema (11:48; 12:19) y ha de ser arrestado. No parece haber ninguna otra solución, ningún tipo de acuerdo. Jesús ha de ser eliminado o la estabilidad de Jerusalén estará en peligro (11:45–53).

Las dos líneas dramáticas de este Evangelio alcanzarán su clímax en un lugar: la cruz. Irónicamente, no es como si estos dos intereses colisionaran, destruyendo el uno el dinamismo del otro. Esto sería una lectura superficial de la historia. La *historia más profunda* es que la acción del Sanedrín llevará a Jesús a una gloria más intensa. «Pero yo, cuando sea levantado de la tierra, atraeré a todos a mí mismo» (12:32). La cruz no será un lugar de humillación, sino de gloria. En esta última página del Libro de las Señales tenemos, pues, una serie de temas que se arremolinan unos sobre otros: mayor

popularidad, muerte inminente, promesa de glorificación, rechazo e incredulidad.

María unge a Jesús en Betania (12:1–11)

Tras la resurrección de Lázaro, Jesús sabía que la amenaza para su vida era algo serio. Por consiguiente, se alejó de aquella zona y permaneció en la región situada al norte de Jerusalén, cerca de Betel (ver comentario sobre 11:54). Sin embargo, cuando se acerca la Pascua, Jesús regresa a Betania y se queda con la familia de Lázaro, Marta y María. [1] No hay duda de que la familia está viviendo con un agudo recelo, temiendo la tragedia del arresto de Jesús que parece vislumbrarse en el horizonte cercano. María siente el peso de estos días trascendentales. Durante una comida en la que Marta servía (¿en casa de Marta?), María unge a Jesús con un costoso ungüento.

El relato de la unción de Jesús en Betania se consigna en Mateo y Marcos (Mt 26:6–16; Mr 14:3–9) así como en este pasaje de Juan.[2] Mateo y Marcos nos dan una versión muy parecida y es posible que Mateo dependa del relato de Marcos (este sería mi punto de vista del problema sinóptico). Lo más probable es que Marcos y Juan se estén refiriendo al mismo suceso. Obsérvese esta comparación de sus detalles: [3]

Marcos 14:3-9	**Juan 12:1-11**
Betania	Betania
dos días antes de la Pascua	seis días antes de la Pascua
casa de Simón el leproso	[casa de Marta]
una mujer	María
[x]	una libra
frasco de alabastro	[X]

rompe el frasco	[X]
«perfume caro *[polytelos]*»	«perfume caro *politimos]*»
unge la cabeza de Jesús	unge los pies de Jesús
[x]	seca los pies de Jesús con su cabello
nardo puro	nardo puro
Judas se indigna	los discípulos se indignan
valor: más de 300 denarios	valor: 300 denarios
Jesús defiende a la mujer	Jesús defiende a María
«Déjala»	«Déjala»
«Los pobres siempre con vosotros»	«Los pobres siempre con vosotros»
Jesús ungido para su sepultura	[X]
se mencionará en todo el mundo	[X]

Los paralelismos entre los relatos son muy numerosos y las principales diferencias solo hacen, en realidad, que se complementen el uno al otro. La principal diferencia contextual es que Marcos y Mateo registran la unción después de la entrada triunfal, mientras que Juan la consigna antes de ella. No obstante, las cronologías sinópticas son a menudo flexibles. Marcos dice también que la unción se llevó a cabo en la cabeza de Jesús (Juan se refiere a los pies). La mayor parte de los demás detalles pueden integrarse fácilmente para crear una imagen consistente. Por ejemplo, la «libra» de perfume que menciona Juan sería una cantidad excesiva para los pies de Jesús. Aunque Marcos explica que la mujer ungió la cabeza de Jesús, más adelante habla de su cuerpo en referencia a esta unción (Mr 14:8). Por tanto, lo más probable es que María derramara generosamente esta gran cantidad de perfume

sobre Jesús, secándole solo los pies con su cabello. Más adelante analizaremos los detalles con más detenimiento.

La llegada de Jesús seis días antes de la Pascua (12:1) llama de inmediato nuestra atención sobre la compleja cuestión de los criterios que sigue Juan para fechar la Pascua y la crucifixión de Jesús. Consideraremos este asunto con cierto detalle en 13:1 (y 19:14, 31); ahora, sin embargo, podemos anticipar las conclusiones. El relato de Juan puede armonizarse con la cronología sinóptica, situando el inicio de la Pascua el jueves por la noche (la comida consignada en el capítulo 13 sería, pues, ciertamente una comida pascual). Esto significa que Jesús llega a Betania seis días antes del siguiente jueves por la noche (recordando que los días judíos se inician precisamente tras el anochecer), es decir, el viernes por la noche, al comienzo del sabbat. Es posible que la comida que se describe en 12:2 aluda a una colación el sábado por la noche (siguiendo a la clausura del sabbat), puesto que por entonces las noticias de la llegada de Jesús se habrían propagado por la aldea y las gentes tendrían ya libertad para desplazarse de un lugar a otro. Al día siguiente (12:12), Jesús entra triunfante en Jerusalén.

Es difícil precisar la ubicación de la comida. ¿Se lleva a cabo en casa de Marta? ¿En la de María? ¿Viven acaso juntas? No disponemos de datos al respecto. Algunos han intentado armonizar el relato de Marcos y han sugerido que Simón el leproso (Mr 14:3) es el padre de Lázaro (y de las mujeres), pero esta es una conclusión de carácter especulativo. Es también posible que, puesto que los leprosos no podían vivir en las aldeas israelitas, aquella fuera tradicionalmente la casa «de Simón» y la familia de Lázaro viviera ahora en ella.[4] Marcos solo nos dice que aquella era la casa de Simón, no que él estuviera presente en la comida. En cualquier caso, se trata de una comida importante a la que asisten muchos que quieren honrar públicamente a Jesús y recordar el gran acontecimiento experimentado por Lázaro (Jn 12:9). En el siglo primero los judíos se reclinaban en las comidas formales (12:2); este será un

interesante aspecto de la comida pascual de Jesús en el capítulo 13 (ver comentario sobre 13:25).

No hace falta decir que el dramático gesto de María (que encaja en el retrato que tenemos de ella en Lucas 10:38–42) es extraordinario. Mientras que Judas pone objeciones a la acción de María (12:4), Jesús ve en ella una agradable expresión de devoción. El nardo era una especia fuera de lo común y sumamente valiosa que se importaba del norte de la India. El escritor romano Plinio nos da una completa descripción de esto en su *Historia Natural.*[5] El nardo es un arbusto y sus hojas y «brotes» se recolectaban y enviaban hacia el oeste por medio de caravanas. A veces se añadían también las raíces de la planta para aumentar el peso de los envíos. Obsérvese que el perfume de María era de nardo «puro», significando que no tenía aditivos. El nardo olía como el perfume de gladiolo *(gladiola)* —Plinio calificaba la fragancia de «dulce»— y tenía un color rojo. Se podía usar de distintas maneras: en recetas medicinales, para aromatizar el vino, para combatir el mal aliento y como perfume (para la ropa y el cuerpo).

Una libra de esta especia habría sido una enorme cantidad. Su valor de trescientos denarios representa el salario de un jornalero durante todo un año (Mt 20:1–16). Podía conseguirse nardo más barato, a unos cien denarios la libra (dependiendo de su origen: Galia, Creta o Siria), pero nuestro relato muestra que María había comprado el mejor.[6] Este regalo nos invita a especular cómo habría podido adquirir María este perfume. ¿Pertenecía a una familia rica? ¿Se trataba de un perfume heredado? Sabemos, al menos, que un gasto de este tipo no estaba al alcance de una familia judía normal.

María unge a Jesús con generosidad, no solo los pies (12:3) sino también la cabeza (Mr 14:3), lo cual hace sin duda que el ungüento gotee y le perfume también la ropa (cf. Mr 14:8). Marcos dice que María «rompió el frasco» para derramar el perfume. Con ello alude a la ruptura del tapón que sellaba el extremo superior del frasco de alabastro.[7] La enorme cantidad de perfume hizo que toda la casa se

llenara de su fragancia (Jn 12:3), lo cual pone de relieve la extravagancia del regalo. Juan pone el acento en los pies de Jesús para subrayar la humilde devoción del acto de María y ofrecer un contraste con el lavamiento de los pies que se consigna en el próximo capítulo. El hecho de que María se sirva de su cabello para secarle los pies es un rasgo peculiar; en el similar relato de Lucas 7:38, esta clase de conducta inspira una incisiva crítica de parte del anfitrión. Las mujeres no se soltaban el cabello en público y solo los maridos veían el pelo de sus esposas. María está actuando con impulsividad, una impulsividad extravagante que confía ser comprendida dentro del estrecho círculo de amigos en que se expresa.

No es de extrañar que Judas ponga peros (12:4). Se trata de un don sorprendente. Aunque Juan no lo diga, es probable que algunos de los otros discípulos se sientan de un modo parecido. La legitimidad de la queja de Judas se ve, no obstante, empañada por su reputación. Como tesorero del grupo, Judas sustraía dinero del fondo común (12:6). Pero Juan nos recuerda que Judas es también el mismo que delataría a Jesús (12:4). No es una profecía, sino una derivación «de la sorprendente fuerza de la retrospectiva».[8] Juan no puede contar nada sobre Judas sin que su traición oscurezca su imagen.

La defensa que Jesús hace de María (12:7–8 [Ver traducción de la LBLA]) es difícil de traducir. ¿Qué es lo que ha de guardar María? Del perfume ya no queda nada (cf. Mr 14) y no puede guardarse para más adelante. Algunos creen que lo que hay que conservar es la memoria de este hecho. Los escribas de la Antigüedad editaron a menudo esta parte del texto para aclarar su sentido. La NVI presenta una paráfrasis que amplía lo que dice el texto griego, pero que, probablemente, ofrece la mejor interpretación («ella ha estado guardando este perfume para el día de mi sepultura»). La idea es, sin duda, que María había guardado este perfume para un uso posterior, pero ahora (sin saberlo) lo ha usado para la sepultura de Jesús.[9] Igual que sucede con las palabras de Caifás en 11:50–51, este

acto de María tiene un sentido mucho más trascendental del que ella pretende darle. Cuando se acerca el día de su muerte y glorificación, Jesús ha sido preparado (figurativamente) para su sepelio.

Las últimas palabras de Jesús en 12:8 ponen en tensión la pura adoración personal y la responsabilidad social (también en Mt 26:11; Mr 14:7). Reconocer la incesante necesidad de los pobres no era poco común en el contexto bíblico (Dt 15:11). La presencia de Jesús entre ellos es, no obstante, un acontecimiento único.[10] Con esto no se pretende negar nuestra responsabilidad para con los pobres, pero se nos alerta sobre la extraordinaria identidad de aquel a quien María y Marta están hospedando aquel día.

Tras el relato de María en Betania, Juan inserta una conexión narrativa con el siguiente episodio (12:9–11). Muchas personas comienzan a llegar a Betania. La reputación de Jesús se ha propagado por Jerusalén y los pueblos adyacentes. Ahora hay una doble razón para verle: no solo puede verse a Jesús en Judea, sino también a Lázaro. Lázaro se ha convertido en fuente de una nueva fe en Jesús. ¿Está Lázaro hablando del milagro? ¿Cómo no va a hacerlo? Por ello, el Sanedrín determina que Lázaro también ha de morir (12:11). Y esto aporta cierto humor, no muy sutil por cierto, a la narración. El Sanedrín desea devolver a Lázaro a su sepulcro, ¡donde ha de estar; faltaría más! Y no hay duda de que, desde la óptica de Lázaro, este tipo de conspiración ha perdido cualquier sentido de amenaza. Lázaro conoce ahora el poder de Jesús sobre la muerte.

Entrada Triunfal de Jesús en Jerusalén (12:12–19)

Si tenemos razón al pensar que Jesús se reúne con las multitudes el sábado y que el rumor de su presencia en Judea se ha extendido por Jerusalén (12:12), su grandiosa entrada en la ciudad santa al día siguiente («Domingo de Ramos») agita aún más al pueblo. Este relato se consigna en los cuatro Evangelios (cf. Mt 21:1–11; Mr 11:1–11; Lc 19:29–38), lo cual indica la importancia del acontecimiento. El domingo de la última semana de Jesús, él asciende a la parte de atrás (u oriental) del monte de los Olivos (saliendo de Betania) y llega a la próxima aldea de Betfagé (Mr 11:1), donde, según los sinópticos, toma prestado un pollino y entra en la ciudad cabalgando sobre él (Jn 12:14).

El abreviado relato de Juan omite algunos de los detalles que consignan los sinópticos y se centra en las multitudes, que también han ido a Jerusalén para celebrar la fiesta de la Pascua. La participación en esta festividad es una obligación religiosa[11] y cabe esperar que hayan llegado ya multitudes de peregrinos, muchos de ellos procedentes de Galilea, y que estén acampados en los aledaños de la ciudad. Muchos están en el valle de Cedrón (que separa Jerusalén del monte de los Olivos) y, cuando Jesús cruza la cresta del monte, se unen a la multitud que ya le acompaña.

Es importante tener en mente la relevancia de estas multitudes. Muchos eruditos creen que la población normal de Jerusalén en este periodo era de unos 50.000 habitantes y que durante la Pascua crecía hasta alcanzar probablemente los 100.000 o 120.000.[12] La dinámica social de este cambio era inmensa. La ciudad no podía albergar a todos los peregrinos y, por ello, miles de personas se

instalaban en las laderas de los montes y colinas que la rodean. La presencia de las multitudes ponía tensos a los dirigentes de Jerusalén (12:19), conscientes de que cualquier alteración social que comenzara en una fiesta podía estallar con violencia.

Las palmeras datileras (12:13) eran abundantes en Israel y la utilización de sus ramas en este acontecimiento es importante por razones simbólicas. Las palmeras se habían convertido en un símbolo del nacionalismo judío. Cuando, durante el periodo macabeo, el templo fue rededicado, en la celebración se utilizaron hojas de palma (1 Mac 13:51; 2 Mac 10:7). En la tradición extrabíblica, Leví utilizó las hojas de palma como símbolo del poder gobernante (T. *Naph.* 5:4). Durante los dos principales conflictos bélicos con Roma, los rebeldes estamparon relieves con hojas de palma en las monedas que acuñaron. Así, esta forma de celebración no es en modo alguno neutral. Simboliza las esperanzas nacionalistas de Israel, centradas ahora en Jesús, a quien la multitud aclama cuando entra en la ciudad.

La palabra «Hosanna» es una expresión aramea que significa «¡Sálvanos ahora!» y aparece en algunos Salmos (esp. Sal 118:25). Las palabras siguientes («¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!») siguen asimismo citando el Salmo 118:26 y anuncian una bendición para el peregrino que llega a Jerusalén. Sin embargo, lo que viene a continuación («¡Bendito el Rey de Israel!») no está en el Salmo y se aparta considerablemente de su propósito. De repente, tenemos la impresión de que las multitudes están saludando a un liberador nacional.

En el mundo antiguo, las «entradas triunfales» eran comunes. Los héroes y los reyes victoriosos regresaban a sus ciudades con los botines conquistados en la batalla y relatos de victorias.[13] Ninguna audiencia de habla griega del extremo oriental del Imperio Romano pasaría por alto esta imaginería. Cuando Juan dice que las multitudes «salieron a recibirlo», esta usando una expresión común para aludir a aquellas ciudades que salen a recibir a su rey que regresa triunfante.[14] En un contexto judío, la palabra «hosanna» se

utilizaba para saludar a los reyes en este tipo de ocasiones (2S 14:4; 2R 6:26). De hecho, la cultura judía entendía tan bien estas «bienvenidas reales» que había adoptado esta clase de formas en la vida cotidiana.[15]

Por consiguiente, esta escena está impregnada de fervor político judío. Tanto las hojas de palma como la entrada y los gritos nos recuerdan lo sucedido en Juan 6:14–15. Tras la alimentación de los cinco mil, la multitud anunció que Jesús era «el profeta que ha de venir al mundo» e intentó rápidamente tomarle «por la fuerza» y «hacerle rey». En aquel entonces, Jesús fue malentendido y ahora lo es de nuevo. El milagro de Lázaro, que alimenta el entusiasmo de la multitud, se transforma ahora en algo ligado a las aspiraciones políticas de Jerusalén. La utilización de un pollino por parte de Jesús (12:14) es un intento de calmar el celo de la multitud, que Juan nos interpreta con una cita del Antiguo Testamento. La expresión «no temas» puede aludir a Sofonías 3:16 o a Isaías 40:9, mientras que el resto de la cita procede de Zacarías 9:9. Son promesas de la presencia de Dios en Jerusalén para actuar a favor del pueblo. Es, sin embargo, muy útil tener en cuenta el contexto más amplio de Zacarías 9 (que estaba sin duda en la mente de la multitud). Mateo lo sabe y cita más ampliamente este pasaje (Mt 21:5). El rey triunfante es «humilde [y] viene montado en un asno, en un pollino, cría de asna». Este «rey humilde» no es un hombre de carros y caballos de guerra, de espadas y arcos (Zac 9:10), sino alguien que traerá paz a todas las naciones. El don que trae es la vida, no conquistas militares. Por ello, Jesús está forzando a una reinterpretación mesiánica de sus propósitos a una multitud atrapada en una delirante pasión por la realeza de Jesús.

Juan concluye esta parte de su relato con una sección «transicional» (12:16–19) que resume lo sucedido hasta ahora cuando este «drama de Jerusalén» está alcanzando su punto álgido. No son únicamente las multitudes las que no consiguen entender la verdadera naturaleza de «la realeza» de Jesús, tampoco sus discípulos entienden «lo que sucedía». (Entienden la naturaleza mesiánica de

las acciones de Jesús, pero no consiguen entender el verdadero significado de su misión, que subyace bajo sus actos). El comentario editorial de Juan sobre este malentendido recuerda las palabras de 2:22, que siguen a la purificación del templo. No tuvieron una clara imagen de lo que estaba sucediendo hasta que Jesús fue glorificado (cuando entendieron la naturaleza de la persona y la obra de Jesús y fueron llenos del Espíritu de Dios).

Juan nos recuerda que el catalizador del entusiasmo de la multitud fue la resurrección de Lázaro (12:17–18). En este punto se nos recuerda también que los fariseos han comenzado a desesperarse por la popularidad de Jesús (12:19). Lucas expresa una preocupación similar. Cuando Jesús llega a la ciudad, su popularidad crece y algunos de los fariseos le piden que mande callar a la multitud (Lc 19:39). Cuando Jesús enseña en el templo, los fariseos se exasperan, reconociendo que muchas personas «lo escuchaba[n] con gran interés» (Lc 19:47–48).

Pero Juan sigue haciendo uso del doble sentido. Cuando los fariseos dicen que «el mundo» se ha ido tras él, la ironía más profunda es que estas palabras apuntan al cumplimiento de la principal misión de Jesús. «Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para salvarlo por medio de él» (3:17). En el pensamiento joánico, el «mundo» se refiere generalmente a aquellos hombres y mujeres que adoptan una posición de incredulidad, negándose a reconocer a Dios o a su Hijo. Ahora se nos informa de que el «mundo» se va tras Jesús. No es casual que en el siguiente episodio aparezcan personajes procedentes del mundo mediterráneo más amplio, a saber, unos griegos que tienen especial interés en ver a Jesús.

La hora ha llegado (12:20–36)

La palabra «griegos» (en griego *Hellenes,* 12:20) no describe necesariamente a una persona natural de Grecia, aludía más en general a cualquiera que no fuera judío, es decir, desde una óptica judía, «gentiles». Probablemente no son tampoco convertidos (prosélitos) al judaísmo, porque, en ese caso, el texto sería algo más descriptivo (cf. Hch 6:1). Los griegos que suben a la fiesta son probablemente «temerosos de Dios», gentiles que admiran la fe judía y respetan sus tradiciones. Un ejemplo de este tipo de persona puede ser el centurión de Capernaúm, que respetaba tanto al judaísmo que construyó una sinagoga (Lc 7:5). También de Cornelio se dice en el Libro de los Hechos que era un hombre temeroso de Dios: «Él y toda su familia eran devotos y temerosos de Dios. Realizaba muchas obras de beneficencia para el pueblo de Israel y oraba a Dios constantemente» (Hch 10:2, 22). Pablo les distingue en sus discursos públicos: «Escúchenme, israelitas y ustedes, los gentiles temerosos de Dios» (Hch 13:16, 26).

Los territorios adyacentes a Israel (p. ej., Decápolis) estaban llenos de greco-parlantes. Séforis, la capital de Galilea, por ejemplo, tenía una población de unas veinte mil personas, que conocían y admiraban estas solemnes festividades. A estos gentiles se les invitaba a las fiestas pero solo se les permitía llegar hasta el atrio de los gentiles, que era el antepatio más extenso que rodeaba el templo. Un muro de poca altura les separaba de los atrios interiores, con la leyenda de que, para un gentil, cruzar aquella línea era un grave delito que se castigaba con la pena capital (cf. Ef 2:14).

El interés de estos griegos en Jesús podía deberse a los chismorreos que circulaban por la ciudad, o a la purificación del templo, que los

Evangelios sinópticos consignan en este punto.[16] En cualquier caso, se acercan a Felipe de Betsaida (1:44–46; 6:5–7), probablemente porque tiene un nombre heleno y procede de una región griega (Betsaida, 1:44). Pero, para Juan, lo realmente importante es su simbolismo teológico. Los temerosos de Dios representan a los «hijos de Dios que estaban dispersos» mencionados en 11:52. Son las «otras ovejas» de 10:16. La pregunta que plantean en 12:21 recuerda al lenguaje del discipulado que antes hemos visto en el Evangelio. Quieren «ver» a Jesús. Eso significa, en un sentido, tener la oportunidad de hablar con Jesús y hacerle preguntas (cf. «ver» en Lucas 8:20; 9:9). No obstante, los verbos relacionados con el sentido de la vista a menudo significan mucho más.[17] Son realmente invitaciones a la fe; se trata de extranjeros que están ahora dispuestos a unirse al rebaño de Cristo.

Curiosamente, la llegada de estos temerosos de Dios desencadena «la hora» de la cual hemos oído hablar a lo largo de todo el Evangelio (12:23). Muchas veces hemos escuchado decir a Jesús que la hora no ha llegado todavía (2:4; 7:30; 8:20). La «hora de la glorificación» señala su vuelta al Padre por medio de su muerte en la cruz, su resurrección y su exaltación. Algo ha cambiado, por tanto; para Jesús, estos griegos marcan el cierre de un capítulo. Su ministerio al judaísmo ha terminado y ahora pertenece al mundo en general.

En lugar de entablar conversación con estos temerosos de Dios (que ahora desaparecen del relato), Jesús pronuncia un extenso discurso (12:24–36) que nos ayuda a comprender el significado de esta hora. ¿Cuáles son los elementos principales de este texto? Jesús comienza con una parábola que explica «la ley del reino de Dios».[18] Igual que las semillas han de «morir» para poder dar vida, también Jesús para impartir vida al mundo. Esta misma ley se aplica a los discípulos (12:25). Renunciar al propio control sobre la vida —abandonarlo— es la clave para participar en el reino.[19] Este pensamiento está también presente en la tradición sinóptica (Mt 10:39; 16:25; Mr 8:35; Lc 9:24; 17:33), lo cual muestra su importancia en las mentes de todos los evangelistas.

Sin embargo, hemos de observar que los resultados de este sacrificio son distintos para Jesús y para los discípulos. El sacrificio de Jesús produce vida para los demás, pero sus discípulos han de practicar esta disciplina para que la vida se manifieste en ellos. La fidelidad de Jesús a esta ley es una de las razones por las que el Padre le ama (Jn 10:17); de igual modo —dice Jesús—, esta clase de servicio será la base por la que Dios honrará a su pueblo (12:26b). Seguir a Jesús conlleva, por tanto, un sentido de abnegación (12:26a), algo que se expresa de manera similar en los sinópticos cuando se habla de llevar la propia cruz (Mt 16:24; Mr 8:34; Lc 9:23). La principal diferencia en la versión joánica, no obstante, es una promesa: « … y donde yo esté, allí también estará mi siervo». Aunque la mayoría de comentaristas creen que esta promesa apunta a una unidad de propósito entre Jesús y sus siervos, esta apunta también, sin duda, a una garantía de que tales siervos estarán con Jesús en el cielo (14:3; 17:24).

Una de las marcas distintivas del Evangelio de Juan es la confianza de Jesús a medida que se dirige a la hora de la glorificación, ahora inminente con el avance de los días de la Pascua. Los Evangelios sinópticos describen este periodo como un tiempo en que Jesús afirma su completo compromiso con la voluntad de Dios y lucha con el horror que implica morir crucificado. Aunque Juan no consigna ninguna escena similar a la de la agonía de Jesús en Getsemaní (p. ej., Mr 14:32–42), Juan 12:27–33 nos da un destello de la lucha y perseverancia de Jesús.

La angustia de Jesús (en griego *tarasso,* 12:27) recuerda a la conmoción y furia que experimentó ante la tumba de Lázaro (11:33) y aparecerá de nuevo con la traición de Judas (13:21). No debería quitarse importancia a esta angustia. Es ella la que lleva a Jesús a preguntarse lo que ha de decir (12:27a). Las palabras de 12:27b pueden leerse, bien como una pregunta (así lo hacen la niv, rsv, nrsv, nlt, etc.) o como una declaración. Si se trata de una pregunta, da entonces a entender que esto es algo que realmente Jesús no va a decirle al Padre («¿y acaso voy a decir: ‘Padre, sálvame de esta hora

difícil?’ ¡No!»). Pero si es una verdadera oración (lo cual es posible), puede entonces leerse como una declaración con este sentido: «¿Qué voy a decir? [pausa] Padre, sálvame de esta hora. ¡De ningún modo! ¡Si precisamente para afrontarla he venido!»

En este texto escuchamos la genuina angustia de Jesús y la fuerza de su obediencia en su lucha por conformar su vida a la voluntad del Padre (5:19–23; 6:37; 8:29; 38; 14:31; cf. Heb 5:7–10). En este sentido, la oración se parece a la que pronunció en Getsemaní, «No me hagas beber este trago amargo», que va seguida de una expresión de obediencia, «pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mr 14:36). La oración que concluye la lucha espiritual de Jesús (Jn 12:28) desvela su compromiso final: «¡Padre, glorifica tu nombre!». Esta es la petición que ha controlado toda su vida (8:29, 50).

La oración de Jesús es una conversación con Dios, que responde ahora de manera audible (12:28b). En el judaísmo, esta clase de palabras procedentes del cielo no se consideraban extrañas y, aunque los rabinos pensaban que eran inferiores a la profecía, se veían como genuinamente celestiales.[20] Dios afirma que *ya* ha glorificado a su Hijo; no hay duda de que estas palabras aluden a la encarnación (por la cual Dios ha entrado en el mundo) y a la obra de Jesús (por medio de la cual ha mostrado su poder en el mundo). La voz dice, sin embargo, que lo glorificará de nuevo, lo cual sucederá en la cruz: el último acto de gloria.

Como sucedió con las otras señales de Jesús, la multitud queda un poco perpleja por lo sucedido (12:29–30). Algunos opinan que la voz son solo truenos. Otros la atribuyen a un ángel. Pero, como sucede generalmente, el mundo no llega a comprender la magnitud de lo que se está produciendo en Jesucristo. Por ello, como es natural, hay malentendidos. Esta voz —afirma Jesús— es para los que escuchan, no para él. Dios sigue presentando al mundo evidencias de su realidad.[21]

Si la tan anticipada hora está irrumpiendo, la «elevación» (o crucifixión, 12:33) del Hijo del Hombre (12:31) será *el* acontecimiento trascendental para el mundo.[22] El juicio inaugurado por la cruz no tiene que ver con un día futuro en el que los creyentes serán separados de los que no creen. La glorificación de Cristo produce cambios inmediatos y terribles en todos los ámbitos. El «ahora» de 12:31 debe recalcarse y tomarse muy en serio. La cruz de Cristo inaugura el juicio. Desenmascara a los que se alinean con Satanás y se oponen a Dios, quien va a crucificar al Hijo. La cruz identifica también a los que son hijos de la luz, que creen y son salvos. Por eso, la irónica expresión de Jesús, «cuando sea levantado», es un eufemismo apropiado para aludir a la crucifixión (cf. 3:14–15). Cuando, en la cruz, es levantado de la tierra (camino de vuelta al cielo), se hace visible para todos. Como cuando la luz resplandece en la oscuridad con toda su fuerza, ahora toda oscuridad quedará al descubierto.

Las multitudes que acaban de celebrar la realeza de Jesús (12:13–15) oyen ahora con toda claridad lo que se propone (12:34):[23] el grano de trigo ha de morir; Jesús ha de perder su vida; va a ser levantado; todo esto producirá su glorificación. Esto es desconcertante, porque la creencia popular del judaísmo sostenía que el Mesías (o Cristo) no sería una víctima, sino que triunfaría sobre sus enemigos y establecería a Israel como su reino permanente (*Salmos de Salomón* 17:4).[24] Lo que expresa Jesús es incomprensible. La misma estupefacción aparece en los Evangelios sinópticos cuando Jesús afirma específicamente que va a morir (Mr 8:32). La pregunta, «¿Quién es este 'Hijo del Hombre'?», no es una petición a Jesús para que se identifique (p. ej., «¿Eres tú el Hijo del Hombre?»), sino una pregunta que plantea: ¿Qué clase de Hijo del Hombre o Mesías es este que ve gloria en la muerte?

Jesús no les da una respuesta (12:35–36a), negándose a entrar en especulaciones sobre el papel teológico del Mesías en el pensamiento popular. Lo que hace es pedirles que crean. Ahora, el tono urgente de su apelación se basa en lo limitado del tiempo que

queda. Jesús es la luz (1:4, 7–9; 3:19–21; 8:12, etc.), pero no va a estar resplandeciendo siempre en el mundo (excepto por medio del posterior ministerio del Espíritu). Por tanto, tienen que tomar una decisión y han de hacerlo *rápido,* antes de que la luz desaparezca. Convertirse en «hijo de luz»[25] (12:36) significa convertirse en discípulo, alguien que refleja la vida del maestro (cf. 1:12). Pero no aceptar la luz, negarse a creer, implicará que uno se convertirá en víctima de la oscuridad (12:35).

Para reforzar esta urgencia y ejemplificar lo que quiere decir, Jesús desaparece (12:36b; cf. 11:54), escondiéndose deliberadamente de ellos. La revelación pública de Jesús está ahora completa. Sus señales han sido completamente expuestas. Ahora las personas han de hacer frente a la revelación que les ha sido presentada. Este es, no obstante, el misterio de la vida de Jesús: Aunque «la luz vino al mundo […] la humanidad prefirió las tinieblas a la luz» (3:19).

Juan 12:37 trae a la mente las palabras de Moisés en Deuteronomio 29:2–4, donde aquel gran líder le recuerda a Israel todo lo que Dios ha hecho por ellos: «Con sus propios ojos vieron aquellas grandes pruebas, señales y maravillas». No obstante, Moisés les dice: «Pero hasta este día el Señor no les ha dado mente para entender, ni ojos para ver, ni oídos para oír». Juan solo tiene que añadir un «apéndice» (12:38–43) que nos ayudará a entender este misterio.

El dilema de la incredulidad (12:38–43)

Juan 12:37–38 es un punto clave en la teología del Evangelio de Juan. El ministerio público de Jesús ha concluido; ha presentado al mundo sus señales y sus discursos. *Sin embargo, las señales han sido rechazadas.* Su propio pueblo se ha negado a creer en el mensajero enviado por Dios. En el prólogo del Evangelio se nos advirtió de que esto sucedería: «Vino a lo que era suyo, pero los suyos no lo recibieron» (1:11). ¿Cómo explica Juan esta realidad? ¿Cómo pueden los cristianos de la iglesia de Juan (muchos años después) interpretar el relato de la vida de Jesús que termina en rechazo? ¿Ha fracasado Dios? ¿Es que la incredulidad ha triunfado? ¿Acaso las palabras de Juan 1:5 son erróneas? ¿Es que las tinieblas le han ganado la batalla a la luz?

Juan se hace eco del pensamiento de otros escritores neotestamentarios cuando, en primer lugar, nos lleva a Isaías 53:1. Isaías 53 ofreció a los primeros cristianos una incisiva descripción del siervo sufriente, cuya imagen ayudó a interpretar la angustia y sufrimiento de Jesús.[26] Isaías 53:1 resume el rechazo del Siervo: Ni sus palabras («nuestro mensaje») ni sus obras («el brazo del Señor») han encontrado ninguna receptividad en Israel. Juan nos lleva después a Isaías 6:10, que se convirtió en la clásica explicación del Nuevo Testamento para el rechazo de Jesús por parte de Israel. Pablo cita este texto en el último discurso suyo que consigna el Libro de los Hechos (Hch 28:26–27) y los Evangelios sinópticos lo utilizan para explicar por qué las gentes no pueden comprender las parábolas de Jesús (Mt. 13:13–15; Mr 4:12; Lc 8:10).

El mensaje teológico de Juan 12:38–40 está, pues, anclado en la experiencia de Isaías. Dios llamó a Isaías a hablar a Israel, pero le

advirtió que sus palabras no hallarían aceptación. Las gentes oirían, pero no entenderían; verían, pero no conseguirían comprender. Por tanto, el problema no está en Isaías; él cumplió, de hecho, los propósitos de Dios. Jesús tampoco fracasó en su ministerio, sino que siguió en la estela de la experiencia profética de Isaías; se limitaba a rellenar o terminar lo que Isaías describió en su tiempo.[27] Por tanto, los judíos han de escuchar las palabras de Juan y verlas como una exhortación a arrepentirse de su incredulidad y a volverse al mensajero que puede salvarles.

La intención de Juan (y de Isaías) no es presentar una rígida explicación de la incredulidad basada en la predestinación. De hecho, es dudoso que autores bíblicos como Isaías o Juan estuvieran pensando en una causalidad filosófica, como algunos argumentarían en nuestros días. En el Evangelio de Juan, soberanía de Dios y responsabilidad humana van consistentemente juntas. Jesús demanda que las personas crean (12:36) y vemos que muchas toman esta decisión (12:42). A lo largo del Evangelio, Juan no hace nunca concesiones con esta demanda de Jesús.

Juan está hablando de lo que podemos llamar un endurecimiento «judicial» que afecta a personas que ya son culpables. Cuando llega la revelación, hemos de creer. Pero, si nos negamos a creer, la luz desaparece (12:35–36); y, cuando la luz de Dios abandona el mundo, la oscuridad (que reina por naturaleza en él) inunda los corazones escépticos.[28] (Esta es la razón por la que, en el esquema literario de Juan, Jesús desaparece en 12:36b). Pablo desarrolla un argumento similar en el primer capítulo de Romanos. La consecuencia del pecado e incredulidad del mundo es el juicio de Dios, por el que él «les abandona» a sus perversos instintos (Ro 1:24, 26, 28).[29] Obsérvese que Juan cambia el orden de Isaías 6:10. Mientras que Isaías habla de «corazón, oídos y ojos», Juan comienza con los «ojos». Esto encaja con el tema literario que ha venido desarrollando desde el capítulo 9. ¿Podrán ver los ojos ciegos? Pone también de relieve la importancia de las señales de Jesús, que han de verse y creerse.

Es también importante ver que, en el plan de Dios, el rechazo es algo esperanzador. La soberanía de Dios busca llevar a cabo propósitos más amplios: en Isaías 6:11–13, la ceguera ha de permanecer hasta completarse el minucioso juicio de Dios sobre Israel («Hasta que las ciudades queden destruidas …»). Para Juan, la dureza de Israel es también algo deliberado: a través del rechazo de Cristo, se conseguirá la salvación para Israel en la cruz y se manifestará la gloria de Dios.[30] Los judíos que no creen le crucificarán. Por otra parte, su rechazo hace que el Evangelio llegue ahora al resto del mundo. Pablo hace esta misma afirmación en Romanos 9:22–33: Dios está en acción sellando el juicio en el presente para conseguir un propósito a largo plazo.

La conexión con Isaías se reafirma en Juan 12:41 con estas palabras: «… esto lo dijo Isaías porque vio la gloria de Jesús y habló de él». Esto nos lleva de nuevo a la visión del profeta (Is 6:1–4), donde Isaías vio al Señor «alto y sublime» y rodeado de «su gloria». Había visto al Mesías (y a Abraham; cf. Juan 8:56) y la gloria que allí presenció mostraba algo de la que Jesús manifestará en su «hora».

La última petición de fe por parte de Jesús (12:42–50)

La lucha por la fe en el mundo ha entrado ahora en su última etapa. Algunos creen y anhelan convertirse en «hijos de Dios» (1:12). Otros están dispuestos a traicionar a Jesús (como Judas Iscariote, 12:4) y están también los que traman su desaparición (11:53). Otros plantean preguntas, pero siguen en las tinieblas (12:34). Ahora Juan nos introduce a otro grupo (12:42–43), a saber, dirigentes del judaísmo, como Nicodemo (3:1; 7:50), que están profundamente interesados en Jesús y entre los cuales algunos han decidido creer en él. [31] Se niegan, sin embargo, a hacer pública esta fe, de modo que muchos de sus colegas ni siquiera lo saben (7:48). Juan es muy crítico con ellos y la hiriente reprensión de 12:43 nos recuerda al juicio de Jesús sobre sus acusadores consignado en 5:43–44. Juan ejemplifica el discipulado excelente en 1:35–51; 4:1–42. Seguir a Jesús implica dar testimonio a tus amigos a pesar de las consecuencias sociales que pueda acarrearte tal acción. En la historia de Nicodemo (consignada cerca de estos capítulos) están ausentes estos elementos básicos de fe y testimonio.

El Libro de las Señales concluye con un último llamamiento a la fe que probablemente Jesús pronuncia en el recinto del templo. Para Juan, esto es sin duda un último resumen teológico, que contiene los principales temas que se han revelado públicamente en el ministerio de Jesús. Muchos de tales temas son ahora familiares: Jesús ha sido enviado por el Padre (12:44, 49); el Padre es la única autoridad en su ministerio (12:45, 49); y él es luz que brilla en la oscuridad (12:46), que quiere impartir salvación (12:47) y vida eterna (12:50) a aquellos que muestran fe (12:44, 46).

Pero hay también una advertencia. Igual que la palabra de Moisés servirá para juzgar a Israel (5:45), así ahora la palabra de Jesús quedará como un depósito de revelación por el que las vidas humanas podrán ser juzgadas (12:48). Por otra parte, el discipulado no consiste simplemente en conocer la palabra de Jesús; requiere también que se «guarde» y «haga» lo que Jesús ha dicho (12:47; cf. 8:31; Mt 7:24–27; Stg 2:14–26).

La seriedad de la revelación de Jesús se reafirma al final cuando regresa a su primer tema: el Padre (Jn 12:50). Sin duda, la presencia del Padre en la vida y obra de Jesús es el tema que Juan no quiere que pasemos por alto. El Libro de las Señales comenzó con una elevada descripción de los orígenes de Jesús con el propio Dios (1:1–5). A lo largo del libro hemos leído acerca de cómo esta luz ha estado resplandeciendo en las tinieblas (1:5). El mayor error que puede cometer una persona es ver esta luz y rechazarla, pensando que no tiene conexión con Dios. Como Jesús dejará claro en sus enseñanzas privadas a los discípulos (14:10), cuando el mundo le ve o toma una decisión acerca de él, está realmente viendo a Dios o tomando una decisión con respecto a Dios.

Es imposible entender las dramáticas fuerzas que actúan en Juan 12 si no se ha seguido el desarrollo de la vida de Jesús durante los primeros once capítulos. Juan 12 es un momento decisivo, una encrucijada crítica de la narración, a saber, la conclusión del Libro de las Señales. Este capítulo no puede estudiarse de un modo aislado, como si estos episodios fueran de algún modo independientes del relato más extenso de Juan. El enfrentamiento entre la luz y la oscuridad que se describe en el prólogo (1:1–18), alcanza ahora un punto de gran agitación. La luz resplandece en el mundo con gran luminosidad, llamando a las personas a unirse a sus filas. Al mismo tiempo, las fuerzas de la oscuridad hacen sus esfuerzos por extinguirla. Hombres y mujeres están siendo forzados a decidir de qué lado se van a poner y Jesús

les insta apasionadamente a unirse a Dios. «Mientras tienen la luz, crean en ella, para que sean hijos de la luz» (12:36).

El capítulo presenta cuatro escenas que entretejen sus relatos en el tapiz más extenso del drama del Evangelio. Algunas apuntan a capítulos precedentes, tomando temas que ya hemos estudiado (como por ejemplo la malentendida popularidad de Jesús o sus «otras» ovejas). Otras escenas apuntan adelante, a cosas todavía futuras (como la devoción de María a Jesús en Betania). Estas escenas presentan fascinantes posibilidades de reflexión en la iglesia de hoy.

María unge a Jesús. La escena de María ungiendo a Jesús con un costoso perfume presenta tantos problemas interpretativos como posibilidades de reflexiones inspiradoras.[32] El relato no trata muy a fondo la queja de Judas. ¿Se estaba malgastando ese dinero? ¿Pueden ponerse a un lado las necesidades de los pobres? La acusación de Judas se rechaza rápidamente por su reputación de ladrón y por su posterior traición de Jesús. El tema de este relato es la devoción y María es el personaje perfecto para ejemplificarla. Siempre que aparece, tanto en este Evangelio como en Lucas, la encontramos a los pies de Jesús. Su acción es un símbolo de su interés como dedicada discípula de Jesús y es muy significativo que él la defienda otorgándole un lugar de honor, como alguien con mejor criterio incluso que sus apóstoles. He pensado muchas veces sobre la importancia de este don para Jesús. Si integramos la versión de Marcos, entendemos entonces que Jesús fue ungido por todo el cuerpo. Aun su ropa se llenó de aquella fuerte y dulce fragancia de nardo. Muy probablemente, el perfume se mantuvo en su cuerpo a lo largo de toda la semana siguiente. Mientras sufría la angustia de la crucifixión, el regalo de María seguía exhalando su aroma. Aquella fue la última verdadera fragancia que llegó a él cuando se dirigía a la cruz.

La escena de la unción de María apunta, pues, hacia adelante. Las especias para embalsamar eran muy comunes en el siglo I (12:7; 19:39) y la cantidad del perfume de María evoca imágenes de un

cuerpo embalsamado. Mientras que en el Aposento Alto los discípulos plantean preguntas a Jesús y encuentran incomprensible su decisión de morir (13:36 y ss.), aquí tenemos la imagen de María, que no pregunta, sino que, con amabilidad, comienza a preparar a su Señor para la tumba. Ella ha aceptado la humilde misión de Jesús mucho antes de que la entendieran sus apóstoles más destacados.

La comparación con los discípulos de Jesús es apropiada desde otro ángulo. Puesto que María lava los pies de Jesús con perfume, anticipa la escena del lavamiento de los pies del capítulo 13. De hecho, María es la única que lleva precisamente a cabo lo que Jesús les pedirá en 13:14 antes de que lo pida.

Por tanto, este relato trata realmente de la cruz y nos presenta la valiente comprensión y aceptación que tiene María de la muerte de Jesús. Es una profunda señal para nosotros (como lectores) de que Jesús va a morir realmente. Es asimismo una declaración de que, cuando se trata de mostrar gratitud por lo que Jesús va a hacer, no puede haber don que sea demasiado valioso.

¿Cómo puedo mostrar yo la devoción de María en nuestro tiempo? Si en este texto es un modelo a seguir —y todo apunta a que este es exactamente el sentido del texto—, ¿cómo puedo emular su acción? ¿Acaso una libra de nardo se convierte en una mera metáfora para hablar de piedad y devoción personal?

La entrada triunfal. La segunda escena está en marcado contraste con la pura y extravagante devoción de María. A primera vista, podríamos decir que la celebración de la llegada de Jesús a Jerusalén muestra el entusiasmo de la multitud por Jesús y sin duda Juan quiere que le veamos de este modo. Pero, como me he esforzado en demostrar, el relato contiene un tema más tenebroso. La multitud está aclamando una fantasía: *Su* héroe mesiánico es un vencedor que trae a Jerusalén un mesianismo triunfante. Pero Jesús es un siervo humilde y me imagino que se preguntó muchas cosas sobre la fuente del celo de estas personas. Sin embargo, en este pasaje hay celebración. Aunque los actores de su relato no conozcan

el sentido más profundo de sus acciones (p. ej., Caifás en 11:51), Juan está dispuesto a identificar el error y permitirnos ver el doble significado. A pesar de las erróneas motivaciones de los judíos nacionalistas, Jerusalén está celebrando la llegada de su rey.

Pero al llevar este texto a nuestro tiempo, hemos de hacernos las mismas preguntas que cuando sondeamos el significado de Juan 6. ¿Es que acaso nuestras celosas celebraciones de Jesús no surgen a veces de motivos mezclados? ¿Acepta Dios la alabanza de su pueblo aunque sea incorrecta, incompleta e inoperante?

Felipe y los griegos. No nos atrevemos a pasar por alto el relato de Juan sobre la reunión de Felipe con los temerosos de Dios en Jerusalén (los «griegos»). Apoyándose como lo hace en el momento decisivo de la historia, este episodio nos está diciendo algo importante sobre la misión de Jesús. Es análogo a lo que oímos en los sinópticos sobre el compromiso esencial de Jesús con Israel, su pueblo: Él fue llamado a ir exclusivamente a Israel y revelarles su mesianismo. En una ocasión, Jesús llega incluso a decir: «No fui enviado sino a las ovejas perdidas del pueblo de Israel» (Mt 15:24; cf. 10:6; Ro 1:14–15). Ministrar en las zonas situadas en la periferia de Israel (Decápolis, Samaria) era algo secundario. Pero ahora su ministerio en Israel ha concluido. De repente comienzan a acercársele personas procedentes de fuera del «redil» tradicional de Israel.

Esta ampliación del círculo del «rebaño de Jesús» fue un obstáculo para los primeros cristianos y un pasaje como este habría sido importante de haberse predicado en la iglesia de Juan. Consideremos, por ejemplo, la tensión que se describe en Hechos 6, cuando los creyentes de habla griega (que eran también judíos) esperaban participar en la iglesia en igualdad de condiciones. Había discriminación. ¡Imaginémonos lo que podía suceder si temerosos de Dios gre-coparlantes se convertían a Cristo! ¿Plantearía problemas su entrada para los creyentes culturalmente conservadores como Jacobo y Pedro? ¿Sería aceptable esta diversidad cultural y racial?

Esto es precisamente lo que encontramos en Hechos 10–11, donde Pedro recibe una visión y es instrumento para la conversión del romano Cornelio en Cesarea. Cuando Pedro informa sobre este asunto a los dirigentes de Jerusalén (11:11–18), sus palabras más elocuentes tratan directamente el problema cultural: «Por tanto, si Dios les ha dado a ellos el mismo don que a nosotros al creer en el Señor Jesucristo, ¿quién soy yo para pretender estorbar a Dios?» (11:17). La conclusión significaba que Dios ministraba también entre los gentiles (11:18).

Por ello, este episodio acaecido en el templo de Jerusalén tiene una enorme relevancia. Sin rechazar a Israel, este relato afirma una nueva dirección en el ministerio de Jesús. Jesús se compromete con hombres y mujeres que viven fuera de las normas culturales de la sociedad judía. Y Juan sugiere que este compromiso, el inicio de este ministerio más amplio, indica el comienzo de «la hora» (12:23). Aceptar a «los griegos» significa que Jesús está ahora en el camino que le llevará a la muerte por el mundo.

Me veo, pues, forzado a preguntar qué significaría que aceptáramos este mismo «ministerio más amplio» de Jesús. Igual que en el capítulo 10 nos preguntábamos quiénes eran las «otras ovejas» que todavía no estaban en el redil de Jesús (10:16), ahora cabe la pregunta: ¿Hay alguna señal de que aceptar esta misión más amplia es asumir riesgos (¿una «cruz»?) y transitar el mismo camino de Jesús? ¿Es esto lo que Jesús tiene en mente cuando, tras el episodio de los griegos, pronuncia una exhortación sobre el hecho de que el discipulado lleva a la abnegación?

La incredulidad del mundo. Hemos de enfrentarnos a la incredulidad del mundo que se describe en 12:37–50. No podemos pasar por alto la importancia del dilema al que hubieron de hacer frente Juan y los primeros cristianos. Ciertamente, el problema de la incredulidad era tan difícil durante el ministerio de Jesús como lo fue después de su resurrección. Sin duda, los judíos de periodos posteriores argumentaban que no podía pedírseles que creyeran que Jesús era el Mesías cuando, durante el transcurso de su vida,

muchos judíos le habían rechazado. Entre los autores del Nuevo Testamento, muchos vivieron este problema. Pablo anticipa esta misma crítica en Romanos 9–11, cuando ha de explicar el rechazo sistemático del judaísmo a Jesús. Con solo escuchar a Pablo en Romanos 9:1–5 sentimos la angustia del apóstol:

> Digo la verdad en Cristo; no miento. Mi conciencia me lo confirma en el Espíritu Santo. Me invade una gran tristeza y me embarga un continuo dolor. Desearía yo mismo ser maldecido y separado de Cristo por el bien de mis hermanos, los de mi propia raza, el pueblo de Israel. De ellos son la adopción como hijos, la gloria divina, los pactos, la ley y el privilegio de adorar a Dios y contar con sus promesas. De ellos son los patriarcas y de ellos, según la naturaleza humana, nació Cristo, quien es Dios sobre todas las cosas. ¡Alabado sea por siempre! Amén.

¿Cuál era la explicación? ¿Acaso han fracasado los esfuerzos de Dios en el mundo? ¿Seguía teniendo Dios el control de la situación aunque su pueblo viviera en rebeldía? ¿Había algún precedente de la historia sagrada que pudiera quizá resolver el problema? Como antes he señalado, la respuesta de Juan está en la experiencia de Isaías. Aunque puede que algunos apunten a un rígido determinismo joánico, en el sentido de que Dios elige soberanamente a quienes desea y deja en la oscuridad a quienes rechaza, puede que haya alternativas interpretativas más satisfactorias. El hecho evidente es que Jesús llama a *todas las personas* a la fe y que esto se basa en el amor de Dios por el mundo entero (3:16). El endurecimiento que describe Isaías puede ser «de carácter judicial», es decir, una decisión por parte de Dios de dejar a quienes no creen a merced de su propia incredulidad, abandonarles a las consecuencias de su negativa de aceptar a Dios.

Sin embargo, dicho esto, nos encontramos de nuevo entre la espada y la pared: ¿Cómo llegan a la fe las personas? ¿De qué manera es distinto el remanente fiel? ¿Es que acaso la soberanía de Dios no les ha llamado eficazmente a la vida y a la fe? Hemos de enfrentarnos a la responsabilidad de la respuesta humana.[33]

No hay tema más oportuno para nuestro tiempo. En el mundo moderno, la incredulidad campa por sus respetos. En nuestro tiempo, las personas aman la oscuridad igual que en el siglo primero. ¿Es seguro sacar conclusiones sobre la «actividad judicial» de Dios en nuestros días? Si Dios endureció el corazón de los oyentes de Isaías y el de los oyentes de Jesús, ¿sigue acaso hoy haciendo lo mismo?

Temas secundarios. Por último, creo que este capítulo nos invita a reflexionar brevemente sobre algunos temas secundarios. No se trata de cuestiones esenciales a la idea general de todo el capítulo, sin embargo, en modo alguno carecen de importancia.

(1) Juan nos ofrece un atisbo sincero y personal del corazón de Jesús cuando ora a su Padre. La cruz suponía un desenlace terrible y Jesús conoce la profundidad de su sacrificio. Hemos de entender que en 12:27 Jesús experimenta una verdadera lucha, pero su obediencia a la voluntad del Padre vence a su ansiedad.

(2) En Juan 12:35–36a encontramos una clara comisión a evangelizar. También nosotros hemos de tomar una decisión. El tiempo griego de 12:36a pone de relieve la fuerza de las palabras de Jesús, «para que sean hijos de la luz». Se trata de un acontecimiento bien definido, un umbral que se cruza, una línea que se traza. La condición de hijos de luz no es algo que se hereda. *Han de elegir*.

(3) Me intriga la descripción que hace Juan en 12:41–43 de los «creyentes miedosos». ¿Se trata de verdaderos seguidores de Jesús? ¿Acaso su fe se veía invalidada por su falta de disposición a ponerse públicamente del lado de Jesús? ¿Qué les dice esto a quienes han

privatizado su fe y no están dispuestos a hacerla pública entre aquellos que tienen prestigio y poder?

Pocos capítulos del Evangelio de Juan son potencialmente tan polémicos como este. Aquí tenemos el tipo de cuestiones que ha fomentado el debate entre cristianos a lo largo de los siglos: la responsabilidad social, la política, el pluralismo y la soberanía de Dios. Y por si esto fuera poco, el capítulo concluye con la descripción de un círculo de creyentes que deciden que los riesgos sociales de ser un seguidor público de Jesús son excesivos. Tienen temor de quienes gozan de prestigio y ejercen la autoridad. Juan da a entender (de un modo bastante directo) que la fe de estas personas es inadecuada. No es que estas cuestiones sean difíciles de entender, pero su aplicación en nuestro tiempo sí es difícil, polémica incluso. ¡Estoy seguro de que cada lector encontrará algo desagradable en, al menos, la mitad de mis sugerencias!

La extravagante acción de María. Es fácil decir que el costoso regalo de María a Jesús tiene simplemente una aplicación temporal. Jesús está camino de la cruz y este regalo le preparará para ella. Es un espléndido y perfumado recordatorio de la devoción de esta discípula que Jesús puede llevar consigo mientras la guarnición romana de Jerusalén le tortura y atormenta. Puesto que el regalo de María está vinculado a este acontecimiento único y singular, puede que carezca de aplicación para nosotros. No hay ninguna sugerencia en la Escritura de que tengamos que imitar su acción, puesto que Jesús no está con nosotros de la misma manera que estaba en Betania.

Naturalmente, la extravagancia del regalo plantea un problema. Teniendo en cuenta que un jornalero normal de aquel tiempo en Israel cobraba más o menos un denario al día, el regalo de María equivale casi al salario de un año. Traslademos esto a nuestro tiempo. Si ponemos, por ejemplo, un salario mínimo de 5 dólares la hora, un denario equivaldría a 40 dólares y 300 denarios serían el

equivalente a 12.000 dólares. ¡Imaginémonos! En un par de minutos, María derrama 12.000 dólares, solo para honrar a Jesús y expresarle su cariño. Es impresionante. Sin duda, habría podido ungir a Jesús con la mitad del contenido y vender el resto. Otra opción habría sido vender todo el perfume y utilizar el dinero obtenido para honrar, de algún modo, la obra de Jesús (¿creación de becas o de algún tipo de fundación de ayuda para el ministerio?).

Prácticamente todos los responsables eclesiales de nuestro tiempo habrían simpatizado con la queja de Judas. Si tenemos estos activos a nuestra disposición, quizá tendríamos que ser sabios y plantear la mejor estrategia a fin de que ese dinero sirva para hacer avanzar la obra del Evangelio en el mundo. Podríamos dar de comer a los hambrientos o albergar a los sin techo. Quizá podríamos utilizar el dinero para promover el ministerio o apoyar a algunos misioneros. Otros dirigentes (más juiciosos) podrían argumentar: «Naturalmente, si hoy tuviéramos a Jesús con nosotros como estaba en Betania, ningún coste sería excesivo. Pero este no es el caso y, por ello, se plantea un problema. No podemos, por tanto, repetir el regalo de María». Las difíciles palabras de Jesús en 12:8 («a los pobres siempre los tendrán con ustedes, pero a mí no siempre me tendrán») no pueden ahora aplicarse. Jesús no está aquí, pero sí lo están los pobres.

En el caso de algunos cristianos esto se ha traducido en una espiritualidad que ha fomentado la austeridad personal y el compromiso con los pobres como las virtudes más elevadas. Para que tenga valor, la devoción personal ha de convertirse en compasión por las personas. Es posible que Jesús estuviera intentando iniciar este complejo debate cuando pronunció la parábola del buen samaritano. Aunque censuramos con rapidez al sacerdote y al levita que pasan por alto al extranjero herido, puede que estos dos hombres estuvieran intentando, genuinamente, hacer lo correcto *para poder servir a Dios.*[34] En esta parábola, Jesús no está atacando a la clase dirigente judía, ni oponiéndose a los sacerdotes y los levitas. Tampoco pretende aleccionar sobre el legalismo caduco.

La pregunta que plantea es: ¿Cómo ordeno mis prioridades religiosas cuando se trata de serias cuestiones de disciplina espiritual (la ley) y necesidad práctica (los pobres)?

Los evangélicos nos sentimos cómodos con esta discusión. Explicamos rápidamente que vendemos nuestro «nardo» a fin de desarrollar ministerios e instituciones para el reino. Pero nos sentimos menos cómodos cuando abordamos este problema desde otro ángulo. Planteado del modo más atrevido: ¿Es posible honrar a Jesús hoy en el mundo de maneras que pueden parecer extravagantes? Cuando una necesitada comunidad africana une sus recursos para construir una iglesia de un tamaño que es «extravagante» según las normas locales, ¿es acaso esto equiparable al perfume que, para algunos, fue malgastado? Tanto en Rumanía como en Palestina, sacerdotes ortodoxos me han mostrado los santuarios de sus iglesias y me han dicho que estas «gloriosas extravagancias» están ahí para honrar a Jesús. Los visitantes occidentales mirarán la pobreza que rodea la iglesia en cuestión y considerarán que tales gastos han sido mal encauzados. Sin embargo, es posible que los pobres lo vean de otro modo.

¿Podemos, en Occidente, construir una hermosa iglesia, o simplemente invertir en un santuario estéticamente agradable, como gesto de alabanza a Jesús? Cuando entro en una catedral europea (a pesar de la historia política de estos edificios), ¿soy capaz de valorar de un modo legítimo los motivos puros que llevaron a su construcción, a saber, el deseo de glorificar a Dios? Cuando un constructor de catedrales quiere irradiar la gloria de Cristo detrás del altar con oro puro, ¿no hay acaso algo correcto en esta decisión? Cuando un jubilado de mi iglesia quiere invertir una parte de sus ahorros de toda la vida para comprar un extravagante y glorioso juego de utensilios para la comunión, ¿no es acaso esto «nardo» legítimamente utilizado?

Naturalmente, puede haber abusos y es ahí donde comienza el debate. Cuando se persigue la extravagancia a expensas del ministerio a los pobres, hay un problema. Y puede que haya alguna

extravagancia en concreto que los cristianos juiciosos consideren totalmente fuera de lugar. No obstante, me gustaría argumentar que, en nuestro tiempo, el regalo de María puede imitarse de un modo digno; con prudencia y con discernimiento, naturalmente, pero ahí está. En el plano más sencillo, esta tensión aflora cuando el consejo de una iglesia plantea la remodelación de un santuario harapiento y oscuro y una persona comenta devotamente: «Jesús querría que alimentásemos a los pobres, no que cambiemos el suelo y la iluminación». Aquí lo tenemos. El nardo de María ha sido vendido y a otra congregación se le ha prohibido que honre a Jesús de un modo que puede ser apropiado.

Celebrando a Jesús en Jerusalén. En nuestros días, la familiar historia del Domingo de Ramos se considera a menudo como una pura e inmaculada celebración de la entrada de Jesús en Jerusalén una semana antes de su crucifixión. Había, por supuesto, peregrinos galileos acampados en la ladera oeste del Monte de los Olivos que creían en Jesús y celebraban su llegada a la ciudad. En nuestros días, cuando hacemos que nuestros niños agiten palmas en los bancos de nuestras iglesias, nos estamos uniendo a aquellos peregrinos que veían a Jesús y recordaban las maravillas que había hecho. Si hubiéramos estado allí aquel domingo (decimos), nos habríamos unido a aquellas voces de alabanza. Esta clase de alabanza a Jesús es legítima. No hay duda de que hemos de celebrar el solaz de aquel gran día de la vida de Jesús. Lucas 19:40 nos recuerda que si los seguidores de Jesús no hubieran clamado lo hubiera hecho la propia naturaleza.

Pero la historia tiene otra cara, otro lado que la mayoría de nosotros no nos paramos a escuchar cada primavera. El Domingo de Ramos es un día feliz, un día de flores y de vestidos y zapatos nuevos. Pero otro mensaje nos trae una advertencia sobre nuestra visión de Jesús cuando celebramos de este modo la fiesta. Entre la multitud de Jerusalén había muchos que entendían tanto las necesidades de la época como el carismático poder de Jesús. De algún modo (que quizá ellos mismos no entendían del todo), asumían que Jesús y su

movimiento servirían a su causa. Su visión para la sociedad, unida a la presencia de Jesús, podía conseguir los cambios que tanto deseaban. A medida que avanza el relato del Evangelio, vemos que la negativa de Jesús de participar en tales visiones (religiosas, políticas y sociales) produce la acalorada petición de su crucifixión una semana más tarde.

¿De qué formas utilizamos también nosotros a Jesús para alimentar nuestras visiones personales de los cambios sociopolíticos? ¿Tomamos alguna vez el nombre de Jesús y lo vinculamos a nuestros propios proyectos? En este sentido, recuerdo, por ejemplo, las palabras de un activista homosexual de la Iglesia Presbiteriana (EE.UU.) que reivindicaba la ordenación de personas homosexuales: «Jesús amaba a todo el mundo y en nuestros días él estaría al lado de la comunidad homosexual proclamando sus derechos en la sociedad y en la Iglesia. Cualquiera que no se pone de nuestro lado, se pone contra Jesús».

Para los conservadores es fácil presentar estas palabras como una ilustración y condenarlas como una mala utilización política del nombre de Cristo. Sin embargo, las cosas son bastante más dolorosas cuando nos planteamos la misma cuestión acerca de nosotros mismos. También los evangélicos tienen sus proyectos de cambios sociales, que unen a sus convicciones religiosas. En este contexto, ser «bíblico» es declarar formalmente una plataforma de compromisos políticos y quienes los cuestionan hacen peligrar la consideración de su ortodoxia teológica. De entre todos los escritores evangélicos que han expresado esto con energía y valor, Tony Campolo es uno de los que más ha contribuido a despertar la conciencia de los evangélicos estadounidenses.[35]

En este punto, resulta tentador presentar ejemplos de abusos del nombre de Jesús por parte de los evangélicos e ilustrar aquellas ocasiones en que hemos aclamado a Jesús como nuestro héroe de manera errónea.[36] Pero esto solo invitaría a debatir los méritos y deméritos del proyecto en cuestión en lugar de generar reflexión sobre un fenómeno al que cada generación ha de enfrentarse con

sinceridad. Jesús quiere nuestra alabanza y celebración. Pero demasiado a menudo le vemos únicamente a través de asuntos del momento, asuntos sobre los que tenemos la confianza de que él está con nosotros.

La llegada de los griegos. Si los primeros cristianos de Jerusalén experimentaron un conflicto con la llegada de los gentiles tras la dramática visión de Pedro en Jope (Hch 10), imaginémonos lo que supuso que, de repente, en Jerusalén, un grupo de hombres no judíos («temerosos de Dios») comenzaran a acercarse para ver a Jesús. Si Esteban fue criticado por las autoridades del templo porque, como judío helenista, mostró una actitud abierta hacia el mundo mediterráneo más amplio (Hch 7), imaginémonos las consecuencias del encuentro de Jesús con estos griegos por lo que respecta a su valoración de parte de los teólogos de Jerusalén. Es bien posible que Pedro o Jacobo hubieran instado a Jesús en estos términos: «Ten cuidado, si algún destacado fariseo de Jerusalén cuestiona tu ortodoxia, vas a perder la popularidad que has conseguido con tanto esfuerzo». El que Jesús fuera visto con un griego implicaría esta clase de riesgo para él.

Para entender lo que aquí está en juego, hemos de conocer un poco el apasionado compromiso de Israel con la pureza racial. A partir del llamamiento de Moisés a Israel para que se mantuviera separado de los pueblos cananeos, la nación se mostró recelosa hacia aquellos que diluían la identidad racial del judaísmo mediante el matrimonio con cónyuges filisteos, fenicios, persas, griegos o romanos. El mundo estaba dividido en categorías muy estrictas: limpios e inmundos. Y mantenerse «limpio» era uno de los deberes religiosos más importantes.

Por consiguiente, la entrada a la iglesia primitiva de los samaritanos, temerosos de Dios o gentiles no fue tan solo una cuestión de diversidad y tolerancia racial, sino una profunda declaración teológica que atentaba contra uno de los principales compromisos del judaísmo. Para Pedro, defender que Cornelio era un hijo de Dios fue sin duda uno de los momentos más difíciles de

su vida. El anuncio por parte de Pablo, el rabino, de su nueva identidad como «apóstol de los gentiles» debió dejar estupefactos a sus antiguos colegas de Jerusalén.

Este es el contexto general de Juan 12:20–26. Jesús corre un riesgo inmenso al reunirse con estos griegos que quieren verle. Sin embargo, para la iglesia de Juan (que estaba probablemente en Éfeso), un pasaje de este tipo habría sido extraordinariamente útil. Si en la iglesia efesia de Juan había algunos gentiles, este relato habría servido como una fuerte confirmación. Si la iglesia había tenido conflictos con el asunto de la diversidad racial, este pasaje habría sido una aleccionadora exhortación.

Juan 3:16 es la radical carta magna de la misión de Jesús. «Porque tanto amó Dios al mundo …», significa que Dios ama a *todo* el mundo, que Cristo murió por el mundo entero (1:12, 29; 1Jn 2:2). Dios no reserva sus afectos y compromisos para razas o naciones especiales. En nuestro tiempo se habla abiertamente de diversidad racial, sin embargo, con solo escarbar un poco, las divisiones raciales se ponen claramente de relieve. He oído a algunos dependientes de Edimburgo hablar con gran aspereza de los «turistas italianos» (como si fueran una plaga a evitar) y he conocido a cristianos griegos que apenas eran capaces de aceptar a sus vecinos turcos. Irlanda, Líbano, Israel, Estados Unidos, Ruanda: da lo mismo, no hay diferencias. El nombre de «Kosovo» debería arder en nuestro corazón para siempre, hablándonos de lo que sucede cuando el etnocentrismo (y a veces el racismo) se desata con furia. Este tipo de divisiones son algo esencial a la experiencia humana.

Tengo un maravilloso recuerdo de las ocasiones en que he cantado los mismos cánticos de alabanza en iglesias evangélicas de El Cairo, Aberdeen, Jerusalén y Chicago. Cuando el proyector se puso en marcha en El Cairo y voces árabes (acompañadas por un grupo de música) comenzaron a cantar una melodía familiar en su idioma nativo, una de mis hijas me dijo en susurros: «¡Eh! Esta canción la cantamos en nuestra iglesia». Cuando escuché esta misma canción

en Escocia, en una ciudad costera del mar del Norte, no pude dejar de maravillarme de la capacidad de trascender culturas que tiene la adoración de Jesús. Volviendo al relato, vemos que Jesús ama a los «griegos», lo cual significa que ama a los «gentiles» o a cualquier persona que pueda clasificar como «distinta» desde un punto de vista racial. Ante la petición de estos griegos, Andrés y Felipe no ponen impedimentos diciéndoles: «Lo sentimos, pero nuestro maestro no habla con gentiles». Cualquier cristiano que no recibe a un «griego» no entiende la naturaleza radical de la comunidad de Jesús.

Se ha dicho muchas veces que, en los Estados Unidos, el domingo a las once de la mañana es la hora en que se produce el mayor índice semanal de segregación. Si no entendemos la radical exigencia de Jesús o su disposición a asumir el riesgo social que supone reunirse con los griegos *en el templo de Jerusalén,* es que no comprendemos el excepcional amor de Jesús por el mundo. Al mismo tiempo, hemos de entender el riesgo. Después de oír hablar de los griegos, Jesús pasa inmediatamente a hablar de sacrificio y de la cruz. Los mismos riesgos corremos quienes profesamos esta misma visión de Jesús y asumimos un riesgo social parecido reuniéndonos con «griegos» *en la iglesia local evangélica.*

Fe e incredulidad. Cuando, en 12:37–41, Juan habla del endurecimiento de los oyentes de Jesús, no está diciendo que Dios haya forzado a la incredulidad a personas que, de otro modo, habrían creído. Es erróneo concluir, a partir de 12:37–41, que Juan apoya un determinismo extremista por el que Dios hace que unas personas, que sin su influjo serían neutrales, crean y que otras sean incrédulas. El comentario de Juan aquí es que las personas que se niegan a creer experimentarán el juicio. Para estos hombres y mujeres, «el veredicto escatológico ya se ha producido. Por esta razón no pueden creer. Para ellos es demasiado tarde».[37] Pablo expresa este mismo punto de vista en 2 Tesalonicenses 2:10–12 cuando habla de aquellos que se han puesto del lado de Satanás y se han negado a amar la verdad y a salvarse. «Por eso Dios permite

que, por el poder del engaño, crean en la mentira. Así serán condenados todos los que no creyeron en la verdad sino que se deleitaron en el mal».

La relevancia de esto tiene dos aspectos. (1) Pone de relieve la urgencia de aceptar la fe. El estado natural del mundo en que vivimos es la oscuridad, una oscuridad donde la luz de Dios ha penetrado en Cristo. Aquellos que rechazan la luz, verán como esta se extingue y las tinieblas caen sobre ellos. (2) Nos asegura que, cuando tenemos que tratar con personas endurecidas en su incredulidad, eso no significa que Dios haya perdido el control de la situación, sino que él está «activo tanto en el juicio como en la salvación».[38]

Estas son poderosas palabras para la misión de la iglesia. En jerga teológica, esto significa que la escatología consumada de Juan actúa ahora de manera genuina en la experiencia de la fe. La decisión que ponemos delante de las personas es perentoria y de consecuencias eternas. No es una invitación a «creer» para que en un futuro lejano podamos ser salvos del juicio. *El juicio comienza ahora. La salvación también.* Las consecuencias de nuestra decisión comienzan a reflejarse en nuestras vidas ya en el presente. Es como una persona que tiene una enfermedad curable. El antibiótico comienza a neutralizar de inmediato los efectos de la enfermedad; sin él, los efectos de la infección crecen cada día. Las urgentes palabras de Jesús se fundamentan por tanto en esta clase de drástica estructura. Rechazar la medicina significa sucumbir a la enfermedad. Negarse a la fe es ser engullido por la oscuridad.

Las implicaciones de esta sección son aleccionadoras. Del mismo modo que Jesús se escondió de quienes le habían escuchado en Jerusalén (12:36) —cuando Dios cegó a quienes rechazaron la visión que les había ofrecido (12:40)—, también, el juicio de Dios puede caer hoy sobre una era y un pueblo que le han rechazado por completo.

1. Betania, una aldea ajena a la vida de Jerusalén, estaba situada precisamente al este sobre el monte de los Olivos (ver comentario sobre 11:1).
2. Existe otro relato de una unción en Lucas 7:36–38; aunque hay algunos paralelos, tiene un trasfondo totalmente distinto.
3. Ver Brown, *John,* 2:450.
4. Haenchen, *John,* 2:86.
5. Plinio, *Historia Natural* 12.24–26.
6. R. K. Harrison, "Nard", *ISBE* 3:490–91; G. H. R. Horsley, *New Documents Illustrating Early Christianity* (North Ryde, Australia Macquarie Univ., 1981), 1:85 [Entrada 41].
7. Se han encontrado vasos de este tipo, rotos y enteros, en tumbas egipcias del periodo helenista, que confirman el método de apertura y vertido.
8. Carson, *John,* 428–29.
9. Pero el nardo de María no se utilizará después. Nicodemo embalsama a Jesús con 100 libras de especias (19:38–42) y el perfume de María no vuelve a aparecer.
10. La construcción griega hace mucho hincapié en Jesús.
11. La ley del Antiguo Testamento requería que los judíos se desplazaran hasta Jerusalén para tres festividades de peregrinaje: la Pascua (al comienzo de la cosecha de la cebada), Pentecostés (al final de la cosecha del trigo) y la fiesta de los Tabernáculos (durante la recolección de la fruta y la vendimia). Cada una de ellas celebraba acontecimientos religiosos de la historia de Israel (el Éxodo, la entrega de la ley y el peregrinaje por el desierto).
12. Josefo habla de una Pascua que reunió a más de 2.5 millones de celebrantes, pero esto es sin duda una exageración. En 1961 toda la población de Galilea era de solo 190.000 habitantes y en la Antigüedad era probablemente menor. Quienes estén interesados en un completo catálogo de datos pueden ver J. Jeremias, "El movimiento de extranjeros», *Jerusalén en tiempos de Jesús* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000), 89–108.

.3. Tras la conquista de Jerusalén por parte de Tito en el año 70 d.C., su entrada triunfal en Roma se celebró con un «arco triunfal» que aun hoy puede verse en Roma. En el arco pueden apreciarse relieves labrados que representan la destrucción de Jerusalén y la cautividad de sus ciudadanos. Quienes estén interesados en un estudio completo pueden ver la obra de B. Kinman, *Jesus' Entry into Jerusalem* (Leiden: Brill, 1995); idem, "Jesus 'Triumphal Entry' in the Light of Pilate's", *NTS* 40 (1994): 442–48.

.4. Quienes deseen considerar paralelismos helenistas y judíos pueden ver Brown, *John,* 1:462.

.5. Quienes estén interesados en evidencias judías, vean Kinman, *Jesus' Entry,* 48–65.

.6. Juan relata la purificación del templo en 2:13–22. Sobre la relación entre la ubicación de Juan y los sinópticos, ver comentarios sobre Juan 2.

.7. Los verbos *horao* y *blepo* aparecen ochenta y cuatro veces en el Evangelio de Juan. La expresión «venir y ver» es casi una fórmula para el discipulado.

.8. Beasley-Murray, *John,* 211.

.9. El lenguaje de Jesús en este pasaje («el que aborrece su vida …») refleja el gusto semítico por los contrastes vívidos (ver Dt 21:15; Mt 5:30; 6:22–24; Mr 10:25; Lc 14:26). El significado dinámico de esta expresión en castellano puede ser «los que niegan su vida» o «los que menosprecian su vida en este mundo» (nlt).

20. Esta clase de palabras celestiales (en hebreo *bath qol,* o «la hija/eco de una voz») aparecen tanto en el bautismo de Jesús como en la transfiguración.

21. Obsérvese que, en la transfiguración, la voz del cielo se dirige a los discípulos más que a Jesús (Mr 9:7); cf. Beasley-Murray, *John*, 213.

22. Esta es ahora la tercera referencia al «levantamiento» del Hijo del Hombre (ver 3:14; 8:28; 12:32–34). Es posible que estos tres

pasajes sean paralelos a las tres predicciones de la cruz que encontramos en los Evangelios sinópticos (Mr 8:31; 9:9; 10:33).

23. Puede que la multitud tuviera en mente Salmos 61:6–7. Ver el artículo de G. Bampfylde, “More Light on Jn 12:34”, *JSNT* 17 (1983): 87–89. O podría ser una referencia a Isaías 52:13: «Miren, mi siervo triunfará; será exaltado, levantado y muy enaltecido». Ver B. Chilton, “John 12:34 and Targum Isa 52:13”, *NovT* 22 (1980): 176–78.

24. La multitud alude a «la ley» (en referencia a todo el Antiguo Testamento). Es, sin embargo, difícil saber qué versículos tienen en mente. Algunos han señalado Salmos 72:17; 89:35–37; Isaías 9:7; o Ezequiel 37:25.

25. Se trata de una expresión judía atestiguada ahora en los Rollos del Mar Muerto (cf. Ef 5:8; 1Ts 5:5).

26. El vocabulario teológico de Juan para «levantar» y «glorificar» aparece en la lxx de Isaías 52:13: «Miren, mi siervo triunfará; será exaltado *(doxazo)* levantado *(hypsoo)* y muy enaltecido». La cita de Juan 12:38 se toma directamente de la lxx de Isaías 53:1.

27. Los Evangelios utilizan normalmente fórmulas para citar (p. ej., «como está escrito» o «esto sucedió para que se cumpliese la Escritura») para mostrar el modo en que Jesús cumplió el Antiguo Testamento. Juan señala únicamente el cumplimiento (en griego *pleroo)* comenzando en 12:38–39 (ver también 13:18; 15:25; 17:12; 18:9; 18:32; 19:24; 19:28; 19:36–37). Para Juan, la hora de la glorificación (y el fracaso del judaísmo) es el principal momento del cumplimiento de la Escritura.

28. Algunos intérpretes han intentado suavizar el carácter causal de 12:40 al decir que no es Dios («él») quien ciega y endurece, sino Satanás. La mayoría de los eruditos rechazan enérgicamente este punto de vista.

29. San Agustín escribió: «Dios, pues, ciega y endurece, simplemente dejando a su propia merced a la persona en cuestión y retirando su ayuda: y Dios puede hacer esto por medio de un juicio oculto, aunque no por ello injusto» *(Confesiones* 63.6; citado en Morris,

John, 537 n.115). Ver además D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension* (Londres: Marshall, Morgan, Scott, 1981), 195–97.

30. C. Evans, "The Function of Isa 6:9–10 in Mk 4:10–12 and Jn 12:39–40", *NovT* 24 (1982): 124–38.

31. En Hechos 6:7 se habla de que «incluso muchos de los sacerdotes obedecían a la fe». Ver R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple* (Nueva York: Paulist, 1979), 71–81.

32. J. R. Michaels, "John 12:1–11", *Int* 43 (1989): 287–91.

33. Quienes deseen considerar un análisis de este tema pueden ver la obra de I. H. Marshall, *Kept By the Power of God* (Londres: Epworth, 1969), 176.

34. Ver el importante artículo publicado recientemente por R. Bauckham, "The Scrupulous Priest and the Good Samaritan: Jesus' Parabolic Interpretation of the Law of Moses", *NTS* 44 (1998): 475–89.

35. Ver dos de sus libros recientemente publicados, *20 Hot Potatoes Christians Are Afraid to Touch* (Dallas: Word, 1993) y *Following Jesus Without Embarrassing God* (Dallas: Word, 1997).

36. Una mera ojeada a la sección de «asuntos sociales» de una librería grande y conservadora pondría de relieve toda una fascinante lista de esta clase de usos.

37. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility,* 196.

38. *Ibid.*

Juan 13:1–38

Se acercaba la fiesta de la Pascua. Jesús sabía que le había
llegado la hora de abandonar este mundo para volver al
Padre. Y habiendo amado a los suyos que estaban en el
mundo, los amó hasta el fin.

2 Llegó la hora de la cena. El diablo ya había incitado a Judas
Iscariote, hijo de Simón, para que traicionara a Jesús. 3 Sabía
Jesús que el Padre había puesto todas las cosas bajo su dominio
y que había salido de Dios y a él volvía; 4 así que se levantó de
la mesa, se quitó el manto y se ató una toalla a la cintura. 5
Luego echó agua en un recipiente y comenzó a lavarles los pies
a sus discípulos y a secárselos con la toalla que llevaba a la
cintura.

6 Cuando llegó a Simón Pedro, éste le dijo:

—¿Y tú, Señor, me vas a lavar los pies a mí?

7—Ahora no entiendes lo que estoy haciendo —le respondió
Jesús—, pero lo entenderás más tarde.

8—¡No! —protestó Pedro—. ¡Jamás me lavarás los pies! —Si no
te los lavo, no tendrás parte conmigo.

9—Entonces, Señor, ¡no sólo los pies sino también las manos y
la cabeza!

10—El que ya se ha bañado no necesita lavarse más que los pies
—le contestó Jesús—; pues ya todo su cuerpo está limpio. Y
ustedes ya están limpios, aunque no todos.

11 Jesús sabía quién lo iba a traicionar y por eso dijo que no
todos estaban limpios.

12 Cuando terminó de lavarles los pies, se puso el manto y volvió a su lugar. Entonces les dijo:

—¿Entienden lo que he hecho con ustedes? 13 Ustedes me llaman Maestro y Señor y dicen bien, porque lo soy. 14 Pues si yo, el Señor y el Maestro, les he lavado los pies, también ustedes deben lavarse los pies los unos a los otros. 15 Les he puesto el ejemplo, para que hagan lo mismo que yo he hecho con ustedes.

16 »Ciertamente les aseguro que ningún siervo es más que su amo y ningún mensajero es más que el que lo envió. 17 ¿Entienden esto? Dichosos serán si lo ponen en práctica. 18 No me refiero a todos ustedes; yo sé a quiénes he escogido. Pero esto es para que se cumpla la Escritura: «El que comparte el pan conmigo me ha puesto la zancadilla».

19 »Les digo esto ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda crean que yo soy. 20 Ciertamente les aseguro que el que recibe al que yo envío me recibe a mí y el que me recibe a mí recibe al que me envió.

21 Dicho esto, Jesús se angustió profundamente y declaró:

—Ciertamente les aseguro que uno de ustedes me va a traicionar.

22 Los discípulos se miraban unos a otros sin saber a cuál de ellos se refería. 23 Uno de ellos, el discípulo a quien Jesús amaba, estaba a su lado. 24 Simón Pedro le hizo señas a ese discípulo y le dijo:

—Pregúntale a quién se refiere.

25—Señor, ¿quién es? —preguntó él, reclinándose sobre Jesús.

26—Aquel a quien yo le dé este pedazo de pan que voy a mojar en el plato —le contestó Jesús.

Acto seguido, mojó el pedazo de pan y se lo dio a Judas Iscariote, hijo de Simón. 27 Tan pronto como Judas tomó el

pan, Satanás entró en él.

—Lo que vas a hacer, hazlo pronto —le dijo Jesús.

28 Ninguno de los que estaban a la mesa entendió por qué le
dijo eso Jesús. 29 Como Judas era el encargado del dinero,
algunos pensaron que Jesús le estaba diciendo que comprara lo
necesario para la fiesta, o que diera algo a los pobres. 30 En
cuanto Judas tomó el pan, salió de allí. Ya era de noche.

31 Cuando Judas hubo salido, Jesús dijo:

—Ahora es glorificado el Hijo del hombre y Dios es glorificado
en él. 32 Si Dios es glorificado en él, Dios glorificará al Hijo en
sí mismo y lo hará muy pronto.

33 »Mis queridos hijos, poco tiempo me queda para estar con
ustedes. Me buscarán y lo que antes les dije a los judíos, ahora
se lo digo a ustedes: Adonde yo voy, ustedes no pueden ir.

34 »Este mandamiento nuevo les doy: que se amen los unos a
los otros. Así como yo los he amado, también ustedes deben
amarse los unos a los otros. 35 De este modo todos sabrán que
son mis discípulos, si se aman los unos a los otros.

36—¿Y a dónde vas, Señor? —preguntó Simón Pedro.

—Adonde yo voy, no puedes seguirme ahora, pero me seguirás
más tarde.

37—Señor —insistió Pedro—, ¿por qué no puedo seguirte
ahora? Por ti daré hasta la vida.

38—¿Tú darás la vida por mí? ¡De veras te aseguro que antes de
que cante el gallo, me negarás tres veces!

Con Juan 13:1 se inicia la segunda mitad de este Evangelio. Para algunos eruditos, este versículo sirve de título introductorio a todo el Libro de la Gloria.[1] El «Libro de las Señales» (Jn 1–12) se centra en el ministerio *público* de Jesús dentro del

judaísmo. Jesús lleva a cabo una serie de señales y discursos que dependen fuertemente de las instituciones y festividades judías de su tiempo. Sus audiencias son muy variadas, ya que busca a hombres y mujeres que crean. Jesús provoca crisis de fe y en muchos capítulos se produce una división entre sus oyentes: Algunos deciden creer, mientras que otros permanecen en incredulidad.

Por su parte, el «Libro de la Gloria» (Jn 13–21), dirige nuestra atención al ministerio *privado* de Jesús, a la hora de su glorificación (la cruz) que se ha anticipado repetidamente a lo largo de los primeros doce capítulos. Ahora sus oyentes se han reducido al círculo de los que verdaderamente creen. En los capítulos 13-17, Jesús está solo con sus discípulos; los capítulos 18-21 consignan la glorificación final de Jesús.

El foco de la primera mitad de Juan se dirige hacia *las señales* de Jesús, pruebas de su identidad confirmadas mediante obras milagrosas. En la segunda mitad de este Evangelio, el reflector apunta hacia *la hora.* Ahora Jesús tiene que despedirse de sus seguidores e iniciar su regreso al Padre por medio de su arresto, crucifixión, resurrección y ascensión. En 13:1, Jesús reconoce que ha llegado la «hora» de partir de este mundo y centra su atención en «los suyos», a quienes ha amado.

A lo largo del Libro de las Señales se observa una conexión entre señal y discurso. Es decir, cuando Jesús presenta una señal (como por ejemplo la alimentación de los cinco mil), proporciona generalmente una explicación (un discurso) que desvela su sentido más profundo. Explica que él es la luz del mundo y a continuación sana a un hombre ciego (capítulos 8–9). En el Libro de la Gloria hay una sola señal, un acontecimiento de trascendental importancia: la muerte de Jesús en la cruz. De manera similar, la extensa enseñanza de los capítulos 13–17 es el «último discurso» de Jesús que explica esta «última señal».

A Raymond Brown le gusta comparar la forma literaria del Evangelio de Juan con el arco de un péndulo.[2] Su movimiento

comienza arriba del todo, alcanza un punto bajo y regresa después a su elevación original. Incluso el prólogo de Juan refleja esta estructura: En 1:1, el Verbo está en la esfera de Dios; en 1:10, tenemos la crisis del rechazo; en 1:18, Jesús se identifica de nuevo con Dios. De igual modo, el Evangelio de Juan introduce a Jesús como el Verbo que entra al mundo en su encarnación. Revela gloriosamente su identidad al judaísmo mediante señales milagrosas. Sin embargo, a medida que el relato se desarrolla, la hostilidad va en aumento. Aunque Jesús es la luz divina que resplandece en el mundo, las tinieblas se acercan, amenazadoras, para sofocarle. En su punto más bajo, Judas sale a perpetrar su traición, por la «noche» (13:30). Si el Libro de las Señales representa la curva descendente del péndulo, el Libro de la Gloria marca ahora su fase ascendente.

¿Por qué es importante hacer esta observación? Subrayo esta cuestión porque en la teología del Evangelio de Juan, la muerte de Jesús no es una tragedia. La cruz no es un momento desalentador (como se presenta quizá en el relato de Marcos). Para Juan es el punto más elevado de la gloria de Jesús. Juan se sirve, pues, de un lenguaje que reinterpreta la gloria de la crucifixión de Jesús: el Hijo del Hombre será «levantado» (12:32) y cuando lo sea atraerá a todos hacia él (cf. 3:13–14; 8:28). En 19:19–20, cuando Jesús está en la cruz, se le proclama «rey» en los principales idiomas del mundo de aquel entonces. La cruz es, por tanto, el lugar en que Jesús es «elevado» por encima de todo, aclamado como glorioso gobernante; a través de su resurrección recibe poder para regresar a su lugar en el ccielo.[3] Igual que el prólogo apunta al don de la vida eterna para los que creen y se convierten en hijos de Dios (1:12), el Libro de la Gloria finaliza con el don de su Espíritu que Jesús imparte a sus discípulos (20:22), haciéndoles verdaderamente suyos.

El problema de la comida de Juan 13. Juan 13 nos dice que Jesús está celebrando una cena con sus discípulos durante su último discurso (13:2). Muchos lectores asumen rápidamente que se trata de la comida pascual de Jesús que se describe en los Evangelios

sinópticos (Mt 26:17–19). Sin embargo, este pasaje contiene un rompecabezas que todo intérprete debe estudiar. Muchos comentaristas creen que la cronología del Evangelio de Juan está en conflicto con la de los sinópticos. Pero, como sugeriré, este no es un problema imposible de resolver.[4]

En la cultura judía del siglo I, los días comenzaban tras el atardecer.[5] Por tanto, un día que había comenzado tras el crepúsculo de, digamos, el jueves, se prolongaba durante el viernes siguiente por la mañana y por la tarde. Los meses y las fechas de este calendario se basaban en los ciclos lunares (p. ej., Nisán o Tisri, 5 o 6). La Pascua tenía lugar en el primaveral mes de Nisán. El 14 de Nisán era el «día de la preparación», cuando se sacrificaban los corderos de la Pascua; la noche inmediatamente posterior (un nuevo día) comenzaba el 15 de Nisán, cuando los judíos celebraban la comida pascual. Así pues, una familia judía podía sacrificar el cordero el día 14 de Nisán a las 3:00 de la tarde y comerlo cuatro horas después, ya el 15 de Nisán (estos acontecimientos tenían lugar en «días» distintos).

Según los sinópticos, el día 14 de Nisán comenzó el miércoles por la noche y se extendió a lo largo del jueves. El jueves por la mañana, Jesús le dijo a Pedro y a Juan que prepararan la Pascua (Lc 22:7–13). Así, el día 15 de Nisán (la Pascua) comenzó el jueves por la noche con la comida pascual (Mr 14:16) y siguió durante la mañana y la tarde del viernes. Jesús fue arrestado el jueves a última hora de la noche y crucificado al día siguiente (ambos acontecimientos se produjeron, pues, el 15 de Nisán). No obstante, se trataba de un Pascua poco común, puesto que se acercaba el sábado. Jesús fue bajado de la cruz porque el sábado comenzaba tras la puesta de sol del viernes (Mr 15:42). Por ello, aquella semana, desde el jueves por la noche hasta el viernes antes de la puesta de sol se consideraba tanto un «día de preparación [del sábado]» como el día la Pascua. En resumen, según los sinópticos, la comida de Jesús aquel jueves por la noche era, ciertamente, una comida pascual.

El principal problema que encontramos en el Evangelio de Juan es su afirmación de que Jesús fue crucificado el «día de preparación», según parece, el mismo día en que se estaban sacrificando los corderos de la Pascua (Jn 19:14, 31). Por consiguiente, si el viernes era el día 14 de Nisán (el día de preparación), entonces la comida de Jesús el jueves por la noche se celebraba también el mismo día 14 de Nisán y *no* podía ser la comida de la Pascua. Juan (según esta lectura) sostiene que, aquella semana, la Pascua se produjo un día más tarde de lo que afirman los sinópticos.

Se han sugerido cuatro tipos de soluciones para este problema. (1) Algunos han argumentado que los Evangelios sinópticos están en lo cierto y que Juan tiene un motivo teológico para situar a Jesús en la cruz el día 14 de Nisán y convertirle así en un cordero pascual.

(2) Otros sostienen que es Juan quien está en lo cierto. Aquella noche, Jesús fue el anfitrión de una comida formal y los sinópticos tienen un motivo teológico para hacer de la última comida de Jesús un ágape pascual.[6]

(3) Están también los que argumentan que *ambos* relatos (aunque distintos) son correctos. F. F. Bruce, por ejemplo, pensaba que Jesús celebró una «irregular» comida pascual un día antes de la fecha oficial.[7] Pero, para aceptar este punto de vista, los eruditos han propuesto que la Pascua se comió *tanto* el día 14 de Nisán como el 15, y ello por una serie de razones: bien por una congestión en el templo y el número de corderos que se inmolaron, por la proximidad entre la Pascua y el sábado, por el uso de diferentes calendarios (uno lunar y otro solar), por diferencias regionales (Galilea, Judea), o por la utilización de distintos criterios para delimitar los días (atardecer/atardecer o amanecer/amanecer). I. H. Marshall ofrece su solución de manera sucinta: «Nuestra conclusión es que Jesús celebró una comida pascual antes de la fecha oficial judía y que pudo hacerlo porque existían diferencias de calendario entre los judíos.[8] Todas estas sugerencias son verosímiles.

(4) Existe también un cuarto punto de vista que para muchos es interesante y atractivo. Está claro que, para Juan, esta comida es la misma que la de los sinópticos. La referencia a Judas Iscariote (13:21–30; cf. Mt 26:20–25) establece un sólido vínculo entre las dos. Juan da también a entender que esta fue, ciertamente, una comida pascual: los peregrinos tenían que comerla en Jerusalén, como requería la ley (Jn 11:55; 12:12, 18, 20); fue una comida ceremonial en la que los invitados se reclinaron para comer (algo reglamentario en la Pascua); Jesús no salió de los límites de Jerusalén después de la comida (como prescribía la ley), sino que se dirigió a Getsemaní;[9] Se distribuyeron limosnas pascuales (13:29); y los discípulos estaban en un estado de «pureza levítica» (13:10) requerida en la Pascua.[10] Por consiguiente, la comida joánica sugiere claramente que se trata de una comida pascual.

¿Pero qué hacemos con los pasajes que implican que Jesús fue crucificado en el «día de preparación»? El argumento de que, según Juan, Jesús fue crucificado el día 14 de Nisán (el día de preparación) se basan en cinco textos que implican que la Pascua todavía no se había celebrado cuando Jesús fue crucificado.

- 3:1–2: «Se acercaba la fiesta de la Pascua. Jesús sabía que le había llegado la hora de abandonar este mundo para volver al Padre […] Llegó la hora de la cena …»
- 13:29: «Como Judas era el encargado del dinero, algunos pensaron que Jesús le estaba diciendo que comprara lo necesario para la fiesta, o que diera algo a los pobres».
- 18:28: «Como ya amanecía, los judíos no entraron en el palacio, pues de hacerlo se contaminarían ritualmente y no podrían comer la Pascua».
- 19:14: «Era el día de la preparación para la Pascua, cerca del mediodía».
- 19:31: «Era el día de la preparación para la Pascua. Los judíos no querían que los cuerpos permanecieran en la cruz en sábado, por ser éste un día muy solemne. Así que le pidieron a Pilato ordenar

que les quebraran las piernas a los crucificados y bajaran sus cuerpos».

Más adelante analizaremos estos versículos, pero ahora conviene observar que estos no implican necesariamente que la comida de Juan 13 se celebrara antes de la Pascua.[11] En 13:1, la expresión «se acercaba la fiesta de la Pascua» describe probablemente el tiempo en que Jesús entendió que su hora había llegado y la comida que se menciona en 13:2 alude a la Pascua que se menciona en 13:1. Juan 13:29 consigna que Judas tenía que comprar para la fiesta, pero podría tratarse tanto de cosas que necesitaban en aquel mismo momento como de artículos que precisarían al día siguiente. En 18:28, las autoridades tienen temor de contaminarse por su contacto con los gentiles, pero este tipo de impureza ritual expiraría con la puesta del sol (si fuera el día 14 de Nisán). Estos hombres aluden probablemente a su participación en una comida de la tarde (la *chagiga)* el día después de la noche de la Pascua (el 15 de Nisán).[12]

Por último, el «día de preparación» al que se alude en 19:14 y 19:31 no hace referencia necesariamente a la preparación de la Pascua. Estos textos pueden aludir a la preparación para el sábado. De hecho, 19:31 establece una explícita conexión con el sábado. Marcos 15:42 hace referencia al día de la crucifixión de Jesús (el viernes) de esta misma manera: «Era el día de preparación (es decir, la víspera del sábado)». Además, no tenemos datos extrabíblicos que describan el día 14 de Nisán como el «día de preparación para la Pascua».[13] Muchos eruditos creen posible que esta expresión sea un mero modismo que significa «el viernes de la semana pascual» (o «el día de preparación del sábado dentro de la semana de la Pascua»).

Si esta cuarta línea de razonamiento es correcta (y ahora me siento obligado a pensar que puede serlo), la cronología de Juan encaja perfectamente en el bosquejo de los sinópticos. El jueves por la noche comenzó el día 15 de Nisán, cuando Jesús celebró una comida pascual; el viernes por la tarde Jesús fue crucificado en «el día de preparación [del sábado] de la semana de la Pascua».

Reconozco que esta explicación ha sido larga y posiblemente compleja. Pero es importante. En las discusiones críticas sobre la fiabilidad histórica del Evangelio de Juan siempre se sacan a colación el problema de la cronología y la narración joánica de la Pasión.

Jesús lava los pies de sus discípulos (13:1–17)

Puede parecernos extraño que, aunque Juan consigna un relato de la última comida de Jesús (13:2) antes de su arresto (18:12), no mencione los conocidos detalles de la cena del Señor tal y como aparecen en los Evangelios sinópticos (Mt 26:17–19; Mr 14:12–16; Lc 22:7–13) y Pablo (1Co 11:23–26). Esto no es, sin duda, porque Juan pensara que esta comida era irrelevante (como manifestó Bultmann en una ocasión). Juan 6:52–58 muestra su verdadero interés en la comida. Como veremos, en los capítulos 13–16 aparecen alusiones al significado de esta comida. Según los convincentes argumentos de otros, Juan entiende que está escribiendo su obra para cristianos que conocen bien la comida. Puede que esté escribiendo conscientemente para cristianos que ya han leído Marcos.[14] Es posible que esté al corriente de la existencia de una «narración de la eucaristía» que contribuyó a la creación de Marcos. En este caso, la intención de Juan sería complementar (o interpretar) la conocida tradición con cosas nuevas que aportaran una teología más completa del sacramento que no aparece en ningún otro lugar.[15]

En el marco de los sinópticos, aparecen dos importantes temas. (1) Jesús se sirve de imágenes literarias de la Pascua (pan y vino) para señalar su muerte (cuerpo partido, sangre derramada). Unido a esto está el relato de la traición de Judas (cuya acción desencadena el arresto de Jesús) y la negación de Pedro. (2) Lucas nos dice que aquella noche se produjo una disputa sobre quién de ellos sería el mayor y Jesús responde hablándoles sobre la verdadera disposición a servir (Lc 22:24–27). Juan entreteje estos temas en el Aposento

Alto mostrando a un Jesús que habla sobre el servicio y lo ejemplifica, al tiempo que declara en términos inequívocos su muerte y su partida. En Juan 13, estos dos temas aparecen uno tras otro: la obra de purificación espiritual de Jesús (13:2–11) y el imperativo moral de un servicio humilde (13:12–20). De hecho, Jesús presentará más adelante una homilía sobre la vid (cf. Mr 14:25, «fruto de la vid») para ilustrar su conexión íntima con sus seguidores (Jn 15:1–11).

Si tengo razón al pensar que Juan considera esta comida como un ágape pascual (ver exposición anterior al respecto), entonces 13:1 da probablemente a entender que el lavamiento de los pies tuvo lugar inmediatamente antes de la celebración de la cena. Mientras se sirve la comida (13:2),[16] Jesús interrumpe las ceremonias para demostrar la profundidad de su amor por sus seguidores (13:1b).

La nota marginal de 13:2 sobre Judas Iscariote nos recuerda que Jesús es totalmente consciente del coste de este amor, porque ya las tinieblas, manejadas por el diablo, están actuando a través de Judas. El griego de este texto es un tanto incierto: «El diablo ya había puesto en *su* corazón que Judas le delatara [a Jesús]» (trad. lit.). ¿Pero de qué corazón habla? Suponemos que se trata del corazón de Judas (NVI) pero esto no está completamente claro. La expresión «había puesto en su corazón» significa también «se había hecho a la idea» y, según ciertos manuscritos griegos, Judas no es todavía objeto de la obra del diablo. El sentido más probable es: «Cuando el diablo hubo decidido que Judas delatara a Jesús …».[17] Satanás no entra en Judas hasta 13:27. En cualquier caso, Judas se convierte en alguien que se ha negado a creer (12:46); puesto que está rodeado por la oscuridad, está dispuesto a convertirse en peón de Satanás: el adversario de Jesús.

La decisión de Jesús de lavar los pies de sus discípulos se basa en la certeza de su relación con Dios (13:3). Conoce sus orígenes y su destino y entiende, por tanto, la autoridad que ha recibido. Esto le da el valor de hacer algo que sus seguidores nunca hubieran esperado. El lavamiento de los pies era muy común en la cultura

grecorromana y judía del siglo primero y aparece como un ritual diario de purificación, como un acto religioso (el lavamiento de manos y pies con agua caliente antes del sabbat), o como un símbolo de hospitalidad que se realizaba cuando alguien entraba en una casa.[18] Aquel era un mundo de caminos polvorientos y sandalias abiertas. En Lucas 7:36–50, el hecho de que Simón el fariseo no ofreciera agua a Jesús para lavarse los pies se interpreta como un gesto de hostilidad. En 1 Timoteo 5:10 se habla de lavar los pies de los santos, lo cual podría ser una metáfora para aludir a un servicio humilde.

La tarea de lavar los pies se consideraba tan baja que, según ciertas fuentes judías, los esclavos judíos estaban exentos de ella y se les asignaba a los siervos gentiles. Un relato cuenta que, en una ocasión, la esposa del rabí Ismael quiso lavarle los pies al regresar este a casa y él se negó, aduciendo que era un acto demasiado degradante. Ella llevó este asunto a un tribunal rabínico, arguyendo que tal tarea era, de hecho, un honor.[19] En la magnífica obra romántica judía, *José y Asenath,* Asenath se siente tan abrumada por su amor hacia su novio José que se ofrece a lavarle los pies. Cuando José objeta y manda llamar a una sierva, Asenath le interrumpe diciendo: «No, señor mío, porque tú eres mi señor desde ahora y yo (soy) tu sierva. Porque tus pies son los míos y tus manos mis manos […] Nunca otra mujer te lavará los pies» (20:4).[20]

Todas las fuentes de la Antigüedad muestran, como mínimo, que el lavamiento de pies se consideraba una tarea deshonrosa y humilde. Cuando la realizaba una esposa (para su marido), un hijo (para sus padres) o un pupilo (para su maestro), era siempre un acto de extrema devoción. Sin embargo, puesto que se trataba de un acto con implicaciones sociales, no vemos nunca que quienes gozaban de una posición «más elevada» les lavaran los pies a quienes estaban por debajo de ellos. Cuando Jesús «se quitó el manto» y se ató una toalla a la cintura (13:4), estaba adoptando la postura de un esclavo.

Aunque el círculo de los discípulos parece aceptar el gesto de Jesús (13:5), la reacción de Pedro refleja lo sorprendente que les habría parecido este hecho (13:6). La profundidad de su devoción a Jesús define la fuerza de su objeción. Pero Jesús no les está dando una mera lección sobre el desarrollo de un servicio humilde (esto llegará en 13:14); lo que está haciendo simboliza su acto de sacrificio en la cruz (13:7). Todo esto solo tendrá lógica tras «la hora» en que Jesús será resucitado (cf. 2:22; 12:16). Pero Pedro continúa oponiéndose de la forma más enérgica y la reprensión de Jesús se expresa con suma precisión. La expresión «si *[yo]* no te los lavo» significa que el asunto no es el lavamiento en sí, sino *quién* lo realiza. Pedro ha de participar de la obra de Jesús (13:8–9). Le falta un tipo de limpieza que solo Jesús puede llevar a cabo.

El lenguaje de 13:8 es peculiar. Si Pedro no recibe este lavamiento, no puede tener «parte» *(meros* en griego) con Jesús. A lo largo de la LXX, el grupo de palabras *meros/meris* alude al territorio tribal prometido en Canaán que Israel tenía que heredar (Nm 18:20; Dt 12:12; 14:27). Era una de los principales dones del pacto. Pero este don de Dios no es ya «territorio», sino vida con Jesús (cf. también el capítulo 15). Jesús está hablando de vida eterna y unión con él (cf. 14:3; 17:24). Si esto es así, el lavamiento de los pies es algo más que un gesto alusivo a la comunión. Únicamente la muerte de Jesús (y su aceptación por el creyente) produce vida eterna.

El celo de Pedro por conseguir esta herencia (13:9) es un ejemplo más de los malentendidos que se consignan en el Evangelio de Juan. Pedro concluye que, si permitir que Jesús le lave los pies le devengará una herencia, ¿qué no podría conseguir con un «lavado» completo? La corrección de Jesús en 13:10 nos lleva a uno de los versículos más controvertidos del Evangelio. «El que está limpio no necesita *lavarse, sino los pies,* pero está todo limpio» (RSV, cursivas del autor).[21] Una amplia gama de manuscritos griegos consignan la expresión en cursiva y por ello aparece en muchas traducciones, entre ellas la NVI. Está, sin embargo, ausente de algunas otras. La mayoría de comentaristas modernos la consideran una inserción

artificial de los escribas y, por tanto, la rechazan.[22] Un escriba posterior podría haber pensado que la limpieza a la que alude inicialmente Jesús era una experiencia anterior. No tendría lógica que Jesús diga que no le es necesario lavarse, ya que él mismo se dispone a lavarle los pies; por ello el texto aclara: el que ya se ha bañado no necesita lavarse más que los pies (que es lo que Jesús está haciendo). La frase «el que ya se ha bañado» apunta a la obra de Jesús.[23] Este es el baño que hace que una persona esté completamente limpia. El sentido de las palabras de Jesús parece claro y casi proverbial: si una persona está limpia, no tiene por qué lavarse de nuevo. La obra purificadora de Jesús —el lavamiento de pies, que simboliza la purificación espiritual en la cruz— está completa y, por tanto, Pedro no tiene que buscar nada más. El constante lavamiento de pies seguirá siendo un mandato de Jesús (13:14), pero no tiene que basarse en 13:10.

La curiosa vuelta al tema de Judas en 13:10b–11 (cf. 13:2) indica que la obra de Jesús en el lavamiento de pies no ha cambiado el corazón de Judas. El mero hecho de que Jesús le lavara los pies a Judas es sorprendente y da testimonio de la paciencia y amor de Jesús por sus discípulos (aun por el hombre que le traiciona). Judas es ahora un hombre atrapado por la oscuridad.

Como hace Jesús muchas veces tras la ejecución de sus poderosos hechos, aquí también pronuncia un discurso para explicar lo que acaba de hacer (13:12–17). Sin embargo, aunque en 13:2–11 el tema del lavamiento de los pies tiene que ver con la obra salvífica de Jesús a su favor, su enseñanza apunta ahora al modo en que ellos pueden imitar sus obras.[24] Se trata de temas distintos, aunque relacionados. El sacrificio de Jesús será el símbolo supremo de su abrumador amor por el mundo. En su discurso de despedida, Jesús quiere ahora que sus seguidores ejemplifiquen el mismo amor los unos por los otros. El específico acto de su sacrificio es irrepetible, pero su ejemplo de amor abnegado y sacrificado puede convertirse en una característica natural de la comunidad que le sigue y le imita (13:14–15). Más adelante, Jesús mostrará otro modo en que nuestro

amor los unos por los otros debería ser como el suyo: Dios puede pedirnos que entreguemos la vida por nuestros amigos (15:12–13).

El proverbio de Jesús en 13:16 recuerda las conocidas palabras de los sinópticos: «El discípulo no es superior a su maestro, ni el siervo superior a su amo» (Mt 10:24; cf. Lc 6:40; Jn 15:20). El adverbio introductorio, «ciertamente», no permite ver que se trata de la frase «en verdad, en verdad» (en griego *amen, amen,* ver comentarios sobre Juan 1:51). Jesús está reforzando la importancia de esta repetida verdad. Los siervos no deberían considerarse superiores a sus maestros; si esto es así, lo que se aplica al maestro (sacrificio) se aplica también al siervo.

Jesús predice su traición (13:18–30)

Por tercera vez, el tema de la traición de Judas aparece en el relato (13:2, 11, 18–19). La primera sección del lavamiento de los pies terminó con una referencia a Judas (13:11) y ahora, en la interpretación de Jesús, vuelven nuevos pensamientos sobre él (13:18–19). Este hecho hace pensar que a Jesús le preocupa especialmente este asunto (13:21) y que la traición de Judas le abruma. Jesús deja claro que su elección de Judas no fue un error. La bendición pronunciada en 13:17 no se dirige a Judas, cuyas intenciones Jesús conoce perfectamente. La frase «yo sé a quiénes he escogido» no debería interpretarse en el sentido de que Jesús escogió a los once y Judas fue rechazado desde el principio. La traducción de Brown expresa bien el significado del pasaje: «Con lo que digo no me refiero a todos ustedes: soy consciente de la clase de hombres que escogí. Pero el propósito es que se cumpla la Escritura».[25]

Jesús conoce a cada uno de los que están ahora con él en el aposento. Después de tantos años ministrando juntos no ha habido ninguna sorpresa. Jesús los quiere a *todos* ellos. En 6:70 tenemos la misma idea: «¿No los he escogido yo a ustedes doce? —Repuso Jesús—. No obstante, uno de ustedes es un diablo». Por consiguiente, esta traición no ha tomado a Jesús de improviso y tampoco debería sorprender a sus discípulos (13:19; cf. 14:29; 16:4; Mt 24:25). Sin embargo, la materialización de la traición encaja ahora en el patrón de la Escritura (13:18b) cuando, en un periodo anterior de la historia de Israel, David (prefigurando al Mesías) fue también traicionado. El que Jesús cite el Salmo 41:9 (lxx 40:10) pone de relieve la afrenta personal que esta traición significaba. Comer pan con alguien es un símbolo cultural que implica intimidad

personal y mostrarle a alguien la planta del pie es un símbolo de desprecio.[26] A pesar de su sabiduría divina, Jesús se siente perplejo y abatido a medida que se desarrollan estos acontecimientos.

Juan 13:18–19 es realmente una digresión. En 13:20, Jesús regresa al tema del siervo y el amo. Los siervos están obligados a reflejar la obra de sus amos en todos los sentidos pero disfrutan también del respeto y la autoridad que les otorga trabajar en el nombre de su amo. Tanto 13:16 como 13:20 son proverbios (precedidos por la expresión «en verdad, en verdad») y ambos son un eco de conocidas locuciones de los sinópticos (Mt 10:40).

Esta es la tercera y última ocasión en que se nos dice que Jesús «se angustió profundamente» (13:21, en griego *tarasso;* cf. su utilización en la tumba de Lázaro, 11:33 y ante la perspectiva de la cruz, 12:27). Las palabras que pronostican su traición en 13:21 estaban firmemente establecidas en la tradición del Evangelio y aparecen de manera casi idéntica en Mateo 26:21 y Marcos 14:8 (cf. Lc 22:22). En los cuatro Evangelios, los Doce comienzan inmediatamente a inquirir sobre la identidad del traidor. Sin embargo, puesto que el Cuarto Evangelio preserva el testimonio ocular del discípulo amado (19:35; 21:24), no es de extrañar que Juan consigne un relato distinto de cualquier otro.

Teniendo en cuenta que los discípulos están celebrando una comida pascual (ver exposición anterior al respecto), es necesario que se reclinen (13:23).[27] Los judíos de este periodo adoptaron la mesa romana llamada *triclinium,* que era un mueble bajo de tres lados en forma de «U». Los invitados se reclinaban sobre almohadones alrededor del perímetro (en tres de los lados) mientras que la parte interior de la mesa permitía el acceso de quienes servían. El cuerpo se apoyaba sobre el brazo (o codo) izquierdo, la mano derecha se utilizaba para comer y las piernas se extendían hacia atrás, lejos de la mesa (cf. Lc 7:38).

El discípulo amado goza de un lugar de honor, sentado a la diestra de Jesús (cf. Mr 10:37, donde Jacobo y Juan quieren sentarse a la

izquierda y derecha de Jesús en la gloria). Esto explica por qué puede recostarse cerca de Jesús y hablarle en privado, pidiéndole que le diga el nombre del traidor (13:24). Pedro no está tan cerca de Jesús y por ello ha de pedirle al discípulo amado que haga esto (13:23). Judas ocupa también un lugar de honor cerca de Jesús (¿a su izquierda?) porque Jesús puede mojar un pedazo de pan en un plato y dárselo (13:26).

Esta es la primera vez que encontramos la expresión «el discípulo a quien Jesús amaba». Aparecerá de nuevo en la cruz (19:26–27), en el sepulcro (20:2–9) y tras la resurrección, en Galilea (21:1, 20–23) y su autoridad será «estampada» al final de este Evangelio (21:24–25). No hay alusiones a él en el Libro de las Señales (cf. 1:35). En la Introducción, analizamos las posibles opciones para identificar a este personaje y concluimos que la solución tradicional de que se trata de Juan, hijo de Zebedeo, no es desatinada. Aunque Lázaro es el único discípulo de quien se dice específicamente que Jesús «le amaba» (11:2, 5, 36), aquí se nos informa de que el discípulo amado era uno de los Doce y estaba presente en el Aposento Alto (esto no se aplica a Lázaro). El discípulo amado aparece también junto a Pedro en el sepulcro (cap. 20) y en el mar (cap. 21). En los sinópticos observamos una conexión similar entre Juan y Pedro.

Pero si este fuera el propio Juan, ¿no sería curioso que se describiera con un título así? Algunos quieren verla como una designación con la que Juan señala su «gratitud a la gracia» y su deseo de pasar desapercibido al lado de Jesús.[28] En la Introducción, he sugerido que este sería más bien el nombre que a Juan le daban sus seguidores. Juan 21:20–21 parece indicar que Juan ya había muerto y 21:24 sugiere que sus discípulos *(«sabemos* que su testimonio es verdadero») habrían dado los últimos toques a su Evangelio. Este título sería su tributo a su entrañable maestro y pastor.

Las comidas se servían con unas hogazas planas de pan que se partían en pedazos y se mojaban en cuencos comunes dispuestos sobre la mesa. Jesús identifica al traidor como aquel a quien le dará

un pedazo de pan mojado (13:26) y acto seguido se lo da a Judas (13:27). En este tipo de comidas, no era anormal ofrecer a alguien un bocado (ver Rt 2:14) y probablemente los discípulos lo consideraron un simple gesto de aprecio para Judas. En este caso sería particularmente irónico, puesto que esta muestra de respeto es lo último que Jesús puede hacer por Judas y contrasta con el último gesto de traición de este en Getsemaní (18:3–11).

En este punto, Satanás controla el destino de Judas («entró en él»; cf. Lc 22:3) y Jesús le envía para que siga el curso que él mismo se ha marcado. Aunque los discípulos no parecen darse cuenta de lo que está sucediendo (13:28) y especulan con que Judas habrá ido a comprar para la fiesta, la narración deja entrever que Juan lo entendía todo. Sabiendo lo que significaba el pedazo de pan mojado, puede ver sus consecuencias.

Cuando Judas sale «era ya de noche» (13:30). No hay duda de que hemos de ver esto de un modo tanto literal como simbólico. La noche representa la antítesis de Jesús, quien es la luz. Es en las tinieblas de la incredulidad y la oposición (9:4), donde las personas tropiezan (11:9) y se ven inmersas en una estéril búsqueda existencial (21:3). Es el mismo escenario de Nicodemo, un hombre que ha de decidir abandonar las tinieblas y experimentar un nuevo nacimiento para unirse a Jesús (3:2; 19:39). Por tanto, Judas representa a una de las personas que se describen en 3:19: «La luz vino al mundo, pero la humanidad prefirió las tinieblas a la luz, porque sus hechos eran perversos» (cf. también Lc 22:53, donde Jesús describe el momento de su arresto en Getsemaní como el tiempo de «la potestad de las tinieblas»).

Algunos eruditos han insistido en que 13:29 («algunos pensaban, puesto que Judas tenía la bolsa, que Jesús le decía: Compra lo que necesitamos para la fiesta») demuestra que no podía tratarse de la comida pascual de Jesús. Pero este argumento no se sostiene, por tres razones. (1) La Pascua se prolongaría durante todo el día siguiente y el grupo de los discípulos necesitaría más provisiones. Probablemente, las tiendas estaban abiertas el jueves por la noche

para abastecer las necesidades del ágape de aquella noche. (2) Si la Pascua se celebraba la noche siguiente (la del viernes), Judas habría tenido todo el día posterior para conseguir las cosas que necesitaba. (3) Los discípulos se preguntan también si Judas iba a dar limosnas a los pobres (13:29b). La entrega de limosnas por la noche era una tradición de la Pascua. Esta era la única noche del año en que las puertas del templo se dejaban abiertas (Josefo, *Ant.* 18:29–30). La Mishná sugiere de hecho a los adoradores judíos que inviten a algún pobre de la calle para que coma la Pascua con ellos.[29]

Jesús comienza su «despedida» (13:31–38)

La partida nocturna de Judas (13:30) marca una solemne división en el argumento de este Evangelio. Jesús se queda ahora con «los suyos» (10:27), sus seguidores más íntimos, para darles sus últimas instrucciones. Con la venida de los griegos en 12:20, la «hora» era inminente. Ahora, en 13:31 ha llegado ya: «Entonces, cuando hubo salido, dijo Jesús: Ahora es glorificado el Hijo del Hombre y Dios es glorificado en él». Con la excepción de su diálogo privado con Pedro en 13:36–38, Jesús se dirige a todo el grupo de los once, aun cuando es interrumpido por Tomás (14:5), Felipe (14:8) y Judas (no el Iscariote, 14:22). De hecho, el pasaje de 13:31 a 17:26 constituye el extenso «Discurso de Despedida» de Jesús, en el cual no solo habla específicamente de su partida, sino que pronuncia una «oración de despedida» dentro de una tradición profundamente arraigada en el Antiguo Testamento.

Numerosos estudios académicos han comparado el Discurso de Despedida de Jesús con los pronunciados por distintos maestros y dirigentes de la Antigüedad ante la perspectiva de su muerte. Las últimas palabras de Jacob en Génesis 49 son características de este tipo de discurso, como lo es también la despedida de Moisés en Deuteronomio 31–34. Por una parte, Moisés identifica a su sucesor y por otra expresa enseñanzas que deben consignarse y una bendición final. La literatura apócrifa judía del tiempo de Jesús ofrece paralelismos más atractivos. En *Testamentos de los Doce Patriarcas,* cada uno de los doce hijos de Jacob pronuncia instrucciones,

bendiciones y oraciones de despedida. En el *Testamento de Moisés,* escuchamos las últimas palabras de Moisés a Israel y a Josué. Tenemos incluso «testamentos» de Salomón, Job, Isaac y Adán,[30] despedidas imaginarias redactadas por escritores judíos entre los años 100 a.C. y 200 d.C.

Los testamentos judíos presentan a la persona moribunda rodeada por sus amigos y familiares más queridos. Generalmente aparecen elementos literarios típicos. Por ejemplo, estos escritos muestran siempre una preocupación por el consuelo y el ánimo de los que quedan atrás. A menudo contienen una exhortación a obedecer la ley y dejan un depósito de escritos.[31] En algunos casos, la persona que está por fallecer pasa su «espíritu» a sus seguidores o sucesor. Moisés y Elías lo hacen respectivamente con Josué y Eliseo (Nm 27:18; Dt 34:9; 2R 2:9–14).

En la despedida de Jesús aparecen muchos de estos elementos. Anima a sus discípulos y les reconforta (Jn 14:1). Les insta también a ser obedientes (13:34; 15:12) y, desde la perspectiva de Juan, el «depósito literario» que Jesús deja atrás es el propio Evangelio que está redactando. Por otra parte, Jesús promete que, después de su muerte, su Espíritu morará en sus seguidores y les capacitará (14:17, 26; 15:26; 16:3, 13). En otras palabras, en Juan 13–17 tenemos todos los elementos de una despedida judía.

Con la partida de Judas Iscariote, Jesús habla directamente de su glorificación. Obsérvese que Jesús habla en pasado (aoristo en griego, 13:31) y dice que la gloria de Dios ha sido *ya* revelada en su vida (y ha producido una glorificación recíproca del Padre y el Hijo).[32] Mediante la vida perfectamente obediente de Jesús, Dios ha sido honrado. El poder de Dios se ha hecho también visible por medio de las muchas señales realizadas por Jesús durante su ministerio. Ahora ha despuntado la hora de la glorificación; incluso en el lavamiento de los pies de sus discípulos, Jesús ha revelado algo más de la gloria de Dios. La gloria de Jesús aparece, pues, cuando Dios irradia la suya por medio de él.

La cruz es el supremo lugar en que resplandecerá esta gloria divina («Dios *glorificará* al Hijo en sí mismo y lo hará muy pronto» 13:32, cursivas del autor).[33] Esta glorificación futura no es, por tanto, un acontecimiento distante que tendrá lugar en los días del fin o en el cielo. Alude a la serie de sucesos que tendrán lugar al final de esta semana trascendental: la muerte, resurrección y ascensión de Jesús.

Si la glorificación de Jesús está vinculada a su inminente muerte, esta tiene que hablar directamente de uno de los temas principales de un discurso de despedida: su partida (13:33). Las palabras «mis queridos hijos» representan una expresión de afecto que en el Evangelio de Juan solo aparece aquí (en 1 Juan la utiliza, sin embargo, siete veces); era una forma de tratamiento utilizada por los rabinos judíos para sus estudiantes. En 7:33–34 y en 8:21, Jesús había dicho a sus oyentes que iba a partir y en ambas ocasiones se produjo un profundo malentendido. El tema que había querido expresar a los dirigentes judíos era que, cuando llegara el momento de su partida, no podrían ya encontrarle, su revelación se habría cerrado, entonces sería inaccesible.

Juan 13:33 expresa, pues, un pensamiento crucial del Discurso de Despedida. Es una idea que encuentra un equilibrio en las palabras de certeza que se van entretejiendo en el discurso dirigido a sus amigos íntimos. Jesús se va para prepararles lugar (14:1–7). No desea abandonarles o dejarles huérfanos (14:18), sino disfrutar a perpetuidad de su comunión. Jesús posee una vida que trasciende a la muerte y quienes creen en él la disfrutarán igualmente (14:19). Por tanto, Pedro recibirá pronto la certeza de que, tras la partida de Jesús, él no tardará en «seguir» a su maestro al lugar donde se dirige (13:36). El «nuevo mandamiento» que se menciona en 13:34–35 se explica también en 15:12–17.[34] Que los discípulos tengan que amarse unos a otros no es nada nuevo (Lv 19:18). Pero que hayan de amarse con la clase de amor ejemplificado por Jesús es algo impresionante. El amor caracteriza la relación de Jesús con Dios (14:31) y la relación de Dios con Jesús (3:35; 15:9–10). El amor de Jesús se expresa en su obediencia a la voluntad del Padre («el

mundo tiene que saber que amo al Padre y que hago exactamente lo que él me ha ordenado que haga» 14:31). Por tanto, los discípulos han de reflejar la clase de amor que conoce Jesús; un amor que se expresa mediante una obediencia comprometida. La expresión «así como yo los he amado» apunta al acto de amor más inmediato de Jesús, a saber, el lavamiento de los pies, y significa que amar verdaderamente a los demás implica esforzarnos por vivir una vida de servicio y sacrificio.

Pero la palabra «nuevo» (en griego *kainos)* puede significar algo más. Recordemos que, en los sinópticos, en este mismo escenario de la cena, Jesús habla también de «novedad» en otro sentido. Alude al «nuevo» pacto establecido en su sacrificio y también dijo que no volvería a beber vino hasta que lo bebiera «nuevo» en el reino de los cielos. Este «nuevo mandamiento» puede ser una señal de que Jesús está hablando de vida en una nueva era, una era mesiánica. En aquel periodo, el amor ha de distinguir a sus seguidores, un amor que se define por el espléndido y amoroso acto por el que Dios salva a su pueblo.

En la inmediata respuesta de Pedro ante el anuncio de Jesús (13:36–38) encontramos dos tradiciones sobre el apóstol: Pedro va a seguir a Jesús en la forma de su muerte y dentro de poco le va a negar. Las bravatas de Pedro y la predicción de Jesús sobre su negación son muy conocidas en los sinópticos (Mt 26:32–34; Mr 14:27–30; Lc 22:31–34). Pedro anhela estar junto a Jesús aunque le cueste la vida y sus palabras recuerdan al lenguaje del buen pastor (10:11, 15). Mientras que a Jesús le queda «poco tiempo» para estar entre los suyos,[35] Pedro tendrá que esperar hasta «más tarde» para reunirse con él. Primero Jesús ha de llevar a cabo su obra en la cruz que hace posible la vida eterna de Pedro.

Jesús pasa ahora a profetizar que, en el último momento, la audacia de Pedro fracasará. Sus buenas intenciones de poner su vida, expresadas de manera tan osada, no se sostendrán cuando se vean confrontadas con el verdadero peligro. La futura muerte de Pedro («pero me seguirás más tarde») no se menciona en los sinópticos,

pero volverá a aparecer en Juan 21:18–19. Pedro tendrá ocasión de mostrar su fidelidad en la muerte y así «glorificar a Dios» (21:19); Jesús reafirmará esta cuestión tras su resurrección.

Siendo como es uno de los capítulos más populares de este Evangelio, Juan 13 nos presenta desafíos únicos para nuestro tiempo. La imagen literaria del capítulo —o sea, el mundo interior del drama que describe— es potente. Si tan solo repetimos las fuerzas culturales que actúan en este contexto pascual del siglo primero (el acto de Jesús que sorprende a los discípulos, la negativa de Pedro, la obsesión de Judas con su traición, el anuncio por parte de Jesús de su muerte y partida), deberíamos poder recrear la apasionante historia tan conocida para Juan. *Es una buena historia.* Pero, lamentablemente, quienes la conocemos a fondo, desenlace incluido, olvidamos su poder.

Un creciente número de eruditos están convencidos de que los Evangelios se escribieron pensando en receptores analfabetos. Algunos consideran que solo un 10 o un 15 por ciento del mundo romano estaba alfabetizado y que el porcentaje entre los cristianos era todavía más bajo.[36] Esto significa que los Evangelios eran principalmente *escuchados* por sus primeros receptores. Para nosotros es difícil concebir un mundo sin poder leer o escribir, pero en la Antigüedad era algo muy común. Por ello, cualquiera que escribiera un Evangelio tenía que tener muy en cuenta la forma de su presentación. En las iglesias se desarrollaban excelentes técnicas de lectura y retórica. El hecho de que los Evangelios se prestan a este tipo de presentación puede observarse en la reciente producción oral del Evangelio de Marcos según el texto de la versión King James realizada por Alec McCowen. En el caso del Evangelio de Mateo, se ha hecho una versión cinematográfica del texto utilizando solo las palabras de Mateo. Los Evangelios facilitan una buena narración. En nuestra exposición de este capítulo, hemos de mantener viva la historia. Si pasamos por alto su dramatismo, habremos fracasado en recrear la técnica literaria de Juan.

El lavamiento de los pies. Hay tres temas que sobresalen en el capítulo por su fuerte potencial para cruzar al contexto moderno. Comencemos con la sorprendente imagen de un Jesús que lava los pies de sus discípulos. Como he defendido anteriormente, el trasfondo de esta escena es la cena del Señor de los Evangelios sinópticos. Si Juan da por sentado que sus lectores conocen los detalles de un Evangelio como Marcos (ver comentario sobre 13:1), hemos de tomar entonces la decisión hermenéutica de integrar (o no) Juan 13 en los temas de la cena del Señor y, personalmente, creo que es legítimo hacerlo. El lavamiento de los pies de sus discípulos que realiza Jesús encuentra su significado en el contexto más amplio de su muerte. Por ello, que Pedro se lave es un prerrequisito para alcanzar su herencia con Jesús (13:8); ello le dará la vida eterna. El lavamiento es análogo al cuadro que tenemos en Marcos en el que Jesús parte el pan y vierte el vino. Es su vida derramada —su obra como siervo— la que trae vida eterna. Por tanto, una aplicación práctica de Juan 13:1–11 puede encontrarse en la celebración de la eucaristía. Jesús es un siervo que desarrolla tareas humildes; su servicio final lo realiza en la cruz. Nuestra unión con esta obra divina produce nuestra salvación (cf. Jn 6:53, «Ciertamente les aseguro —afirmó Jesús— que si no comen la carne del Hijo del hombre ni beben su sangre, no tienen realmente vida»).

Este gesto de Jesús está también relacionado con su reiterada enseñanza en el sentido de que es un siervo que acepta gustoso el papel inaceptable. En Marcos, por ejemplo, Jesús predice su muerte en tres ocasiones (8:31; 9:31; 10:33). Tras su tercera predicción, su comentario fue: «Porque ni aun el Hijo del hombre vino para que le sirvan, sino para servir y para dar su vida en rescate por muchos» (10:45). Estas palabras describen un servicio que conduce a una muerte deliberada, la muerte de un siervo. Cuando aquella noche se produce una disputa en el Aposento Alto entre los discípulos y estos debaten quién es el mayor, Lucas cuenta la respuesta de Jesús: «No sea así entre ustedes. Al contrario, el mayor debe comportarse como el menor y el que manda como el que sirve. Porque, ¿quién es más importante, el que está a la mesa o el que sirve? ¿No lo es el que

está sentado a la mesa? Sin embargo yo estoy entre ustedes como uno que sirve» (Lc 22:26–27).

Pablo explica también a los Filipenses que la obra de Jesús consistió en vaciarse en servicio: «Por el contrario, se rebajó voluntariamente, tomando la naturaleza de siervo [.] se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte, ¡y muerte de cruz!» (Fil 2:7–8). La humildad que vemos, por tanto, en el lavamiento de los pies de Juan 13 ha de verse bajo la óptica del «lavamiento» final de Jesús, es decir, su muerte expiatoria, que nos limpia de nuestros pecados (Hch 22:16; 1Co 6:11; Ef 5:26; Tit 3:5; Ap 7:14).

Si el lavamiento de los pies apunta a la muerte de Jesús y si los discípulos han de ser lavados para formar parte de sus verdaderos seguidores, ¿es acaso también este lavamiento un símbolo del bautismo? Esta conclusión es menos descabellada de lo que parece a primera vista. El verbo «lavar» (louo, 13:10a) aparece también en el Nuevo Testamento para aludir al bautismo. En Hechos 22:16, por ejemplo, Ananías le dice al recién convertido Pablo: «Levántate, bautízate y lávate [apolouo[37]] de tus pecados» (ver también 1Co 6:11; Ef 5:26; Tit 3:5; Heb 10:22). Además de esto hay una fuerte tradición patrística que interpreta Juan 13:10 como una referencia al bautismo (p. ej., Tertuliano, Cipriano). Las palabras «el que ya se ha bañado no necesita lavarse más que los pies [.] pues ya todo su cuerpo está limpio» pueden convertirse, pues, en una exhortación secundaria subrayando la importancia del lavado bautismal para el creyente. La sorprendente extensión de este lavamiento es que Jesús no solo dice que hemos de ser lavados, sino que también hemos de lavarnos los pies «los unos a los otros» (13:14b). ¿Cómo podemos hacer esto? Una larga tradición de la iglesia lo ha aplicado de manera literal.[38] En algunas tradiciones litúrgicas de la Antigüedad, el lavamiento de los pies llegó a formar parte de los rituales del Jueves Santo. En los monasterios benedictinos se practicaba el lavamiento de los pies como parte de la hospitalidad dispensada a los invitados. En la antigua Inglaterra, los monarcas católicos solían lavar los pies a doce pobres cada Jueves Santo. En la tradición

ortodoxa griega de Jerusalén, el arzobispo recrea la escena del lavamiento de los pies con doce sacerdotes, a quienes lava y besa los pies.[39] Otros intérpretes de la Antigüedad veían, sin embargo, este mandamiento como un símbolo de servicio humilde y nada más (p. ej., Agustín).

En nuestros días, los exégetas modernos están igual de divididos. Para algunos, es un mandamiento general a la humildad y el servicio, mientras que otros creen que la iglesia de Juan en el siglo primero hizo del lavamiento de los pies una práctica habitual y que las iglesias de nuestros días deberían hacer lo mismo. Como mínimo, el mandamiento de Jesús es que asumamos un papel parecido al suyo: si él nos ha lavado los pies (con el simbolismo que este acto tenía en el siglo primero), nosotros debemos hacer algo parecido.

La traición de Judas. Otro tema que destaca en este capítulo es la traición de Judas Iscariote. No se trata de un asunto secundario para Juan, porque Jesús habla de él una y otra vez (13:2, 11, 18, 21, 26–30). Jesús había escogido a Judas como discípulo. Trabajaron juntos, al menos, durante tres años. El que fuera el tesorero del grupo (13:29) nos dice, sin duda, que gozaba de una posición de confianza y respeto. En el Aposento Alto, Jesús incluso le lava los pies. ¿Cuándo se dio cuenta Jesús de que Judas le traicionaría? (El primer indicio se produjo tras la alimentación milagrosa, 6:71.) ¿Qué significó para Jesús lavarle los pies a este hombre? ¿Qué significó para Judas? A algunos comentaristas, el gesto de Jesús dándole a Judas un bocado de pan (13:26) les lleva a pensar en la cena del Señor que se celebró en aquella misma habitación.[40] Judas participó en esa cena (Lc 22:21; ver, sin embargo, Mr 14:17–25) y si este bocado representa, según ellos, los sagrados elementos de la comida, es muy sorprendente que, inmediatamente después de tomarlo, Judas caiga bajo el control de Satanás.

En este relato se describe algo más que la pérdida de un hombre. A lo largo del Evangelio se ha reiterado la realidad de la lucha entre la luz y la oscuridad. En 1:5 hemos observado la absoluta hostilidad entre ambas realidades. A medida que el Evangelio se desarrolla,

vemos una y otra vez a quienes se deciden por las tinieblas a pesar de su contacto con la luz. Las audiencias se dividen cuando Jesús revela su identidad: algunos creen en él y otros le rechazan. Pero en Judas tenemos a un hombre que no podría estar más cerca de la revelación. A pesar de su proximidad a la luz, Judas escoge las tinieblas. Juan nos invita a reflexionar sobre el horror de esta realidad. ¿Sucede acaso lo mismo en la iglesia de nuestros días?

El mandamiento de amar. El último tema que merece nuestra atención es el mandamiento de amar de Jesús. Obsérvese que este mandamiento sigue inmediatamente al lavamiento de los pies. No se trata, pues, de un vínculo sentimental que Jesús espera que se establezca entre sus seguidores, sino más bien de un amor que se traduce en la decisión de servir de todo corazón. El paralelismo sinóptico más cercano de este mandamiento lo encontramos en el Sermón del Monte, donde Jesús enseña: «Ustedes han oído que se dijo: "Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo". Pero yo les digo: Amen a sus enemigos y oren por quienes los persiguen» (Mt 5:43–44). Para algunos eruditos, el «nuevo mandamiento» de 13:34 es un precepto inferior, puesto que no incluye a nuestros enemigos. Pero esta es una crítica mal encauzada. El Evangelio de Juan habla con generosidad del amor de Dios por el mundo (Jn 3:16). La misión de Jesús es salvar el mundo (4:42), darle vida (6:33) y luz (12:46). A los discípulos se les ordena ir a este mundo para continuar la obra de Jesús (17:18; 20:21).

Pero Jesús tiene intereses especiales en este escenario. Quiere que sus seguidores muestren una clase de amor sin precedente en el mundo. Carson lo expresa bien cuando dice: «A riesgo de confundir la lógica, no es que los cristianos tengan que amar menos al mundo, sino que han de amarse más los unos a los otros. Mejor dicho, su amor mutuo ha de ser un reflejo de su nueva posición y experiencia como hijos de Dios».[41] El tema del amor comunitario, aunque no hace concesiones a nuestros compromisos con el mundo, se corresponde con otra perspectiva de Juan sobre el mundo.

Una lectura detenida del uso que Juan le da al término *mundo* descubre una realidad sobre nuestro entorno que puede ser aleccionadora.[42] Nuestro compromiso con el mundo ha de tener en cuenta su hostilidad hacia la luz. Por consiguiente, la comunidad de los creyentes ha de ser un refugio, un espacio de singular afecto y servicio que de inmediato la distinga de su entorno.

Se trata de un asunto relevante en nuestro tiempo. Vivimos en un mundo cada vez más fracturado en el plano social. Por ello, el mandamiento nuevo de Jesús es un desafío a examinar nuestra forma de vida como seguidores de Cristo y el modo en que demostramos la clase de amor que él mostró.

Aplicar estos tres temas en nuestra generación requiere cierta destreza. Tendremos que dejar muchas preguntas sin responder y hacer conjeturas en otros casos. ¿Esperaba Jesús que sus seguidores lavaran literalmente los pies de sus discípulos? ¿O se trata solo de un símbolo de humildad? ¿Es Judas un mero actor dentro de la crónica, o acaso un modelo literario que se nos presenta como una advertencia?

Jesús y el lavamiento de los pies. A fin de llevar el poder de las acciones de Jesús a mi generación, he de conceptualizar nuevamente el significado de lo que hizo. Naturalmente, podríamos reintroducir el lavamiento de los pies en la iglesia; algunas (especialmente dentro de la tradición pentecostal) lo han hecho. [43] Pero el lavamiento de los pies es una práctica ajena a nuestra cultura y practicarla en nuestro contexto actual puede evocar respuestas que Jesús nunca pretendió en el contexto original. Tal práctica no era, sin embargo, ajena a Jesús y sus seguidores. El poder de la acción de Jesús no estaba en el acto en sí del lavamiento, sino en el papel que él asumió al hacerlo. Barrer un suelo es algo muy común, sin embargo, si la reina Isabel de Inglaterra viniera a mi casa y barriera la cocina sería algo desconcertante, no porque el acto de barrer sea especialmente

significativo, sino porque quien lo ha hecho es la reina. Es vincular a la persona de Jesús a este humilde papel lo que da poder a esta imagen.

Nos es imposible imitar este papel humilde de Jesús (13:14) a no ser que tengamos una clara comprensión de lo que él ha hecho por nosotros. Jesús solo espera que sus discípulos laven los pies de otras personas cuando *ellos mismos* hayan sido lavados. De igual modo, Jesús no espera que le sirvamos sin que hayamos visto la profundidad de su obra a nuestro favor.

Juan entiende la lógica de esta preferencia. En su primera carta, escribió: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y envió a su Hijo para que fuera ofrecido como sacrificio por el perdón de nuestros pecados. Queridos hermanos, y*a que Dios nos ha amado así,* también nosotros debemos amarnos los unos a los otros» (1Jn 4:10–11, cursivas del autor). Sin una previa e intensa experiencia del amor de Dios por nosotros, estaremos muy mal equipados para amar a nadie más.

Esto es lo que caracteriza a menudo las vidas de personas que se han entregado a profundos actos de servicio cristiano por todo el mundo. La historia de su ministerio comienza con un abrumador encuentro con la bondad de Dios que nunca se desvanece. Esto es precisamente lo que ha hecho Jesús dándoles a sus discípulos una imagen —y experiencia— concreta de lo que significa ser amado. Estoy convencido de que el haber sido *objeto del lavamiento de los pies* produjo importantes reflexiones posteriores sobre lo que significa *ser salvos* tras la muerte de Jesús en el Calvario.

Esta experiencia transformadora de la gracia de Dios es precisamente lo que alimentaba el trabajo misionero del apóstol Pablo. Él servía porque había sido servido. Pablo afirma: «Con Cristo he sido crucificado y ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí; y la vida que ahora vivo en la carne, la vivo por fe en el Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gá 2:20 LBLA). La fuerza motivadora que subyace tras la vida de Pablo no

era la ley ni un deseo de promover su religiosidad judía. El apóstol se dio cuenta de que había sido lavado, de que Dios se había dado a él; por consiguiente, ahora puede entregarse de una manera libre y gozosa a otras personas.

Servir *como lo hizo Jesús* requiere humildad y sacrificio. Significa asumir el «papel inferior» para el beneficio de la otra persona. Muchos relatos ilustran esta cuestión, pero hay uno que siempre me viene a la mente. El Dr. Robertson McQuilkin fue durante muchos años presidente del Columbia Bible College and Seminary de Columbia, Carolina del Sur. Aproximadamente en 1980, el Dr. McQuilkin comenzó a observar señales de pérdida de memoria en su esposa Muriel. Durante la década siguiente fue testigo del declive y desaparición del ministerio radiofónico y televisivo de su esposa. A mediados de la década de 1980 se le diagnosticó la enfermedad de Alzheimer y su deterioro siguió avanzando rápidamente.

Naturalmente, esta situación supuso una crisis para el Dr. McQuilkin. Como presidente de una pujante universidad y escuela de graduados, ¿cómo iba a satisfacer las necesidades de su esposa y cumplir al mismo tiempo con las exigencias de su trabajo? Muchos amigos cristianos le animaron a poner a Muriel en manos profesionales (es decir, ingresarla en una clínica), pero, para él, esto era impensable. Cuando su estado empeoró, tomó una decisión que, en sus propias palabras, era «una cuestión de integridad». McQuilkin dimitió de sus cargos en Columbia para cuidar a su esposa a pleno tiempo. «Fue una elección entre dos amores», escribe. Con una actitud sabia y compasiva, Columbia apoyó su decisión y comenzó a buscar su sustituto.

Lo sorprendente de la historia personal de McQuilkin es el fundamento teológico de su conducta. Para algunos, estaba escogiendo una tarea con un elevado coste social y profesional. Estaba desechando su carrera. ¡De ningún modo! Su decisión se fundamentaba en el amor de Dios por él, que había también experimentado en los cuarenta y dos años de amor desinteresado que Muriel le había brindado. Esto hizo de su servicio una alegría.

> Es más que cumplir ciertas promesas y ser justo. A medida que observo su audaz descenso hacia el olvido, Muriel es el gozo de mi vida. A diario percibo nuevas manifestaciones de la clase de persona que es, la esposa que siempre he amado. Veo también nuevas manifestaciones del amor de Dios, del Dios a quien anhelo amar más plenamente.[44]

Otra tremenda historia es la de Henri Nouwen, el popular escritor y sacerdote católico cuyos libros *The Wounded Healer* [El sanador herido] y *Creative Ministry* [Ministerio creativo], están en las estanterías de prácticamente todos los seminaristas. Este teólogo, que ha enseñado en Notre Dame, Yale y Harvard, se trasladó en 1986 a una comunidad llamada Daybreak, una residencia que acoge a cien personas con discapacidades mentales. Nouwen escribe:

> L'Arche [el arca] existe, no para ayudar a los disminuidos síquicos a convertirse en personas «normales», sino para ayudarles a compartir sus dones espirituales con el mundo. Los pobres de espíritu nos han sido dados para nuestra conversión. En su pobreza, las personas con discapacidades mentales nos revelan a Dios y nos mantienen cerca del Evangelio.[45]

Aquí tenemos de nuevo a un hombre cuya vida ha sido tocada tan hondamente por el Evangelio que le ha transformado y dado el gozo del servicio. Nouwen había sido lavado por Jesús y por ello él lavaba los pies de otras personas.[46]

Son dos ilustraciones de lo que significa tomar a pecho la enseñanza de Juan 13. Puede que esta clase de servicio no se nos presente de un modo tan dramático como el que describen McQuilkin o Nouwen, sin embargo, el servicio que podemos disfrutar estará sin duda motivado por el mismo poder que tocó las vidas de los

discípulos de Jesús. El amor y el servicio de Jesús por nosotros nos transforman y capacitan. Sin este tipo de conocimiento *no podemos* lavar los pies de otras personas como Jesús desea que hagamos.

La traición de Judas Iscariote. Los teólogos han especulado siempre sobre la persona de Judas, tratando de dilucidar lo que le hizo delatar a Jesús. Algunos han señalado el desengaño que sufrió al ver el curso que tomaron los acontecimientos en la vida de Jesús. Otros han propuesto que, de hecho, Judas quería intervenir y salvar a Jesús de un mesianismo que se había desviado del buen camino. Un escritor contemporáneo ha hecho todo esfuerzo por reparar la reputación de Judas, presentándole como el siervo más devoto de Jesús, que le entrega al Sanedrín porque eso era lo que este quería.[47]

La verdad es que los datos de que disponemos sobre el mundo interior de Judas son extraordinariamente limitados. Hay, sin embargo, una característica que sobresale. En la magna lucha entre la luz y la oscuridad, entre la verdad y la mentira, entre Dios y Satanás, Judas se convirtió en un instrumento del enemigo de Dios. Aunque la «entrega» efectiva de Jesús se produce en el capítulo 18, el momento crucial de la vida de Judas tiene lugar en 13:27: «Y después del bocado, Satanás entró en él». A partir de este momento, Judas ha perdido el control de su persona. Ha sido absorbido por la oscuridad. La última imagen que tenemos de él es la de un hombre lleno de pesar, que intenta devolver el dinero que le pagaron por la traición. El Sanedrín, sin embargo, rechaza su iniciativa y Judas se suicida (Mt 27:1–10; Hch 1:16–20).

Aquí tenemos a un hombre que estuvo más cerca de la revelación de Dios que muchos. Judas oyó enseñar a Jesús y fue testigo de sus milagros. Mientras que Pedro expresa dudas sobre la anunciada crucifixión de Jesús y Tomás recela más tarde de la resurrección, no tenemos ninguna información sobre Judas que le muestre sino como un discípulo fiel. En el Aposento Alto, Pedro se niega a que Jesús le lave los pies. Pero Judas (al parecer) obedece, aceptando el humilde papel de Jesús. Algo sucede en la trayectoria personal de este

hombre que le hace cambiar de bando. Por utilizar el lenguaje de Juan, Judas flirtea hasta tal punto con las tinieblas que acaba pasándose a sus filas.

C. S. Lewis es famoso por sus libros infantiles (Las *crónicas de Narnia)* y sus obras de apologética cristiana *(Mero cristianismo, Milagros)*. Es, sin embargo, posible que una de sus mejores obras sea su trilogía cósmica (Más *allá del planeta silencioso; Perelandra, un viaje a Venus; Esa horrible fortaleza)*. En estos libros, Lewis cuenta la historia de un hombre llamado Ransom, que viaja primero a Marte y después a Venus, solo para descubrir que, en el Universo, se considera a la Tierra como el planeta silencioso, un planeta desgobernado y corrupto. Las criaturas de otros lugares no han «caído» y viven en feliz armonía con las fuerzas espirituales del universo.

En esta trilogía, Lewis analiza la naturaleza de la corrupción. Dos hombres, Weston y Divine (nombres que simbolizan el «divino» mundo occidental [Western significa occidental y Divine, divino. N. del T.]), introducen la corrupción allí donde nunca la ha habido. El primer proyectil explota en Marte y mata a un *hross* (una inocente criatura), para conmoción general de los presentes. Y en Venus, Ransom observa el nacimiento de un nuevo mundo y conoce a Eva, que gobierna su reino y se pone enferma cuando Weston intenta tentarla para que peque. Es un nuevo tratamiento del jardín del Edén. Lo más sorprendente de estos libros es la progresiva corrupción de Weston y Divine. Ambos son académicos que han tenido acceso a la sabiduría más sublime que el mundo ha conocido. En su arrogancia, se olvidan de cualquier forma de humildad, flirtean con ideas que hacen a Dios obsoleto y manipulan el curso de la historia. A medida que desarrollan su obra —y esto es lo importante— se convierten en títeres involuntarios de Satanás. En Venus, Ransom se enfrenta finalmente a Weston en una lucha a vida o muerte para rescatar a Eva. Pero Ransom se da cuenta de que Weston ha cambiado. Satanás se ha convertido en su cómplice; no es

exactamente que lo haya poseído, sino que más bien lo ha absorbido.

Este es el cuadro de Judas. En un determinado momento tomó un camino erróneo y luego siguió avanzando osadamente en lugar de admitir su error, dar media vuelta y volver sobre sus pasos. Al poco tiempo se encuentra en el Reino de las Tinieblas. Jesús lo sabe y en 13:11 afirma que no está «limpio». Después, de forma muy gradual, Judas se convierte en un peón del maligno. Es aterrador observar a Judas salir hacia la «noche», donde las personas tropiezan (11:9; 13:30). Aquí es donde la luz se desprecia.

¿Es este tipo de traición una posibilidad que trasciende al círculo de los seguidores inmediatos de Jesús y puede afectar también hoy a sus seguidores? Los acontecimientos del Aposento Alto supusieron una crisis espiritual en la que Jesús llevó a cabo una profunda obra espiritual. Pero al mismo tiempo, allí donde Dios está obrando de manera más honda, los ataques de Satanás son mucho más agudos. Es significativo que, en la versión de Lucas de la cena del Señor, Jesús le dice a Simón Pedro, en este punto, que Satanás le quiere también a él (Lc 22:31–32). Esto es sorprendente. Los intentos de sabotear a los seguidores de Jesús por parte de Satanás llegaron a niveles insospechados. ¿Son igual de vulnerables a tales estrategias aquellos que tienen un vínculo más íntimo con la vida y obra de Cristo en nuestros días?

Judas es una parábola y una advertencia. Muchas veces leemos su historia como si no fuera con nosotros, pensando que, sin duda, tiene que aludir a otra clase de persona. Pero Judas es un personaje más perturbador que Pilato, Caifás o cualquier otro dirigente judío. Él vio y entendió la luz, pero escogió las tinieblas. «Judas es el recordatorio de que todos los días son el día del juicio y que, cualquier día, algún fiel seguidor, como Judas —o como tú y yo— puede darle la espalda a la luz y moverse a ciegas en las tinieblas, atrapados por el mal o por su príncipe».[48]

También nosotros, pues, estamos en una situación de peligro; en peligro de entender a Jesús de manera equivocada y de ser seducidos por nuestros propios sueños y visiones para la vida. Al hacer esto, traicionamos a Jesús. Pablo es brutalmente honesto al hablar de la amenaza que supone esta posibilidad y advierte sobre quienes «se han descarriado para seguir a Satanás» (1Ti 5:15) y los que han sido cautivados por el diablo para hacer «su voluntad» (2Ti 2:26). La propia experiencia pastoral de Juan le llevó a enfrentarse a aquellos cristianos que conocían bien la fe pero que se corrompieron y levantaron contra Cristo. A tales personas las llama «anticristos» (1Jn 2:18, 22; 4:3; 2Jn 1:7).

¿Alude esta expresión a notorios herejes? ¿O se refiere acaso a personas como John G. Bennett, tristemente famoso por robar más de ochenta millones de dólares a organizaciones evangélicas en una inversión fraudulenta?[49] ¿O describe quizás a creyentes que abandonan la comunidad de Cristo e infligen luego un daño irreparable a la iglesia? Un poco de todo. El «traidor» es alguien que «entrega a» Cristo a sus enemigos y que (consciente o inconscientemente) no sirve a las fuerzas de la luz sino a las de la oscuridad.

El mandamiento del amor. En Juan 13:34, Jesús utiliza el lenguaje más intenso posible. En el Evangelio de Juan, el Sanedrín da órdenes al pueblo (11:57), el Padre al Hijo (10:18; 12:49, 50; 14:31) y Jesús a sus seguidores (13:34; 14:15, 21; 15:10, 12). Para Jesús, esto no es una «sugerencia», como tampoco lo son las palabras del Padre para él. Este mandamiento de amar lleva todo el peso de la persona que lo pronunció.

Este mandamiento representa una de las principales preocupaciones de Juan. A lo largo de sus cartas se refiere a él una y otra vez como distintivo de aquellos cuyas vidas reflejan la presencia de Dios (1Jn 3:11, 23; 4:7, 11; 2Jn 1:5). Como pastor que es, Juan ha visto sin duda iglesias amargamente divididas por las disputas (1Jn 2:11), de modo que mostrar el amor de Cristo es igual de importante que tener fe en él (1Jn 3:23).

El problema de este versículo es que ordenar a alguien que ame puede ser pedirle que haga algo imposible. En sus meditaciones sobre el Evangelio de Juan, el psicólogo John Sanford escribe:

> Desde un punto de vista psicológico, el problema de este mandamiento es que el amor no puede ordenarse. Es posible que la persona que intenta amar mediante actos volitivos acabe pareciendo que ama, pero desarrollando una brumosa zona oculta en el inconsciente que lo niega. El amor ha de proceder del corazón para ser auténtico; no puede fingirse, ni siquiera con la mejor de las intenciones.[50]

Sanford sigue con este asunto describiendo las muchas y complejas formas en que el «amor» puede convertirse en una respuesta artificial y manipuladora que esconde niveles más profundos de rivalidad, quebrantamiento e ira. En 13:3 se nos proporciona una clave para entender la capacidad de amar de Jesús. Él se conocía bien a sí mismo; conocía sus orígenes y su futuro y este conocimiento de sí mismo le dio la capacidad de amar a sus discípulos en la singular escena del lavamiento de los pies. Sanford nos instaría a hacer lo mismo.

El mandamiento del amor expresa en palabras abstractas lo que Jesús quiso decir en 13:14 cuando les pidió a sus discípulos que se lavaran los pies unos a otros. Como hemos visto antes, esta es la regla que se aplica aquí: es prácticamente imposible que alguien que no haya experimentado la profunda realidad de ser amado pueda expresar un amor significativo hacia otra persona. Recuerdo una ocasión en que estábamos tratando este tema en clase y un estudiante confesó que no recordaba que sus padres le hubieran dicho nunca «te quiero». Había crecido en una familia aséptica, donde las emociones no se expresaban y los gestos de afecto físico eran poco frecuentes. No pude evitar preguntarme qué habría

significado esto para aquella joven de veinte años. ¿Había sido mermada su capacidad para amar?

Para los evangélicos, el mandamiento de amar se ha traducido a menudo en un mandamiento a «amar al mundo». A continuación, esta actitud de amor, que es totalmente correcta, se asocia con la evangelización y se usa para incrementar la obra de la iglesia en el mundo. Pero Jesús está hablando concretamente de amarnos unos a otros dentro de su iglesia. En este sentido, John Ortberg ha señalado que, con frecuencia, los evangélicos que luchamos por «la verdad» no concedemos a nuestros oponentes el derecho de ser amados. «Un antiguo dicho propone que la primera baja de la guerra es la verdad —afirma Ortberg—. Pero esto no es del todo cierto: la primera baja de la guerra es el amor».[51] A continuación describe a los fariseos como representantes del pensamiento rigurosamente ortodoxo de su tiempo, intachables en todos los asuntos difíciles y, sin embargo, incapaces de amar a aquellos a quienes Jesús amaba y quería integrar en su comunidad. ¡Imaginémonos la estupefacción de ellos cuando Jesús afirmó positivamente que toda la ley se resumía en este mandamiento de amar (Mr 12:28–34)!

Cuando los cristianos no están de acuerdo —ya sea en debates a nivel nacional, sobre cuestiones culturales de gran calado o en las congregaciones locales— se produce una disonante tensión entre el grado de nuestra pasión por la verdad y el mandamiento a amar que tenemos de Jesús. Algunos de mis antiguos estudiantes, que sirven ahora en iglesias conservadoras, me escriben con dolor, contándome que quienes antes eran sus amigos les han declarado la guerra doctrinal. Algunos amigos evangélicos me han explicado que, tras asumir un nuevo compromiso con alguna causa social (los pobres, enfermos de sida, derechos de los palestinos), han experimentado el ostracismo y animadversión de sus iglesias. En nuestro mundo evangélico han colisionado a veces el celo por la verdad y el mandamiento de amar.

Lo mismo puede suceder en la iglesia local. El mandamiento de amar tiene su primera aplicación dentro del cuerpo de Cristo.

Cuando una persona no cristiana pone el pie dentro de una iglesia, esta debería ser su primera observación: «De este modo todos sabrán que son mis discípulos, si se aman los unos a los otros» (13:35). A comienzos del siglo III, Tertuliano escribió: «Son principalmente las obras de un amor tan noble lo que ha hecho que muchos nos señalen. "Vean —dicen— cómo se aman unos a otros [...] vean cómo están dispuestos hasta a morir los unos por los otros"».[52] En la iglesia primitiva, la preocupación social y el compromiso mutuo de los cristianos era un profundo testimonio en un mundo romano con sus agudas divisiones sociales.

Nada asombra tanto a un mundo fracturado como una comunidad en la que sus miembros se expresan un amor auténtico, radical y fiel. Es fácil encontrar comunidades unidas por intereses comunes, colectivos de personas que viven para los deportes, la música, la jardinería o la política. Pero la iglesia ha de ser una comunidad de amor, un círculo de seguidores de Cristo que invierten el uno en el otro porque Cristo ha invertido en ellos, que expresan un amor no basado en el carácter recíproco de las relaciones o en el atractivo de sus miembros, sino en el ejemplo de Cristo, quien lavó los pies de todos (aun los de Judas).

---

1. Quienes estén interesados en un análisis completo de la estructura de Juan pueden ver la Introducción de este comentario.
2. R. Brown, *John,* 2:541.
3. Ibid., 2:541–42.
4. Quienes estén interesados en una exposición completa y comprensible de estas complejas cuestiones pueden ver la obra de I. H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper* (Exeter: Paternoster, 1980). También el libro de J. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid: Cristiandad, 1980), 13-92.
5. Este era el patrón judío. En el mundo romano, los días comenzaban después de la medianoche, exactamente como los delimitamos en nuestros días.

6. R. T. France, “Chronological Aspects of Gospel Harmony”, *VE* 16 (1986): 50–54; Brown, *John*, 2:555–57.

7. F. F. Bruce, *New Testament History* (1969), 191 y ss.

8. Marshall, *Last Supper and Lord’s Supper,* 74.

9. Jesús no podía regresar a Betania puesto que esta aldea estaba fuera de la frontera formal de Jerusalén. Betfagé era la aldea más lejana dentro del límite oriental de Jerusalén. Esta regla se basaba en una interpretación rabínica de Dt 16:7.

.0. Ver C. C. Torrey, “In the Fourth Gospel the Last Supper Was a Passover Meal”, *JQR* 42 (1952): 237–50.

.1. Hay una exposición de este asunto en la obra de C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1987), 175–80; I. H. Marshall, *Last Supper and Lord’s Supper,* 69–71; D. A. Carson, *John,* 455–58; C. C. Torrey, “The Date of the Crucifixion According to the Fourth Gospel”, *JBL* 50 (1931): 227–41.

.2. Ver C. C. Torrey, “The Date of the Crucifixion According to the Fourth Gospel”, 240–41.

.3. Jeremias, *La última cena. Palabras de Jesús,* p. 80 de la traducción inglesa.

.4. R. Bauckham, “John for Readers of Mark”, en R. Bauckham, ed., *The Gospel for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids/Edimburgo: Eerdmans/T. & T. Clark, 1998), 147–71; esta es la perspectiva general del comentario Barrett.

.5. Beasley-Murray, *John,* 226; Schnackenburg, *John,* 3:46.

.6. Hay importantes variantes en el texto griego que especifican el momento de la comida. Un aoristo («después de la comida …» kjv) o un presente («durante la cena …» Rsv, NRSv; «mientras se servía la cena …» Niv) controlan el significado. Teniendo en cuenta que la comida se seguía sirviendo en 13:26, el sentido del versículo no puede ser que la comida se había terminado cuando Jesús lava los pies a los discípulos.

17. Así lo entiende Barrett, *John,* 439; la traducción alternativa sería: «cuando el diablo indujo a Judas a traicionar a Jesús».

18. Gn 18:4; 19:2; 24:32; 43:24; Jue 19:21; 1S 25:41. Sobre el judaísmo del primer siglo, ver la obra pseudoepigráfica Testamento de Abraham (Capítulo 3), donde Abraham les lava los pies a sus invitados. Ver también *La Odisea* de Homero, 19.343.

19. Carson, *John,* 462; Barrett, *John,* 440.

20. Ver J. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (Londres: Darton, Longman, & Todd, 1985), 2:234. *José y Asenath* se redactó entre los años 100 a.C. y 100 d.C.

21. La NIV oscurece la gramática griega con una paráfrasis: «El que ya se ha bañado no necesita lavarse más que los pies —le contestó Jesús—; pues ya todo su cuerpo está limpio».

22. Barrett, Brown, Bultmann, Carson, Dunn, Hoskyns y Davey, Lindars, Marsh, Tasker. Quienes estén interesados en un compendio completo de este asunto pueden ver, J. D. G. Dunn, "The Washing of the Disciples' Feet in John 13:1–20", *ZNW* 61.3 (1970): 247–52; A. Hultgren, "The Johannine Footwashing", *NTS* 28 (1982): 539–46; J. C. Thomas, "Note on the Text of John 13:10", *NovT* 29.1 (1987): 46–52. El Códice Sinaítico, ciertos manuscritos latinos antiguos y Orígenes omiten esta frase.

23. En 13:10, Juan utiliza dos verbos: «Quien se ha bañado [louo] solamente tiene que lavarse *[nipto]* los pies». El primero se refiere generalmente a un baño completo, el segundo a un lavado parcial (9:7). Sin embargo, Juan utiliza muchas veces pares de verbos como si fueran sinónimos (conocer, mandar, amar, etc.); es posible que así sea aquí.

24. Esta diferencia entre 13:2–11 y 13:12–20 ha llevado a algunos a pensar que se trata de una «segunda» interpretación del lavamiento de los pies. Los eruditos que buscan añadiduras editoriales a Juan, 13:12–20 argumentan que este pasaje se añadió en una fecha posterior. Como defenderé en su momento, este punto de vista es innecesario.

25. Brown, *John,* 2:549.

26. En Oriente Próximo, estos símbolos siguen teniendo vigencia en nuestro tiempo.

27. Esto es según la tradición judía; ver Jeremias, *La última cena,* 22–26 de la traducción inglesa.

28. Carson, *John,* 473.

29. *M. Pesach* 9:11; ver Jeremias, *La última cena,* p. 54 de la traducción inglesa.

30. Estos y otros muchos «testamentos» pueden encontrarse en J. Charlesworth, *The Old Testament Apocrypha,* 2 vols. (Londres: Darton, Longman, & Todd, 1983).

31. En 4 Esdras se nos dice que Esdras dictó nada menos que noventa y cuatro libros de sabiduría en cuarenta días antes de su muerte (4 Esd 14:44). Moisés instruye a Josué para que guarde a perpetuidad su «libro» de promesas (T. *Moisés* 10:11).

32. Jesús utiliza el título «Hijo del Hombre» para aludir a sí mismo (ver comentarios sobre 1:51; 3:13; 5:27; 6:27, 53, 62; 8:28; 9:35; 12:23, 34). Esta es la última referencia al Hijo del Hombre en este Evangelio.

33. La expresión «si Dios es glorificado en él» en 13:32a no está en algunos importantes manuscritos. Pero esto ha sucedido probablemente por un error de los escribas. Es más fácil de explicar cómo se perdió esta frase que por qué un escriba podría haberla añadido.

34. La expresión «nuevo mandamiento» es característica de Juan. Aparece catorce veces en 1 Juan y cuatro en 2 Juan.

35. La palabra griega *mikros* aparece once veces en Juan y nueve de ellas en el Discurso de Despedida. Es la clarificación de Jesús de su muerte inminente.

36. R. Burridge, “About People, by People, for People: Gospel Genre and Audiences”, R. Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians* (Edimburgo/Grand Rapids: T. & T. Clark/Eerdmans, 1998), 113–45; también W. V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1989).

37. El verbo *apolouo* es una combinación de *louo* más la preposición apo.

38. Quienes estén interesados en considerar un concienzudo compendio de la historia de la interpretación del lavamiento de los pies en la iglesia pueden ver el artículo de C. Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community* (JSNTSup 61; Sheffield: JSOT Press, 1991), 11–19.

39. Ver Hoskyns y Davey, "The Liturgical Use of the Pedivalium or the Washing of the Feet", *John,* 520–24.

40. F. Maloney, "A Sacramental Reading of Jn 13:1–38", *CBQ* 53 (1991): 237–56.

41. Carson, *John,* 485.

42. La palabra «mundo» (en griego, *kosmos)* aparece setenta y ocho veces en este Evangelio (1:9, 10, 29; 3:16, 17, 19; 4:42; 6:14, 33, 51; 7:4, 7; 8:12, 23, 26; 9:5, 32, 39; 10:36; 11:9, 27; 12:19, 25, 31, 46, 47; 13:1; 14:17, 19, 22, 27, 30, 31; 15:18, 19; 16:8, 11, 20, 21, 28, 33; 17:5, 6, 9, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 21, 23, 24, 25; 18:20, 36, 37; 21:25).

43. ¿Es posible que esta clase de lavamiento de los pies, cuando se convierte en una característica normal de la vida eclesial, llegue a ser algo rutinario? Es decir, ¿puede lavársele los pies a una persona y a continuación olvidar lo que de servicio humilde pretende transmitir esta acción?

44. R. McQuilkin, "Living by Vows", *Christianity Today* 35 (8 de oct., 1990): 38–40; la historia completa se cuenta ahora en un libro, *A Promise Kept* (Carol Stream, Ill.: Tyndale, 1998).

45. A. Boers, "What Henri Nouwen Found at Daybreak", *Christianity Today* 38 (3 octubre 1994): 28–31.

46. El relato de cómo H. Nouwen se ocupó de cuidar a un discapacitado mental pueden encontrarse en *Adam: God's Beloved* (Nueva York: Orbis, 1997).

47. W. Klassen, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis: Augsburg, 1996). Para conseguir esta nueva imagen de Judas,

Klassen ha de desmantelar seriamente una buena parte de los Evangelios.

48. D. L. Bartlett, “John 13:21–30”, *Int* 43 (1989): 393–97 (cita de la p. 394).

49. T. Giles, “Double-Your-Money Scam Burns Christian Groups”, *Christianity Today* 39 (19 Junio 1995): 40–42; “New Era’s Bennet Pleads ‘No Contest’ to Fraud”, *Christianity Today* 41 (19 mayo 1997): 62.

50. J. Sanford, *Mystical Christianity: A Psychological Commentary on the Gospel of John* (Nueva York: Crossroad, 1995), 259.

51. J. Ortberg, “Do They Know Us By Our Love?”, *Christianity Today* 41 (19 mayo 1997): 25.

52. Tertuliano, *Apología,* 39, citado en el comentario de Hendricksen, *John,* 254.

Juan 14:1–31

**No se angustien. Confíen en Dios y confíen también en mí.
2 En el hogar de mi Padre hay muchas viviendas; si no
fuera así ya se lo habría dicho a ustedes. Voy a
prepararles un lugar. 3 Y si me voy y se lo preparo,
vendré para llevármelos conmigo. Así ustedes estarán donde yo
esté. 4 Ustedes ya conocen el camino para ir adonde yo voy.**

5 Dijo entonces Tomás:

**—Señor, no sabemos a dónde vas, así que ¿cómo podemos
conocer el camino?**

**6—Yo soy el camino, la verdad y la vida —le contestó Jesús—.
Nadie llega al Padre sino por mí.7 Si ustedes realmente me
conocieran, conocerían también a mi Padre. Y ya desde este
momento lo conocen y lo han visto.**

**8—Señor —dijo Felipe—, muéstranos al Padre y con eso nos
basta.**

**9—¡Pero, Felipe! ¿Tanto tiempo llevo ya entre ustedes y todavía
no me conoces? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre.
¿Cómo puedes decirme: «Muéstranos al Padre»? 10 ¿Acaso no
crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí? Las
palabras que yo les comunico, no las hablo como cosa mía, sino
que es el Padre, que está en mí, el que realiza sus obras. 11
Créanme cuando les digo que yo estoy en el Padre y que el
Padre está en mí; o al menos créanme por las obras mismas.**

**12 Ciertamente les aseguro que el que cree en mí las obras que
yo hago también él las hará y aun las hará mayores, porque yo
vuelvo al Padre.**

**13 Cualquier cosa que ustedes pidan en mi nombre yo la haré;
así será glorificado el Padre en el Hijo. 14 Lo que pidan en mi
nombre yo lo haré.**

**15 »Si ustedes me aman, obedecerán mis mandamientos. 16 Y yo
le pediré al Padre y él les dará otro Consolador para que los
acompañe siempre: 17 el Espíritu de verdad, a quien el mundo
no puede aceptar porque no lo ve ni lo conoce. Pero ustedes sí
lo conocen, porque vive con ustedes y estará en ustedes. 18 No
los voy a dejar huérfanos; volveré a ustedes. 19 Dentro de poco
el mundo ya no me verá más, pero ustedes sí me verán. Y
porque yo vivo, también ustedes vivirán. 20 En aquel día
ustedes se darán cuenta de que yo estoy en mi Padre y ustedes
en mí y yo en ustedes.**

**21 ¿Quién es el que me ama? El que hace suyos mis
mandamientos y los obedece. Y al que me ama, mi Padre lo
amará y yo también lo amaré y me manifestaré a él.**

22 Judas (no el Iscariote) le dijo:

**—¿Por qué, Señor, estás dispuesto a manifestarte a nosotros y
no al mundo?**

23 Le contestó Jesús:

**—El que me ama, obedecerá mi palabra y mi Padre lo amará y
haremos nuestra vivienda en él. 24 El que no me ama, no
obedece mis palabras. Pero estas palabras que ustedes oyen no
son mías sino del Padre, que me envió.**

**25 »Todo esto lo digo ahora que estoy con ustedes. 26 Pero el
Consolador, el Espíritu Santo, a quien el Padre enviará en mi
nombre, les enseñará todas las cosas y les hará recordar todo lo
que les he dicho. 27 La paz les dejo; mi paz les doy. Yo no se la
doy a ustedes como la da el mundo. No se angustien ni se
acobarden.**

**28 »Ya me han oído decirles: «Me voy, pero vuelvo a ustedes». Si
me amaran, se alegrarían de que voy al Padre, porque el Padre**

es más grande que yo. 29 Y les he dicho esto ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda, crean. 30 Ya no hablaré más con ustedes, porque viene el príncipe de este mundo. Él no tiene ningún dominio sobre mí, 31 pero el mundo tiene que saber que amo al Padre y que hago exactamente lo que él me ha ordenado que haga.

Juan 14 es una continuación del Discurso de Despedida que comenzó en 13:31 después de que Judas saliera del Aposento Alto. En el capítulo anterior vimos que Jesús está adaptando una «fórmula de despedida» muy conocida dentro del judaísmo. Jesús reconforta a sus discípulos en vista de su inminente partida hablando de las cosas que van a suceder, de la venida del Espíritu y del avance de la iglesia. A lo largo de estos versículos (desde el comienzo del capítulo 13) podemos sentir la angustia que debieron de experimentar los discípulos. Han entrado en Jerusalén por última vez y Jesús está hablando claramente sobre su muerte. Por delante tienen una profunda vergüenza, desilusiones y temor. Pedro fue el primero en expresar su preocupación (13:36). Jesús comienza ahora a dar respuesta a sus muchas preguntas expresas (y tácitas). En el mundo académico se ha invertido una gran cantidad de energía en descifrar la estructura literaria y los propósitos teológicos de Juan 14. Los eruditos proclives a buscar las fuentes que subyacen tras este Evangelio y a reconstruir la historia composicional del capítulo pretenden encontrar complejos ciclos de pensamiento que realmente nos dicen más sobre el pensamiento de Juan que sobre Jesús. Sin embargo, una buena parte de estos trabajos parecen, cuando menos, dudosos.[1] El tema principal del capítulo es la partida y regreso de Jesús. La exposición se desarrolla mediante las preguntas de varios discípulos: Pedro (13:36), Tomás (14:5), Felipe (14:8) y Judas (14:22). Es muy probable que lo que tengamos en este pasaje sean resúmenes de las palabras de Jesús, ya que su enseñanza durante esta cena fue, seguramente, mucho más extensa. Las preguntas de estos discípulos son, por tanto, recursos literarios que sirven para

desarrollar el tema, planteando importantes asuntos y llevando el capítulo a su clímax.

En 14:18 podemos percibir un cambio de tema. Desde 14:1–14, Jesús trata el abatimiento de los discípulos por su próxima partida. Después de esto tenemos la primera promesa del Espíritu (14:15–18). A continuación, Jesús pasa al tema de su regreso (14:18) y continúa con otra promesa más del Espíritu (14:25–31).

Pero los temas de «partida y regreso» son más complejos de lo que nos imaginamos. La partida de Jesús alude a su glorificación (esa mezcla de temas que comienza con el arresto y concluye con su ascensión). La cuestión de su regreso está también marcada por la complejidad: en 14:18–19, el regreso de Jesús parece aludir a su vuelta en la resurrección, momento en que sus discípulos le verán. Sin embargo, en 14:21 se nos informa de otra «venida» de Jesús a sus discípulos por medio de la cual vendrá a habitar espiritualmente en ellos (14:23). En cualquier caso —tanto en la partida de Jesús como en su regreso— el Espíritu Santo desempeña un papel vital para reconfortar y energizar a los seguidores de Cristo así como inspirarles confianza. El capítulo termina con una bendición de «paz» (14:27–31) que Jesús imparte a sus seguidores.

Jesús parte de este mundo (14:1–14)

En tres ocasiones anteriores se han mencionado los profundos sentimientos de desasosiego de Jesús (en griego, *tarasso):* ante la tumba de Lázaro (11:33), reflexionando sobre la cruz (12:27) y sobre la traición de Judas (13:21). Su confianza en la superioridad del poder y propósitos de Dios le permitió afrontar cada una de estas crisis. Ahora, los discípulos van a experimentar estos mismos sentimientos (14:1). La respuesta de Jesús puede leerse como un indicativo («[ustedes ya] creen en Dios y creen en mí») o como un imperativo («¡Crean en Dios! ¡Crean también en mí!»), puesto que, en este caso, el indicativo y el imperativo son idénticos.[2] Parece preferible el sentido imperativo en ambos verbos (como en 12:36; 14:11), puesto que Jesús está encargando a sus discípulos que se mantengan firmes en vista de la crisis que se avecina. La mayoría de las traducciones del momento, como la NVI, siguen este sentido: «Confíen en Dios y confíen también en mí».

Una de las razones para esta confianza es que la partida de Jesús será un acto lleno de sentido. Su propósito es preparar lugar para ellos (14:2). La palabra «mansiones» que utiliza la versión King James (para traducir el término griego *monai,* «habitaciones») es una expresión procedente del siglo XVII, que en aquel tiempo hacía referencia a viviendas modestas; por ello, las palabras de 14:2 no han de llevarnos a pensar en suntuosas residencias celestiales. Esto no es lo que Jesús quiere decir. La expresión «casa» de Dios no alude a la iglesia, sino a la morada celestial donde habita Dios (cf. Heb 12:22; Ap 21:9–22:5), y una *mone* es un lugar para residir allí con él. Esta palabra está relacionada con el común verbo joánico *meno,* permanecer o residir. En el Evangelio de Juan, «permanecer» con

Jesús es la virtud más elevada (15:4–10) y él promete que la muerte no interrumpirá la intimidad disfrutada con él.

Tener un lugar reservado en el cielo es una cosa y otra muy distinta tener la confianza de llegar a él (13:36–37). Sin embargo, Jesús promete que «regresará».[3] La imagen es fácil de entender: Jesús va a partir hacia el cielo y allí preparará lugar para sus seguidores; después volverá para llevarles allí. ¿Pero cuándo se producirá esta «venida»? ¿El Domingo de Resurrección? ¿Con la venida del Espíritu? ¿A nuestra muerte? ¿En su Segunda Venida? Los eruditos han propuesto cada uno de estos eventos. Para algunos, es una referencia a todos ellos juntos, por lo que estos versículos representan una arrolladora e inclusiva promesa de ánimo.

Aunque es Cristo quien viene en cada uno de estos acontecimientos, el mejor punto de vista es el que toma 14:2–3 como una sencilla promesa de la Segunda Venida.[4] A medida que el capítulo se desarrolla, Jesús apunta a otras venidas (14:18, 23), que son, sin embargo, cosas distintas de lo que aquí menciona. No hay duda de que Juan tiene en mente una auténtica escatología que aguarda el dramático clímax de la historia (5:25 y ss.; 1Jn 2:28). Pero aquí su interés no es el mismo que se percibe en el drama apocalíptico de Marcos 13:24–26, sino más bien animar y fortalecer a sus discípulos mediante el hecho de que no han sido olvidados.

Jesús afirma (14:4) que ellos saben adónde se dirige,[5] pero Tomás, desinhibido, le pide que clarifique sus palabras. Declara que no conocen ni el *destino* al que Jesús se dirige ni el *camino* que le llevará hasta él. Esto refleja la incapacidad de los discípulos para comprender que la cruz será el camino por el que Jesús volverá al Padre, un camino que, de haberlo entendido, habrían tenido problemas para aceptar.[6] Pedro había ya inquirido sobre el destino de Jesús (13:36), pero su pregunta había quedado sin respuesta. Ahora, Tomás retoma el asunto y añade otro elemento.

La respuesta de Jesús en 14:6 es la principal expresión de la teología de todo este Evangelio: «Yo soy el camino, la verdad y la vida —le

contestó Jesús—. Nadie llega al Padre sino por mí». De los tres términos, el acento recae sin duda en el primero, «el camino». La única forma de acceder al cielo, a la presencia del Padre, será a través de Jesús. Solo él puede conducir a sus seguidores a los lugares que va a preparar.

Esto es así porque Jesús es *la verdad,* el autorizado representante y revelador de Dios. Él oye lo que Dios le dice y obedece sus palabras (5:19; 8:29). Jesús revela a Dios de un modo exhaustivo, como nadie más puede hacer, porque le ha visto (1:18). Aquellos que siguen a Jesús, los que van al Padre por su «camino», tendrán «vida» eterna (cf. 11:25, «Yo soy la resurrección y la vida»). Así, este versículo sitúa a Jesús en el papel de mediador, creando la única vía hacia Dios. Bruce ha escrito: «Toda verdad es verdad de Dios, como lo es también toda vida; no obstante, la verdad y la vida de Dios se han encarnado en Jesús».[7]

Esta afirmación absoluta lleva, por supuesto, a una serie distinta de preguntas. Jesús ha revelado más de lo que nadie esperaba. En lugar de limitarse a definir su destino (el Padre, el cielo), declara que solo él es el camino para llegar. *Pero solo Dios puede llevarnos hasta sí mismo.* A continuación, Jesús da el paso siguiente e inevitable que, por tanto, va a ser difícil de comprender para los discípulos: solo el Padre puede llevarnos hasta sí mismo, y *él está genuinamente presente en Jesús.*

Esto es un eco del prólogo (1:1–2), lo cual explica la unión (y diferenciación) final del Hijo y el Padre. Jesucristo es Dios en completa forma humana (1:14) y, por tanto, tiene la capacidad de llevar a cabo tareas divinas. Por ello, si sus seguidores le conocen a él, conocerán también al Padre (14:7). No se trata de una reprensión,[8] sino de una promesa que apunta a una revelación más profunda que se producirá si continúan con Jesús (14:23). Puesto que le han conocido, van a experimentar más cosas y descubrirán al Padre que está presente en él. Por otra parte, ya han visto al Padre (14:7b).

La pregunta de Felipe (14:8) se concentra ahora en la última frase de Jesús. «Señor […] muéstranos al Padre y con eso nos basta». Puede que se trate de uno de los típicos «malentendidos» que hemos visto en numerosos discursos joánicos. Felipe no ha entendido que a Dios no le ha visto *nadie* (1:18a). Es algo que está fuera de la capacidad humana. Aun la petición que en este sentido hizo Moisés en el Monte Sinaí le fue negada (Éx 33:18–23). Pero, en Cristo, Felipe tiene ante sí la completa encarnación de Dios de un modo en que la humanidad *puede* visualizarla. Jesús afirma ahora con absoluta claridad lo que Felipe no podía antes comprender (14:9). Viendo a Jesús, Felipe está viendo a Dios. Esta es una de las elevadas ideas de la cristología de Juan. Jesús no es meramente un maestro o guía religioso, ni tampoco el medio para algún otro destino. Él es también el fin, la meta. Aquel en quien puede encontrarse a Dios. No podemos pasar por alto la naturaleza exhaustiva y exclusiva de esta extraordinaria afirmación (cf. 10:30, 37–38).

Una afirmación de este tipo requiere justificación y Jesús la da (14:10–11). En su nivel más esencial, Jesús es el delegado de Dios. En el mundo antiguo, un representante debidamente autorizado (un agente) tenía potestad para hablar y actuar en el nombre de su remitente. Así, el dicho rabínico «El agente de un hombre es como él mismo» (m. *Berakoth* 5:5) significa que Jesús, como agente de Dios, está autorizado para trabajar y hablar en su nombre.

Pero esta idea de «agencia» toca solo de manera superficial el pensamiento de Jesús. Él y el Padre disfrutan una reciprocidad de vida: el Padre está en él y él en el Padre. No se trata de una mera unidad funcional, como si la vida de Jesús pudiera resumirse en su obediencia. Es una unidad exhaustiva y sustancial — ontológica— que por fin explica ciertas declaraciones pronunciadas durante su ministerio público: «El Padre y yo somos uno» (10:30; cf. 10:38).

La primera promesa del Espíritu (14:12–17)

La meta de las palabras de Jesús desde el comienzo de este discurso ha sido estimular y consolar a sus seguidores. Con Juan 14:12–14 se inicia un cambio de tema. Si es cierto que el poder de Dios reside en Jesús y que al discípulo se le invita a conocerle y a recibir vida de él, el discípulo participará en cierto modo del poder de Dios.

(1) Es de suma importancia observar que la extraordinaria promesa de realizar obras especiales y de la materialización de sus oraciones (14:12) apunta hacia el futuro. Antes de que esta pueda hacerse realidad, Jesús ha de ir al Padre.

(2) Por otra parte, no puede restarse importancia a lo que dicen estos versículos: las obras de Jesús aluden a sus señales milagrosas y, en cierto sentido, cada creyente (14:12a, «el que cree en mí») podrá participar de ellas.

(3) Todo lo que hagan los creyentes han de hacerlo en el nombre de Jesús, de modo que cuando Dios sea glorificado en su obra, estos llevarán a cabo poderosas acciones y empresas en su nombre. Las obras de Jesús glorifican al Padre y los discípulos (cuyas vidas continúan la obra de Jesús) siguen haciéndolo.

Tras la partida de Jesús, se cumplirán dos promesas en la comunidad de la fe: los que creen realizarán grandes obras (14:12) y la oración recibirá respuesta (14:13). Obsérvese que la promesa de 14:12 no apunta solo a los milagros. Además de señales milagrosas, Jesús ha estado llevando a cabo obras de humildad, servicio y amor. Los seguidores de Jesús realizarán obras «mayores» aun que éstas. Es difícil pensar que esta promesa puede significar que los esfuerzos de los discípulos excederán a los de Jesús, quien, por ejemplo, llevó

a cabo el asombroso milagro de resucitar a Lázaro. Lo «mayor» es que estas obras las llevarán a cabo personas comunes y corrientes en quienes ahora, tras su glorificación, reside el poder de Cristo. Por ello, la partida de Jesús es crucial, ya que solo así podrá hacerse realidad la venida del Espíritu Santo a todos los que le siguen (7:37–39). Recordemos las palabras de 10:41, donde se nos dijo que Juan el Bautista (sin duda uno de los hombres más grandes de la era anterior a la glorificación de Jesús) no hizo señales. Tanto él como los discípulos de aquel momento vivieron en una era totalmente distinta de la que había de venir. La venida del Espíritu tras la glorificación de Cristo inaugurará una realidad escatológica que el mundo no ha conocido.

Un distintivo de la intimidad compartida entre Jesús y sus discípulos será la recíproca capacidad de escucharse. En 10:3, una marca del buen pastor es que sus ovejas oyen su voz. Ahora se nos informa que, por su parte, el pastor también escucha sus voces (14:13–14; cf. 1Jn 5:14–15). Este tema de que Jesús hará lo que sus discípulos le pidan (en oración) es frecuente tanto en este Discurso de Despedida (Jn 14:13, 14; 15:7, 16; 16:23, 24, 26) como en las cartas joánicas (1Jn 3:21–22; 5:14–15).[9] Esta oración se presenta en «el nombre de Jesús» y se dirige a Jesús.

Sin embargo, Juan puede con igual facilidad referirse a esta oración como dirigida al Padre (15:16; 16:23); ciertamente, no deberíamos cargar demasiado las tintas sobre esta diferencia, puesto que toda oración ha de presentarse en «el nombre de Jesús». Esta promesa de la oración contestada es realmente una continuación de lo que Jesús dice en 14:13. Esta oración contestada es otra de las «grandes obras» que Jesús llevará a cabo entre ellos. Las vidas de los discípulos serán una continuación de la vida de Jesús en el mundo. Tanto las grandes obras como la oración contestada glorifican al Padre porque es Jesús quien sigue obrando para llevar a cabo estas cosas. Y, por tanto, este tipo de oración se basa en la suposición de que encaja con la voluntad y propósitos de Cristo en el mundo (14:15). Más adelante, Juan escribirá esencialmente lo mismo en su primera carta: «Ésta es

la confianza que tenemos al acercarnos a Dios: que si pedimos conforme a su voluntad, él nos oye» (1Jn 5:14).

Hasta ahora no se nos ha dicho nada sobre la venida del Espíritu tras la glorificación de Jesús. En la fiesta de los Tabernáculos, Juan observó explícitamente que el Espíritu todavía no había sido impartido porque Jesús no había sido aún glorificado (7:37–39). Ahora, al anticipar su partida, Jesús habla del Espíritu que va a venir inminentemente (14:15–17). En este pasaje, el don del Espíritu es controlado por la cláusula del versículo 15a, «Si ustedes me aman».[10] Este don es, pues, una consecuencia natural de la relación de amor que se desarrolla entre Jesús y sus discípulos, no un derecho ganado por estos.

En 14:16 Jesús utiliza un término poco común para referirse al Espíritu. La palabra «Consolador» que aparece en el texto de la NVI traduce el término griego *parakletos,* que a menudo se ha transliterado en la voz «paracleto» o «paráclito». En el Nuevo Testamento, solo Juan utiliza esta palabra. De las cinco promesas de este discurso relativas al Espíritu (14:16, 26; 15:26; 16:7; 16:12–14), cuatro de ellas contienen este título (14:16, 26; 15:26; 16:7). La quinta (y última) ocasión en que aparece este término es en 1 Juan 2:1, donde a Jesús se le llama *parakletos.*

Tanto en los comentarios de Juan como en extensos debates del mundo académico se ha investigado el significado de esta palabra.[11] Procede de una raíz verbal que describe a alguien «llamado junto a»[12] y aparece en la literatura secular griega para aludir a un abogado en un tribunal de justicia que se pone «junto a» una persona para aconsejarla y hablar en su defensa. El término griego se popularizó mucho en el siglo primero, hasta el punto de que los idiomas hebreo y arameo lo tomaron prestado y lo utilizaron igualmente en un contexto judicial (P. *Aboth,* 4:11).[13] Este término no significa «consolar» (como implica la traducción «Consolador» de la NVI, la RV y otras) aunque su sentido sí se acerca bastante a «confortar» (del latín, *confortare,* fortalecer; *fortis,* fuerte). Algunas

versiones inglesas (como la rsv y la niv) han popularizado la traducción «consejero»; sin embargo, en nuestro tiempo, las connotaciones terapéuticas de esta palabra pueden inducir al error. Hemos de pensar más bien en un «consejero legal». Por ello, la mejor traducción es «abogado» (nrsv), según la cual Jesús estaría apuntando al servicio judicial o legal del Espíritu (ver comentarios sobre 15:18–27; 16:7–11). Muchos eruditos han preferido dejar la palabra sin traducir (aunque ninguna traducción moderna se ha decidido por esta opción).

Es interesante que Jesús llame al Espíritu *otro* paracleto. Esto no debe entenderse en el sentido de que el Padre vaya a enviar a «otra persona, es decir, a un paracleto». En su primera epístola (2:1) Juan deja claro que considera también a Jesús como un paracleto («y si alguno hubiere pecado, *abogado* tenemos para con el Padre, a Jesucristo el justo», NVI, cursivas del autor).[14] Jesús es, pues, un paracleto que envía ahora a un segundo paracleto. Esto significa que la obra del Espíritu que se desarrollará durante la vida de los discípulos será una continuación de la obra de Jesús.

En el pensamiento de Juan, esto contribuye a la estructura «judicial» de su Evangelio (ver comentarios sobre Juan 5): Jesús ha estado sometido a un proceso judicial y, como abogado, ha aportado pruebas y testimonios sobre la verdad de Dios. El paracleto, pues, retomará el ministerio donde Jesús lo ha dejado. No es de sorprender que también se le llame «Espíritu de verdad» (14:17; también 15:26; 16:13). El Espíritu comunica la verdad sobre Dios, que es la esencia de la obra de Dios en Cristo (1:17; 4:24; 5:33; 8:32, 40). Por otra parte, sabemos que Jesús es «la verdad» (14:6) y en tanto que el Espíritu duplica y sustenta la obra de Jesús, seguirá defendiendo la verdad de Jesús.

En el Evangelio de Juan, el mundo (14:17b, en griego, *kosmos)* alude a la esfera humana que está en rebeldía contra Dios (1:10; 3:16, 19; 7:7; 8:23; 12:31; 14:30) y necesita salvación (4:42; 6:14, 33, 51; 8:12). Como los fariseos del capítulo 9 que, según se dice, son de este mundo, Jesús reconoce que tales personas no pueden

percibir o entender las cosas más profundas de Dios, como el misterio del Espíritu Santo (9:39). Los discípulos, no obstante, pueden conocer al Espíritu de verdad, puesto que él (i.e., Jesús) ha estado con ellos desde el principio y estará en ellos en el futuro (i.e., en el Espíritu).[15]

El regreso de Jesús a sus discípulos (14:18–24)

Jesús ya ha confortado a sus seguidores con la idea de que él volverá en el drama de la Segunda Venida para rescatar de este mundo a sus discípulos (14:1–4). Mientras tanto (después de su glorificación), éstos serán vigorizados por el Espíritu para continuar su poderosa obra en el mundo (14:12–17). Por otra parte, el Espíritu no caerá sobre ellos como una mera fuerza de naturaleza imprecisa, sino que apoyará y vitalizará todas aquellas cosas de Jesús que hasta aquel momento les han resultado atractivas y encantadoras. El Espíritu-paracleto será «otro» paracleto, otra presencia que recreará a la persona de Jesús dentro de ellos.

Pero la sombra de aquel momento crítico sigue cerniéndose pesadamente sobre el corazón de los discípulos. ¿Qué consuelo podrá dar Jesús, a corto plazo, en vista de su muerte inminente? Está muy bien que Jesús les prometa la venida del Espíritu, pero es a él a quien van a echar de menos. La frase «volveré a ustedes» (14:18b) significa que Jesús no les abandonará (niv «no los voy a dejar huérfanos»).[16]

Pero, ¿a qué aluden estas palabras? ¿A la venida del Espíritu (14:16–17)? ¿A la Segunda Venida (14:3)? ¿O acaso a la resurrección? Los eruditos han defendido los tres acontecimientos como posibles respuestas.[17] No obstante, ciertas indicaciones parecen sugerir que se trata de la venida de Jesús que se produce tras su resurrección. El marco temporal es específico («dentro de poco») y los discípulos han de esperar «aquel día» (14:20). Ahora no se trata solo de que el mundo no vaya a verle, sino de que los discípulos van a tener una experiencia visual privada (14:19). Por

otra parte esta promesa ha de compararse con 16:16–24, que utiliza un lenguaje similar y convierte la promesa de la resurrección en algo específico. En otras palabras, aunque desde la perspectiva del mundo Jesús desaparecerá (en su muerte), volverá a ellos con su resurrección y confirmará que el poder del Padre ha estado con él desde el principio (14:20).

Sin embargo, la venida de Jesús que supone el Domingo de Resurrección significará más que un simple regreso de Jesús a la vida. Su objetivo es instaurar la clase de intimidad y unidad que ha prometido a lo largo de su discurso. La unión que él disfruta con el Padre (14:20a) es análoga a la que los discípulos disfrutarán con él (14:20b). *De este modo, el regreso de la resurrección será el puente que inaugurará la unión espiritual que él desea disfrutar con ellos.* El llamamiento a la obediencia de 14:21 es similar al que tenemos en 14:15 y constituye una clave para determinar que Jesús está hablando de una unión que incluye la venida del Espíritu. Esto es exactamente lo que sucede cuando Jesús se les aparece el Domingo de Resurrección y, en aquel contexto, reciben su Espíritu (20:22).

Si ahora la cuestión del regreso de Jesús (después de la muerte) se ha clarificado, Jesús acaba de conectar otro pensamiento. Por amor a sus discípulos, Jesús se «manifestará» (14:21) a ellos, lo cual producirá una profunda unión espiritual que está más allá de la comprensión del mundo. La pregunta de Judas (que no es el Iscariote)[18] interpela a Jesús sobre la naturaleza de su aparición a los discípulos (14:22), lo cual excluirá al mundo. Sin duda, piensan los discípulos, la revelación de Jesús debe producirse *delante del mundo* para que el testimonio de Jesús (¡y el de ellos!) sea públicamente confirmado.

De nuevo (por tercera vez), Jesús habla de la obediencia como una clave para el desarrollo de sus planes (14:23): quienes aman a Jesús lo muestran siendo fieles a su palabra. Movidos por el amor, Jesús y el Padre vendrán a ellos y vivirán con ellos (14:23). Pero también sucederá lo contrario (14:24). Aquellos que no confían en Jesús —que no le aman y se niegan a obedecerle— no tienen relación con

Jesús ni con el Padre (quien respalda las palabras y misión de Jesús y está en ellas) y no podrán, por tanto, participar de esta divina unión.

No debe pasarse por alto el delicado juego de palabras que se produce en el capítulo 14. Jesús «vendrá» a los discípulos. Esta realidad ha de verse en tres ideas distintas: la trascendental Segunda Venida de Jesús, su regreso en la resurrección y ahora su «venida» a ellos en la experiencia interior del Espíritu Santo. Por otra parte, en 14:2 se nos dijo que Jesús partiría para preparar «habitaciones» celestiales *(monai)* para sus seguidores. Más adelante vendrá para llevarles allí (14:3). Pero, cuando regrese con la resurrección («dentro de poco», 14:19), él y el Padre harán su «vivienda» («morada» LBLA. En griego, *mone)* dentro de ellos (14:23). Es decir, las viviendas prometidas en 14:2 se materializarán, en 14:23, en la morada de Dios «dentro del» creyente.

La segunda promesa del Espíritu (14:25–31)

La segunda promesa del paracleto (14:25–26) añade claridad al papel del Espíritu, puesto que ahora[19] se le describe específicamente como el «Espíritu Santo».[20] El paracleto es sin duda el Espíritu de Dios experimentado en las vidas de los discípulos. Las elementales implicaciones trinitarias de 14:25–26 son ineludibles: el Padre enviará al Espíritu en el nombre de Jesús. Por tanto, esta revelación espiritual prometida por Jesús es en realidad el esfuerzo de Dios mismo (en todas las dimensiones) obrando para nuestro beneficio.

Jesús subraya ahora el papel preservador y pedagógico del Espíritu. El concepto de «recordar» aparece múltiples veces en este Evangelio (2:17, 22; 12:16; 14:26; 15:20; 16:4, 21) y está vinculado con los «malentendidos» de los discípulos. Durante el ministerio terrenal de Jesús, era difícil entender bien las cosas. Pero ahora, promete Jesús, el Espíritu-paracleto les recordará las cosas que él ha hecho y dicho y las fijará en la mente de sus seguidores.

Podemos ver la realidad de esta promesa en el propio Evangelio de Juan. Tras la purificación del templo (2:13–23), Juan añade el comentario editorial: «Así, pues, cuando se levantó de entre los muertos, sus discípulos se acordaron de lo que había dicho y creyeron en la Escritura y en las palabras de Jesús» (2:22). Fue la resurrección —y el don del Espíritu que la acompañó— lo que dio significado a las obras de Jesús. La inspiración del Espíritu no aporta, por tanto, nuevas revelaciones sobre Jesús, lo que hace es plantear correctas aplicaciones y significados a lo que hizo en la historia.[21] La principal tarea de Jesús fue revelar al Padre (1:18) y de igual manera la obra del Espíritu-paracleto es revelar al «Jesús de la historia» a sus seguidores.

El discurso del capítulo 14 concluye con palabras de confirmación similares a las del comienzo. El término «paz» alude al saludo hebreo *shalom* y al objetivo de la obra de Jesús en la tierra, a saber, restaurar el equilibrio y la riqueza de la relación de la humanidad con Dios (Ro 5:1).[22] No hay nada en el mundo que pueda ofrecer este don. El *shalom* de Jesús no solo pone fin al quebrantamiento producido por el pecado, sino que será también el fruto del Espíritu que enviará tras su partida. Así, cuando Jesús se encuentra con los discípulos después de su resurrección y les imparte el Espíritu, lo que les concede es el *shalom* (20:19, 21, 26).

Como en 14:1, Jesús menciona de nuevo que sus discípulos están atribulados (14:27). Hasta ahora, su manera de animarles ha consistido en hablar de los beneficios que les traerá su partida: una nueva intimidad con Dios (y con él mismo) materializada por medio del don escatológico del Espíritu. De la promesa, «Me voy, pero vuelvo a ustedes» (14:28), a los discípulos solo les interesa la última frase. Ahora Jesús habla de sí mismo. Su amor por él debería llevarles a celebrar su partida puesto que, con ella, Jesús regresa al Padre de quien procede. Es el Padre quien le envió, quien le dio sus palabras y cuyo amor por el mundo inicia la misión de Jesús y planea la morada del Espíritu en el creyente. Recibir los dones del Padre es una bendición, pero lo que supone regresar para vivir con el dador trasciende a cualquier comprensión.

Pocos versículos han generado más controversia que 14:28b: «… voy al Padre, porque el Padre es mayor que yo». La controversia se centra en los numerosos pasajes de este Evangelio en los que la igualdad y unidad de Jesús y el Padre (p. ej., 1:1–18; 5:16–18; 10:30; 20:28) se yuxtaponen a afirmaciones sobre la dependencia del Hijo con respecto al Padre (4:34; 5:19–30; 8:29; 12:48–49). Con frecuencia, los teólogos han señalado una serie de versículos a expensas de los otros.[23] A algunos, la expresión «es más grande (o mayor) que» les sugiere que Jesús no puede ser Dios en el sentido más pleno, de modo que este versículo se ha utilizado para negar la divinidad de Cristo.

Considerado de manera aislada, podría parecer que este es el significado de 14:28b; pero, de ser así, este versículo no armonizaría con el abrumador retrato divino que tenemos de Jesús en este Evangelio. Hacer de Jesús una divinidad inferior o un dios menor ofendería el sólido monoteísmo judío del Evangelio. Hacer de Jesús un mero ser humano sería ignorar el sencillo sentido de su origen y unidad con el Padre que se expresa en lugares como el prólogo, donde la cristología encarnacional parece clara.

La exégesis clásica ha propuesto dos caminos para salir de esta selva interpretativa. Algunos intérpretes han planteado que este estatus «inferior» alude a la humanidad de Jesús limitada en la encarnación (Agustín, Ambrosio). Otros han señalado las distinciones eternas entre el Padre y el Hijo que no comprometen la divinidad del Hijo. Utilizando el lenguaje de otra época, diríamos que el Hijo está subordinado al Padre en persona, pero no en esencia (Tertuliano, Atanasio). Pero estas ideas deben más a ulteriores debates trinitarios que al Evangelio en sí. Los argumentos ontológicos están probablemente lejos de la mente de Juan. No hay aquí ninguna idea de la creación o subordinación del Hijo (aunque los arrianos utilizan este versículo). La grandeza del Padre surge de su papel como origen de Jesús como aquel que le envía, igual que un rayo de luz puede aludir al sol del que procede.

La imagen verbal que Jesús utiliza a menudo para referirse a su vida es la del agente que ha sido comisionado en una misión (17:4–5) y ha de terminar la tarea que se le ha asignado (4:34; 5:30; 6:38–39; 9:4; 10:32, 37; 17:4). Dentro de esta relación agente/remitente, el iniciador de la misión tiene mayor autoridad. En 13:16, Jesús cita el dicho proverbial: «Ciertamente les aseguro que ningún siervo es más que su amo y ningún mensajero es más que el que lo envió». Más adelante se lo repite a sus discípulos, que serán *sus* agentes en el mundo (15:20).[24] Como correo del mensaje de Dios y agente dedicado a su servicio, Jesús está reconociendo la relación, la fuente que ha hecho cobrar vida a este mensaje (14:24b, 31a).

Los discípulos no solo deberían hallar consuelo y gozo en el hecho de que Jesús está volviendo a su origen (y mandando a continuación dones), sino que han de entender que los acontecimientos que se están desarrollando en Jerusalén no están controlados por Satanás (14:30). De hecho, su descripción específica de estas cuestiones (14:29) demostrará estimular su fe ya que, cuando se produzcan, los discípulos recordarán sus palabras y verán cumplirse sus predicciones (cf. Mr 14:41–42). Por otra parte, la obediencia de Jesús al plan de Dios (14:31a) dentro de estos acontecimientos debería considerarse como un ejemplo de su amor por el Padre (un amor que, es de esperar, los discípulos imitarán, 14:21).

Después del discurso, Jesús dice: «¡Levántense, vámonos de aquí!» (14:31b). Este versículo presenta un notorio problema porque, tras pronunciar estas palabras, parece que Jesús y sus discípulos no se van. Jesús seguirá enseñando por espacio de otros tres capítulos. De hecho, es fácil leer 18:1 directamente después de 14:31 y desarrollar un cuadro coherente: «Habiendo dicho Jesús estas cosas, salió con sus discípulos al otro lado del torrente de Cedrón». Sin los capítulos intermedios (15–17), esta escena sigue una secuencia y una lógica perfecta: el discurso se encuentra en el capítulo 14 y el grupo se marcha al torrente de Cedrón.

Los eruditos han planteado varias formas de resolver este problema literario y pocos satisfarán a todos los lectores.[25]

(1) Muchos eruditos críticos argumentan que en algún punto, los capítulos 13–17 fueron editados (¿por el propio Juan? ¿Por sus seguidores?); acto seguido, estos eruditos reorganizan Juan 13–17 para que 18:1 vaya después de 14:31. Bultmann, por ejemplo, redistribuyó de este modo el discurso: 13:1–30; 17; 13:31–35; 15; 16; 13:36–14:31. Observó que había otras evidentes «costuras» literarias en los capítulos (p. ej., 16:5, donde Jesús dice que nadie le ha preguntado adónde va y, sin embargo, esta es precisamente la pregunta de Pedro en 13:36). La redistribución de Bultmann resuelve también este problema.

(2) Otros eruditos sugieren que 14:1–31 es el discurso original y que Juan lo amplió con sus reflexiones teológicas de los capítulos 15–16. Esto podría explicar, quizá, por qué hay tanto material repetido en los capítulos 14 y 16. Si Juan hizo esto, es evidente que no era un hábil narrador, o de lo contrario habría corregido el problema de 14:31. A Haenchen le gusta la idea de que 14:31 llegó a Juan procedente de Marcos 14:42 (un versículo que Juan quería utilizar), pero se encontró con que 18:1 le cerró el camino. Su ubicación en 14:31 fue una inserción de «emergencia».[26]

(3) La solución más antigua es considerar que el texto es un relato fidedigno de los hechos. Aunque las teorías editoriales fueran correctas, *alguien* pensó que el texto tal como lo tenemos hoy tenía lógica y nuestra tarea exegética consiste en interpretarlo en este contexto. (a) Un punto de vista sugiere que, aunque Jesús habló de levantarse y marcharse, por alguna razón se quedaron más tiempo en el aposento. Por tanto, a pesar de 14:31, los capítulos 15–17 se desarrollaron en el Aposento Alto. Pero si es así, ¿por qué incluye Juan 14:31?

(b) Morris (siguiendo a Lightfoot y Dodd) sostiene que las palabras que se traducen «vámonos de aquí» no aluden a un cambio de lugar, sino de tema (p. ej., «vamos a seguir adelante»), una señal de que Jesús está cambiando de tema.[27] Sin embargo, esta solución parece poco convincente.

(c) Otros sugieren que hemos de tomar el texto tal como está: Tras 14:31, Jesús abandona la estancia, de modo que las palabras de los capítulos 15–17 las pronuncia camino del valle de Cedrón. Es posible que Jesús llegara incluso a entrar en el templo y a ver las doradas vides grabadas en sus puertas, lo cual inspira a continuación su discurso del capítulo 15 («Yo soy la vid …»). En una ocasión, Westcott defendió elocuentemente que las palabras de los capítulos 15–17 encuentran su mejor trasfondo en el templo (donde, en el capítulo 17, Jesús pronuncia una oración sacerdotal).[28] Si después de 14:31 Jesús está en el templo, la partida de 18:1 se

produciría desde el templo en dirección este, hacia el torrente de Cedrón.

La aplicación del capítulo 14 es importante ya que, por primera vez en este Evangelio, Jesús habla en detalle con sus seguidores sobre su experiencia en la iglesia después de su partida. Naturalmente, a lo largo de este Evangelio hemos sido capaces de tender puentes entre temas que surgieron durante el ministerio de Jesús y su aplicación al contexto actual. Pero aquí tenemos algo distinto. Este capítulo está lleno de promesas dirigidas directamente a la comunidad de la fe, no a los dirigentes de Jerusalén o a las multitudes de Galilea. Jesús está ahora anticipando que la comunidad que ha edificado, una comunidad centrada en sus doce apóstoles, continuará su obra cuando él desaparezca.

De este capítulo surgen algunos temas teológicos que podrían convertirse en punto de partida de extensos excursos sobre un buen número de temas (como Jesús, el Espíritu, la esperanza escatológica y la salvación).[29] Nuestro primer desafío es destilarlos en unidades que tengan lógica para una clara exposición de sus temas clave. Hay tres esferas generales de investigación que parecen evidentes:

La partida de Jesús. Jesús habla de manera abierta y honesta de su partida. A lo largo de los Evangelios sinópticos y, sin duda, en este pasaje de Juan, Jesús ha seguido diciendo que él morirá en la cruz; este acontecimiento constituirá una dramática vuelta al Padre. Jesús afirma de nuevo algo que ha estado diciendo constantemente en este Evangelio: su muerte no será una tragedia organizada por unos hombres que desean pararle los pies, o por Satanás que piensa haber conseguido frustrar el plan de Dios utilizando a Judas como un títere; será más bien un glorioso regreso a Dios Padre. Como hemos oído en otros pasajes de Juan, esta muerte debe entenderse como la «glorificación» de Jesús.

Sin embargo, en el capítulo 14, Jesús nos dice algo sobre sus metas: él marcha a prepararnos lugar («una habitación»). Esto significa de

entrada que hemos de desarrollar una perspectiva distinta sobre las «viviendas» que poseemos en este mundo. Jesús ha ido por delante y nos ha preparado algo. Las implicaciones de esta enseñanza son profundas y oportunas. Este asunto pone de relieve tanto nuestra perspectiva sobre este mundo como sobre la vida eterna que Dios nos ha preparado.

Pero si Jesús está realmente en condiciones de volver al Padre y prepararnos un lugar, esto lleva de manera natural a reflexiones sobre su identidad y el acceso que puede ofrecer a estas moradas celestiales. La fluidez del discurso, incluidas las sucesivas preguntas de Pedro, Tomás, Felipe y Judas, apuntan a la misma dirección. Si el destino de Jesús es el cielo y su obligación el cumplimiento de esta tarea celestial, ¿quién es entonces Jesús? ¿Cuál es la naturaleza de su poder e influencia? ¿Hasta qué punto está Dios presente en él? Estas preguntas conducen inmediatamente al siguiente ámbito de reflexión.

La identidad de Jesús. Este capítulo nos invita a pensar profundamente sobre la identidad de Jesús y su relación con el Padre. Por ahí va el pensamiento de Felipe en 14:8. Entendiendo que Jesús ofrece más que mero conocimiento sobre Dios y el camino al cielo, Felipe avanza hacia la siguiente reflexión. ¿Es Jesús sustancialmente distinto de nosotros? ¿O es solo un dirigente sabio que puede mostrarnos el camino al ccielo? Descubrimos (y sin duda fue una sorpresa para Felipe y los demás discípulos) que la comunión con Jesús es un prerrequisito para tener comunión con el Padre. Ver a Jesús es ver al Padre.

Jesús no está, por tanto, reivindicando una mera equivalencia funcional con el Padre, afirmando, de hecho, que está haciendo lo mismo que el Padre y que, por ello, participar con él es participar en la obra del Padre. No, Jesús está diciendo algo más. Dentro de su persona hay cierto aspecto de la vida del Padre, cierto rasgo de la realidad divina que le distingue. *No es solo que Jesús haya sido enviado en una misión divina en el nombre del Padre, sino que el propio Padre está llevando a cabo una misión en la vida de su Hijo.* En 14:10,

Jesús dice explícitamente que el Padre *vive en* él. Esta exploración del Padre y Jesús es un desarrollo directo de las implicaciones del prólogo del Evangelio.

> En el principio ya existía el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios […] Y el Verbo se hizo hombre y habitó entre nosotros. Y hemos contemplado su gloria, la gloria que corresponde al Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. (1:1, 14)

En este mismo capítulo se da, más adelante, un último paso. Jesús nos habla de su obediencia a la voluntad de Dios, de su fidelidad a su Palabra y de la unión profunda e íntima que existe entre ellos. Pero a continuación se añade otro rasgo. El Espíritu forma también parte de esta unión y, morando como mora en el creyente, creará una unidad entre Dios y el cristiano que refleja la intimidad entre el Padre y el Hijo. Aunque muchos cristianos consideran opacos y confusos los debates sobre la Trinidad, aquí en Juan 14 no podemos pasar por alto los elementos básicos del pensamiento trinitario implícito en esta descripción de Dios. Jesús no promete simplemente llenar a sus discípulos con el Espíritu, sino que él mismo quiere habitar en ellos.

En resumen, el Padre reside en la vida del Hijo y este volverá a sus discípulos por medio del Espíritu. Jesús puede decir en 14:23 que tanto el Padre como el Hijo van a hacer su morada en el discípulo. Estas son profundas aportaciones a nuestra comprensión de Dios.

El regreso de Jesús. La tercera esfera de pensamiento tiene que ver con el regreso de Jesús a sus seguidores. A lo largo de Juan 14, Jesús trae consuelo a sus discípulos con la reconfortante promesa de su inminente regreso. Sin embargo, en nuestra exégesis hemos tenido que bregar con el momento de este regreso (vv. 1–3, 18 y 23). ¿A qué se refiere Jesús cuando dice «vendré de nuevo»? ¿Está haciendo referencia a su Segunda Venida? ¿A la resurrección? ¿O acaso lo que tiene en mente es su venida por medio del Espíritu

Santo? Hemos observado que Jesús ha aludido a los tres acontecimientos. Por tanto, cualquier aplicación de esta cuestión de «la venida de Jesús» ha de explorar cuidadosamente cada uno de estos temas.

(1) La promesa de la Segunda Venida. La promesa de la Segunda Venida está presente a lo largo de toda la literatura joánica tanto de manera explícita (21:22; 1 Juan 4:17) como implícita (cuando Jesús se refiere a la resurrección en el día final, Jn 6:54; 11:24–27). Podemos también encontrar este tema en los Evangelios sinópticos, que hablan de la «venida» de Jesús (en griego, *parous*ia) a su seguidores en los últimos días (Mt 24:3, 27, 37–44; Lc 17:26–35). Cualquier tratamiento de Juan 14 ha de optar por un cierto sentido de la visión escatológica de Jesús para sus discípulos. Su consuelo no consistirá únicamente en una fortaleza recién descubierta para soportar las cosas del mundo (una fortaleza que encontramos en el Espíritu). Jesús dice también que algún día él regresará y nos llevará consigo (14:3).

(2) La muerte de Jesús. La preocupación más urgente e inmediata para los discípulos es la amenaza de muerte que Jesús describe con tanta claridad. Aquí dice confiadamente que volverá «dentro de poco» para que puedan verle. La aparición de Jesús en el Aposento Alto tras la experiencia de la cruz es uno de los acontecimientos más importantes de la historia cristiana. El regreso de la tumba por parte de Jesús es el cimiento del testimonio cristiano. No lo encontramos solo en los Evangelios sinópticos (Mt 28:1–10; Mr 16:1–8; Lc 24:1–9; cf. Jn 20:1–18), sino también en Pablo, prácticamente en forma de credo (1Co 15:1–6). La promesa de la venida de Jesús al final de los tiempos requería fe. La promesa de la venida de Jesús por medio del Espíritu podría haber parecido un tanto ambigua y abierta a distintas interpretaciones. Sin embargo, aquí, en esta promesa, Jesús aporta pruebas objetivas y concretas que dan validez a su identidad y poder. Cualquier intento de defender el poder divino de Jesucristo en nuestro tiempo haría bien en comenzar aquí.

(3) El Espíritu Santo. El clímax del capítulo describe la «venida» de Jesús por medio del Espíritu Santo. Como vimos en la sección Sentido Original, las «viviendas» que se mencionan en 14:2 son paralelas a la que construyen el Hijo y el Padre en la vida del discípulo (14:23). En otras palabras, la experiencia cristiana del Espíritu Santo no puede considerarse aparte de la experiencia de Jesús. Dicho en jerga teológica, nuestra pneumatología (doctrina del Espíritu) debe tener una base cristológica. Experimentar al Espíritu es lo mismo que experimentar a Jesús. Aunque puede que esto nos parezca de valor periférico, tiene repercusiones teológicas muy profundas que la iglesia de nuestros días necesita clarificar desesperadamente.

Esta experiencia del Espíritu prometida por Jesús apunta también a beneficios que son verdaderamente sorprendentes. Los creyentes seguirán realizando las milagrosas obras de Jesús (14:12), tendrán una relación íntima con Dios en oración (14:13–14) y recordarán con convicción la Palabra de Dios (14:25; 1Jn 2:22–27); todo ello con la ayuda del Espíritu. Un breve análisis del Libro de los Hechos pone de relieve que este es exactamente el perfil de los primeros cristianos y es seguro asumir que era también la experiencia de los creyentes en la iglesia de Juan. No es que los cristianos se limitaran simplemente a reproducir la obra de Jesús, sino que seguían manifestando su *presencia* en el mundo. Podríamos expresarlo del siguiente modo: igual que el Hijo encarnó la presencia del Padre en el mundo, ahora, mediante la vida del creyente, el Espíritu manifiesta la del Hijo.

Estos tres temas tienen una enorme importancia para la iglesia de nuestros días. Vivimos en un tiempo ávido de experiencias espirituales. Juan 14 nos ofrece dirección sobre cómo interpretarlas y entenderlas.

En la sección Significado Contemporáneo de Juan 1:18–51, me referí a las pruebas de nivel bíblico y teológico que

llevamos a cabo en Wheaton College con los nuevos estudiantes. Decía antes que, como profesores, nos deleitábamos con el celo que manifestaban los nuevos estudiantes por el Señor, pero nos sorprendía su ignorancia de los relatos de la Biblia y las doctrinas clásicas de la fe cristiana. Vuelvo a mencionar esto ahora porque, cuando considero el significado contemporáneo de Juan 14, siento la tentación de apropiarme de las promesas de este capítulo sin examinar las estructuras teológicas que las sustentan.

En nuestro tiempo, las personas están ávidas de experiencias. Los sermones se valoran con frecuencia por el impacto emocional que puede conseguirse en veinte minutos. El comentario «ha sido una estupenda reunión de adoración» puede fácilmente aludir a la actuación del grupo musical. Los temas para la predicación se filtran muchas veces mediante categorías terapéuticas y para muchos cristianos, la validez final de la vida cristiana no está en lo que creo (una categoría cognitiva) o en cómo vivo (un imperativo moral), sino en lo que experimento. Las tres cosas forman parte esencial de la vida cristiana. Juan 14 nos invita a tener profundas experiencias con Cristo en el Espíritu, pero nos instruye también a pensar correctamente sobre Jesús y el Espíritu.

La partida de Jesús. Las palabras de Juan 14:1 se utilizan con frecuencia en los funerales. «No se angustien. Confíen en Dios y confíen también en mí». En un sentido, no es una exacta utilización de 14:1–2, ya que Jesús está en realidad diciendo que la solución a su desesperación, los discípulos la encontrarán en su Segunda Venida.[30] Sin embargo, en otro sentido, sí es apropiada. Jesús espera que sus seguidores tengan una confianza en su poder que es igual a su confianza en Dios. Su partida no es simplemente un éxodo de la humanidad, sino una continuación de su obra a favor de ella. *Tras la resurrección, Jesús tiene, pues, un ministerio y una autoridad.* Él será exaltado por encima de la Creación y se sentará a la diestra de Dios (Ro 8:34; Heb 1:3; 10:12). Desde esa posición nos sirve. «Voy a prepararles un lugar» es, pues, una promesa de que su obra

continuará hasta que nos unamos a él en el cielo por toda la eternidad.

Vale la pena considerar con atención las palabras de 14:2. Este pasaje no significa que las viviendas de que se habla vayan a ser construidas, puesto que ya existen (14:2a). Significa más bien que, con *el regreso de Jesús* al Padre (por medio de la cruz), se va a construir *el camino* que conduce a ellas. Y *con su llegada* allí, ese lugar quedará totalmente preparado. La experiencia de dirigirnos a este lugar será de una abrumadora gratitud por la gracia de Dios que nos conduce hasta allí. No es que vayamos a disfrutar una residencia privada, descubriremos más bien que lo que aquí se promete es una vida invitada a la residencia, la presencia, las «viviendas» del *propio Jesús.* Las viviendas preparadas son aquellas en las que habita Jesús, los lugares a los que él desea que entremos.

Como se ha dicho anteriormente, la palabra que se traduce como «viviendas» no alude a la calidad del lugar que Jesús está preparando (como podría sugerir la palabra «mansiones» que utiliza la versión King James). La preocupación que sienten los discípulos se debe a la pérdida de la comunión con Jesús. El término «vivienda» en griego se refiere a una morada, un lugar de residencia, un lugar «que lleva tu nombre». Jesús les está diciendo (también a nosotros) que el cielo espera nuestra llegada. La experiencia del cielo no será solo de felicidad, sino también de comunión cuando Jesús renueve su presencia con nosotros.

Tener esta expectativa del cielo desarrolla en nosotros lo que yo llamo una posición estratégica eterna. Vivimos en un mundo que nos ofrece constantemente seguridades y comodidades temporales, que nos fuerza a poner la mirada en el cercano horizonte del presente y que niega las limitaciones de nuestra mortalidad. Nuestra «vida laboral» no solo se orienta desde una óptica de crecimiento profesional, sino que pretende también procurarnos una seguridad en el mundo: una vivienda, unos ingresos estables, un plan de inversiones y de jubilación etc. Jesús ha dejado claro que este tipo de seguridades son poco fiables y que esforzarse por obtenerlas es

insensatez (Mt 6:19–20; Lc 12:31–21), sin embargo, aquí nos ofrece un incentivo positivo. Él ha construido ya nuestro verdadero hogar en el cielo, donde tenemos también una seguridad absoluta. Una vez abrazamos el sentido de esta idea, nuestras actitudes hacia este mundo cambian totalmente.

Puede que por ello mis conversaciones más creativas y juiciosas las haya tenido con la gente mayor de la iglesia. Rondan los ochenta o los noventa, están firmes en la fe y son conscientes —muy conscientes— de que su esperanza está en el Señor y en ningún otro lugar. Para ellos, Juan 14:1–3 es un pasaje clave. Poseen esta «posición estratégica eterna» de la que hemos hablado y, cuando les pido que me hablen de los muchos años de su vida, me dicen siempre que ojalá hubieran tenido esta misma perspectiva eterna cuando eran más jóvenes. «Habría pasado más tiempo dando y menos comprando», me dijo un amigo. Es una perspectiva eterna que ha de controlar nuestra inversión en lo terrenal.

Jesús y el Padre. Creo que el deseo más profundo de Juan es que veamos a Jesús como revelador de Dios y que en esta revelación hallemos vida. No es solo que Jesús tuviera una sabiduría que revelaba el funcionamiento interior de Dios (aunque esto es cierto). Ni tampoco que este viviera una vida tan sintonizada con Dios que con solo imitar al primero podamos conocer al segundo (aunque también esto es cierto). *Jesús no nos muestra el camino al Padre, sino que es dicho camino.* Hemos de hacer una pausa para que este matiz penetre en nosotros.

En un mundo de pluralismo religioso, cualquiera que haga una afirmación de verdad exclusiva encontrará opositores, no necesariamente opuestos al sistema religioso que se propone, sino a la *exclusividad* de este tipo de afirmación. En términos generales, nuestra cultura considera que todos los sistemas religiosos no proponen sino variaciones sobre el mismo tema. La idea es que tanto el judaísmo como el islam, el hinduismo, el cristianismo, el taoísmo y cualquier otro sistema religioso han experimentado adiciones históricas y culturales que han de ser extirpadas como

prescindibles subproductos, pero que esencialmente todos señalan el camino a Dios por medio de principios (la unidad y bondad de Dios) y vida (caridad y amor). Sin embargo, para la lógica de nuestro tiempo, afirmar que en alguna de estas tradiciones hay algo definitivo, irrepetible y sin precedente es algo ofensivo. Pero esta es precisamente la pretensión de verdad que tenemos en el cristianismo. Jesús no se limita a señalar el camino, sino que es el Camino; no solo nos enseña algo de verdad, sino que es la Verdad; ni representa una de las posibilidades para la vida, sino que es la Vida. Estas son afirmaciones exclusivas e innegociables. En una palabra, la búsqueda humana de Dios acaba en Jesucristo. Hay quienes, con Felipe, afirman: «¡Ojalá que Dios se manifestara! Esto pondría fin a la debilitadora ambigüedad espiritual de la vida». Para tales personas, la respuesta es: Dios ya se ha manifestado y ha hablado, en Jesús.[31] Aun Bultmann, en su estudio crítico del Evangelio de Juan, vio esta misma afirmación absoluta en Juan 14:

> La implicación que subyace tras la censuradora pregunta de Felipe es que toda comunión con Jesús pierde su significado a no ser que se le reconozca como aquel cuya única intención es manifestar a Dios y no ser nada por sí mismo; no obstante, da también a entender que la posibilidad de ver a Dios es inherente a la comunión con Jesús. ¿Qué otra cosa necesitamos?[32]

La idea teológica que sustenta esta convicción —y esto es lo importante— es que Dios *mismo* estaba en Cristo. El Verbo no era una criatura (como nosotros). No hubo un tiempo «en que no existiera» y por ello comparte con Dios su misma sustancia (o esencia, o ser). Naturalmente, estoy utilizando el lenguaje del primer Concilio de la Iglesia (Nicea, 325 d.C.), pero sostengo que no es anacrónico trasladar esta terminología a Juan. Lo que planteó el dilema cristológico que se intentó expresar en Nicea fue la imagen de Jesús que se da en el Evangelio de Juan (y en el resto del Nuevo

Testamento). [33] «El que me ha visto a mí ha visto al Padre». A lo largo del capítulo se presenta a un Jesús que disfruta de una íntima unidad con el Padre (14:10, 20, 21, 23), una unidad que no lo es solo de propósito, sino también de «esencia».

Por tanto, la exclusividad que el cristianismo concede a Cristo *no* se basa en nuestra creencia de que él estaba en lo cierto sobre Dios, sino en la afirmación de que Dios estaba completamente presente en Cristo para reconciliar consigo al mundo (2Co 5:18). Es la pretensión teológica *sobre* Jesús lo que hace potentes sus afirmaciones espirituales. Las palabras de Jesús son correctas porque son las palabras de Dios (14:10b). El «camino» de Jesús no es superior porque promueve una ética más elevada o porque defiende valores que sintonizan con nuestras sensibilidades espirituales. Lo es porque *en él* encontramos a Dios, que nos atrae hacia su persona.

Hace poco, una joven me dijo que para ella el cristianismo era verdad —Jesús era verdad— porque lo había experimentado como tal en su corazón. Le pregunté qué sucedería si estos sentimientos de certeza desaparecieran. La chica admitió tranquilamente: «Supongo que si eso sucediera no estaría muy segura sobre Dios». La validez de la verdad espiritual no puede encontrarse por completo en la experiencia espiritual. Tenemos aquí una realidad objetiva («¡Habéis visto al Padre!»). Juan lo sabe bien y a medida que escribe su primera carta afirma una y otra vez que la base de nuestra fe es «Lo que era desde el principio […] lo que hemos oído […] visto […] contemplado … tocado» (Jn 1:1; 2:7, 13, 14, 24; 3:8, 11; 2Jn 1:5, 6). La objetiva realidad histórica de Cristo nos aporta confianza en el conocimiento de la verdad y certeza en nuestras luchas espirituales.

Nuestro estudio de los estudiantes evangélicos universitarios guarda semejanzas con el realizado por David Wells en el Gordon-Conwell Theological Seminary.[34]

Los seminaristas jóvenes reflejan esta misma reticencia a aceptar pretensiones de verdad teológica absoluta. Es necesario que muchos

de quienes formamos parte de la iglesia hagamos una pausa y consideremos los resultados de este hecho. Puede que las afirmaciones exclusivas y absolutas sobre Cristo basadas en una teología de la encarnación estén desapareciendo del pensamiento evangélico. Nada más lejos de la verdad que Juan tiene en mente en este capítulo.

Jesús volverá. Si Juan 14 tiene una idea organizativa podría estar en 14:18: «No los voy a dejar huérfanos; volveré a ustedes». A lo largo del capítulo, Jesús asegura a sus seguidores que, ocurra lo que ocurra en su experiencia en el mundo, nunca estarán solos. No les abandonará a su suerte. Seguirá pastoreándoles y protegiéndoles. Por supuesto, la razón inmediata de su afán es la amenaza que supone el inminente arresto y muerte de Jesús, que él está dispuesto a aceptar como parte de la voluntad de Dios. Pero, entretejido en el discurso, lo que Jesús está realmente diciendo es «volveré», y lo hace en tres contextos distintos (14:1–3, 14:18 y 14:23).

(1) La Segunda Venida. Muchos exégetas coinciden en señalar que, cuando Jesús alude a su regreso en 14:1–3, está haciendo referencia a la Segunda Venida.[35] O sea, que estos versículos encajan con las descripciones sinópticas del triunfante regreso de Jesús en los últimos días. Es revelador que en 14:3 Jesús no se limite a prometer su regreso, sino que añada: «Vendré *para llevármelos conmigo.* Así ustedes estarán donde yo esté» (cursivas del autor). Jesús regresa para encontrarse con sus discípulos y escoltarles a otro lugar: el lugar en el que él se encuentra.

Desde una perspectiva escatológica dispensacionalista, algunos escritores conservadores de antaño han propuesto que 14:1–3 podría aludir al arrebatamiento, la dramática remoción de la iglesia en el tiempo del fin que describe Pablo (1Ts 4:12–18; 2Ts 2:1; cf. 1Co 15:23).[36] Curiosamente, pocos comentaristas evangélicos observan esto.[37] Aunque en 14:3 no se ofrecen detalles, sí encaja con Pablo en un sentido: Cuando Jesús regrese, uno de sus primeros objetivos será el rescate de los suyos. En su descripción de la «remoción»

escatológica, Lucas (Lc 17:34–35) utiliza incluso el mismo verbo (y tiempo) que en Juan 14:3 («llevármelos conmigo»).[38]

Para muchos de nosotros, la idea de la Segunda Venida ha dejado de ser una anhelada experiencia y se ha convertido en una mera doctrina que defendemos y enseñamos.[39] En las décadas de 1960 y 1970 esta esperanza llameaba con gran intensidad. En el año 1978 los autores de *The People's Almanac* [El almanaque del pueblo] preguntaron a los editores de los periódicos norteamericanos cuál sería el titular más sensacional que podrían sacar en sus portadas. Su respuesta fue: «Jesús regresa a la Tierra».[40] Me pregunto si hoy darían esta misma respuesta.

En mi experiencia entre jóvenes de veintitantos años observo que experimentan un sentido de desesperación histórica similar al de la juventud de la década de 1960: algunos de los elementos que rápidamente señalan son la guerra, el aumento de la población, la crisis ecológica, las enfermedades infecciosas y el declive moral. Lo extraño es que, cuando se les pregunta cuál es su esperanza en medio de este evidente «desastre», rara vez mencionan la «esperanza bienaventurada» de la Segunda Venida. La promesa de Jesús es que regresará, volverá a salvar a su iglesia y redimirá a los suyos. Esta enseñanza ha de cobrar vitalidad en la iglesia de nuestros días.

(2) La tumba vacía. El cumplimiento de la promesa de Jesús de regresar de entre los muertos refleja otra de las creencias fundamentales de la iglesia. Pablo no podía expresarse con más firmeza cuando afirmó: «Si no hay resurrección, entonces ni siquiera Cristo ha resucitado. Y si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación no sirve para nada, como tampoco la fe de ustedes» (1Co 15:13–14). En Juan 14:18 y ss., la resurrección de Jesús no es una mera demostración de su poder sobre la muerte, sino que está motivada por su interés en regresar con los suyos y ayudarles. Aunque la resurrección supone un paso hacia la glorificación de Jesús y su vuelta al Padre, esta representa también la oportunidad de encontrarse con sus discípulos para estimularles y equiparles. Los

discípulos de nuestro tiempo necesitan una confiada comprensión de lo que significa este regreso. La resurrección de Jesús ocupa un lugar central en prácticamente todos los sermones del Libro de los Hechos (p. ej., Hch 2:24, 32; 3:7, 15; 4:10; 5:30; 7:37; 10:40; 13:22, 30, 33–34, 37; 17:31; 26:8).

(3) El Espíritu Santo. Aquí está la idea principal de la enseñanza de Jesús. La «venida de Jesús» se experimentará también en la «venida» del Espíritu (14:23). Sin embargo, como en otros temas que hemos explorado, hay cuestiones teológicas cruciales que afectan a nuestra experiencia. Jesús promete que recibiremos al Espíritu Santo (14:16) y a continuación sigue con la promesa de que él y el Padre harán su morada en sus seguidores (14:23). ¿Cuáles son las implicaciones de estos pensamientos?

(a) Hemos visto que Dios *mismo* estaba en Cristo restaurando y amando al mundo. Cristo no fue un enviado especial para cambiar la mente de Dios, sino para expresarla. Por consiguiente, la divinidad de Jesús (la unidad ontológica entre Cristo y el Padre) no se puede poner en jaque. De manera similar, vemos ahora que el Espíritu no es un agente independiente enviado en una misión para equiparnos e inspirarnos. Se trata del Espíritu de Dios; el Espíritu Santo nos trae la presencia del Padre y el Hijo para que moren en nosotros y tengan comunión con nosotros. Por ello, igual que a través de Cristo Dios actuó en la cruz para salvarnos, así está ahora actuando por el Espíritu para transformarnos. Son cuestiones de importancia vital. Dios está de nuestro lado, obrando nuestra renovación y amándonos. Esto es el evangelio.

(b) Juan 14 tuvo especial relevancia en una de las controversias más difíciles de la historia de la iglesia, un debate que en el año 1054 separó a la Iglesia Ortodoxa Oriental de la Iglesia Romana de Occidente. Aquí solo podemos abordar este asunto de un modo superficial y periférico. En una palabra, ¿procede el Espíritu del Padre, o del Padre y el Hijo conjuntamente? En Juan 14:16 y 26, Jesús dice que el Padre enviará al Espíritu, mientras que en 15:26 y 16:7–8 Jesús afirma que lo enviará él. ¿Qué, pues, hemos de

entender? La Iglesia de Oriente defendía que fue solo el Padre y la de Occidente que tenían que ser el Padre *y el Hijo* (y por ello un papa de Roma cambió el Credo de Nicea y fue rápidamente denunciado por algunos obispos ortodoxos).[41]

No se trataba de una misteriosa contienda teológica, sino que había (y hay) mucho en juego. Oriente prefería ver al Espíritu como una persona independiente, que procedía directamente del Padre. En palabras de Ireneo, el Hijo y el Espíritu son las dos manos de Dios en acción.[42] Sin embargo, esta distinción impide mostrar la unidad que existe entre el Padre, el Hijo y el Espíritu y el hecho de que el Hijo desempeña un papel imprescindible en la obra del Espíritu. ¿Adónde ha llevado esto? Según algunos, dicha distinción puede fomentar un «misticismo sin Cristo» según el cual el Espíritu inspira aparte de Jesús.[43] Puede también llevar a teologías más radicales que buscan una espiritualidad fuera de Jesús, una espiritualidad que desea unirse a otras religiones del mundo. En nuestro tiempo, esto se evidencia también en ciertas teologías carismáticas y pentecostales, en las que al Espíritu se le distingue de Jesús como una experiencia posterior; son teologías que fomentan la inspiración y la iluminación completamente aparte del Jesús de la historia.[44]

La Iglesia Occidental (volviendo a Agustín) puso objeciones a este punto de vista. El Padre engendra al Hijo y ambos, de manera conjunta, exhalan al Espíritu Santo. En esto, el Padre tiene prioridad pero, en cualquier caso, al Hijo no puede separársele del Espíritu. El Padre y el Hijo son *uno* y, por ello, el Espíritu no puede glorificar al uno sin el otro. Esto significa que no se puede pretender tener al Espíritu sin tener al Hijo. Una persona no tiene una experiencia cristiana completa si recibe al Hijo pero no tiene una experiencia transformadora en el Espíritu. Entender esta contienda teológica determina el modo en que entendemos, experimentamos e interpretamos al Espíritu. ¿Cuán profundamente está el Espíritu vinculado a la persona de Jesús?

Puede que haya, sin embargo, una forma fácil de reconciliar esta tensión sobre los orígenes del Espíritu. Por Gran Bretaña circula un tren llamado *the Flying Scotsman* (el escocés volador), que une la ciudad de Edimburgo, Escocia, con la estación *King's Cross* de Londres. Pasa también por algunas otras ciudades inglesas. Viendo llegar a este famoso tren a la estación de King's Cross alguien podría decir: «El *Flying Scotsman* acaba de llegar de Edimburgo» o «este tren procede de Edimburgo y York» o «este tren procede de Edimburgo vía York». Las tres afirmaciones son verdad.[45]

Juan 14 nos insta a ver al Espíritu íntimamente vinculado a Jesús. El Espíritu es *otro* paracleto, que continua la obra de Jesús (14:16). Antes de que el Espíritu pueda venir ha de producirse, necesariamente, la glorificación de Jesús (7:37–39; 16:7). Cada una de las numerosas tareas del Espíritu que se esbozan en Juan 14–16 tiene paralelismos directos en la vida de Jesús en el Evangelio.[46] En el Aposento Alto, el día de la resurrección, los discípulos reciben el Espíritu Santo mediante el soplo de Jesús (20:22), lo cual indica que se trata de su Espíritu que morará en ellos.

La unidad entre Jesús y el Espíritu significa que no deberíamos hablar de recibir a Jesús sin incorporar alguna noción de recibir al Espíritu. Recibir a Jesús, «tener a Jesús en tu corazón», es lo mismo que experimentar al Espíritu habitando en tu interior. De igual modo, los carismáticos no deberían fomentar una doctrina «de dos etapas» que en cierto modo ofrece al Espíritu como algo posterior a Jesús. La obra del Espíritu-paracleto ha de traer a nuestros corazones de manera constante la vida y presencia de Jesús en Espíritu.

Tener este Espíritu es tener el catálogo de dones que se enumeran en este capítulo. Tanto las obras poderosas (14:12) como la oración efectiva (14:13) y la paz de Dios (14:27) merecen una cuidadosa aplicación en nuestros días. Pero esto no significa que la obra del moderno ministro sobrepasará la obra de Jesús. Por asombroso que parezca, este es el punto de vista que se oye a menudo entre ciertos dirigentes pentecostales africanos, que afirman poseer un poder

sobrenatural superior al de Cristo. Esto no es lo que Jesús quiere decir. La distribución de sus poderes de un modo más amplio facilita un sorprendente derramamiento de obras poderosas (que se promete en 14:12).

Una rápida mirada a la iglesia del Libro de los Hechos muestra que los primeros cristianos se tomaron muy a pecho estas promesas y experimentaron estos dones viviendo en el poder del Espíritu. Pero, entre estas cosas, Juan conecta directamente la venida del Espíritu con la preservación de la palabra de Jesús (14:25–26). Jesús dice que el Espíritu «les enseñará todas las cosas y les hará recordar todo lo que les he dicho». ¿Alude acaso esto a los recuerdos históricos de los apóstoles durante el proceso en que estos protegieron y registraron por escrito las palabras de Jesús? ¿Experimentó esto Juan al escribir su Evangelio? ¿Se refiere a la obra del Espíritu al proveer las inspiradas Escrituras que hoy atesoramos? ¿O aluden acaso estas palabras a la iluminación interior del Espíritu cuando nos sumergimos en la Palabra de Dios, investigando a fondo su significado?

No hay duda de que Juan diría «sí» a cada una de estas preguntas. En 14:25–26, el Espíritu es un poder que preserva y hace recordar en la iglesia. Igual que Jesús habló fielmente las palabras que el Padre le dio, el Espíritu nos lleva a recordar fielmente las palabras de Jesús, sin desviarse nunca de las cosas que él enseñó. Por consiguiente, las nuevas ideas y nuevas «reflexiones» espirituales han de ponerse siempre a prueba según los criterios de la revelación histórica que tenemos en los Evangelios (cf. 1Jn 2:22–27).

---

1. F. F. Segovia, “The Structure, *Tendenz* and *Sitz-im-Leben* of John 13:31–14:31”, *JBL* 104 (1985): 471–93. Para Segovia este capítulo está configurado por la necesidad que tiene Juan de explicar que Jesús no haya regresado en su Segunda Venida. Según él, la solución de Juan es que la venida del Espíritu sustituye a la venida de Jesús.

2. También es posible traducir una secuencia de indicativo/imperativo: «Ustedes creen en Dios; ¡ahora crean también en mí!» Compárese con Marcos 11:22–24 donde, durante los últimos y críticos días de Jerusalén, Jesús exhorta a sus seguidores a creer en Dios.
3. Aunque el tiempo verbal es presente (en griego *palin erchomai),* Juan utiliza muchas veces *erchomai* con un sentido futuro (ver 1:15, 30; 4:21, 23; 14:18, 28; 16:2). El verbo siguiente, «tomaré» *(paralempsomai),* está en futuro.
4. Un punto de vista popular sostiene que Juan comienza este capítulo con la promesa de la Segunda Venida y a continuación se dedica a corregir esta idea, reinterpretando esta «venida» e identificándola con la venida del Espíritu Santo (14:23). Ver R. Gundry, "In My Father's House Are Many *Monai", ZNW* 58 (1967): 68–72.
5. Por la difícil construcción griega, una variante añade una lectura más larga: «Saben dónde voy y conocen el camino». Es posible que esto se deba a la influencia de 14:5, donde Tomás hace una pregunta sobre el «camino». La lectura más corta (niv) es mejor: «*Ustedes ya conocen* el camino para ir adonde yo voy». Los discípulos deberían saber adónde se dirige Jesús (al cielo), sin embargo, el camino (Jesús es «el camino», 14:6) aún ha de serles mostrado.
6. Comparar los múltiples relatos de la lucha de los discípulos con la decisión de Jesús de ir a la cruz (Mr 8:31; 9:31; 10:33).
7. Bruce, *John,* 298–99; citado en el comentario de Smalley, *John*, 253.
8. La NVI sigue una lectura variante que da un sentido punitivo al versículo. En 14:7, el primer verbo está en tiempo perfecto («Si ustedes han llegado a conocerme») y el segundo puede ser perfecto («conocerían también a mi Padre») o futuro (ver nota de la NVI: «conocerán también a mi Padre»). Una sólida evidencia textual apoya el futuro del segundo verbo.

9. Ver también los parecidos dichos sinópticos: Mt 7:7–8 (Lc 11:9–10); Mt 18:19; 21:22.

10. Barrett, *John,* 451.

11. Para quienes deseen un resumen de esta cuestión, ver R. Brown, "The Paraclete in the Fourth Gospel", *NTS* 12 (1966–67): 113–32; G. Burge, *The Anointed Community,* 3–31; Morris, "Additional Note F: The Paraclete", *John,* 587–91.

12. La palabra griega *parakletos* se relaciona con el verbo *parakaleo* y es similar en fuerza al participio *ho parakeklemenos.*

13. Burge, *The Anointed Community,* 14–15.

14. Lamentablemente, la niv encubre el uso de la palabra *parakletos* en 1 Juan 2:1 mediante la utilización de una paráfrasis dinámica: «Pero si alguno peca, tenemos ante el Padre a *uno que habla en nuestra defensa,* a Jesucristo, el Justo». Las palabras en cursiva son la paráfrasis para traducir el término griego *parakletos.*

15. Juan 14:17c, «porque vive con ustedes y estará en ustedes», esconde algunas variantes relacionadas con el tiempo de los dos verbos, que surgen del hecho de que *menei* (morar, permanecer) puede ser futuro o presente (cuando se escribe sin acento, como en los manuscritos antiguos). Las variantes muestran: μένει (presente)/ἔσται (futuro); μενεῖ (futuro)/ἔσται (futuro); μένει (presente)/ἐστιν (presente). La tercera opción niega el posterior papel del Espíritu. La segunda niega que Jesús sea un paracleto. La primera traza una línea teológica entre las funciones de Jesús y las del Espíritu.

16. En el judaísmo rabínico, a los discípulos que habían perdido a su maestro se les consideraba «huérfanos» (Brown, *John,* 2:640). Lo mismo se decía de los discípulos de maestros griegos (p. ej., Sócrates).

17. Muchos eruditos críticos han argumentado que Juan desmitifica en 14:18 una expectativa original de la Segunda Venida y la convierte en una expectativa del Espíritu. De este modo (según

argumentan), los versículos están rodeados de dos «dichos del Espíritu» (14:16, 26).

18. Aparte de Judas Iscariote, en el Nuevo Testamento encontramos a otros varios Judas. Los dos más importantes son: (1) Judas, hermano de Jesús (Mr 6:3) y, por ello, hermano también de Jacobo. Este redactó probablemente la carta que lleva su nombre (ver Judas 1). (2) Judas «de [¿hijo de?] Jacobo» que se menciona en la enumeración que hace Lucas de los apóstoles (6:16). Puesto que Mateo y Marcos no mencionan este nombre entre los Doce, tradicionalmente se le identifica con Tadeo. La mayoría ven al Judas de Juan en 14:22 como al apóstol que menciona Lucas.

19. Es útil referirse a la obra del Espíritu con el pronombre masculino, «él». Aunque, en griego, «Espíritu» es un sustantivo neutro, paracleto es masculino y en 14:26 (también 15:26; 16:8, 14) Juan utiliza un pronombre masculino *(ekeinos)* con un antecedente neutro *(to pneuma to hagion)* para resaltar el carácter personal del Espíritu. Lo más revelador es que, en 16:13, *ekeinos* se utiliza de nuevo sin el sustantivo *ho parakletos.* En español no tenemos ningún pronombre singular inclusivo que posea este matiz personal que pretende Juan. «Ello» no puede aportar este significado.

20. Algunas variantes omiten «santo», mientras que otras consignan «Espíritu de verdad» (armonizando este versículo con 14:17). Esta lectura (NVI) es importante, ya que algunos eruditos se han negado a identificar al Paracleto como el Espíritu Santo (p. ej., G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970]).

21. Barrett, *John,* 467. No hay duda de que este papel del Espíritu como «apuntador» era importante para Juan en su producción del Evangelio.

22. Este *shalom* estaba profetizado como un logro del Mesías (ver Is 9:6–7; 52:7; 57:19; Ez 37:26; Hag 2:9; cf. Hch 10:36; Ro 5:1; 14:7). Por ello, se convirtió en un saludo habitual entre los cristianos (p. ej., Ro 1:7; 1Co 1:3; 2Co 1:2; Gá 1:3).

23. Ver T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970); C. K. Barrett, "'The Father Is Greater than I' (John 14:28): Subordinationist Christology in the New Testament", *Essays on John* (Londres: SPCK, 1982), 19–36.

24. Brown cita la obra judía *Midrash Rabbá* 78:1 sobre Génesis 32:27, «El que envía es mayor que el enviado» *John,* 2:655.

25. Quienes deseen considerar un excelente resumen de las opciones pueden ver Carson, *John,* 477–79.

26. Haenchen, *John,* 2:164. La expresión es idéntica en Marcos y en Juan.

27. Morris, *John,* 587.

28. Westcott, *John,* 2:238.

29. Ver la extensa exposición de D. A. Carson, *The Farewell Discourse and the Final Prayer of Jesus: An Exposition of John 14–17* (Grand Rapids: Baker, 1970).

30. Carson, *John,* 487.

31. G. Fee, "Expository Article: John 14:18–17", *Int* 43 (1989): 170–74.

32. Bultmann, *John,* 608–9; también citado en el comentario de Smalley, *John,* 253.

33. En el Concilio de Nicea, los arrianos, temiendo que el monoteísmo se viera comprometido, defendieron que Cristo era una criatura de Dios («Hubo un tiempo en que no lo era»). Atanasio y la mayor parte de la iglesia rechazaron este postulado, arguyendo que Jesús compartía la misma «esencia» eterna *(homoousios)* que el Padre. En nuestros días, los Testigos de Jehová sostienen estas mismas afirmaciones arrianas. Ver W. Harding, "An Examination of Passages Cited by the Jehovah's Witnesses to Deny Jesus Is God", en R. L. Harris, ed., *Interpretation and History* (Singapur: Christian Life, 1986), 273–80.

34. D. Wells, *No Place for Truth or Whatever Happened to Evangelical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

35. Algunos han sugerido que puede aludir a la venida de Jesús al creyente en su muerte (Lightfoot, *John,* 275–76; Bultmann, *John,* 602) o que es una «venida» ambigua que puede producirse en cualquier momento (Barrett, *John,* 157).

36. J. N. Darby, *Lectures on the Second Coming* (Londres: Broom, 1869), 10; L. S. Chafer, *The Kingdom in History and Prophecy* (Chicago: Moody, 1915, 1944), 87; J. W. Hodges, *Christ's Kingdom and Coming* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 195–96.

37. Además de los principales comentarios, observemos su ausencia en S. Travis, *I Believe in the Second Coming of Jesus* (Londres: Hodder, 1982), 99–100.

38. G. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (Londres: Macmillan, 1954), 237.

39. Ver la reciente obra de C. Blomberg, "Eschatology and the Church: Some New Testament Perspectives", *Themelios* 23.3 (1998): 3–26.

40. Travis, *I Believe in the Second Coming,* 100.

41. Este cambio en Occidente produjo el cambio del Credo de Nicea, de modo que en la Iglesias Católica y las protestantes dice: «Y creemos en el Espíritu Santo, quien procede del Padre y el Hijo». La añadidura medieval fue la expresión «y el Hijo» (en latín, *filioque).*

42. *Contra las herejías,* 2.1.1.

43. K. Barth, haciendo referencia a la ortodoxia rusa, *Church Dogmatics, I*:1 (Edimburgo: T. & T. Clark, 1975), 481; citado por T. Smail, *The Giving Gift: The Holy Spirit in Person* (Londres: Hodder, 1988), 125.

44. Naturalmente, los teólogos ortodoxos son sensibles a estas críticas y argumentan que su punto de vista sobre la Trinidad no demanda este resultado. Por otra parte, los excesos que medran en Occidente son fruto del pensamiento protestante ¡que ha unido a Jesús y al Espíritu!

5. Esta explicación la dio por primera vez Michael Ramsay, antiguo Arzobispo de Canterbury. Ver T. Smail, *The Giving Gift,* 138.

6. Hay una lista en Burge, *The Anointed Community,* 140–42.

Juan 15:1–16:4a

Yo soy la vid verdadera, y mi Padre es el labrador. 2 Toda rama que en mí no da fruto, la corta; pero toda rama que da fruto la poda para que dé más fruto todavía. 3 Ustedes ya están limpios por la palabra que les he comunicado. 4 Permanezcan en mí, y yo permaneceré en ustedes. Así como ninguna rama puede dar fruto por sí misma, sino que tiene que permanecer en la vid, así tampoco ustedes pueden dar fruto si no permanecen en mí. 5

Yo soy la vid y ustedes son las ramas. El que permanece en mí, como yo en él, dará mucho fruto; separados de mí no pueden ustedes hacer nada. 6 El que no permanece en mí es desechado y se seca, como las ramas que se recogen, se arrojan al fuego y se queman. 7 Si permanecen en mí y mis palabras permanecen en ustedes, pidan lo que quieran, y se les concederá. 8 Mi Padre es glorificado cuando ustedes dan mucho fruto y muestran así que son mis discípulos. 9

Así como el Padre me ha amado a mí, también yo los he amado a ustedes. Permanezcan en mi amor.10 Si obedecen mis mandamientos, permanecerán en mi amor, así como yo he obedecido los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor. 11 Les he dicho esto para que tengan mi alegría y así su alegría sea completa. 12 Y éste es mi mandamiento: que se amen los unos a los otros, como yo los he amado. 13 Nadie tiene amor más grande que el dar la vida por sus amigos. 14 Ustedes son mis amigos si hacen lo que yo les mando. 15 Ya no los llamo siervos, porque el siervo no está al tanto de lo que hace su amo;

los he llamado amigos, porque todo lo que a mi Padre le oí decir se lo he dado a conocer a ustedes. 16 No me escogieron ustedes a mí, sino que yo los escogí a ustedes y los comisioné para que vayan y den fruto, un fruto que perdure. Así el Padre les dará todo lo que le pidan en mi nombre. 17 Éste es mi mandamiento: que se amen los unos a los otros.

18 Si el mundo los aborrece, tengan presente que antes que a ustedes, me aborreció a mí. 19 Si fueran del mundo, el mundo los querría como a los suyos. Pero ustedes no son del mundo, sino que yo los he escogido de entre el mundo. Por eso el mundo los aborrece.

20 Recuerden lo que les dije: "Ningún siervo es más que su amo". Si a mí me han perseguido, también a ustedes los perseguirán. Si han obedecido mis enseñanzas, también obedecerán las de ustedes. 21 Los tratarán así por causa de mi nombre, porque no conocen al que me envió. 22 Si yo no hubiera venido ni les hubiera hablado, no serían culpables de pecado. Pero ahora no tienen excusa por su pecado. 23 El que me aborrece a mí, también aborrece a mi Padre. 24 Si yo no hubiera hecho entre ellos las obras que ningún otro antes ha realizado, no serían culpables de pecado. Pero ahora las han visto, y sin embargo a mí y a mi Padre nos han aborrecido. 25 Pero esto sucede para que se cumpla lo que está escrito en la ley de ellos: "Me odiaron sin motivo".

26 Cuando venga el Consolador, que yo les enviaré de parte del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, él testificará acerca de mí. 27 Y también ustedes darán testimonio porque han estado conmigo desde el principio.

16:1 Todo esto les he dicho para que no flaquee su fe. 2 Los expulsarán de las sinagogas; y hasta viene el día en que cualquiera que los mate pensará que le está prestando un servicio a Dios. 3 Actuarán de este modo porque no nos han

conocido ni al Padre ni a mí. 4 Y les digo esto para que cuando llegue ese día se acuerden de que ya se lo había advertido».

En el capítulo 14, la respuesta a la partida de Jesús fue la certeza de su venida: no dejaría a sus discípulos desamparados (14:18). En el capítulo 15, el tema que desarrolla Jesús ya no es el de su «venida», sino el de la «permanencia». Jesús traza la intrincada imagen de una vid que el labrador poda y que produce abundante fruto. Aplica esta imagen a sus discípulos, pidiéndoles que permanezcan vitalmente unidos a él para que puedan producir los frutos del amor y la obediencia. Los temas gemelos de esta imagen son el misticismo y la fructificación.

Jesús tiene en mente a los creyentes que vivirán en el mundo después de su partida (la iglesia). Su interés aquí no es distinto del que expresa en Juan 14. La vida interior e íntima con Dios que se describe en 14:23 se presenta ahora de una forma nueva: «Permanezcan en mí y yo permaneceré en ustedes» (15:4a). Para mantener una auténtica vida espiritual en el mundo, los creyentes han de permanecer unidos íntimamente a Cristo.

Es cierto que los discípulos estarán en el mundo vinculados de manera personal a Dios en el Espíritu, pero Jesús les advierte también sobre los conflictos que tendrán en el mundo. En el versículo 18 el texto pasa abruptamente a un segundo asunto que seguirá hasta 16:4. Aquí, el tema central se expresa en 15:20: «Ningún siervo es más que su amo». Si Jesús experimentó hostilidad y juicio en el mundo, esto mismo les sucederá a sus seguidores. No obstante, en este juicio Jesús les ha dado un abogado —el Espíritu-paracleto (15:26)— quien fortalecerá su testimonio y les guardará para que no caigan. Esta es la tercera promesa del Espíritu que hace Jesús (14:16, 26; 15:26).

Otra forma de organizar este capítulo es verlo como un esbozo de las relaciones personales del creyente: Con Cristo hay una relación

de *permanencia* (15:1–11); con otros cristianos hay una relación de *amor* (15:12–17); con el mundo hay una relación de *hostilidad* por su parte (15:18–25, 16:1–4a); y con el Espíritu hay una relación de *testimonio conjunto* (15:26–27).[1] Este bosquejo presenta una disposición temática ligeramente distinta, pero sigue el esquema principal que acabamos de considerar.

La vid y los sarmientos (15:1–17)

La forma de la metáfora de la viña es comparable a la historia que Jesús desarrolla en el capítulo 10. En este pasaje, Jesús tomaba la imagen de un pastor y la transformaba en un dicho parabólico que aludía a su propia vida y obra. Aquí Jesús toma la imagen de una viña y la transforma en una amplia metáfora (15:1–8), seguida de una interpretación y aplicación (15:9–11).[2]

¿Qué es lo que hace que Jesús utilice esta imagen? Sus figuras (pastor, pan, agua, luz) procedían todas de las antiguas tradiciones judías. Si en 14:30 Jesús salió del Aposento Alto, es posible que se detuviera en el templo para enseñar y orar (no entrando en el valle de Cedrón hasta 18:1).[3] En la entrada del lugar santo (al oeste del altar), unos peldaños llevaban a una cortina de lino cubierta de púrpura, escarlata y flores azules (Josefo, *Ant.* 15.394; *Guerras* 5:207–14). Unas cadenas de oro macizo colgaban del dintel de la puerta junto a la cortina. Por encima de la cortina (debajo del techo) había una gigantesca vid de oro puro, que representaba a Israel *(Ant.* 15.395). Los ciudadanos ricos aportaban elementos de oro (granos, racimos, hojas o zarcillos) que los orfebres añadían luego a una vid en constante desarrollo (m. *Middoth* 3:8). Josefo afirma que algunos de los racimos eran de la «altura de un hombre».[4]

En el judaísmo (como en la mayoría de las sociedades mediterráneas), la vid y la viña eran imágenes antiguas y sagradas. La vid representaba a Israel, el pueblo del pacto que Dios había plantado y cuidado para que produjera fruto (Sal 80:8–18; Is 5:1–7; Jer 2:21; 12:10–11; Ez 15:1–5; 17:1–6; 19:10–15; Os 10:1–2). Por regla general, cuando en el Antiguo Testamento se representa a

Israel como una vid o una viña, suele ser en un contexto en que la nación está siendo disciplinada por no llevar el fruto que Dios espera. En este sentido, los dos pasajes siguientes son representativos:

> Restáuranos, oh Dios Todopoderoso;
> haz resplandecer tu rostro sobre nosotros, y sálvanos.
> De Egipto trajiste una vid;
> expulsaste a los pueblos paganos y la plantaste.
> Le limpiaste el terreno,
> y ella echó raíces y llenó la tierra (Sal 80:7–9).
> Y ahora, hombres de Judá, habitantes de Jerusalén, juzguen entre mi viña y yo.
> ¿Qué más se podría hacer por mi viña que yo no lo haya hecho?
> Yo esperaba que diera buenas uvas;
> ¿por qué dio uvas agrias?
> Voy a decirles lo que haré con mi viña:
> Le quitaré su cerco y será destruida;
> derribaré su muro y será pisoteada. (Is 5:3–5)

Durante el periodo del Nuevo Testamento, la imagen de la viña siguió siendo una favorita del judaísmo y está presente en una buena parte de su literatura (y de sus monedas) (Eclo 24:17–21). Jesús también la utilizó habitualmente como recurso didáctico (Mt 20:1–7; 21:28; Mr 12:1–11; Lc 13:6–7). Pero aquí, en Juan 15, introduce un cambio. En este último dicho «Yo soy» de este Evangelio, Jesús declara que *él* es la vid verdadera (15:1). Es decir, en esta antigua imagen literaria él ocupa el lugar de Israel como verdadera planta de Dios.[5] El nuevo concepto es que en la viña de Dios hay *una vid* e Israel ha de plantearse si está o no unida a él. Ya no se considera automáticamente a Israel como vides que crecen en

la viña de Dios. Los sarmientos son ahora personas que se desarrollan unidas a la cepa.

Como en la imagen del Antiguo Testamento, Dios anhela ver el fruto de su trabajo como labrador (15:2). Jesús desarrolla esta idea, utilizando las reconocidas técnicas de la viticultura. Los viticultores podan los sarmientos para que estos produzcan más fruto y quitan también las ramas muertas que no tienen vida. En cada caso se asume que la fructificación es la prueba de que existe una unidad vivificadora con la vid.

La imagen de apegarse a Jesús como el sarmiento está unido a la cepa es una apropiada descripción de la vida espiritual interior que Jesús ha venido describiendo desde el capítulo 14. Aquí, no obstante, la palabra clave es «permanecer» o «continuar» (en griego *meno),* que se utiliza a lo largo del discurso (15:4, 5, 6, 7, 9, 10). El discípulo que crece, habitado por el Padre y el Hijo (14:20, 23) por medio del Espíritu (14:16, 25; 15:26) es alguien que depende por completo de Cristo. El discipulado no solo requiere una comprensión de la identidad de Jesús por parte del discípulo, sino la vinculación espiritual a él de nuestra vida interior.

Esta conexión significa también ser «podado» (15:2b.). La palabra griega que se traduce como podar *(kathairo)* está estrechamente relacionada con el adjetivo que aparece en 15:3: «Ustedes ya están limpios *[katharos,* en griego] por la palabra que les he comunicado». Quienes permanecen en la vid (como los discípulos de Jesús) están siendo preparados para una mayor fructificación por la palabra que Jesús les está impartiendo.

Sin embargo, unido a este privilegio hay también una advertencia (15:6). Aquel que no «permanece» en Cristo, quien no encuentra la propia vida en la vid verdadera (i.e., Jesús), se arriesga a ser cortado de la vid y a ser consecuentemente destruido. Hay una sola prueba de que un sarmiento esté verdaderamente vivo: ¿produce racimos de uva (15:5)? Obsérvese, sin embargo, con atención lo que esta metáfora no está diciendo. La fructificación no es una prueba; es

decir, un sarmiento no tiene que demostrar cierto nivel de productividad para estar seguro de que no será destruido; la fructificación es más bien un subproducto. «separados de mí no pueden ustedes hacer nada» (15:5b). Estar vinculado a la vid significa que la vida de Jesús fluye en nosotros y ello produce una gran fecundidad. La productividad será el resultado inevitable de vivir una vida espiritual interior en unión con Jesús (cf. Gá 5:22–23).

Jesús concluye la metáfora de 15:7–11 estableciendo algunas implicaciones de «permanecer» en él, muchas de las cuales repiten lo que ya aprendimos en el capítulo 14. En el versículo 7 se compara permanecer en Jesús con permanecer en su palabra. Sin duda, esto recuerda los mandamientos a la obediencia expresados en 14:15 y 15:10, donde se nos dice que la manera de demostrar nuestro amor a Jesús es guardando su palabra. Aquellos cuyas vidas están en armonía con Jesús experimentarán que sus oraciones están controladas por su palabra, que estas obtendrán respuesta y que glorificarán a Dios (15:7b; cf. 14:10–12). El sarmiento produce lo que desea la vida que corre por él: los «frutos de la vid». Pero el resultado no es una productividad mecánica. El discípulo entra en una relación de amor con Jesús (15:9) y con el Padre (15:10), de la cual surge una vida transformada y llena de fruto.

La «paz» prometida en 14:27 se combina ahora con «alegría» en 15:11. Obsérvese que esta alegría no es simplemente una felicidad humana. Jesús desea «que tengan *mi alegría*» (cursivas del autor). Es asimismo un don del Espíritu, un don del Jesús que mora dentro del discípulo, que hace que esta alegría sea sobrenatural y sustancial. El gozo de Jesús procedía de su dependencia de Dios y su obediencia a la voluntad del Padre. No solo heredamos su gozo sino también la capacidad impartida por el Espíritu de disfrutar de Dios. El tema de la alegría volverá al discurso (16:20–24; 17:3) y Juan seguirá subrayándolo de manera personal (1Jn 1:4; 2Jn 12; 3Jn 4).

En 15:12, el tema cambia al carácter de la vida entre los seguidores de Jesús. En el capítulo 13 tuvimos ocasión de observar este mismo

tipo de cambio: Jesús ejemplifica y describe su obra a favor de ellos (13:1–11) y, acto seguido, les encarga que imiten lo que él ha hecho (13:12–20). Tras describir a la vid vivificadora y nuestra necesidad de compartir su vida y su amor, Jesús sigue describiendo la vida entre los sarmientos. Para algunos eruditos, estos seis versículos representan el centro del Discurso de Despedida de Jesús.[6] Obsérvese que esta unidad esta enmarcada por dos declaraciones del mandamiento del amor (15:12, 17).

Esta es la segunda vez que Jesús ordena a su seguidores que se amen unos a otros (cf. 13:34). Este amor será la prueba que realzará siempre a sus seguidores (13:35). Este mismo tema suena a lo largo de las cartas de Juan. «Queridos hermanos, ya que Dios nos ha amado así, también nosotros debemos amarnos los unos a los otros. Nadie ha visto jamás a Dios, pero si nos amamos los unos a los otros, Dios permanece entre nosotros y entre nosotros su amor se ha manifestado plenamente» (1Jn 4:11–12). Esta clase de amor recíproco es un cumplimiento del amor de Dios por y en nosotros (4:17) y, a quienes se niegan a amar, Juan les llama «mentirosos», personas que demuestran no haber visto ni experimentado el amor de Dios (4:20).

Este amor humano no puede considerarse de un modo aislado, como si la mera exhibición del mismo satisficiera nuestro llamamiento al discipulado. Esta clase de amor es la consecuencia natural de una vida que ha experimentado el impresionante amor de Dios (15:13) cuando su Hijo murió por aquellos que ama. Este amor requiere que también nosotros amemos a Dios con todo nuestro corazón, alma y fuerza (Dt 6:5).

Jesús llama ahora «amigos» a sus discípulos (15:14–15) para distinguirlos de sus siervos, quienes no conocen los pensamientos más profundos de su amos. Lo que caracteriza a este tipo de amigos es que le obedecen.[7] En el Antiguo Testamento se llama amigos de Dios a Abraham (2Cr 20:7; Is 41:8; cf. Stg 2:23) y a Moisés (Éx 33:11).[8] Este título es poco común y denota la relación más elevada

entre Dios y un ser humano. Esta amistad no es algo que nosotros podamos llevar a cabo por propia iniciativa; es más bien Jesús quien nos escoge como amigos (15:16a), lo cual nos da una inmensa seguridad de que su afecto por nosotros no desaparecerá.

Allí donde existe verdadera amistad, hay también verdadera transparencia (o revelación [15:15b]). Los discípulos poseen la palabra de Jesús (gracias al Espíritu, 14:25–26) y recibirán continuas revelaciones de Jesús (también mediadas por el Espíritu, 16:12–13). De este modo, los discípulos conocen «el corazón de Dios». Cuando, pues, oran, sus deseos y la voluntad de Dios están en armonía, haciéndoles participantes de los esfuerzos de Dios en el mundo (15:16; cf. 15:7).

Conflicto con el mundo (15:18–25)

Juan 15:18–16:4a forma una sección unificada que desarrolla el tema de la persecución y la hostilidad del mundo. Va precedida por el encargo de amar (15:12–17) y seguida por la detallada obra del Espíritu (16:4b-15). De todos los dichos del Discurso de Despedida, este encuentra numerosos paralelismos con las enseñanzas dadas por Jesús en los Evangelios sinópticos (Mt 10:17–25; 24:9–10; Mr 13:9–13; Lc 6:40; 21:12–17).[9] Esencialmente, Jesús dice que el discipulado será una empresa costosa y que quien decida seguirle ha de estar dispuesto a experimentar la clase de conflicto que se ha suscitado contra él y que pronto tendrá que sufrir. Pero Jesús enviará al Espíritu, quien desempeñará una función vital en estos conflictos.

Jesús explica el odio del mundo (15:18–21) como una continuación del que él mismo vivió a lo largo de su ministerio público. A Jesús se le ha odiado porque, siendo como es la luz, expone las obras del mundo (3:20) y descubre su naturaleza de maldad (7:7). Puesto que los discípulos están ahora separados del mundo por su fe en Jesús, reúnen todas las condiciones para que se les trate de un modo parecido. En este sentido, el relato del ciego de nacimiento (Jn 9) habla, sin duda, en dos niveles: por un lado, narra lo que le sucedió a un hombre, pero por otro advierte también a los futuros discípulos que leen el Evangelio acerca de lo que puede sucederles a ellos. En su oración de Juan 17, Jesús dice: « … y el mundo los ha odiado porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo» (17:14). Los cristianos han pasado de «muerte a vida» (1Jn 3:13–14), no son «del mundo» (3:19) y, por tanto, no han de esperar su afecto.

Jesús repite el proverbio sobre los siervos y los amos (Jn 15:20; cf. 13:16), no como una amenaza a la posición de amigos de sus discípulos («Ya no los llamo siervos», 15:15), sino para enseñarles que ahora comparten su condición de *persona non grata.* Esta anticipación del conflicto recuerda el papel de los profetas en el Antiguo Testamento. Como portadores de la Palabra de Dios, esperaban ser tratados con rudeza cuando sus noticias eran impopulares (Ez 3:7). Por ejemplo, cuando Micaías les dijo la verdad a Acab y a Josafat sobre el sitio de Ramot de Galaad y los sirios, fue golpeado, encarcelado y puesto a pan y agua (1R 22:24–27). En este mismo sentido, Jesús es portador de la Palabra de Dios y experimenta hostilidad; ahora son sus discípulos quienes llevan su palabra. En Mateo 10:40 dijo: «Quien los recibe a ustedes, me recibe a mí; y quien me recibe a mí, recibe al que me envió».

Jesús habla de la culpa del mundo en 15:22–25 explicando que es responsable ante la revelación de Dios. El ministerio de Jesús consistía en palabras (15:22) y en obras (15:24) que apuntaban a Dios. Ahora que le han visto y oído, su culpa es firme (15:24). Por ejemplo, en el relato de la sanación del ciego (cap. 9), los dirigentes judíos se negaron a aceptar el milagro como una señal de Dios. No obstante, puesto que afirmaban ver, Jesús les declaró culpables (9:41).

Esta misma declaración de responsabilidad concluyó el Libro de las Señales. «A pesar de haber hecho Jesús todas estas señales en presencia de ellos, todavía no creían en él» (12:37). De igual modo, tras su debate sobre el sábado con los dirigentes, Jesús afirma que la revelación histórica impartida por Moisés será la que les juzgará (5:45–47). El efecto acumulativo de esto ha de rebajar la justificación de la hostilidad del mundo contra Jesús. Al citar el Antiguo Testamento («me odiaron sin motivo» 15:25; cf. Sal 35:19; 69:4), Jesús señala irónicamente otro texto de la revelación que juzga su injustificada exasperación.

La tercera promesa del Espíritu (15:26–16:4a)

La tercera promesa del Espíritu-paracleto (ver 14:16, 26) encaja bien en este marco judicial y conflictivo. Como antes hemos visto (ver comentarios sobre 14:16), la palabra *parakletos* (que generalmente se traduce como «Consejero» o «Consolador») debería entenderse más bien con el sentido de «Abogado», puesto que es un título de carácter judicial que alude a alguien que presta su ayuda en un litigio legal. El Espíritu-paracleto no solo habitará en los discípulos, capacitándoles para recordar las palabras de Jesús (14:26); ahora se convertirá en un testigo, que les apoyará en su juicio (literalmente o en sentido figurado).

Las promesas del Espíritu en los Evangelios sinópticos encajan exactamente en este marco. Jesús afirma que, en medio de la persecución (Mt 10:16–18), sus seguidores no han de preocuparse sobre lo que han de decir, ya que el Espíritu hablará por medio de ellos (Mt 10:19–20; Mr 13:11). El Espíritu también instruirá, «porque en ese momento el Espíritu Santo les enseñará lo que deben responder» (Lc 12:12). Hay, sin embargo, una colaboración, porque «*también ustedes* darán testimonio» (Jn 15:27a, cursivas del autor). En el texto griego, el pronombre «ustedes» es enfático, subrayando que no se nos permite asumir un papel pasivo. Los discípulos son testigos y el Espíritu dará testimonio; los discípulos poseen el registro histórico de las palabras y obras de Jesús («porque han estado conmigo desde el principio». 15:27b) y ahora recibirán poder para entregar este mensaje al mundo.

No hay duda de que también esto ayuda a explicar el título, «Espíritu de verdad» (15:26b; cf. 14:17; 16:13). Los discípulos se

verán forzados a dar testimonio sobre Jesús cuando sean confrontados. Pero las palabras que pronuncien serán «la verdad», porque están hablando sobre la obra de Dios, en Cristo, mediante el poder del Espíritu Santo. En el mundo (en las tinieblas) se transmiten otros mensajes que son meras falacias.

Pero esta verdad es también una fiel traducción de lo que conocen sobre el ministerio de Jesús. La expresión «desde el principio» (15:27b) aparece con mucha frecuencia en las cartas de Juan, al igual que el término «verdad». La verdad (este Espíritu de verdad) no es, en primera instancia, una experiencia espiritual apremiante; es la capacidad de señalar fielmente lo que se conoce sobre el ministerio histórico de Jesús desde su inicio.

El párrafo final de esta sección (16:1–4a) resume por qué Jesús les ha enseñado «todo esto» (16:1, haciendo referencia a 15:18–27). Les ha advertido para que no «se descarríen» (en griego *skandalizo)*. Esta palabra alude a alguien que tropieza, como cuando alguien trastabilla porque está oscuro y no ve por dónde anda (12:35). Cuando, en el capítulo 6, Jesús habló de comer la carne y beber la sangre del Hijo del Hombre, quienes no entendieron que se trataba de una metáfora «tropezaron» (6:61) y muchos se apartaron. Por tanto, los discípulos han de temer sobre todo al peligro de renunciar a su fe o apostatar. En este pasaje, Jesús alude a la expulsión de la sinagoga.

A lo largo de su ministerio, Jesús fue franco sobre las consecuencias sociales que resultaban del discipulado. Podían experimentar sufrimiento e incluso el martirio. En la versión de Lucas del Sermón del Monte, Jesús dice: «Dichosos ustedes cuando los odien, cuando los discriminen, los insulten y los desprestigien por causa del Hijo del hombre» (Lc 6:22). Mateo consigna las severas palabras proféticas de Jesús a los fariseos acerca de los mensajeros de Dios: « … A algunos de ellos ustedes los matarán y crucificarán; a otros los azotarán en sus sinagogas y los perseguirán de pueblo en pueblo» (Mt 23:34). En este mismo Evangelio de Juan, la narración del ciego (Jn 9) sirve de paradigma de lo que sucederá: por negarse a

renunciar a Jesús, a este hombre se le «expulsó» (9:22; cf. 12:42). En un principio, aceptar a Jesús como Mesías acarreaba la disciplina de la sinagoga y el encargado de hacer cumplir esta normativa no era otro que Saulo de Tarso (Hch 9:1–2).

Pero lo que Jesús quiere decir es que saber estas cosas de antemano es estar equipado (16:4a). Entrar en situaciones de sufrimiento y reconocer que este sigue el mismo patrón de la vida de Jesús y representa un cumplimiento de su palabra puede fortalecer a quienes han de pagar un elevado precio por la fe. Juan 16:4a no dice «cuando llegue ese día» (NVI), sino «cuando llegue *su hora*». A lo largo del Evangelio de Juan, «la hora» alude a la muerte y glorificación de Jesús, sin embargo, ahora se trata de la «hora de los discípulos» que pondrá a prueba su devoción a su fe. [10]

En este capítulo (como en Juan 14), Jesús está hablando directamente a las necesidades y experiencias de los discípulos que van a creer en él después de su partida. Es importante recordar quiénes eran sus receptores: Jesús está rodeado por sus seguidores más cercanos. Esto aporta al capítulo un sentido de inmediatez y aplicabilidad para la iglesia de hoy. Estas palabras son directrices para el discipulado, instrucciones sobre cómo han de conducirse el discípulo y la iglesia en un mundo que está en conflicto con la Palabra de Dios pero que, no obstante, la necesita.

Dos temas sobresalen especialmente y transmiten a su vez otras líneas secundarias de pensamiento que, a primera vista, pueden pasar desapercibidas. Hay, sin embargo, un tercer tema en este pasaje menos vinculado a la idea general del texto, pero no menos importante para la iglesia evangélica de nuestro tiempo.

Experiencia cristiana. Este capítulo pone agudamente de relieve nuestra definición de la experiencia cristiana. ¿Es acaso el discipulado un compromiso con ciertas doctrinas sobre Dios y Jesús? ¿Una forma de vida o de «amor» que separa a los discípulos del mundo? ¿O se trata quizá de una experiencia, un encuentro místico

y espiritual que nos transforma? Personalmente, creo que el discipulado es las tres cosas: es una manera de pensar (doctrina), de vivir (ética) y una experiencia sobrenatural que no puede compararse con ninguna cosa del mundo.

Juan 15 subraya que no hay ninguna doctrina o ética que pueda, por sí sola, definir el discipulado cristiano. Nos recuerda que permanecer en Cristo experimentándole interiormente (como un sarmiento se nutre y fortalece en la vid) es una característica innegociable del seguimiento de Jesús. Para describir esta experiencia podrían utilizarse muchas expresiones: misticismo, interioridad, encuentro espiritual y otras. Pero, sin una cierta experiencia interior de la realidad de Jesús, sin una espiritualidad transformadora que crea una vida sobrenatural, la doctrina y la ética pierden su valor.

Este tema de la experiencia espiritual resultará familiar para algunos pero extraño y amenazador para otros. ¿Cuáles son los perfiles de esta experiencia? ¿Cómo se mide o cuantifica? ¿Es solo otra forma de hablar de la renovación carismática o del pentecostalismo? ¿Cuáles son los peligros inherentes en un discipulado que habla de «permanecer en» Jesús?

De este tema surgen tres cuestiones secundarias que el pasaje menciona pero no explica. (1) Muchos comentaristas ven en este pasaje una referencia secundaria (o incluso fundamental) a la cena del Señor. Aquella noche, Jesús instituyó una comida sagrada en la que utilizó el «fruto de la vid». ¿Entendía Juan que aquella participación eucarística[11] es un camino a esta vida interior? (2) Un resultado de esta vida es una oración que se desborda con confianza (15:16). ¿Pero cómo entendemos esto en nuestras oraciones de hoy? (3) ¿Qué hacemos con los sarmientos que son «cortados»? Si un sarmiento (i.e., un discípulo) no da fruto, ¿cuál es su destino? ¿Pueden los sarmientos aletargados cortarse y quemarse? Juan 15:6 ha inspirado un considerable debate sobre el tema de la seguridad y la certeza eternas.

El conflicto y el mundo. El segundo tema fundamental de esta sección trata del conflicto y el mundo. A lo largo del Evangelio hemos visto que, en el pensamiento de Juan, el «mundo» es aquel lugar —los corazones humanos— donde se niega la fe y se resiste a Dios. En el siglo primero, estallaban a menudo tensiones entre los primeros cristianos y las sinagogas locales de las que procedían. Las historias de Esteban (Hch 7:58–60) y Jacobo (12:2–3) ilustran bien este tipo de hostilidades. Aun Pablo se refiere al número de veces que sufrió persecución, con frecuencia de parte de su pueblo, por predicar el evangelio (2Co 11:24; 1Ts 2:14). Las tensiones continuaron hasta que en el siglo IV la iglesia conquistó finalmente el Imperio y devolvió el golpe, estableciendo un vergonzoso patrón de persecución antijudía que ha permanecido hasta el siglo XX. Sin embargo, no hay duda de que Juan conocía bien estas luchas y advierte a sus discípulos (y a nosotros) sobre el conflicto y la persecución.

El apóstol desarrolla, pues, el tema de la naturaleza del mundo y su odio hacia quienes siguen a Dios y le aman. Pero esto plantea algunas preguntas: ¿Contribuye esto al desarrollo de una malsana cosmovisión basada en el recelo y estimula un punto de vista sectario de la iglesia? ¿Cómo puede avanzar la evangelización si los discípulos albergan sentimientos de temor y recelo hacia el mundo? ¿Qué quiere decir Jesús cuando afirma que sus seguidores (aunque están en el mundo) no son, sin embargo, «del» mundo? ¿Significa eso que vivir entre no cristianos es un mal necesario y que hemos de limitar cuidadosamente la penetración de sus valores siempre y dondequiera que sea posible? Esto, naturalmente, suscita la antigua tensión entre «Cristo y cultura».

Una vez establecida una comprensión de la naturaleza del mundo, siguen dos temas secundarios. (1) Si estoy siendo perseguido, ¿qué me dice eso sobre la naturaleza de mi fe? ¿Es una verdadera señal de mi fidelidad a Cristo? ¿Es acaso la persecución algo que hemos de buscar, casi como un distintivo que demuestra que he estado en «el frente» contra el mundo? (2) ¿Cuáles son los recursos del

Espíritu Santo en medio de esta persecución? ¿Qué cabe esperar? ¿Es el Espíritu-paracleto una mera fuente de ánimo, o es verdadera ayuda? En resumen, ¿cómo «dará testimonio» el Espíritu dentro de mi testimonio cuando hablo valientemente delante del mundo?

La metáfora de la viña. El tercer tema de este capítulo, que a menudo pasa desapercibido, habría sido explosivo en el tiempo de Jesús. Cuando Jesús utiliza la metáfora de la viña, está echando mano de una de las imágenes más utilizadas en el judaísmo para expresar la relación de Dios con su pueblo. Hemos visto que en lugar de describir al pueblo de Dios como cepas arraigadas en el suelo de Israel, Jesús alude a ellos como sarmientos unidos a él mismo, la única vid verdadera. Se trata de un cambio importante. El pueblo de Dios se define no como personas sembradas en la viña de Israel, sino como seres humanos unidos a Jesús.

¿Qué significa esto para el histórico vínculo de Israel con la tierra, la geografía de Oriente Próximo desde Dan hasta Beerseba? En su discurso principal en Hechos 7, Esteban cuestiona de manera similar la propia definición de Israel basada en una identidad nacional y política. No solo pone en tela de juicio la santidad del territorio (como meta de la vida religiosa) sino el mismo templo (como exclusivo lugar de acceso a Dios). Esto le cuesta la vida. ¿Está Jesús planteando este mismo desafío profético en Juan 15? Ahora, la viña está formada por *una vid* y la pregunta que ha de hacerse el pueblo de Dios ya no es «¿vivo en la viña?», sino «¿estoy unido a Jesús, la vid verdadera?»

Tanto los dos temas principales de la conexión espiritual y la persecución como este tercer tópico de la viña nos ofrecen oportunidades de explicación y aplicación para nuestro tiempo. Tristemente, se trata de cuestiones que también han inspirado malentendidos, divisiones y abusos. Por tanto, cualquiera que desee llevar el contenido de Juan 15 a receptores de nuestro tiempo ha de pensar cuidadosamente lo que este texto dice sobre nuestra identidad como cristianos y lo que no dice.

Conexión espiritual. Durante mi primer periodo de prácticas en el seminario, tuve el privilegio de trabajar en una iglesia luterana tradicional bajo la dirección de un pastor sabio y experimentado. Por primera vez, me encontré enseñando a estudiantes universitarios y a personas adultas al mismo tiempo. Un domingo por la mañana, en una clase de adultos que trataba cuestiones esenciales de la vida cristiana, uno de los miembros más veteranos de la iglesia planteó una pregunta muy básica: ¿Cómo nos convertimos en cristianos? Es interesante detenernos un momento y responder esta pregunta de manera concienzuda.

Por supuesto, nuestras tradiciones nos ofrecen un punto de partida teológico desde el que abordar el asunto, sea este de orientación arminiana o calvinista. Para muchos de nosotros, las respuestas a este tipo de preguntas forman parte del repertorio, son contestaciones que hemos dado tantas veces que apenas pensamos en sus implicaciones teológicas. Pero en aquel momento concreto, durante la década de 1970 y en mi primer trimestre en el seminario, no se me ocurrió otra cosa que las Cuatro Leyes Espirituales de Campus Crusade, cuyos enunciados escribí concienzudamente en una pizarra. Mi única excusa habría podido ser que todavía no habíamos dado Teología Sistemática. «¿Aceptar a Jesucristo?», preguntó aquel hombre. «Me bautizaron cuando era un bebé y me confirmaron cuando tenía doce años. ¿Es esto suficiente?». Nunca olvidaré la mirada del co-pastor mientras contestaba esta pregunta ante treinta y cinco de sus miembros más comprometidos.

Lo que me sorprendió en aquel momento fue que tan pocas personas de aquel círculo hubieran considerado que el cristianismo tuviera una dimensión *experimental.* La certeza de aquellas personas procedía de su participación en los sacramentos, igual que para los evangélicos la certeza es, a menudo, una cuestión de asentimiento intelectual (convicción) o de una decisión personal y pública. Juan 15 no trata necesariamente ninguna de estas formas de pensar, pero sí promueve la reflexión en una gran cantidad de preguntas fundamentales. En este pasaje, el discipulado se considera en términos de vinculación y fruto. El creyente es como un sarmiento vivo, unido vitalmente a una vid. Es la vid la que transmite la vida a los sarmientos. Los nutrientes procedentes de la vid hacen posible que los sarmientos den buen fruto. *Lo importante no es de qué modo llegamos a experimentar esta unión,* sino el hecho de que hemos de estar unidos y de que esta unión ha de llevarnos a dar fruto. Deberíamos poder mirar un sarmiento, ver su fruto y decir: «Este sarmiento está vivo, está unido a la vid, tiene su vigor y crecimiento de ella».

Esto significa que el cristianismo no es simplemente un asunto de ortodoxia doctrinal (aunque también esto es importante); ni tampoco una mera cuestión de vivir una vida semejante a la de Cristo (aunque también esto es importante). La experiencia cristiana ha de tener forzosamente una dimensión mística y espiritual, imposible de cuantificar. Ser discípulo significa que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo viven en nosotros (14:23–26). Significa tener una experiencia interior y sobrenatural totalmente distinta de cualquier otra realidad que el mundo pueda ofrecer. Es una serie de creencias (doctrina) y una forma de vida (ética), que están, no obstante, alimentadas por una vivificadora conexión con Jesucristo. El mundo de nuestro tiempo no está endurecido por rígidas demandas de pruebas religiosas de carácter racionalista como en otras generaciones. Lo que da autenticidad a la verdad religiosa en nuestro mundo es la genuina experiencia espiritual y esto es precisamente lo que Jesús está describiendo.[12]

¿Cuáles son los resultados de esta clase de vida? El fruto que Jesús espera de los sarmientos es ante todo el amor. Jesús ha reiterado constantemente el mandamiento del amor en este discurso del Aposento Alto y en este pasaje vuelve a mencionarlo (15:12).[13] Este avivamiento espiritual, este encuentro transformador no siempre conduce a fantásticas señales y poderes (aunque estas cosas pueden producirse, cf. 14:12). Conduce principalmente a una vida por cuyas venas corren rasgos del carácter de Jesús. Igual que Jesús disfrutó del amor del Padre y lo reflejó a sus seguidores, así ahora el amor de Cristo ha de llenar las vidas de ellos. El fruto se convierte, pues, en una señal de vida y vitalidad espiritual; no es una evidencia por la que demostramos formar parte de la viña.

La confiada oración que se describe en 15:17 es un subproducto de la intimidad con Jesús que se ofrece en 15:15–16. Ser un sarmiento, un discípulo, no significa que podamos hacer ciertas demandas a la vid y pedirle que produzca lo que deseamos. La oración «en mi nombre» no es una fórmula que nos garantiza obtener lo que queremos. Siglos de experiencia cristiana lo confirman. Sin embargo, aquella oración que está inspirada por la presencia espiritual de Jesús, en armonía con su voluntad y de acuerdo con lo que él está haciendo en la viña, hallará una respuesta positiva.

¿Pueden los sarmientos ser cortados? Esta es la clara enseñanza de 15:2, 6. ¿Pero, significa esto que sarmientos otrora nutridos por la vid (i.e., discípulos salvos) pueden perder la salvación y ser cortados de Cristo? En los últimos debates teológicos sobre certeza y fe, la analogía que Jesús establece en este pasaje no se ha pasado por alto. Zane Hodges, del Dallas Seminary, por ejemplo, pretende apuntalar la seguridad eterna arguyendo que es posible ser genuinamente salvo sin dar fruto.[14] Otros han cuestionado fuertemente este punto de vista.[15]

¿Cuáles son nuestras opciones en este asunto? (1) A menudo, los arminianos han defendido que los sarmientos cortados son cristianos que han perdido la fe y, por tanto, la salvación. Pero esto parece

difícil de armonizar con pasajes como Juan 10:28: «Yo les doy vida eterna y nunca perecerán, ni nadie podrá arrebatármelas de la mano». (2) Otros han sugerido que la escisión de estos sarmientos alude a la disciplina divina (¿la muerte quizá?) que, en el último análisis, pretende la restauración. Sin embargo, la descripción de 15:6 parece evocar imágenes de juicio eterno (« … como las ramas que se recogen, se arrojan al fuego y se queman»). (3) Un tercer punto de vista sostiene que estos sarmientos representan a personas que tienen un cierto vínculo superficial y externo con Jesús pero carecen de la verdadera unidad interna y espiritual con él. A lo largo del Evangelio de Juan nos hemos ido encontrando a personas que manifestaban cierto interés en Jesús y cuyas creencias eran, sin embargo, inadecuadas (12:41–43). Viven en los márgenes de la comunidad de la fe y disfrutan de sus actividades, pero no han abrazado su verdad.

El problema principal de esta idea es que se fuerza la imagen de Jesús como la vid para que responda a cuestiones que esta no pretendía responder. La viticultura de Oriente Próximo nos enseña que los buenos labradores entienden los factores que determinan la salud de sus viñas. Los sarmientos vivos se podan; los secos se cortan, porque la savia de la vid no los vitaliza. El principio es simple: Jesús (y la vid) son la fuente de la vida; no tenerle a él es no tener vida. Negarse a «permanecer en Jesús» (15:6a) es rechazar el don de la vida que él ofrece. En otros lugares, Jesús se refiere a su don como agua viva o pan de vida.

La imagen es la misma. Jesús nos da esta analogía para hablar de su obra esencial y vivificadora, no para analizar la historia de los sarmientos individuales.

La conexión espiritual y la eucaristía. Aunque la metáfora de la vid encuentra su primer significado en el simbolismo de la conexión con Jesús, muchos escritores (católicos, ortodoxos y protestantes) se preguntan si los receptores de Juan no habrían visto otro sentido en este relato. Los primeros lectores cristianos, bien familiarizados con la institución de la cena del Señor (ver 1Co 11:23–26), recordarían

que, en Marcos 14:25 y Mateo 26:29, el contenido de la copa se describe como «el fruto de la vid».[16] Por otra parte, Jesús pronuncia este discurso de la vid la misma noche en que instituye la cena del Señor. En este párrafo se refiere incluso a su muerte expiatoria (Jn 15:13). Sin duda (sugieren muchos) este pasaje debe tener connotaciones eucarísticas.

También hemos de comparar con esto la terminología eucarística más explícita que encontramos en Juan (6:51–58). Aquí, comer y beber a Jesús es paralelo a permanecer en él tal y como se presenta en el capítulo 15. Pero el clímax de Juan 6 —y esto es lo importante — es que su gráfica imaginería simboliza al Espíritu (6:63). Del mismo modo que la carne y la sangre del Hijo del Hombre dan vida (6:53), solo el Espíritu imparte vida (6:63). «Comer» a Jesús representa la adquisición de «Jesús en Espíritu», el tema del Discurso de Despedida. La participación de la eucaristía no es, pues, un simple ritual, sino que pretende reforzar y ofrecer genuinamente una vivificadora conexión con Jesús.

Los cristianos que no proceden de un trasfondo litúrgico se opondrán de inmediato a esta lectura de Juan 15. Muchos de nosotros anhelamos entender las realidades espirituales del capítulo, pero estamos menos predispuestos a verlas como cuestiones relacionadas con la observancia de ritos o sacramentos. Por mi parte, diría que aprender a ver la realidad espiritual dentro del ritual litúrgico es un don. Quienes lo poseen tienen algo sumamente valioso.[17]

Una historia bastará para ilustrar lo que quiero decir. Recuerdo una conversación con una mujer de veintitantos años que había sido cristiana por espacio de unos cinco. Sus constantes caídas en el pecado la atribulaban y quería experimentar la realidad del perdón de Jesús y su conexión con él. Los sermones evangélicos sobre el perdón y las elocuentes palabras sobre la certeza le parecían verdades incorpóreas, ideas sin esencia, gnósticas quizá. Su iglesia había espiritualizado o abstraído la realidad de Jesús hasta tal punto

que su conexión con él solo podía verla en su imaginación (donde la oscuridad y la luz se revolvían en un mundo desordenado).

Después, de manera accidental, asistió a un servicio eucarístico anglicano. Al arrodillarse ante el ábside de una iglesia de piedra, un sacerdote vestido con ropas (divinamente ataviado, pensó ella) le prohibió tocar la eucaristía con la mano («era demasiado inmunda», me dijo) y le acercó un cáliz a los labios. Recibió alimentó y perdón. El sacerdote le puso la mano sobre la cabeza, pronunciando palabras de perdón y certeza.

La realidad física y encarnacional de la cena del Señor es ahora una forma a través de la cual esta mujer experimenta su conexión con Jesús. La cristología encarnacional que profesamos insiste en que la obra de Dios en Cristo tomó en serio el mundo natural y material en que vivimos. Dios utilizó la forma de este mundo, la plena humanidad de nuestras vidas, para llevar a cabo su obra. Para esta mujer, Dios sigue utilizando «las cosas que necesitamos», las cosas concretas de este mundo, para conectar con nosotros.

Conflicto con el mundo. Las comunidades religiosas generan una concepción del mundo que en cierto modo las define frente a la atmósfera que las rodea. En la mayoría de casos, estas ideas son inconscientes, ya que los creyentes, o bien se separan del mundo o se integran por completo en su atmósfera. (1) Algunas comunidades tienen una actitud de «aceptación» con respecto al mundo. Esta clase de iglesias ven al mundo de un modo más o menos benigno y los creyentes se sienten libres de participar en su vida. Muchas denominaciones tradicionales encajan en este grupo.

(2) Otras comunidades tienen una actitud de «sospecha» hacia el mundo. Estas iglesias son prudentes con respecto al mismo, creen firmemente en su estado caído y ven a la iglesia como un refugio. Muchas congregaciones evangélicas y fundamentalistas se identifican con este grupo. Puede que participen de la política secular y la vida social (como la educación pública), pero lo hacen,

no obstante, con cuidado, no sea que se les fuerce a transigir en puntos esenciales de la fe.

(3) Por último, algunas iglesias tienen una actitud de «rechazo» hacia el mundo. Estas comunidades han experimentado tal hostilidad y rechazo en el mundo que no creen poder ganar nada en él. Pueden ser sectarias y se desvinculan por completo de la vida pública. En nuestro tiempo, algunos grupos fundamentalistas y pentecostales encajan en esta categoría, así como también los Testigos de Jehová. Esta clase de grupos se han formado una concepción del mundo basada en experiencias de conflicto. Sintiéndose marginados e impotentes, se apartan para protegerse.

En el Evangelio de Juan se han preservado algunas de las enseñanzas más estrictas de Jesús sobre el mundo y su mala voluntad. No está claro si esto ha de explicarse por el contexto de la propia iglesia de Juan o por su perspectiva de la iglesia en general durante el siglo primero, que fue, en general, un periodo difícil para los creyentes. Durante ese periodo, la iglesia luchó por sobrevivir entre el antagonismo de las sinagogas y la suspicacia de las autoridades romanas. El martirio cristiano se convirtió en algo muy común antes de que acabara la centuria.

En 15:18–16:4a tenemos dramáticas palabras que explican el «aborrecimiento del mundo». No sería muy erróneo pensar que la concepción que aquí nos ofrece Juan es la del «rechazo» del mismo. Esta enseñanza ha de equilibrarse, sin embargo, con otras enseñanzas del Nuevo Testamento que expresan el amor de Dios por el mundo y la disposición de este último a ser evangelizado. «La cosecha es abundante, pero son pocos los obreros» (Mt 9:37). Pero esta enseñanza también ha de reservarse para aquellas ocasiones en que la hostilidad del mundo es aguda y el sufrimiento, e incluso el martirio, son posibilidades reales.

En el mundo occidental de nuestro tiempo, tales amenazas rara vez nos afectan. Sin embargo, en nuestro mundo actual, esta sigue siendo la experiencia de muchos cristianos. Pienso, por ejemplo, en

la iglesia en China (que cuenta con más de cien millones de creyentes), cuyos pastores son arrestados y encarcelados como dirigentes de una secta fanática por el mero hecho de liderar congregaciones domésticas no registradas oficialmente.[18] Un pastor, Peter Xu Yongze, fue sentenciado a una condena de tres años de trabajos forzados («reeducación por medio del trabajo») por dirigir una secta religiosa prohibida, comparable —argumentaba el gobierno— al grupo estadounidense de David Koresh.[19] Algunos estiman que, durante la década de 1990, millares de líderes cristianos han sido arrestados y encarcelados en China. Si en la actualidad esta no es nuestra experiencia, hemos de apoyar a quienes la sufren y prepararnos para un día en que sí pueda serlo. Cuando esto suceda, 15:18–16:4 será vital para nosotros.

Quienes sí sufren constituyen un elocuente testimonio de lo que Jesús enseña en estos versículos. El Espíritu promete vitalizar nuestro testimonio y darnos el valor y la fortaleza para mantenerlo en alto ante audiencias cada vez más hostiles. Sorprendentemente, a pesar de la persecución, lo que distingue especialmente a los cristianos de China es su resuelto valor y vitalidad espiritual. Para sobrevivir, la iglesia ha de batallar con tentaciones de cooperar con el gobierno comunista para evitar la persecución. Aquellos que se congregan en «iglesias registradas» (entre diez y quince millones de creyentes) han de preguntarse cuándo su participación en este «mundo», este sistema de vida pecaminoso y profano, les ha llevado a comprometer su espiritualidad. Bien pensado, puede que una actitud de «rechazo» hacia el mundo sea, en estos casos, una estrategia apropiada.

Del mismo modo que los dirigentes de Jerusalén vieron en Jesús un peligroso inconveniente, el mundo tiene siempre el potencial de «mirar» hacia la iglesia y considerarla como un impedimento para el desarrollo de algún programa social, político o ideológico. «Si a mí me han perseguido, también a ustedes los perseguirán» (15:20).

La viña y la tierra. La utilización que hace Jesús de la analogía de la viña tiene implicaciones teológicas que ningún juicioso teólogo

judío del siglo primero habría pasado por alto. El tema de «la tierra» (i.e., el territorio de Israel) era muy importante en el pensamiento judío. Se consideraba que Israel era el centro del mundo, Jerusalén, el punto central de la Tierra y el templo, el corazón de Jerusalén. Según el libro de *Jubileos,* ¡el monte de Sión es el «centro del ombligo de la tierra» *(Jub.* 18:19)! Los judíos que vivían fuera del territorio de Israel (en la Diáspora) deseaban ser sepultados en Israel; era como ser sepultado en un altar de la expiación.[20] Por ello, descuidar «la conciencia territorial» del judaísmo es descuidar un importante tema que subyace en el trasfondo cultural del siglo primero.

¿Qué tiene esto de significativo? Hemos visto ya que la imagen de la viña era uno de los símbolos históricos más preciados de la nacionalidad y herencia de Israel. En los Evangelios sinópticos, por ejemplo, Jesús se sirve de este símbolo para expresar juicio en la parábola de la viña y los arrendatarios (Mt 21:33–44; Mr 12:1–11): «Ahora bien, cuando vuelva el dueño, ¿qué hará con esos labradores? —Hará que esos malvados tengan un fin miserable —respondieron— y arrendará el viñedo a otros labradores que le den lo que le corresponde cuando llegue el tiempo de la cosecha» (Mt 21:40–41). ¡Imaginemos lo explosivas que son las implicaciones de esta respuesta! ¡La viña será asignada a un nuevo pueblo, que será fiel en su gestión!

Juan 15 constituye la más profunda reubicación teológica del «santo espacio» de Israel en el Cuarto Evangelio.[21] Jesús revisa aquí las suposiciones teológicas de Israel sobre territorio y religión. Está cambiando el lugar de arraigo del pueblo de Dios. A diferencia de la parábola de los sinópticos que utiliza las categorías tradicionales veterotestamentarias de la viña y la vid, Jesús afirma aquí que la viña de Dios tiene una sola vid, que él es esa vid y que para estar unidos a Dios tienen que estar unidos a él. No se trata ya de poseer la viña; ahora lo esencial es conocer a la vid verdadera. Los sarmientos que estén en la viña sin estar vinculados a él serán recogidos y quemados. «El único medio de estar vinculado a la tierra

pasa por esta vid, Jesucristo».[22] Jesús está, pues, cambiando el concepto de la viña como lugar, como territorio de montes y valles, cisternas y arroyos. *En resumen, Jesús espiritualiza el sentido de la tierra.* Sustituye la imagen de la vid y la promesa de la tierra, tan sagrada para el judaísmo.[23]

Las implicaciones prácticas de esto son profundas. Los cristianos de nuestro tiempo, y especialmente los evangélicos occidentales, han sido muy rápidos en respaldar el programa territorial del moderno Israel *por razones teológicas.* El celo por el cumplimiento escatológico ha inducido a menudo a algunos evangélicos a comprometerse con el nacionalismo israelí. Sin embargo, en lo profundo del Nuevo Testamento encontramos el anuncio de un cambio, un cambio radical. La cristología del Nuevo Testamento convierte en obsoletas aquellas líneas de búsqueda religiosa sacadas del Antiguo Testamento. Jesús sustituye las funciones religiosas del templo y, de igual modo, reemplaza la herencia religiosa de la tierra. Jesús es el *locus* de la morada de Dios. Él es la única conexión con la viña y promover una viña sin él, promocionar una salvación territorial, es pasar completamente por alto la idea clave de su mensaje sobre el territorio.

En nuestros días, los pastores palestinos ruegan a los evangélicos del mundo occidental que les reconozcan como hermanos y hermanas, y que se den cuenta de que la religión territorial de Israel está causando un notorio sufrimiento a su pueblo. Un pueblo en el que muchos están perdiendo su territorio, viven como refugiados y son a menudo encarcelados. Pastores como Naim Ateek, de Jerusalén,[24] Mitri Raheeb, de Belén,[25] Elias Chacour, de Galilea[26] y Audi Rantisi, de Ramala,[27] cuentan historias de lo que sucede cuando en el moderno Israel se da rienda suelta a compromisos religiosos equivocados.[28]

---

1. C. J. Laney, “Abiding Is Believing: The Analogy of the Vine in John 15:1–6”, *BSac* 146 (1989): 55–66.

2. Los eruditos están en desacuerdo sobre el modo de dividir la parábola y su interpretación (se sugieren los vv. 7, 8 y 9). R. Bauckham cree que, a diferencia del relato del pastor en Juan 10, el capítulo 15 no contiene la parábola en absoluto, sino solo su interpretación. Baukham piensa que en los *Hechos de Tomás* 146 puede haber un fragmento de la parábola original. "The Parable of the Vine: Rediscovering a Lost Parable of Jesus", *NTS* 33.1 (1987): 84–101.

3. Esto sería posible, puesto que la noche de la Pascua era la única en que las puertas de Jerusalén y del templo permanecían abiertas toda la noche para facilitar las cosas al gran número de peregrinos que visitaban la ciudad.

4. Josefo dice que, cuando los romanos saquearon el templo en el año 70 d.C., la cantidad de oro que se llevaron era tan grande que el valor del oro en Siria se devaluó, por esta razón, en un cincuenta por ciento *(Guerras,* 6.316–18). Ver C. T. R. Hayward, *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (Nueva York: Routledge, 1996).

5. En la mayoría de los discursos joánicos, Jesús asume un papel que recuerda a Dios (p. ej. el buen pastor).

6. F. J. Moloney, "The Structure and Message of John 15:1–16:3", *ABR* 35 (1987): 35–49.

7. Carson, *John,* 522.

8. En nuestros días, los árabes llaman a la ciudad de Hebrón *el-Khalil* («amigo», en árabe). Hebrón es la ciudad en que está sepultado Abraham, «el amigo de Dios».

9. Quienes deseen considerar un análisis detallado de los paralelismos pueden ver Brown, *John,* 2:692–95.

10. Aunque algunos importantes manuscritos omiten el pronombre posesivo «su», este es probablemente original. Es posible que los escribas lo omitieran para adaptarlo a la forma joánica «la hora», que generalmente aparece solo con el artículo determinado.

1. «Eucaristía» es un palabra antigua y noble para aludir a la cena del Señor; procede del término griego *eucharisteo* (dar gracias, cf. su utilización en Mr 8:6; Lc 22:19).
2. Hace poco mantuve una conversación con una joven académica de la Ciencia Cristiana que realizaba una investigación teológica en la Universidad de Cambridge (desde donde escribo en este momento). Esta mujer comentaba que los argumentos evangélicos a favor de la verdad no son realmente importantes. Predijo un resurgir de la Ciencia Cristiana, ya que esta armoniza muy bien con la tendencia natural religiosa posmoderna hacia la experiencia. «Una vez que has sido sanado por los principios divinos, la doctrina cristiana deja de tener importancia», fueron sus palabras.
3. Es interesante que, cuando el apóstol Pablo crítica la espiritualidad de los corintios (1Co 12–14), subraya especialmente el amor como resultado fundamental de la presencia del Espíritu (1Co 13).
4. Z. Hodges, *The Gospel Under Siege* (Dallas: Redención Viva, 1981); ver también la obra de C. R. Smith, "The Unfruitful Branches of John 15", *Grace Journal* 9 (1968): 10.
5. J. MacArthur, *The Gospel According to Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1988); cf. Laney, "Abiding Is Believing"; J. C. Dillow, "Abiding Is Remaining in Fellowship: Another Look at John 15:1–6", *BSac* 147 (1990): 44–53.
6. La liturgia eucarística cristiana más antigua que poseemos (en *Did.* 9) tiene esta bendición: «Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa vid de David tu siervo, que tú nos revelaste por medio de Jesús tu siervo» (9:2).
7. He explorado el problema del evangelicalismo y su pérdida de lo numinoso en mi artículo, "Missing God at Church? Why So Many Are Rediscovering Worship in Other Traditions", *Christianity Today* 41 (6 octubre 1997): 19–27.
8. Ver el artículo "A Tale of China's Two Churches: Eyewitness Reports of Repression and Revival", *Christianity Today* 42 (13 julio

1998): 30–39; P. Marshall, *Their Blood Cries Out* (Waco, Tex.: Word, 1997).

19. Koresh dirigió la secta de los davidianos en Waco, Texas, y murió en 1994 durante el sitio que el FBI puso al recinto de sus dependencias.

20. M. Wilson, *Our Father Abraham: Jewish Roots of the Christian Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 260; el estudio fundamental sobre «la tierra» es el de W. D. Davies, *The Gospel and the Land: Early Jewish Territorial Doctrine* (Berkeley: Univ. of California Press, 1974); idem, *The Territorial Dimension of Judaism* (Minneapolis: Fortress, 1992).

21. Ver G. M. Burge, "Territorial Religion and the Vineyard of John 15", en J. Green y M. Turner, eds., *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 384–96. Ver también P. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

22. Burge, "Territorial Religion", 393.

23. Esta metáfora de la vid es un ejemplo más del «tema de la sustitución» que hemos tenido ocasión de observar a lo largo del Evangelio de Juan.

24. N. Ateek, *Justice and Only Justice* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1989); idem. con M. Ellis y R. Ruether, *Faith and the Intifadah: Palestinian Christian Voices* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1992).

25. M. Raheeb, *I Am a Palestinian Christian* (Minneapolis: Fortress, 1995).

26. E. Chacour, *We Belong to the Land: The Story of a Palestinian Israeli Who Lives for Peace and Reconciliation* (San Francisco: Harper & Row, 1990).

27. A. Rantisi, *Blessed Are the Peacemakers: A Palestinian Christian in the Occupied West Bank* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).

28. He analizado este tema a nivel popular en mi libro, *Who Are God's People in the Middle East? What Christians Are Not Being Told About*

Israel and the Palestinians (Grand Rapids: Zondervan, 1993); Ver también la obra de W. Pippert, *Land of Promise, Land of Strife: Israel at 40* (Waco, Tex.: Word, 1988). Desde un punto de vista no evangélico, ver R. Reuther, *The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict* (San Francisco: Harper y Row, 1989).

Juan 16:4b–33

**Sin embargo, no les dije esto al principio porque yo estaba
con ustedes. 5 Ahora vuelvo al que me envió, pero ninguno
de ustedes me pregunta: “¿A dónde vas?” 6 Al contrario,
como les he dicho estas cosas, se han entristecido mucho. 7
Pero les digo la verdad: Les conviene que me vaya porque, si no
lo hago, el Consolador no vendrá a ustedes; en cambio, si me
voy, se lo enviaré a ustedes. 8 Y cuando él venga, convencerá al
mundo de su error en cuanto al pecado, a la justicia y al juicio;
9 en cuanto al pecado, porque no creen en mí; 10 en cuanto a la
justicia, porque voy al Padre y ustedes ya no podrán verme; 11
y en cuanto al juicio, porque el príncipe de este mundo ya ha
sido juzgado.**

**12 »Muchas cosas me quedan aún por decirles, que por ahora no
podrían soportar. 13 Pero cuando venga el Espíritu de la
verdad, él los guiará a toda la verdad, porque no hablará por su
propia cuenta sino que dirá sólo lo que oiga y les anunciará las
cosas por venir. 14 Él me glorificará porque tomará de lo mío y
se lo dará a conocer a ustedes. 15 Todo cuanto tiene el Padre es
mío. Por eso les dije que el Espíritu tomará de lo mío y se lo
dará a conocer a ustedes. 16 Dentro de poco ya no me verán;
pero un poco después volverán a verme».**

17 Algunos de sus discípulos comentaban entre sí:

**«¿Qué quiere decir con eso de que “dentro de poco ya no me
verán”, y “un poco después volverán a verme”, y “porque voy
al Padre”?».**

18 E insistían: «¿Qué quiere decir con eso de "dentro de poco"? No sabemos de qué habla».

19 Jesús se dio cuenta de que querían hacerle preguntas acerca de esto, así que les dijo:

—¿Se están preguntando qué quise decir cuando dije: «Dentro de poco ya no me verán», y «un poco después volverán a verme»? 20 Ciertamente les aseguro que ustedes llorarán de dolor, mientras que el mundo se alegrará. Se pondrán tristes, pero su tristeza se convertirá en alegría.

21 »La mujer que está por dar a luz siente dolores porque ha llegado su momento, pero en cuanto nace la criatura se olvida de su angustia por la alegría de haber traído al mundo un nuevo ser. 22 Lo mismo les pasa a ustedes: Ahora están tristes, pero cuando vuelva a verlos se alegrarán, y nadie les va a quitar esa alegría. 23 En aquel día ya no me preguntarán nada. Ciertamente les aseguro que mi Padre les dará todo lo que le pidan en mi nombre. 24 Hasta ahora no han pedido nada en mi nombre. Pidan y recibirán, para que su alegría sea completa. 25 Les he dicho todo esto por medio de comparaciones, pero viene la hora en que ya no les hablaré así, sino que les hablaré claramente acerca de mi Padre. 26 En aquel día pedirán en mi nombre. Y no digo que voy a rogar por ustedes al Padre, 27 ya que el Padre mismo los ama porque me han amado y han creído que yo he venido de parte de Dios. 28 Salí del Padre y vine al mundo; ahora dejo de nuevo el mundo y vuelvo al Padre.

29—Ahora sí estás hablando directamente, sin vueltas ni rodeos —le dijeron sus discípulos—. 30 Ya podemos ver que sabes todas las cosas, y que ni siquiera necesitas que nadie te haga preguntas. Por esto creemos que saliste de Dios.

31—¿Hasta ahora me creen? —contestó Jesús—. 32 Miren que la hora viene, y ya está aquí, en que ustedes serán dispersados, y cada uno se irá a su propia casa y a mí me dejarán solo. Sin

embargo, solo no estoy, porque el Padre está conmigo. 33 Yo les he dicho estas cosas para que en mí hallen paz. En este mundo afrontarán aflicciones, pero ¡anímense! Yo he vencido al mundo.

El resto del Discurso de Despedida (antes de la última oración de Jesús en el capítulo 17) sigue desarrollando muchos de los temas ya introducidos en el Aposento Alto, como la lucha con el mundo, la necesidad de la ayuda del Espíritu, el golpe que supone la muerte y partida de Jesús, y la certeza de su regreso inminente. De hecho, hay tantos paralelismos entre el capítulo 14 y el 16 que algunos eruditos han planteado que este último puede ser una versión repetida del primero o que, quizá, Jesús esté labrando de nuevo el terreno ya cubierto.

Otros estudiosos apuntan al que parece último comentario de 14:31c («¡Levántense, vámonos de aquí!») y a la pregunta de 16:5, «Ahora vuelvo al que me envió, pero ninguno de ustedes me pregunta: < ¿A dónde vas?> ». Obsérvese que esta es precisamente la pregunta que Pedro planteó en 13:36 y Tomás en 14:5. Esto ha inspirado numerosas teorías redistributivas de este Discurso de Despedida (ver comentarios sobre el capítulo 14). Para algunos, las palabras de Jesús en el capítulo 16 fueron algunas de las *primeras* que pronunció aquella noche. Sin embargo, como he dejado claro en mis comentarios sobre el capítulo 14, esta no tiene porque ser nuestra única manera de comprender estos capítulos (ver posteriores comentarios al respecto).

Los dos principales temas que Jesús aborda en este capítulo son la obra del Espíritu-paracleto (16:5–15) y el anticipado regreso de Jesús (16:16–33). Esto divide el capítulo en dos bloques bien delimitados. (1) Jesús continúa el tema de la hostilidad del mundo (que ha comenzado en 15:18) y explica la función del Espíritu de convencer al mundo como si de un fiscal ante el tribunal se tratara. También explica que el Espíritu desempeña un papel profético

bastante distinto del que hemos estudiado en 14:26, ya que descubrirá cosas todavía no reveladas a los discípulos. Juan 16:12 adjudica un auténtico papel profético al Espíritu en su ministerio a los seguidores de Jesús.

(2) Comenzando en 16:16, la palabra griega *mikron* («dentro de poco») se repite una y otra vez para tranquilizar a los discípulos en el sentido de que su separación de Jesús será de corta duración. El acento de este pasaje está en la cruz y la resurrección (mientras que Juan 14 subrayaba el asunto de la Segunda Venida), diciendo de hecho que el «regreso» de Jesús de la muerte será una espectacular fuente de gozo. De ahora en adelante, la intimidad que compartirán con Jesús y el conocimiento de su voluntad serán sin par.

La cuarta promesa del Espíritu (16:4b–11)

La franqueza con que Jesús se expresa con respecto a sus inminentes sufrimientos surge de su conciencia de que no estará con ellos para absorber la hostilidad de las autoridades religiosas. En el pasado ha estado junto a ellos (16:4b); pero en el futuro, aunque estará en su interior por medio del Espíritu, tendrán que soportar los embates de la persecución. Puesto que en capítulos precedentes la noticia de la partida de Jesús produjo desánimo (13:31 y ss.), ahora Jesús vuelve a tratar este tema.

La afirmación de Jesús en 16:5 («Ahora vuelvo al que me envió, pero ninguno de ustedes me pregunta: < ¿A dónde vas?> ») ha dejado perplejos a muchos, ya que en 13:36 y 14:5 esto es exactamente lo que le preguntan Pedro y Tomás. Se han propuesto numerosas soluciones: Bultmann y Bernard, por ejemplo, reordenaron todo el Discurso de Despedida, ubicando el capítulo 16 antes del 14 (resolviendo el problema de 16:5) y relacionando 14:31 con 18:1. Pero, a menudo, estas maniobras generan complicaciones incluso peores que las que resuelven y hoy son impopulares.

Otros (como Brown y Schnackenburg) apuntan a un editor (puede que hasta el propio Juan) que ensambló estos capítulos a partir de otras fuentes y, por respeto a la tradición, no corrigió el problema. ¿Pero es verosímil que Juan (o alguno de sus discípulos) hubiera dejado sin planchar una arruga como esta en el texto?

Están también los que, como Carson y Beasley-Murray, argumentan que los detalles del texto permiten reconciliar entre sí estos versículos. Hoskyns sostiene —y tiene su lógica— que los discípulos no han entendido, de hecho, la realidad de la partida de Jesús y por ello ha de volver a plantearse la misma pregunta. Carson opina que

las primeras preguntas de estos eran de carácter retórico, más motivadas por su desánimo que por un interés en el destino de Jesús.

Obsérvese que en 16:5 Jesús habla en presente: « … ninguno de ustedes me *pregunta* …». Lo que aquí está diciendo es que sus revelaciones sobre la persecución, han desviado el interés sobre su partida. Esta pregunta ha de vincularse, pues, a 16:6. La angustia ha inundado hasta tal punto la vida de los discípulos que les ha llevado a olvidar que la muerte de Jesús no es el fin de todo, sino el comienzo. Se están concentrando en un tema erróneo. «Ninguno de ustedes me pregunta: '*¿A dónde* vas?'». La anterior pregunta de Pedro pretendía sondear la sensatez de la cruz. Por su parte, Tomás pregunta por el camino de Jesús en su partida. Pero ahora, afirma Jesús, todo esto es secundario. La verdadera cuestión es el objetivo de su glorificación, a saber, la presencia del Padre.

Por otra parte, desde la perspectiva de ellos, la partida de Jesús les traerá un beneficio directo. Juan 7:37–39 enseñaba que el Espíritu no podía ser impartido hasta que Jesús no fuera glorificado. Juan 16:7 dice lo mismo. El Espíritu-paracleto[1] solo puede ser enviado a los discípulos tras la partida de Jesús. Si él no se va, si no es glorificado, el Espíritu no puede venir. En cierto modo, la presencia del Espíritu y de Jesús en la tierra se excluyen, pues, mutuamente. El Espíritu es un don que habrá de esperar hasta la marcha de Jesús.

En 16:8–11, Jesús ofrece una nueva descripción de lo que hará el Espíritu en esta difícil relación con el mundo. Resumamos lo que hemos considerado hasta ahora. El mundo no puede conocer al Espíritu-paracleto, por cuanto no conoce o ama a Dios (14:15–17). En medio de las hostilidades del mundo, el Espíritu-paracleto defenderá a los creyentes, fortalecerá su testimonio (15:26–27) y les recordará las cosas que Jesús ha enseñado (14:26). Todo esto tiene un carácter defensivo. Ahora, en 16:8–11, el Espíritu-paracleto «pasa al ataque».[2] Como si estuviera en un tribunal de justicia, el defensor se convierte ahora en fiscal y juez. Obsérvese cuidadosamente que este es precisamente el papel de Jesús en el Evangelio de Juan.

Aquel que está bajo juicio, quien ha de defender la legitimidad de sus señales y palabras, juzgará finalmente a sus acusadores. Esto es lo que sucedió en el capítulo 9, cuando Jesús fue personalmente en ayuda del ciego que había sanado (35–41). El Espíritu (quien, desde un punto de vista teológico, se convierte en el *alter ego* de Jesús) desempeña este mismo papel.[3]

Se ha hecho difícil entender cuál es exactamente la obra del Espíritu en estos versículos. Aunque no podemos aquí estudiar todas las cuestiones que surgen de este pasaje,[4] sí podemos, no obstante, trazar los perfiles generales del problema. Uno de los asuntos importantes es el que tiene que ver con el verbo griego *elencho,* traducido como «convencer de su error» en la NVI: « … [el Espíritu] convencerá al mundo de su error acerca del pecado …» La idea es aquí que el Espíritu *convencerá* al mundo de la verdad de su maldad y transgresión. Brown piensa que esto contradice las palabras de 14:17, puesto que allí el mundo no puede aceptar al Espíritu-paracleto.[5] Pero este texto trata un asunto distinto: en 14:17, Jesús habla de recibir al Espíritu, no de escuchar su mensaje.

Si el sentido de este verbo no es el de convencer al mundo, quizá *elencho* significa *condenar* al mundo, mostrando su pecado y juzgándolo. De ser así, el problema es entonces explicar las tres cláusulas de 16:9–11. ¿Convence el Espíritu al mundo con respecto a *su* pecado, *su* justicia y *su* juicio? Si es así, ¿en qué sentido es «justo» el mundo? Puede que el Espíritu declare culpable al mundo de *sus ideas erróneas* sobre el pecado, la justicia y el juicio. Obsérvese, por otra parte, el texto de la edición revisada de la niv de 1978: «Cuando él venga, convencerá al mundo de *culpa por lo que respecta* al pecado y la justicia y el juicio» (cursivas del autor). Aunque la frase resaltada en cursiva no aparece en el texto griego, el sentido aquí es que el Espíritu es un fiscal que pone ahora de manifiesto la pecaminosidad del mundo.

En el Nuevo Testamento, el término *elencho* aparece diecisiete veces y en la mayoría de casos describe algún caso en el que se expone el

pecado de alguien (lo cual lleva a la idea relacionada de «convencer»). Así, por ejemplo, Juan el Bautista denuncia el pecado de Herodes y lo acusa de él (Lc 3:9). De manera similar, la profecía tiene el poder de convencer (1Co 14:24) y se nos encarga convencer o reprender a los pecadores (1Ti 5:20; Stg 2:9; Jud 5) y a quienes se oponen a la fe (Tit 1:9). Por consiguiente, el sentido del verbo tiene que ver con la denuncia del pecado y su culpa.

En Juan, el contexto judicial agudiza aún más esta cuestión: se trata de una denuncia que lleva a la convicción y al juicio. La idea fundamental es que el mundo ya ha sometido a «juicio» a Jesús y le ha hallado culpable y merecedor de la muerte. Pero, en realidad, Jesús es inocente y el mundo queda acusado de error y pecado. El Espíritu-paracleto «desvela al mundo la verdadera naturaleza del pecado, justicia y juicio en vista de lo que Dios estaba haciendo en Jesús».[6] Las cláusulas que siguen a 16:8 pueden, por tanto, indicar causa (« … de pecado, por cuanto …»; así lo ven Carson y Barrett) o explicar con más detalle la esencia de la acusación («. de pecado, en la medida en que …»; Smalley, Brown y Morris).[7] En 16:6–11 las palabras «pecado justicia y juicio» no llevan artículo; el Espíritu pone, pues, de relieve la verdad sobre estas ideas, no casos específicos del pecado del mundo, etcétera.

En resumen, el mundo recibe una notificación: su culpa será puesta al descubierto. El Espíritu sacará a la luz el verdadero significado del pecado, la justicia y el juicio y pondrá de relieve los fatales errores del mundo. Como sucede en los juicios de gran calado, el veredicto será anunciado con absoluta claridad: el mundo es culpable. *Puede* o no ser convencido de que acepte este dictamen, pero el mundo no puede negar que se ha pronunciado, como tampoco podrá un criminal eludir su sentencia el día del juicio final.

Esta obra del Espíritu actúa sobre la «conciencia del mundo».[8] Sin embargo, puesto que el mundo no puede recibir al Espíritu, esta operación se llevará a cabo mediante la obra de la iglesia, habitada esta por el Espíritu y dando un atrevido testimonio de la verdad. Los

discípulos, que han sido erróneamente acusados, se ven también afectados. Esta palabra del Espíritu confirma la confianza de estos en la verdad, asegurándoles que las acusaciones pronunciadas contra ellos son falsas y que Dios ha iniciado una acusación del mundo porque este ha rechazado a Jesús.

Cada una de las tres cláusulas de 16:9–11 ofrece una importante descripción de los errores del mundo y las bases de su convicción. (1) El primer error (16:9) es su negativa a creer. Está claro que se trata de un importante pecado (1:11; 3:19; 15:22). No es una cuestión de ignorancia ni un problema de carácter intelectual; este rechazo es más bien un asunto de la voluntad (cf. 5:43–47; 9:39–41).

(2) El segundo error (16:10) es pensar que la muerte de Jesús demuestra públicamente la *injusticia* de este. Pero Dios planea cambiar esto y convertir la cruz en un lugar de glorificación que proclama la inocencia y justicia de Jesús. En esta sorprendente inversión se pone de relieve que es el mundo el que carece de verdadera justicia (ver 3:19–21; 7:7; 15:22, 24). De manera que, cuando el mundo celebre «el final de Jesús» en la tumba que lo ocultará de la vista (16:10b), los discípulos podrán festejar, por su parte, la verdadera razón de su ausencia, a saber, su entronización junto al Padre. Esta es la esencia de la proclamación de la resurrección por parte de la iglesia.

(3) El tercer error tiene que ver con el juicio (16:12). El juicio al que Jesús ha sido sometido no ha servido para juzgarle a él, sino al mundo. Jesús ha afirmado que las capacidades de juicio del mundo están oscurecidas por su perversión (7:24; 8:16) y, por consiguiente, es incapaz de tomar las decisiones correctas acerca de Dios. En 12:31 y 14:30, Jesús identifica la fuente de este error en el «príncipe de este mundo» (sin duda, Satanás). Aunque el control absoluto de Satanás se ha roto y él ha sido juzgado por medio de la cruz, sigue aun así teniendo poder sobre el mundo presente (1Jn 5:19; cf. Ef 2:2; 6:12). Por ello, a medida que la hora de la glorificación se va acercando, Jesús entiende que es también la «hora» del mundo: «El

juicio de este mundo ha llegado ya, y el príncipe de este mundo va a ser expulsado» (12:31). Este Jesús que ha sido rechazado y que ahora se sienta entronizado se ha convertido en el juez principal del mundo.

La quinta promesa del Espíritu (16:12–15)

Esta promesa final del Espíritu (llamado de nuevo «el Espíritu de verdad»; ver comentarios sobre 14:26) conduce a un clímax del alcance de la obra del Espíritu entre los seguidores de Jesús. Sin embargo, en este pasaje se añade algo nuevo e importante. Aunque en 14:26 se subrayaba que el Espíritu les haría «recordar» las palabras que Jesús había pronunciado durante su ministerio, en 16:12–15 se sugiere que el Espíritu ofrecerá revelaciones complementarias que los discípulos todavía no han oído.[9]

Algunos comentaristas tienen verdaderas dificultades con estos versículos. Sin embargo, cuando los analizamos más de cerca, estos aparentes problemas se disipan. Por ejemplo, en 15:15 Jesús afirma que les ha dicho a sus discípulos todo lo que ha oído del Padre. Pero 16:12 alude a la obra del Espíritu, quien tendrá cosas nuevas que decir, cosas que los discípulos todavía no han oído. Estamos ahora ante otro tiempo y ante una experiencia distinta. Este versículo tampoco contradice 14:26, donde Jesús describe una función distinta del paracleto, a saber, la de recordar y preservar las palabras históricas de Jesús. Aquí en 16:12–13, Jesús habla de un tiempo futuro en el que se revelarán cosas nuevas. Ambos pasajes se complementan. El Jesús histórico y su ministerio junto al Jesús vivo manifestado en el Espíritu, a quien la iglesia experimenta constantemente.

Sin embargo, esta nueva obra profética, esta constante voz divina del Espíritu, tiene sus limitaciones. El Espíritu depende de Jesús en todo cuanto dice (16:13). Obsérvese el tiempo de estos verbos: el Espíritu no solo va a reiterar las cosas que Jesús ha dicho (recordará, 14:26), sino que transmitirá también las cosas que dirá

(revelación). La revelación de Jesús seguirá llegando a la comunidad y el Espíritu-paracleto será el canal autorizado a través del que se le oye. No obstante, estas revelaciones no pueden apartarse de lo que Jesús afirmó en su ministerio histórico. La revelación histórica ha de ser siempre el criterio por el que se evalúan las nuevas revelaciones. Aquellas revelaciones que no glorifican a Jesús (16:14), que no reconocen su preeminencia y gloria, deshonran al Padre, puesto que él es la fuente de todo lo que Jesús tiene (16:15). El Padre está obrando en el Hijo y el Hijo en el Espíritu; cualquier revelación que perturbe la gloria de estos no procede de Dios.

La expresión «las cosas por venir» que aparece en 16:13b puede aludir a los inminentes acontecimientos del juicio y la crucifixión; sin embargo, esto sería extraño, puesto que el Espíritu no vendrá hasta después de estos eventos. Por ello, es más probable que esta expresión se refiera a un auténtico don profético que revelará el futuro, un don como el que pone de relieve el libro de Apocalipsis y que se describe en 1 Corintios 12:29–30. Lo que el Espíritu da «a conocer» no son las anteriores enseñanzas históricas de Jesús,[10] ni se limita a los testigos presenciales de la era apostólica, cuya obra profética se cerrará con el canon.[11] Como escribió Bernard, «este es el único pasaje de Juan en el que se menciona alguno de los *charismata* del Espíritu paulinos».[12]

El regreso de Jesús, el gozo de los discípulos (16:16–22)

Una importante característica de las promesas del Espíritu en el capítulo 14 es su relación con la Segunda Venida de Cristo. Es decir, ciertamente, Jesús tenía que volver (14:3) pero, en cierto modo, la venida del Espíritu el día de Pentecostés satisfaría muchos de estos deseos de reunión con el Señor. Podemos decir que la *parousia* (o regreso) de Jesús se interpreta en vista del Espíritu. Ahora, en 16:16–24, está en marcha algo parecido. La pregunta del capítulo 14 gira en torno a *cómo* regresaría Jesús, mientras que la del 16 tiene que ver con el *cuándo* de su venida. Este pasaje se centra en los acontecimientos del Domingo de Resurrección.

La partida de Jesús y su preocupación por los discípulos ha sido un tema constante en el Aposento Alto. Jesús no quiere que ignoren la realidad de su partida y, por ello, en 16:16 saca de nuevo a colación este asunto: «Dentro de poco ya no me verán; pero un poco después volverán a verme». Jesús había dicho casi lo mismo en 14:19. Ahora, en este capítulo (16:16–19), Jesús utiliza siete veces la expresión «dentro de poco» (en griego *mikron),* la cual suscita la pregunta más importante de la sección: «Qué quiere decir con, 'dentro de poco …'?» (16:17a). La confusión de los discípulos es comprensible. En 16:10, Jesús ha dicho que él se dirige al Padre y no le verán más. Ahora afirma que le verán y que esto sucederá dentro de poco. ¿Qué puede querer decir? En los versículos 17–19, vemos que la confusión se apodera del círculo de los discípulos.

Tal desconcierto no obedece a una ambigüedad intencionada por parte de Jesús, ni a un intento de dar un doble significado a sus palabras (Barrett). Jesús no está tampoco hablando de su Segunda

Venida (Brown), sino más bien haciendo referencia a su regreso en la resurrección. En su glorificación Jesús va a partir del mundo y este no tendrá ya acceso a él. Cuando regrese por medio de la resurrección, será la última oportunidad de sus seguidores para verle como ha sido siempre.

¿Qué claves apuntan a la resurrección? (1) Las primeras palabras de 16:20 resaltan la seriedad de la respuesta de Jesús. La frase de la NVI, «ciertamente les aseguro», dificulta el reconocimiento de la expresión griega «en verdad, en verdad».[13] La celebración del mundo (16:20b) solo puede apuntar a la crucifixión de Jesús, que se contrasta con el tiempo de angustia para los discípulos (16:20a), provocada por su consternación con la muerte de Jesús. El llanto y el luto eran expresiones comunes de dolor ante la muerte (Jer 22:10 lxx; Lc 7:32; cf. Jn 11:31, 33; 20:11, 13, 15). Pero esta pena se transformará en «alegría», porque Jesús *no* va a ser derrotado por la tumba.[14] Obsérvese que, de hecho, cuando los discípulos ven de nuevo a Jesús el Domingo de Resurrección se llenan de «alegría» (20:20).

(2) Jesús afirma dos veces «volverán a verme» (16:17, 19). Esta es la identificación que el día de la resurrección (20:18) emplean María, los discípulos (20:20, 25a) y Tomás (20:25b). Siete días después del Domingo de Resurrección, Jesús invita a Tomás a «verle» (20:27, 29). El propio Juan sabe que esta promesa de «ver» estaba en el centro de la su confianza respecto a Jesús (1Jn 1:1, «Lo que […] hemos visto con nuestros propios ojos […] esto les anunciamos respecto al Verbo que es vida»). No hay duda de que la alegría prometida en 16:20 se cumplirá con la resurrección de Jesús.

(3) La analogía que Jesús utiliza en 16:21–22 sobre una mujer con dolores de parto es muy frecuente en el Antiguo Testamento para ilustrar la angustia que, en ocasiones, Israel (o una persona) tenía que soportar antes de poder experimentar los milagros y bendiciones de Dios (Is 21:2–3; 26:16–21; 66:7–10; Jer 13:21; Os 12:13; Miq 4:9–10; cf. Ap 12:2–5; 1QH 3:18). El sufrimiento de la mujer (en griego *thlipsis)* recuerda también al sufrimiento del pueblo

de Dios antes de que el Señor traiga la liberación final (Sof 1:14–15; Hab 3:16; Mr 13:19, 24).

Isaías 26:16–31 es un pasaje especialmente importante, puesto que en él se combinan las ideas «dentro de poco» y la imagen de una mujer con dolores de parto. «Señor, nosotros estuvimos ante ti como cuando una mujer embarazada se retuerce y grita de dolor al momento de dar a luz». A continuación, Dios responde por medio del profeta: «¡Anda, pueblo mío, entra en tus habitaciones y cierra tus puertas tras de ti; escóndete *por un momento,* hasta que pase la ira!» (Is 26:17, 20, cursivas del autor).

Puesto que estas ideas —sufrimiento y dramática liberación— son típicamente escatológicas, algunos comentaristas han afirmado que, en 16:16, Jesús está haciendo referencia a la Segunda Venida (o al menos que Juan está confundiendo este acontecimiento escatológico con el día de la resurrección, o reinterpretándolo). Pero este punto de vista es innecesario. La cruz y la resurrección representan una dramática liberación; pero son incluso más que esto, ya que tales eventos inauguran verdaderamente una era en la que se imparten dones escatológicos como el Espíritu.

Oración y entendimiento (16:23–33)

Esta alegría de ver a Jesús no solo llevará a una renovada relación con él, sino que tendrá dos notables efectos: La alegría del entendimiento (16:23a) y el gozo de la oración eficaz (16:23b-24).[15] La confusión que se describe en 16:16–18 no volverá ya a afectarles. Al final, entenderán (ver 16:25–30). El trascendental acontecimiento de la resurrección disipará de inmediato sus recelos.

Naturalmente, estos fieles discípulos habían pedido muchas veces cosas a Dios en oración. Sin embargo, el nuevo orden teológico estipula que pidan *en el nombre de Jesús,* lo cual es algo nuevo, algo que pertenece a la nueva era espiritual inaugurada por la obra de Jesús (ver comentarios sobre 14:13–14; 15:7, 16). Hoskyns cita a Swete: «El nombre de Cristo es tanto el pasaporte por el que los discípulos pueden reivindicar acceso a la presencia misma de Dios como el medio a través del que llega la respuesta divina».[16] Jesús es su pastor, el benefactor que suplirá sus necesidades. La intimidad de que gozarán al morar en ellos y su obediencia a su palabra aseguran su éxito.

Jesús reconoce que en su ministerio ha utilizado parábolas y locuciones difíciles de entender. Los malentendidos de las gentes son un rasgo característico del cuadro sinóptico de su ministerio. Ni las multitudes ni los apóstoles eran capaces de entender muchas cosas que él hizo y dijo (Mr 9:32). En el Libro de las Señales de este Evangelio hemos visto con cuánta frecuencia un malentendido se convierte en un tema literario, que nos muestra la incapacidad del mundo para comprender el completo significado de Jesús.

Jesús había enseñado «en sentido figurado» (NVI «por medio de comparaciones», 16:25), pero la palabra griega que se utiliza aquí

(paroimia) no alude solo a la utilización de lenguaje ilustrativo o de metáforas y parábolas; se trata también de lenguaje oscuro y enigmático. Aparece en el sermón del buen pastor; «Jesús utilizó esta figura literaria [en griego *paroimia],* pero no entendieron lo que les estaba diciendo» (10:6). Para el habitante de Oriente Próximo, es el «dicho oscuro» característico de la profecía o la literatura sapiencial.

La «hora» (16:25) que viene, sin embargo, no es el periodo inmediatamente posterior, sino la «hora de la glorificación», la partida de Jesús de este mundo cuando regresa al Padre y les envía el Espíritu Santo (2:4; 7:39). Como ya hemos visto muchas veces, la palabra griega *hora* («hora») es para Juan un término teológico. Alude a una nueva era, en que la revelación de Jesús se expresará «claramente» (en griego *parresia)*. Sin duda, hemos de mirar nuevamente a la obra del Espíritu, por cuya mediación las palabras del Padre dadas a través del Hijo llegan a los discípulos (14:10; 15:15), y a través de cuya presencia el Padre y el Hijo moran en los discípulos (14:23).

Esta «hora» tiene que ver con acceso. Jesús ha mediado la presencia del Padre al mundo (16:27b; cf. 14:9), y ahora el Padre es accesible (16:26–27). Se ha hecho posible un nuevo círculo de comunión formado ahora, no solo por Jesús y el discípulo, sino por Jesús, el discípulo *y el Padre.*[17] Como comentó Agustín, «el Hijo no ruega al Padre, sino que el Padre y el Hijo escuchan juntamente a quienes ruegan».[18]

Puede decirse que 16:28 es un resumen conciso o «simple» que hace Juan (cf. 16:25b) de la doctrina de Cristo. Sus orígenes son divinos y procede de Dios; fue enviado en una misión al mundo; cuando termine su obra volverá al Padre. Esta es la esencia de la fe cristiana en su forma más esencial. Presenta la paradoja del servicio del Hijo encarnado.

Los discípulos celebran inmediatamente este «lenguaje directo» (16:29–30) y están seguros de que, en Jesús, tienen acceso a una

sabiduría sin par. Sin embargo, este es un ejemplo más de los trágicos malentendidos que hemos ido encontrando en todos los demás discursos; también este ha de terminar en el mismo tono. El momento de la plena comprensión se acerca con la hora de la glorificación en que el Espíritu vendrá a ellos como una poderosa y singular capacitación. Es el Espíritu quien impartirá este discernimiento y sabiduría de parte de Jesús y hasta que llegue la «hora» no puede producirse. Tendrán que esperar. De modo que Jesús ha de censurar abruptamente su efusividad (16:31–32).

El lenguaje de 16:31 no es una declaración (como en la NIV: «¡Por fin creen!»), como si Jesús pudiera finalmente alegrarse por el genial discernimiento que ahora parecen mostrar sobre él. No es que los discípulos hayan por fin descubierto la fe. Esta traducción no capta el verdadero sentido de las palabras de Jesús. Lo que hace Jesús es plantear una pregunta («¿Ahora creen?» rsv/nrsv [ver también nota de la NVI. N. del T.]) y cuestionar en cierto sentido su satisfacción.[19] No creen con el rigor o discernimiento que piensan tener. *¿Ahora* creen entender el asunto? Cuando llegue realmente la «hora», su temor les llevará a dispersarse (16:32; cf. Mt 26:56). Si hubieran entendido, si hubieran creído plenamente, tendrían la fortaleza para superar este obstáculo, pero no es así.

Aunque sus discípulos le abandonarán, Jesús afirma que no estará solo, porque el Padre nunca le dejará (16:32b). Este versículo no contradice las desoladas palabras de Jesús en la cruz (Mr 15:34: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?»). En Juan, Jesús compara la fidelidad de Dios durante la hora de la glorificación y la contrasta con la falta de fe de sus discípulos. Marcos consigna el momento de agonía de Jesús en el que cita el Salmo 22:1, reflejando algo del misterio de su completa humanidad, una naturaleza humana capaz de experimentar un grado tan profundo de desolación como el que reflejan estas palabras.[20]

En Juan 16:33 tenemos las últimas palabras de Jesús a sus discípulos antes de su arresto. Las últimas palabras de alguien tienen siempre un sentido especial y estas de Jesús lo tienen doblemente.

En una de sus cartas a Melanchthon, Lutero escribió de ellas: «Un dicho como este merece ser llevado de Roma a Jerusalén andando de rodillas».[21]

Jesús cambia el tono disciplinario de sus palabras en 16:31–32 y transmite consuelo y certeza a sus discípulos. Su exhortación les era provechosa, puesto que los días futuros habrían de ser difíciles para todos ellos. Jesús se ha referido ya a la paz (14:27) y el gozo (16:20, 22) como dos dones que tienen sus seguidores, sin embargo, estas cosas han de verse en el contexto de la lucha (NIV «problemas») y conflicto que ellos tienen en el mundo. El discipulado consiste en aprender a descubrir la paz cuando estamos rodeados de amenazas, a poseer tranquilidad a pesar de quienes son hostiles a tu fe. La solución es «valor» (en griego *tharseo,* 16:33b; NVI «¡anímense!»). En Juan, esta palabra solo aparece en este pasaje, pero en los sinópticos se utiliza para describir la actitud que Jesús pidió a sus discípulos durante la tormenta en el mar de Galilea (Mt 14:27; Mr 6:50). Es también la misma palabra que el Señor le dio a Pablo en Jerusalén cuando estaba rodeado por enemigos (Hch 23:11). A pesar de las circunstancias, la victoria de Jesús («Yo he vencido al mundo») pesa más que el peligro de la crisis presente.

El capítulo 16 aporta toda una serie de posibilidades prácticas. Aunque contiene numerosos temas relevantes para nuestro tiempo, no siempre ha habido acuerdo entre los intérpretes sobre el modo en que han de aplicarse algunos de ellos. Esto es pertinente sobre todo en cuanto a la obra del Espíritu en 16:8–11 y 16:12–14. Para quienes destacan la permanente obra del Espíritu Santo en la iglesia hoy, estos versículos tienen mucho que decir. Sin embargo, entre los que confinan la obra profética del Espíritu a la era apostólica y ven el desarrollo del canon de la Escritura como su principal tarea durante aquel periodo, estos versículos tienen una aplicabilidad limitada.

En Juan 16, en un contexto en que Jesús anticipa su partida, sigue hablando sobre el equipamiento de la iglesia. Este extenso sermón comenzó en 13:31; por tanto, los estudiantes del capítulo 16 han de iniciar su estudio en esee punto para entender que en estos versículos se presuponen los temas que se han entretejido a lo largo del discurso. En el pensamiento de Jesús, lo más importante es el don del Espíritu Santo, que promete cinco veces en los capítulos 14–16, y para el que aporta un nombre singular, el «paracleto» (ver comentario sobre 14:16).

Este Espíritu no solo impartirá a la iglesia ciertos dones, sino que llevará también a su seno la continua presencia de Jesús. En este sentido, a lo largo del discurso, Jesús y el Espíritu están estrechamente alineados. El Espíritu se convierte prácticamente en el *alter ego* de Jesús (como antes lo he llamado), llevando adelante la obra de Jesús y reiterando su palabras. En el capítulo 14, Jesús juega de forma sutil con el lenguaje que se utiliza habitualmente para aludir a su Segunda Venida. «Vendré para llevármelos conmigo» (14:3) se convierte en «volveré a ustedes» (14:18) y, al llegar al fin del capítulo, entendemos que la «venida» de Jesús puede ser una apropiada descripción de la morada del Espíritu-paracleto en nuestro interior.

Ahora, en el capítulo 16, se plantea una pregunta teológica distinta. Si es cierto que la «venida» de Jesús puede llevarse a cabo en la del Espíritu, los discípulos se preguntan ahora *cuándo* sucederá esto. Así, en el capítulo 16 encontramos numerosas claves que señalan el día de la resurrección como el gran día en que todas las preguntas se desvanecerán y en que la relación de Jesús con sus seguidores será perfeccionada por el Espíritu.

Con este marco teológico en mente, hay al menos cuatro temas que adquieren relevancia en cualquier aplicación del capítulo. Juan nos da las dos últimas descripciones de la obra del Espíritu; a estas deberá añadirse el significado teológico de la resurrección, no solo como una validación de la divina filiación de Jesús, sino como una experiencia para que los discípulos consoliden su comprensión de él.

Por último, el capítulo termina con una franca descripción de las tensiones inherentes a la vida cristiana, una vida de capacitación y victoria que al mismo tiempo experimenta dificultades en el mundo.

Los deberes del Espíritu. En 16:4b–11 (la cuarta promesa del Espíritu), Jesús perfila algunos de los notables deberes del Espíritu. Lo primero que ha de hacer cualquier intérprete es decidirse sobre el significado del verbo griego *elencho* (ver exposición anterior al respecto, 16:8). ¿Habla de convencer o de condenar? Si el Espíritu *convence,* ¿quiénes son los objetos de su obra, los discípulos en su testimonio delante del mundo o el propio mundo? La última opción es difícil de defender, puesto que rara vez vemos que el mundo, en absoluta oposición a Cristo, sea convencido de su error. A pesar de su valor como herramienta apologética, este punto de vista sobre el Espíritu en 16:8–11 tendrá que ser abandonado.

No obstante, si el Espíritu *condena* (como he defendido), entonces el objeto de la acción es el mundo, que (irónicamente) está aquí siendo realmente juzgado delante de Dios. El guión judicial del Cuarto Evangelio (o «el tema del juicio») que hemos visto desde el capítulo 5 experimenta ahora una impresionante inversión: el Espíritu va a vigorizar el testimonio de la iglesia, haciendo que su palabra sea incisiva y clara su acusación del mundo. El mensaje de la iglesia no consiste solo en la presentación de un «producto mejor» o una vida mejor capaz de engatusar al no creyente. El mensaje de la iglesia es también profético: denuncia la bancarrota moral y espiritual del mundo que nos rodea. El mundo vive bajo el juicio de Dios; sus instituciones son endebles e impotentes. Cuando la iglesia formula su acusación en el poder del Espíritu se producen problemas.

El papel profético del Espíritu. En la quinta promesa del Espíritu que encontramos en este Evangelio (16:12–15), Jesús revela que el paracleto tendrá un papel profético, revelando a los discípulos cosas que todavía no han oído. Estos versículos complementan las palabras de 14:26, y las dos secciones han de leerse juntas. Para Juan, la revelación tiene dos focos: (1) Un recordatorio histórico, por el que las palabras que Jesús pronunció durante su ministerio

terrenal son fielmente recordadas por el Espíritu. (2) Una continua iluminación, por la que (a) estas palabras históricas *son aplicadas* a nuevos contextos o, (b) *se abren nuevos panoramas,* nuevas ideas, que la iglesia no ha conocido antes.

Tradicionalmente, los evangélicos han preferido ver esta obra del Espíritu como algo íntimamente relacionado con el desarrollo de la Escritura y su utilización. Esto es, en parte, una decisión exegética que cree que las promesas de esta sección se aplican, no a la iglesia universal, sino solo a los apóstoles. La expresión «Muchas cosas me quedan aún por *decirles*» (16:12, cursivas del autor) apunta a los receptores inmediatos de Jesús. En su conocido comentario, Hendriksen ve esta continua revelación a la que alude 16:12 como algo que halla su cumplimiento en la redacción del Libro de los Hechos y las cartas de Pablo.[22]

Sin embargo, si esta obra de revelación del Espíritu va más allá de la producción de las Escrituras —es decir, si Jesús habla aquí de un genuino don profético que aporta una continua revelación—, tenemos entonces que discernir las directrices y limitaciones de tal revelación. ¿Se extiende esta promesa (como tantas otras) a todos los cristianos? Personalmente, sostengo que sí.[23] Si estoy en lo cierto, ¿cuáles serían los límites de su utilización? En 1553, Calvino, por ejemplo, escribiendo sobre estos versículos, desarrolla toda una diatriba en la que alude a los «perversos abusos» de los católicos medievales, quienes —en su opinión— utilizaban este versículo para justificar las «cosas más estúpidas y absurdas que uno pueda imaginarse».[24] Algunos afirmarían que la iglesia protestante moderna se ha visto sujeta a abusos parecidos.

Jesús y sus discípulos. La naturaleza incomprensible de las palabras y obras de Jesús no solo frustró a los discípulos (nótese 16:29, «Ahora sí estás hablando directamente, sin vueltas ni rodeos»), sino que también debió de frustrarle a él. Jesús era amigo de ellos (15:15), y los amigos se entienden entre sí de un modo que es imposible para los ajenos. No obstante Jesús sabe que les es

imposible comprender todos los aspectos de su identidad y de lo que Dios está haciendo en el mundo antes de su glorificación. Su resurrección, concretamente, lo cambiará todo y hará que ya no tengan necesidad de preguntarle nada (16:23). La solución es «ver a Jesús», y esto es algo que se producirá el Domingo de resurrección con la apertura del sepulcro (16:16) y la desaparición de todas las preguntas.

Para nosotros, esto significa dos cosas. (1) La resurrección debería ser el punto central de nuestra proclamación de Jesús. No se trata de un acontecimiento más dentro de una serie, sino de aquel evento que lleva a su clímax la revelación de Jesús en el mundo. Es una confirmación histórica de que Dios ha penetrado en nuestro mundo y ha comenzado a poner las cosas en orden.

(2) Pero esto demuestra ser un dilema para aquellos que vivimos al otro lado de la resurrección. *Tenemos preguntas.* No hemos tenido el privilegio de «ver a Jesús» como los primeros apóstoles. Y, aunque podemos decir que Jesús está con nosotros en Espíritu, esto no es lo que Jesús ofrece a sus discípulos. Además del Espíritu, dice que el acontecimiento objetivo e histórico de la resurrección resolverá muchas de sus dudas. Los evangélicos podemos decir que poseemos las Escrituras (inaccesibles para los apóstoles) y que ellas han de darnos una renovada confianza. ¿Pero acaso esperaría Jesús que las generaciones de creyentes posteriores a los apóstoles estuvieran satisfechas *sin* verle? Es interesante que en 20:29 Jesús nos imparte una bendición especial al respecto cuando se dirige a Tomás: «Dichosos los que *no* han visto y sin embargo creen». ¿Cuál es, pues, la base de *nuestra* confianza?

Vida en el mundo. Desde el principio hemos escuchado a Jesús hablar sobre la realidad de la vida en el mundo. No ha sido ambiguo ni elusivo. «Si el mundo los aborrece, tengan presente que antes que a ustedes, me aborreció a mí» (15:18). Juan utiliza el término *mundo* ochenta veces, y una buena tercera parte de ellas la palabra describe un lugar de incredulidad y conflicto. No obstante Jesús afirma

también que él ha vencido al mundo (16:33) y que los cristianos que viven en él deben de tener paz y alegría (16:20, 33).

Esto produce una tensión teológica que ha producido un buen número de espiritualidades desacertadas. En una palabra, ¿cómo combinamos la victoria de Jesús y los problemas del mundo? ¿Es acaso un pecado o una falta de fe reconocer que se sufre y se siente desesperación en el mundo? ¿Reconocerse enfermo?

¿Niega esto la victoria de Jesús? Para otros es la aceptación de luchas y conflicto espiritual —reconocer al mundo en todo su poder —, ¿es que se trata de una concesión que no deja lugar para Cristo como vencedor? ¿Dónde está el poder de Dios cuando el poder del mundo parece a veces tan abrumador y nos sentimos derrotados?

En este capítulo hay al menos cuatro posibles áreas de aplicación para nuestro tiempo. Es cierto que hay otros temas integrados en este pasaje, como por ejemplo la promesa de la oración eficaz de 16:23 o las implícitas relaciones trinitarias; sin embargo, la mayoría de ellos se han tratado en secciones anteriores (desde 13:31).

La condena del mundo. La presuposición de la obra condenatoria del Espíritu Santo es una valiente creencia en la bancarrota espiritual, moral e intelectual del mundo. El problema de la mayoría de nosotros es que nos hemos adaptado tanto al mundo que ya no creemos *de verdad* que sus sistemas de pensamiento, creencias y vida sean erróneos. Como la proverbial rana, cocida lentamente hasta la muerte en una marmita de agua que se va calentando de manera gradual, no nos damos cuenta del peligro que corremos hasta que ya es demasiado tarde.

En su Discurso de Despedida, Jesús pronuncia dos promesas sobre el Espíritu y el mundo. En el capítulo 15, describe la hostilidad del mundo y promete que, a su debido tiempo, el Espíritu llegará como una ayuda para fortalecer el testimonio de la iglesia (15:26). Sin

embargo, en el capítulo 16, no se habla de la postura defensiva de la iglesia, sino de sus *esfuerzos ofensivos*. Es decir, en 16:8–11, el Espíritu actúa enjuiciando la catástrofe moral y espiritual del mundo en que vivimos.[25]

En su conocida trilogía espacial, C.S. Lewis utiliza una genial imagen de esta cuestión. El héroe de la serie es Ransom, un filólogo universitario que, por un accidente, se encuentra en una nave espacial camino de Marte. Una vez allí, es testigo de un intento de corrupción del planeta por parte de dos humanos diabólicos (que, según los marcianos, son una especie «torcida»), y también entiende algunos aspectos de la verdadera naturaleza del universo. Conoce, por ejemplo, a los eldils, que son seres espirituales al servicio del Gran Espíritu que hizo el universo. Cada planeta está a cargo de un eldil, y a su debido tiempo conoce a estos «dioses» de Marte y Venus, que han impedido que los planetas a su cargo (y sus residentes) caigan en el pecado. La Tierra, por otra parte, es «el planeta silencioso», porque en él reina la oscuridad. Con esta serie, Lewis explora básicamente la naturaleza de la caída del hombre y, después de que Ransom explore Marte y Venus en los dos primeros libros, en el tercer volumen se encuentra en la Tierra, enfrentándose a las tinieblas, la miseria del «mundo». Las fuerzas divinas del universo han decidido que el mal de la Tierra ha de extinguirse antes de que sus corrupciones se extiendan a otras esferas.

Una noche, los eldils de las profundidades del cielo inician su descenso y sitian la Tierra por primera vez. Aparecen de repente, deslumbrantes y luminosos en el cuartel de Ransom. Son como fulgurantes columnas de luz, poderosos y peligrosos, desplazándose a una velocidad de vértigo. Pero lo importante es esto: los eldils no son columnas exactamente verticales, sino que parecen estar unos diez grados fuera de lugar. La impresión que Ransom tiene, no obstante, no es que ellos estén «10 grados fuera del eje», sino que, de hecho, están alineados con la «verdadera vertical» y que es el mundo el que está «10 grados ladeado». Por primera vez, Ransom ve

la «verdadera vertical» y hace que todo el mundo parezca irregular. Ransom sabrá para siempre que el suelo no está bien nivelado.

En una de las descripciones más creativas de la miseria y caída humanas que he leído, Lewis desarrolla un asombroso retrato de la depravación humana. Estos libros son una reprensión: necesitamos que se nos recuerde que el pecado del mundo ha de causarnos pasmo, pero no lo hace.

Una de las misiones de la iglesia es, por tanto, la de ser *una voz* que expresa una honesta valoración del mundo, que explica el modo en que este tuerce el significado del pecado, la justicia y el juicio, y que describe con audacia su falta de justicia y compasión y su fracaso en promover la verdadera virtud en el temor de Dios. El testimonio de la iglesia debería revelar la «verdadera vertical» para que el mundo pueda ver cómo ha torcido nuestra realidad. Este es el valiente testimonio que el Espíritu desea establecer y vigorizar.

«¡En el nombre de Dios! No sabemos lo que hemos de decir a esto […] Contra la impiedad e injusticia de los hombres se ha revelado la ira de Dios».[26] Estas son algunas de las primeras palabras escritas furiosamente por Karl Barth en su Comentario de Romanos 1:18–21, la acusación del mundo que hace Pablo y que Jesús describe en Juan 16. Lewis escribió tras los horrores de la Segunda Guerra Mundial mientras que Barth lo había hecho al término de la Primera, pero ambos aborrecieron lo que vieron cuando miraron en el corazón de la humanidad. No es solo que los individuos tengan una tendencia a pecar, sino que la corrupción es universal e inevitable y que se ha construido toda una serie de sistemas de vida para sustentar una oscuridad que el mundo llama luz, para mantener unas injusticias que solo el mundo llama justas.

Por tanto, el imperativo de Juan 16:8–11 es que —en oración, dirigidos por el Espíritu Santo, escuchando la voz de Cristo— identifiquemos y diagnostiquemos el verdadero sistema nervioso de este mundo en nuestra generación. Cuando Jesús dice que «el príncipe de este mundo ya ha sido juzgado» (16:11b) está afirmando

que la lucha moral y espiritual no solo afecta, de manera individual, a los seres humanos pecaminosos, sino a los humanos cuyas comunidades y organizaciones, gobiernos y política han sido manipulados por Satanás. Diagnosticar la injusticia, digamos, de programas raciales discriminatorios se convierte en una lucha espiritual. Desenmascarar la falta de honradez o artería de aquellos sistemas políticos que sustentan el sufrimiento y la angustia por todo el planeta, o a la vuelta de la esquina, es entrar también en la lucha espiritual.

En ocasiones, este tipo de actividad será calificada de antipatriota (cuando hablemos de los males políticos o militares) o antisocial (cuando identifiquemos a los actores principales de las obras perversas). Pero la verdadera vertical, una vez que la hemos visto, demanda que todos los suelos sean enderezados y nivelados. ¡Todos los suelos! Porque todos los suelos de este mundo han sido torcidos por la torcida base sobre la que descansan.

Si la iglesia solo habla del Espíritu Santo en términos de la sanación emocional que nos aporta o de la alabanza y adoración que es capaz de generar, ha pasado por alto una parte de la obra del Espíritu. Los dones carismáticos, las sanaciones, señales y prodigios son solo una parte de la misión del Espíritu. El Espíritu está también comprometido en la acusación del mundo. Su tarea tiene también que ver con batallar y luchar y vencer para que el reino de Dios, descrito por Jesús, comience a surgir como una semilla de mostaza, cuyo arbusto se recorta visible en el paisaje (Mt 13:31–32).

El Espíritu y la revelación. El Libro de los Hechos consigna un notable relato en los capítulos 10–11, al que con frecuencia nos referimos como la conversión de Cornelio, pero a mí me gusta verlo como la conversión de Pedro. No fueron la pasión misionera ni las ideas teológicas liberales las que llevaron a Pedro a trasladarse desde la ciudad judía de Jope a la gentil Cesarea para anunciarle el evangelio al centurión romano. Lesslie Newbigin afirma:

> Fue el Espíritu quien le puso allí, y fue también el Espíritu quien hizo añicos las convicciones religiosas más sólidas de Pedro impartiendo a Cornelio y a su familia exactamente la misma experiencia de liberación y gozo que habían vivido los propios apóstoles. Ante este *hecho consumado,* Pedro, y —más adelante— toda la iglesia con él, tuvieron que limitarse a seguir el camino que se les trazaba.[27]

Pedro fue enérgicamente dirigido por el Espíritu a entrar en nuevo territorio teológico que debió de parecerle absolutamente inseguro. Esto es lo que Jesús describe en Juan 16:12–14. El Espíritu será «el Espíritu de verdad», aquel que guiará a sus seguidores a toda la verdad; una verdad que en aquel momento no podían sobrellevar, pero que Jesús quería sin duda expresarles más adelante.

Aquí está el meollo de la cuestión: ¿Acaso el Espíritu se limita simplemente a dirigir a cada generación para que aplique las verdades de Jesús de maneras nuevas? No hay duda de que esto es cierto. ¿Pero dirige también el Espíritu a nuevas generaciones a un nuevo territorio, nuevas doctrinas y nuevas actividades desconocidas durante el ministerio histórico de Jesús? En este ejemplo, podría argumentarse que la mención que en Hechos 10:14 hace Pedro de animales limpios e inmundos es posiblemente un eco de Mateo 15:11 (Mr 7:19; cf. Ro 14:14), donde Jesús redefine lo que es «inmundo» con nuevos parámetros. El Espíritu solo ha llevado a los apóstoles a aplicar esta verdad de un modo insospechado. Pero otros han argumentado que la conversión de un gentil era algo completamente inesperado. Jesús no predijo este cruce de una frontera racial y cultural, y es algo que solo ahora revela el Espíritu.[28]

El Evangelio de Juan es el único que nos da una cierta idea de la relación entre el Espíritu y la interpretación. Juan es plenamente consciente de que el sentido más profundo de las palabras de Jesús

solo se entendió cuando él ya había sido glorificado y los apóstoles habían experimentado la realidad del Espíritu Santo. Juan afirma específicamente en dos pasajes (2:22; 12:16) que el sencillo significado de las palabras de Jesús habría permanecido velado en su marco original y que la verdadera comprensión se produjo solo tras su glorificación (con el don del Espíritu que la acompañó). Esto es lo que Jesús quiere decir en 16:25 cuando alude a un momento en el que revelará con la claridad de un lenguaje directo el significado exacto de sus palabras. El tiempo de las revelaciones veladas habrá pasado; la claridad del discernimiento espiritual será un don apostólico.

Podemos extender esta perspectiva al esfuerzo general de Juan por «redactar» la historia de la vida de Jesús en el propio Evangelio. Fue el Espíritu quien le llevó a recordar las cosas que Jesús había dicho y hecho (14:26), y fue el Espíritu el que le guió a «toda la verdad», investigando en profundidad la misión de Jesús. Esto explica también la utilización que Juan hace de la ironía y del «malentendido» como uno de los temas del Evangelio: los oyentes de Jesús malentendieron sus propósitos en muchos puntos y solo con el don del Espíritu pudieron sus seguidores entender realmente el significado de sus palabras.

Por tanto, la obra del Espíritu es en primer lugar una iluminación que nos guía cuando interpretamos la Biblia. Esta es la Palabra de Dios, que ahora el Espíritu de Dios nos hace comprensible. Como Calvino y muchos otros exégetas protestantes, creo que la expresión «toda la verdad» de 16:13 alude a la Escritura, abierta y examinada con la guía divina.[29] Sin embargo, esta explicación de 16:12–14 resulta inadecuada si es todo lo que decimos sobre el Espíritu y la revelación. Jesús dice que el Espíritu revelará cosas que *no* han oído. Naturalmente, esta noción ha suscitado incontables abusos a lo largo de los siglos cuando algunos autoproclamados maestros y profetas de una Nueva Era han reivindicado la autoridad del Espíritu para sus nuevas enseñanzas sin fundamento bíblico. Comprensiblemente, estos abusos han hecho muy prudentes a los

intérpretes modernos con respecto a esta revelación continua, y algunos de ellos afirman que lo único que hacemos es imponer las modernas cuestiones de nuestra vida eclesial al antiguo texto de Juan.[30] Pero esto no es así.

La mejor prueba de que los seguidores de Juan entendían que el Espíritu ejercía un continuo poder revelador puede observarse en los abusos que el apóstol hubo de combatir en su primera carta.[31] Puesto que muchos falsos profetas han salido por el mundo, los seguidores de Juan han de comenzar a probar a los espíritus para determinar si son o no de Dios (1Jn 4:1). Juan no desautoriza la capacitación espiritual en su discusión con estos maestros; sino que demanda la prueba del don. El problema surge cuando los falsos maestros se aprovechan de una idea profética del Espíritu e introducen falsas doctrinas en la iglesia. En este pasaje, Juan da directrices estrictas: «En esto pueden discernir quién tiene el Espíritu de Dios: todo profeta que reconoce que Jesucristo ha venido en cuerpo humano, es de Dios; todo profeta que no reconoce a Jesús, no es de Dios …» (1Jn 4:2–3). Esta es la misma prueba que Jesús perfila en Juan 16:14–15. El Espíritu glorificará a Jesús y no se apartará de lo que ya ha revelado. Negarse a glorificar a Jesús es invalidar la propia voz profética.

Por tanto, cuando hoy miramos la obra del Espíritu, vemos que este no solo trae a la memoria la enseñanza de Jesús autentificándola y dándole sabor para cada generación, sino que *también* obra de un modo creativo dentro de la iglesia, trayendo una nueva palabra profética.[32] Este mensaje nunca contradice la palabra histórica de Jesús y nunca desvía la gloria de Jesús, pero puede llevar fielmente a la iglesia a ver su mensaje y misión de una forma nueva. La expresión «toda la verdad» que aparece en 16:13 puede ser algo inesperado, alguna nueva frontera (como una moderna Cesarea gentil), o alguna nueva obra que Jesús desea hacer en el tiempo presente. La tarea de la iglesia y sus dirigentes consiste en discernir con gran cuidado en qué puede consistir dicha obra.

Limitar la voz del Espíritu a la obra de recitación histórica, es decir, a la aplicación del texto bíblico, es limitar su esfuerzo a cuestiones contemporáneas. Es interesante que, en sus escritos, Pablo enumera a profetas y maestros situándolos en los lugares segundo y tercero, después de los apóstoles (1Co 13:28). En Hechos 13:1 vemos que en la iglesia de Antioquía no había apóstoles y que estaba dirigida por profetas y maestros. El Espíritu equipa a aquellos que llevan a la iglesia a entender el sentido más profundo de la Escritura (maestros) y también a quienes tienen una palabra para el presente, una palabra dinámica para la iglesia en su mundo de hoy (profetas).

Resurrección y resolución. Implícita en Juan 16 está la reiterada certeza de Jesús en el sentido de que «dentro de poco» sus discípulos le verán de nuevo. Como he defendido antes, este «ver» apunta a la resurrección, ya que, durante el día que esta se produce, «ver al Señor» se convierte en una consigna clave para aludir a diferentes encuentros con el Jesús resucitado y glorificado. La importancia de esto se pone de relieve incluso en 1 Juan 1:1–3:

> Lo que ha sido desde el principio, lo que hemos oído, *lo que hemos visto* con nuestros propios ojos, *lo que hemos contemplado,* lo que hemos tocado con las manos, esto les anunciamos respecto al Verbo que es vida. Esta vida se manifestó. *Nosotros la hemos visto* y damos testimonio de ella, y les anunciamos a ustedes la vida eterna que estaba con el Padre y que *se nos ha manifestado.* Les anunciamos *lo que hemos visto* y oído, para que también ustedes tengan comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. (cursivas del autor).

No hay duda de que, para Juan, su encuentro visual con el Jesús resucitado fue una experiencia fundamental para su testimonio. Este «ver» no era simple metáfora, como si ahora que creía «hubiera

despuntado» en él una creencia en la resurrección. Este Jesús es alguien a quien vio y «tocó»; se trata de un ancla objetiva a la que se refiere con gran deleite a lo largo de toda su carta (1Jn 1:1, 3; 3:2, 6; 4:1, 12, 14, 20; 5:16; 3Jn 1:11). Estos versículos de 1 Juan enlazan con la repetida referencia del apóstol a «lo que ha sido desde el principio» (1:1; 2:7, 13–14, 24; 3:11; 2Jn 1:5), la cual recuerda a sus seguidores que el argumento más contundente a favor de la verdad de Jesús se produjo el Domingo de resurrección por la mañana. La resurrección validaba las pretensiones de verdad de Jesús con respecto a sí mismo y forzaba a los dirigentes apostólicos a recorrer su vida terrenal reflexionando más hondamente (con la ayuda del Espíritu) sobre el significado de estos acontecimientos.

Pablo sigue este mismo enfoque en 1 Corintios 15. La verdad sobre su fe no se encuentra meramente en unas experiencias espirituales que se validan por sí solas, sino también en la realidad de la resurrección de entre los muertos. «Y si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación no sirve para nada, como tampoco la fe de ustedes» (15:14).

Para los primeros cristianos, la resurrección de Jesús fue el punto de partida de la evangelización y proclamación. «Éste fue entregado según el determinado propósito y el previo conocimiento de Dios; y por medio de gente malvada, ustedes lo mataron, clavándolo en la cruz. Sin embargo, Dios lo resucitó, librándolo de las angustias de la muerte …» (Hch 2:23–24). Estas palabras de Pedro sobre Pentecostés se convierten, una y otra vez, en el punto culminante de los sermones consignados en el Libro de los Hechos (ver Hch 4:10; 5:30; 10:40; 13:30, 34, 37; 26:8). En nuestra proclamación debería suceder lo mismo. La resurrección de Cristo debería ser la palabra osada y decidida que poseemos para el mundo. Jesús sabe lo que para sus seguidores significará este momento. «[Ustedes] se alegrarán, y nadie les va a quitar esa alegría» dice (Jn 16:22). «Su tristeza se convertirá en alegría» (16:20). Sin duda, la resurrección fue el catalizador de la fe apostólica y el elemento inspirador de una

buena parte de las reflexiones que hoy leemos en el Nuevo Testamento.

Pero, ¿y nosotros? El tiempo en que vivimos no nos permite esperar aquel momento de la resurrección. El «dentro de poco» del capítulo 16 se produjo hace ya mucho tiempo. La resurrección de Jesús en Jerusalén no es una experiencia personal que podamos evocar, pero sí se ha convertido en una sólida posición doctrinal que sostenemos con fervor. Personalmente, envidio la experiencia de la resurrección que vivieron Juan, Pedro, Jacobo y los demás discípulos. Y desearía que la bendición que Jesús pronunció en 20:29, «dichosos los que no han visto y sin embargo creen», no se aplicara a mí y a mi generación. Vivimos en un estado espiritual imperfecto e incompleto, no muy distinto del de los discípulos cuando esperaban la resurrección. Pablo admite con franqueza que nuestra visión es opaca, cual si miráramos a través de un cristal oscuro o un espejo de los de entonces (1Co 13:12). Anhelamos que llegue el día en que podamos ver «cara a cara» (13:12b) y descubrir que todas nuestras preguntas han desaparecido (Jn 16:23a).

Es quizá en este punto donde la aplicación de Juan 16 requiere que entendamos claramente que Jesús participa en cuatro episodios que nos revelan su identidad. (1) El ministerio terrenal de Jesús estaba lleno de ambigüedad para sus seguidores. (2) Su resurrección trajo la confirmación y claridad que ellos anhelaban. (3) Jesús prometió el Espíritu, quien sería su propia presencia personal morando en ellos durante su ausencia. (4) Nosotros esperamos su gloriosa Segunda Venida, cuando, una vez más, le *veremos.*

Nuestra experiencia (episodio 3) se parece a la de los discípulos (episodio 1) en el sentido de que luchamos por entender y anhelamos ver las cosas con claridad perfecta. Poseemos, sin embargo, una clara ventaja: tenemos con nosotros al Espíritu, quien nos imparte un discernimiento y comprensión inaccesibles incluso para los apóstoles. La resurrección de Jesús fue para los discípulos la experiencia confirmatoria definitiva y, aunque por nuestra parte solo podemos mirar atrás (como una confirmación de su autoridad),

hemos de mirar *hacia adelante* al regreso de Cristo. *Es decir, la Segunda Venida es para la iglesia algo muy parecido a lo que la resurrección fue para los apóstoles.*

Dicho en términos teológicos, se trata de la tensión entre el «ya» y el «todavía no» del reino de Dios. Somos ciudadanos del ínterin. Vivimos en el reino que ha sido inaugurado por Cristo, pero a la vez anhelamos la consumación final de este reino en los últimos días. La *historia de Jesús* (sus milagros, parábolas, sepulcro vacío) ha de unirse a nuestra *experiencia de Jesús* (su señorío y morada por el Espíritu) para formar un confiado discipulado que permanece fiel mientras aguarda la promesa de su regreso, cuando le «veremos» de nuevo (cf. 1Jn 3:2).

«En este mundo afrontarán aflicciones». Las últimas palabras de Jesús en 16:33 dan pie a un malentendido que observamos en nuestro tiempo: «Yo les he dicho estas cosas para que en mí hallen paz. En este mundo afrontarán aflicciones, pero ¡anímense! Yo he vencido al mundo».[33] ¿Significa esto que la «paz» de Jesús nos capacita para escapar del sufrimiento de la vida, como afirman tantos predicadores populares de nuestro tiempo? ¿Es que acaso la fe en Jesús resuelve automáticamente todos nuestros problemas?

Acabo de sugerir que somos ciudadanos que viven en el ínterin del reino, que miran hacia atrás, a la resurrección, y hacia adelante, a la Segunda Venida, equipados por el Espíritu Santo y deseosos de ver a Jesús, igual que sus apóstoles. Ciudadanos como somos de este periodo intermedio, hemos de entender plenamente cuál será el carácter de nuestras vidas. Para algunos intérpretes, poseer la «victoria de Jesús» significa estar exentos de tragedias, conflictos, pobreza, luchas y desilusiones.

Es curioso que en este pasaje Jesús hable de paz y aflicciones al mismo tiempo. Esto nos obliga a definir con cuidado lo que esta paz es realmente. Hay una clase de paz que significa ausencia de enemigos; la otra es libertad de la ansiedad mientras se lucha contra ellos. ¿Quién no está en paz cuando no hay problemas? Pero la

noción que Jesús tiene en mente es esta última: paz dentro de la tormenta. Donald Miller ilustra:

> No es digno de notar, por ejemplo, el que un ama de casa tenga paz con respecto a sus tareas domésticas si resulta que no tiene hijos y en su casa hay poca gente, toda clase de electrodomésticos modernos y servicio doméstico que llevan a cabo las tareas de cada día. Es, sin embargo, extraordinario cuando vemos a una madre de cinco niños, que recibe constantes visitas de parientes, posee pocas comodidades y ninguna ayuda externa, trabajando sin ansiedad, nerviosismo o preocupación, moviéndose majestuosamente por el laberinto de sus días sobrecargados con aplomo y dignidad.
>
> Este tipo de paz —serenidad en medio de la confusión— es superior a la paz «más fácil», puesto que persiste mientras supera obstáculos en lugar de evitarlos.[34]

Por consiguiente, es esencial tener en cuenta que la paz y los problemas no se excluyen mutuamente. La paz de Jesús es un estado que toma en serio las incertidumbres y luchas de este mundo, pero, como una gaviota que nada sobre la superficie de un mar embravecido, puede escalar crestas y descender valles sin preocuparse.

Hemos visto una y otra vez, en este Evangelio, que el mundo es un lugar de verdadera hostilidad hacia las cosas de Dios. Los discípulos que viven en él experimentarán forzosamente luchas y conflictos, batallas incluso. Tanto sus valores como su visión, moralidad e instintos religiosos paganos son completamente contrarios al Dios de la Biblia. En este sentido, el discipulado cristiano es nada menos que una llamada a la guerra. Cito de nuevo a Miller:

> Siempre que un cristiano esté en el mundo se verá presionado como si estuviera en medio de una agitada muchedumbre; su espíritu será aplastado como si sobre su pecho tuviera un peso enorme y abrumador; experimentará una angustia espiritual como la de una mujer que da a luz. Esto es lo que Jesús nos ha dicho. Cuando habla, por tanto, de paz, no se refiere a la paz de los días plácidos, sino a la confianza interior del guerrero que, aunque cansado, sediento, superado en número y herido, avanza peleando con coraje, confiado en lo positivo del desenlace, seguro de la victoria. No somos salvos *de* los problemas; lo somos *en medio* de ellos.[35]

Ante la realidad de esta clase de mundo, Jesús dice «¡anímense!» (16:33b). El verbo griego que se utiliza aquí es el mismo que Jesús utilizó para fortalecer a sus hombres en la barca durante la tormenta en Galilea (Mr 6:50). Más exactamente, significa «tengan valor». Es tener en cuenta las circunstancias y, aun así, sobreponerse a ellas. Pero es muy importante entender bien la base de este ánimo para el equilibrio del versículo. Jesús no dice, «Sean valientes: ustedes van a vencer al mundo». La estructura de la oración gramatical griega es enfática: «Tengan valor: *yo* he vencido al mundo».

Si Jesús hubiera dicho «sean valientes, yo he vencido al mundo y ustedes también pueden conseguirlo», eso no sería una gran noticia para nosotros. No es de mucho ánimo que un maestro del golf haga un recorrido impecable, con todos los hoyos bajo el par y te diga: «¡Ánimo! ¡Yo lo he conseguido! ¡Y tú también puedes hacerlo!». Si un buen estudiante hace un examen perfecto y le dice a un amigo menos dotado para el estudio: «¡Anímate! ¡Yo he hecho un buen examen y tú también puedes!», el consejo solo agudiza la sensación de impotencia.

Si Jesús solo fuera un héroe humano que logró una vida superior, si fuera simplemente un ejemplo estelar de lo que nosotros queremos ser, es entonces de poco valor para nosotros. *Hemos intentado vencer al mundo, pero hemos fracasado.* El ejemplo de Jesús como hombre perfecto solo hace que mi inferioridad sea más insoportable.

Sin embargo, si Jesús es más que un mero ser humano; si es de hecho el Hijo de Dios que venció al mundo, no solo por su bien, sino también por el nuestro, por el de toda la humanidad; si podemos hacer nuestra la victoria que él consiguió con su vida, si es una victoria que se extiende a nosotros cuando le aceptamos con fe, entonces su triunfo puede ser también el nuestro. Las noticias que Jesús nos ofrece son, por tanto, realmente buenas, «¡Sé valiente! Yo me he enfrentado a tu enemigo y lo he derrotado. He peleado tu batalla en el campo de la experiencia humana donde tú has de pelear. He aplastado al enemigo. Tú nunca lo conseguirás; pero yo lo he hecho y puedo hacerlo de nuevo en ti. Permanece en mí y mi victoria es tuya».[36]

Esta es la gran diferencia entre el cristianismo y cualquier otra fe religiosa. No se limita sencillamente a plantear un ideal o un código moral, sino que ofrece el medio para conseguirlo. El cristianismo es la oferta que Dios hace de vivir en sus seguidores y conseguir en ellos la victoria demostrada en su Hijo Jesucristo. Y con la presencia de Dios vendrá a nuestra vida una paz indescriptible que será nuestra a pesar de la furia y las provocaciones del mundo que nos rodea.

---

1. Sobre el término *parakletos* (paracleto; NVI «Consolador»), ver comentarios sobre 14:16.
2. A. E. Harvey, *Jesus on Trial: A Study of the Fourth Gospel* (Londres: SPCK, 1976), 118; asimismo, Barrett, *John,* 487.
3. Los comentaristas de antaño pensaban que teníamos que buscar modelos angélicos para explicar las características personales de la obra del paracleto. En nuestro tiempo, tales esfuerzos son arcaicos.

Los rasgos personales del paracleto proceden de la personalidad del propio Jesús.

4. Ver D. A. Carson, "The Function of the Paraclete in John 16:7–11", *JBL* 98 (1979): 547–66, que analiza estos problemas. Ver también G. M. Burge, *The Anointed Community,* 208–10.

5. Brown, *John,* 2:711.

6. Beasley-Murray, *John,* 281.

7. Carson sostiene tanto en "The Function of the Paraclete" como en *John,* 535–38, que estas cláusulas han de ser causales y que todas han de poseer la misma referencia simétrica al mundo («su pecado, su justicia, su juicio»). Pero esta clase de simetría es innecesaria. Morris, *John,* 619, sugiere que puede haber varios matices en lo que Juan quiere decir y no debería excluirse ninguna idea.

8. Barrett, *John,* 487.

9. Ver Burge, *The Anointed Community,* 214–16.

0. Así lo ven Brown, *John,* 2:708.

1. Así lo entiende Carson, *Farewell Discourse,* 149–50; *John,* 540–42. Carson desvirtúa la interpretación de estos versículos arguyendo que aun las palabras de 16:12 aluden a la obra del Espíritu dentro del testimonio presencial apostólico. Pero 16:12 no muestra eso. En todo caso, los datos que nos ofrece 1 Juan sugieren que un don profético como el que se describe en este pasaje estaba, de hecho, activo en la iglesia de Juan y creaba problemas.

2. Bernard, *John,* 2:511.

3. En griego, *amen, amen* (ver comentarios sobre 1:51).

4. Esta transformación no puede aludir a la *parousia,* puesto que la era en que los cristianos esperan la Segunda Venida debe describirse como un periodo gozoso. «Les he dicho esto para que tengan mi alegría y así su alegría sea completa» (Jn 15:11).

5. Beasley-Murray, *John,* 285.

16. H. B. Swete, *The Last Discourse and Prayer of Our Lord: A Study in John 14* (Londres: Macmillan, 1914), 141, citado en Hoskyns, *John,* 579.

17. Barrett, *John,* 496.

18. Citado en Hoskyns, *John,* 581.

19. En el texto griego hay dos palabras, *arti pisteuete* («ahora creen»). En este tipo de expresiones, únicamente la inflexión de voz indicará si se trata o no de una pregunta; a veces el contexto nos dará claves (BDF sec. 440). En este caso, la crítica de 16:32 es nuestra mejor clave.

20. Según muchos eruditos de nuestro tiempo, es probable que Jesús no se limitara a citar Salmos 22:1, sino que posiblemente recitó todo el Salmo, que termina con una nota de fe y confianza.

21. D. G. Miller, "Tribulation; but…", *Int* 18 (1964): 165.

22. Hendriksen, *John,* 328.

23. Los intérpretes que se niegan a aplicar esta promesa del Espíritu a la iglesia postapostólica han de justificar su aplicación de otras promesas espirituales a la iglesia en general. ¿A quién se aplica la promesa «vendré para llevármelos conmigo» (14:3) cuando fue dirigida a los Doce? Como el mandamiento de «amarse unos a otros», también estas promesas pertenecen tanto al círculo de los apóstoles *como* a la iglesia de periodos posteriores.

24. Calvino, *John,* 375–76. Lo que en nuestros días suena divertido era sin duda muy serio en el tiempo de Calvino, cuando los reformadores debatían las instituciones y el poder de la dominante Iglesia Católica en Europa. «¿Acaso hubo de venir el Espíritu desde el cielo para que los apóstoles pudieran aprender las ceremonias para consagrar cálices y altares, bautizar campanas, producir agua bendita y celebrar la misa? […] Está muy claro que los católicos se burlan de Dios cuando afirman que estas cosas proceden del cielo». Por suerte, esta clase de retórica no tiene lugar en la iglesia de hoy.

25. Esta aplicación general de la obra del Espíritu se explora en la exposición de L. Newbigin, *The Light Has* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 211–14.

26. K. Barth, *Carta a los romanos* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1932), 42 de la traducción inglesa.

27. L. Newbigin, *The Light Has Come,* 216.

28. Ver Mateo 10:5–6, «Jesús envió a estos doce con las siguientes instrucciones: 'No vayan entre los gentiles ni entren en ningún pueblo de los samaritanos. Vayan más bien a las ovejas descarriadas del pueblo de Israel'».

29. J. Calvino, *John,* 375. Calvino apunta a 2 Timoteo. 3:17 y muestra que el Espíritu no solo inspira el texto de la Escritura sino que también nos equipa para utilizarlo. Ver también en este mismo sentido Carson, *The Farewell Discourse and Final Prayer of,* 150–51; Brown, *John,* 2:716.

30. Así lo entiende Carson, *John,* 542.

31. Ver Brown, *The Community of the Beloved Disciple,* 138–44.

32. Véase T. Smail, *The Giving Gift: The Holy Spirit in Person,* 75; obsérvese que en Apocalipsis 1:10 el propio Juan, que está «en el Espíritu», escucha a Jesús hablando después de su ascensión.

33. En esta sección estoy en deuda con el excepcional sermón de Donald Miller, primer presidente del Pittsburgh Theological Seminary, titulado, "Tribulation; but …" (165–70).

34. Ibid., 166.

35. Ibid., 168.

36. Ibid., 169

Juan 17:1–26

Después de que Jesús dijo esto, dirigió la mirada al cielo y oró así: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti, 2 ya que le has conferido autoridad sobre todo mortal para que él les conceda vida eterna a todos los que le has dado. 3 Y ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien tú has enviado. 4 Yo te he glorificado en la tierra, y he llevado a cabo la obra que me encomendaste.5 Y ahora, Padre, glorifícame en tu presencia con la gloria que tuve contigo antes de que el mundo existiera.

6 »A los que me diste del mundo les he revelado quién eres. Eran tuyos; tú me los diste y ellos han obedecido tu palabra.7 Ahora saben que todo lo que me has dado viene de ti, 8 porque les he entregado las palabras que me diste, y ellos las aceptaron; saben con certeza que salí de ti, y han creído que tú me enviaste. 9 Ruego por ellos. No ruego por el mundo, sino por los que me has dado, porque son tuyos. 10 Todo lo que yo tengo es tuyo, y todo lo que tú tienes es mío; y por medio de ellos he sido glorificado. 11 Ya no voy a estar por más tiempo en el mundo, pero ellos están todavía en el mundo, y yo vuelvo a ti. Padre santo, protégelos con el poder de tu nombre, el nombre que me diste, para que sean uno, lo mismo que nosotros. 12 Mientras estaba con ellos, los protegía y los preservaba mediante el nombre que me diste, y ninguno se perdió sino aquel que nació para perderse, a fin de que se cumpliera la Escritura.

13 »Ahora vuelvo a ti, pero digo estas cosas mientras todavía estoy en el mundo, para que tengan mi alegría en plenitud. 14 Yo les he entregado tu palabra, y el mundo los ha odiado porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. 15 No te pido que los quites del mundo, sino que los protejas del maligno.16 Ellos no son del mundo, como tampoco lo soy yo.17 Santifícalos en la verdad; tu palabra es la verdad.18 Como tú me enviaste al mundo, yo los envío también al mundo. 19 Y por ellos me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en la verdad.

20 »No ruego sólo por éstos. Ruego también por los que han de creer en mí por el mensaje de ellos, 21 para que todos sean uno. Padre, así como tú estás en mí y yo en ti, permite que ellos también estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. 22 Yo les he dado la gloria que me diste, para que sean uno, así como nosotros somos uno: 23 yo en ellos y tú en mí. Permite que alcancen la perfección en la unidad, y así el mundo reconozca que tú me enviaste y que los has amado a ellos tal como me has amado a mí. 24 Padre, quiero que los que me has dado estén conmigo donde yo estoy. Que vean mi gloria, la gloria que me has dado porque me amaste desde antes de la creación del mundo. 25 »Padre justo, aunque el mundo no te conoce, yo sí te conozco, y éstos reconocen que tú me enviaste. 26 Yo les he dado a conocer quién eres, y seguiré haciéndolo, para que el amor con que me has amado esté en ellos, y yo mismo esté en ellos».

No hay ningún otro capítulo en los cuatro Evangelios que nos permita ver el corazón de Jesús como Juan 17. Para muchos lectores de este «amado Evangelio» este es el «amado capítulo», que muestra mucho de lo que Jesús deseaba expresar en su vida y ministerio.[1] Es la oración más larga que tenemos de Jesús. Lucas

describe muchas veces a Jesús orando (Lc 3:21; 5:16; 6:12; 9:18, 28–29; 11:1; 22:41–45; 23:46); puede que la oración del Señor sea comparable a este texto, pero tampoco ella aporta la misma profundidad y gama de ideas que encontramos aquí.[2] Escuchar la oración de alguien nos permite, a menudo, captar algo de los más profundos recovecos de la conciencia de Dios que tiene esa persona. No hay duda de que eso sucede en esta oración. Hace más de cien años, un comentarista escribió: «Ningún intento de describir esta oración puede darnos una justa idea de su sublimidad y patetismo, su carácter conmovedor aunque exaltado, su tono a la vez tierno y triunfante en cuanto a su expectativa».[3]

En nuestra introducción al Discurso de Despedida (ver comentarios sobre el cap. 14) concluimos que estos capítulos de Juan encajan dentro de una forma literaria determinada del judaísmo. Dirigentes, profetas y rabinos moribundos o a punto de partir dejaban con frecuencia sus «últimas palabras» de instrucción para sus discípulos que quedaban atrás. Esta tradición también hacía uso de una «oración de despedida» con la que concluía el discurso. Antes hemos comparado este discurso con la despedida de Moisés en Deuteronomio y ahora volvemos a él por un momento. Aquella despedida (Dt 32–33) tiene una forma de oración parecida a la que encontramos en Juan 17. Israel le está escuchando y Moisés comienza alabando a Dios: «Proclamaré el nombre del Señor. ¡Alaben la grandeza de nuestro Dios!» (32:3). Tras esta extensa oración, Moisés se dirige a los israelitas y pide la bendición de Dios para ellos en el futuro (cap. 33).

Este es el patrón de Juan 17. Jesús pasa de ocuparse de cuestiones relativas a Dios (17:1–8) a tratar asuntos de la iglesia y su futuro (17:9–26). Encontramos este mismo patrón en Levítico, cuando el sacerdote Aarón aprende a realizar sacrificios y a orar. En primer lugar ora y adora de un modo personal (Lv 16:11–14) y a continuación ofrece una ofrenda por el pecado y una oración por el pueblo (16:15–19). Técnicamente, aunque la oración de Jesús nos presenta estas dos divisiones, la segunda parte debería, a su vez,

dividirse en dos bloques. Tras su oración personal, Jesús ora por sus discípulos de aquel momento (17:9–19) y a continuación intercede también por aquellos que lo serán más adelante (17:20–26). Esto organiza, pues, la oración en tres secciones distintas: Jesús ora por sí mismo, por sus seguidores y por la iglesia futura. Esta organización está establecida de un modo tan preciso que Brown ha mostrado que cada una de las tres partes presenta incluso temas paralelos:[4]

- • Cada parte comienza con una petición concreta de Jesús (vv. 1, 9, 20)
- • En todas ellas aparece el tema de la gloria (vv. 1–5, 10, 22)
- • En todas, Jesús se dirige en algún momento al Padre (vv. 5, 11, 21)
- • Cada una de ellas menciona a los seguidores que el Padre le ha dado a Jesús (vv. 2, 9, 24)
- • En todas aparece el tema de la revelación que Jesús hace del Padre a sus seguidores (v. 6, «tu nombre»; v. 14, «tu palabra»; v. 26, «tu nombre»)

Esta simetría ha suscitado numerosas teorías sobre la historia de esta oración.[5] Su utilización natural del término «Padre» en sus peticiones la vincula con firmeza a la habitual forma de hablar de Jesús.[6] Algunos comparan esta oración con el elaborado prólogo de Juan (1:1–18) y se plantean la posibilidad de que esta hubiera sido alguna vez utilizada por separado, puede que hasta en la liturgia desarrollada por la iglesia de Juan. Obsérvese que el texto de Marcos 14:26 dice que al final de la velada de aquella noche, antes de salir del Aposento Alto, los discípulos cantaron un himno. Esto ha generado algunas especulaciones en el sentido de que esta oración podría también haber sido utilizada en la adoración eucarística.[7] Pero se trata de meras teorías, imposibles de demostrar. Podemos, sin embargo, tener la confianza de que esta oración no se originó de manera aislada, separada del Discurso de Despedida, puesto que los temas que encontramos en ella se basan en ideas desarrolladas ya en capítulos anteriores.

Deberíamos también intentar entender el papel teológico de la oración en el retrato que tenemos de Jesús en este Evangelio. En los sinópticos leemos que Jesús estuvo en oración antes de su arresto, luchando con el verdadero significado de su sacrificio (Mt 26:36–33; Mr 14:32–42; Lc 22:41–45). No obstante, en el Evangelio de Juan nunca se sugiere la agonía de Getsemaní y se presenta a un Jesús confiado y esperanzado. Jesús pronuncia su oración inmediatamente antes de su arresto (18:3), lo cual la sitúa cronológicamente cerca de la oración de Jesús en Getsemaní, sin embargo, por lo que a la atmósfera de la oración se refiere, éstas son muy distintas.

Aunque esto no significa que ambas oraciones estén en conflicto. El retrato combinado de Jesús que nos ofrecen es convincente: él experimentó tanto la ansiedad de la cruz como la resolución de su conflicto mediante su confianza en Dios y sumisión a él. Todos los sinópticos consignan la firme obediencia de Jesús a Dios («Padre mío, si es posible, no me hagas beber este trago amargo. *Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú»;* Mt 26:39, cursivas del autor) y su confianza de que cualquiera cosa que sucediera aquella noche estaría firmemente arraigada en la voluntad de Dios.

Muchos han llamado a este capítulo la «oración sumosacerdotal» de Jesús, en la que ora por su situación personal e intercede por sus seguidores. Este punto de vista encaja con la obra de Cristo que se describe en Romanos 8:34 y Hebreos 7:25 (aunque esta obra se reserva generalmente a su ministerio tras la ascensión). Juan conoce este tema y en 1 Juan 2:1–2 describe a Jesús en su tarea intercesora. Para otros, esta es la «oración de consagración» de Jesús en la que se prepara para su muerte —sacrificándose por sus seguidores— y glorificación. En Juan 17:19, por ejemplo, Jesús parece estar contemplando ante sí el altar del sacrificio («Y por ellos me santifico a mí mismo, para que también ellos sean santificados en la verdad»). Westcott asoció esta idea con la partida de Jesús del Aposento Alto en 14:31 y concluyó que, puesto que Jesús todavía no ha salido del valle de Cedrón (18:1), es posible que esté orando en el templo, el lugar común del sacrificio.[8] Otros eruditos objetan que este capítulo

no contiene ninguna idea de sacrificio, que el carácter de la oración no es «sacerdotal» y que Jesús solo se propone manifestar su unidad con el Padre.[9]

No hay duda de que las oraciones de consagración personal e intercesión sacerdotal configuran esencialmente el significado de las palabras de Jesús en este capítulo. La sombra de la cruz planea sobre todo lo que expresa Jesús, quien no está sólo preparándose para este acontecimiento trascendental, sino también pensando en sus seguidores. Pero hemos de ver también la oración como la oportunidad para una nueva revelación. No deberíamos asumir que Jesús pronunció su oración en privado; en la tradición judía, esta clase de oraciones se articulaban en voz alta y por ello sus seguidores las escuchaban (cf. 11:41–42; 12:27–30; también Mt 11:25–30; Lc 10:21–22). A los discípulos se les invita (como también a los lectores) a presenciar un destello de la íntima relación que Jesús disfrutaba con su Padre y a conocer sus orígenes y futuro, su misión y sus éxitos, sus preocupaciones y esperanzas. Siendo el último capítulo antes del arresto, juicio y crucifixión de Jesús, esta es la última oportunidad del Evangelio para recoger las muchas ideas sobre Jesús que han ido surgiendo hasta aquí. Juan 17 es, en este sentido, un resumen del ministerio de Jesús. Así como el prólogo anticipaba las ideas principales del Evangelio (1:1–18), esta oración las sondea y consolida.

Hay tres temas que se van entretejiendo por muchos de los párrafos de la oración. (1) Jesús pide para que su obediencia en aquella hora sirva verdaderamente para que Dios sea glorificado. (2) Ora igualmente por la supervivencia de sus seguidores. ¿Sobrevivirán a la enemistad del mundo? ¿Permanecerán unidos a pesar de sus diferencias? ¿Han hecho verdaderamente suyas las herramientas que él les ha dado: el conocimiento del amor y la Palabra de Dios, la obediencia a sus mandamientos? (3) Por último, Jesús ora por santidad. ¿Imitarán sus seguidores la santidad que él les ha mostrado? ¿Reflejarán sus vidas la vida del Hijo que mora en ellos, de tal manera que serán testimonios vivos al mundo?

Jesús ora por sí mismo (17:1–8)

No es del todo correcto ver esta introducción de la oración como «una petición por sí mismo» de Jesús (en contraste con peticiones por los demás en secciones posteriores). No es como si presentara a Dios una lista de peticiones. No hay aquí egoísmo o interés personal. Lo que encontramos en estos versículos no es más que una petición —«Glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti»— que se repite. En esta sección de la oración encontramos a Jesús hablando con su Padre sobre sus esfuerzos en la tierra por glorificarle y ser obediente a su voluntad. En este sentido, la sección presupone la cristología encarnacional del prólogo. Pero ahora, con la culminación de la obra de la encarnación (que asume el descenso de Jesús desde la gloria celestial), Jesús anticipa su ascensión con la reanudación de la gloria que tuvo antes de la creación.

La primera frase («Después de que Jesús dijo esto», 17:1) enlaza esta oración con el Discurso de Despedida que ahora Jesús ha finalizado.[10] Jesús adopta una postura judía común para la oración levantando los ojos hacia el cielo (cf. 11:41, en la tumba de Lázaro; también cf. Sal 123:1). En la parábola del recaudador de impuestos, el hecho de que este no quisiera elevar sus ojos al cielo era una señal de su humildad (Lc 18:13). Es probable que, al orar, Jesús levantara también las manos en la misma dirección (Éx 9:33; 17:11; Sal 28:2). En la cultura religiosa del tiempo de Jesús, los gestos físicos (lenguaje, movimiento, sonido) eran muy comunes.[11]

Jesús acostumbraba a dirigirse a Dios como «Padre», y en esta oración lo hace seis veces (ver también 11:41; 12:27). En 17:11 esta se convierte en «Padre santo» y, en 17:25, en «Padre justo». Este tipo de lenguaje íntimo para dirigirse a Dios era un rasgo distintivo de la

espiritualidad de Jesús y fue, sin duda, decisivo en la adopción por parte de la iglesia primitiva —aun de los sectores que hablaban griego— del título arameo *Abba* (Padre) para aludir a Dios (Mr 14:36; Ro 8:15; Gá 4:6). Jesús dice que ha llegado la «hora» (en griego *hora),* lo cual apunta a «la hora de la glorificación» que se ha venido anticipando a lo largo del Evangelio (ver comentario sobre 2:4). El hecho de que Jesús mencionara la llegada de esta *hora* en 12:23 y 13:1 (cf. 13:31) indica que con esta expresión alude a un periodo elástico de tiempo que incorporará los numerosos acontecimientos de la partida de Jesús (desde la última noche con sus seguidores hasta la cruz y la resurrección). Ahora, no obstante, las palabras adquieren una emoción añadida. En breve «la hora» acelerará su ritmo cuando durante aquella noche Jesús sea arrestado de repente (18:1–14).

¿Qué quiere decir Jesús cuando pide ser «glorificado»? La palabra griega que se utiliza aquí *(doxazo)* significa venerar, rendir homenaje o alabanza (ver 1:14; 12:28). Para Jesús, la cruz no es un lugar de vergüenza, sino de honor. Su unidad con el Padre hace que cuando Jesús es glorificado, lo sea también el Padre. Su impulso no es, pues, el de la autopromoción, sino el de la glorificación, *para que* el Padre pueda ser honrado por medio de su obediencia.

Esta singular conexión con el Padre recibe una nueva explicación (17:2) con el hecho de que Jesús posee también una autoridad divina sobre toda la humanidad (5:27; cf. Mt 11:27; 28:18) que le permite impartir vida eterna a los seres humanos (Jn 3:35–36; 10:28).[12] La tensión entre la soberanía y la elección de Dios en 17:2 y su amor universal por el mundo es un tema que aparece habitualmente en este Evangelio (ver comentario sobre 17:9). Pero Juan no ve ninguna confusión en él y vincula la responsabilidad humana a la elección (ver 6:37–44; 10:29). La oscuridad del mundo, devastadora y controladora, requiere que Dios participe en nuestra decisión de ir a la luz, o de lo contrario nadie sería salvo. No obstante, quienes permanecen en las tinieblas, aquellos que no van a la luz, están bajo su juicio al no aprovechar esta misericordiosa

oportunidad. Esta vida eterna que ofrece Jesús adquiere definición en 17:3.[13] Sin embargo, su sentido ha de ser cuidadosamente analizado. La vida eterna es fruto de «conocer a Dios». Este tema aparece, no solo en la literatura gnóstica, sino en distintas religiones del mundo. Algunos intérpretes de Juan han utilizado este lenguaje para mostrar que, de hecho, su Evangelio presenta esta clase de salvación gnóstica.[14] Pero existen enormes diferencias: este «conocer» no consiste en asentimiento intelectual. La noción hebrea de conocer abarca la experiencia y la intimidad, y para los cristianos esto significa obediencia y amor a Dios.

Por otra parte, este conocimiento *ha de incluir* un compromiso con Jesucristo, el Hijo de Dios. Como veremos, esta clase de conocimiento se comprende por medio de la obra de Jesús en la cruz (17:19). Negar al Hijo es negar cualquier verdadero conocimiento del Padre (1Jn 2:22–23). Esto es así porque el único conocimiento verdadero de Dios se ha impartido a la humanidad mediante la encarnación de su Hijo (1:18). Sin Jesucristo, el acceso a Dios se hace imposible (14:6–7, 11; 20:31).

Lo primero que consiguió la encarnación fue desplegar la gloria de Dios ante el mundo por medio de Jesús. Juan 1:14 lo describe diciendo: «Y hemos contemplado su gloria, la gloria que corresponde al Hijo unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». Ahora, Jesús dice haber terminado la tarea que Dios le ha encomendado (17:4). Su vida ha glorificado a Dios.

¿Pero está Jesús diciendo que ha *terminado* realmente en este momento de su vida?[15] Sin duda, no puede ser así, porque su obra en la cruz sigue acercándose. Es mejor entender que esta obra consumada incluye la hora de la glorificación en la que Jesús está ahora ocupado. Esta obra comprende su muerte, resurrección y regreso al Padre, así como también su revelación del Padre al mundo. El contraste que surge en 17:4 y 5 no se establece entre la obra encarnacional de Jesús y su obra expiatoria, sino entre su vida en la tierra (en la que Dios fue glorificado) y la reanudación de su

posición en el cielo (en la que Dios le volverá a glorificar). Jesús ha glorificado a Dios en su vida y seguirá haciéndolo en su muerte; por ello, pide al Padre que le glorifique en su regreso.

Algunos intérpretes establecen una división del texto en 17:6 y describen estos versículos como una oración a favor de los discípulos. Sin embargo, el cambio no aparece realmente hasta 17:9 (y 17:20), cuando Jesús marca la oración, mostrando un cambio de tema (con la utilización del verbo griego *erotao,* «ruego»). Por otra parte, las palabras de 17:6–8 son una mera ampliación de la obra de Jesús referenciada en 17:4.

¿Cuál es, pues, el resumen que hace Jesús de la obra que llevó a cabo en su ministerio? Jesús ha revelado «el nombre de Dios» (17:6).[16] Este elemento no solo lo menciona aquí, sino que lo afirma de nuevo en 17:26. En 17:11–12, Jesús pide al Padre que sus seguidores sean protegidos «por el poder de su nombre». Para Jesús, la idea del nombre no es una cuestión de menor importancia. El «nombre» de alguien le representa de manera integral, el carácter interior de toda su persona. Por ello, en Éxodo 3:13 vemos que para Moisés es muy importante conocer el *nombre* de Dios para poder indicar a los israelitas quién es realmente su Salvador. No es casual que a lo largo del Evangelio Jesús no solo se refiera a su obra como un ministerio vigorizado por el nombre de Dios (Jn 10:25), sino que afirme también que las personas han de creer en «su nombre» (1:12; 2:23; 3:18). Jesús es portador del nombre de Dios, que en el Evangelio se revela en los numerosos «yo soy».[17] Así, al revelarse a sí mismo, ha manifestado la naturaleza personal (el nombre) de Dios a todo el mundo.

Pero esta revelación no ha sido distribuida sin propósito. Aunque se ha ofrecido a todo el mundo, únicamente aquellos que tienen fe (17:8), los que han recibido (17:8) y guardado (17:6) la palabra de Jesús, han entendido verdaderamente lo que estaba sucediendo en esta revelación divina. Saben que Jesús procede de Dios y que sus palabras son divinas.

Sin embargo, la descripción de estos receptores es solo lo que podemos llamar la perspectiva humana, que consigna las respuestas de los hombres y mujeres que se han unido al rebaño de Jesús. No debería sorprendernos que solo una parte de Israel aceptara al Hijo de Dios. Esta había sido la historia de Israel y sus profetas. A pesar de la evidente ausencia de fe, Dios está siempre pendiente de preservar un remanente fiel que le pertenece y que, como las ovejas, conoce la voz de su pastor (10:3). En el tiempo de Elías, por ejemplo, el profeta pensaba ser el único que no había doblado su rodilla ante Baal (1R 19:14). Pero Dios le corrige diciéndole: «Sin embargo, yo preservaré a siete mil israelitas que no se han arrodillado ante Baal ni lo han besado» (19:18). Dios está obrando en los lugares más insospechados.

En 17:2, 6 y 10 se atribuye a Dios un papel parecido, de modo que los discípulos de Jesús pueden describirse como seguidores que pertenecen al Padre: un remanente que Dios ha entregado a Jesús. Naturalmente, esto plantea de inmediato una tensión teológica que hemos de analizar (ver reflexiones posteriores al respecto). ¿Cómo hemos de interpretar esta soberanía de Dios y respuesta humana?

Jesús ora por sus discípulos (17:9–19)

El pensamiento de este remanente, este rebaño, que ha reconocido su voz y ha creído en él lleva a Jesús a orar específicamente por ellos (17:9). Son sumamente valiosos, puesto que pertenecen al Padre y son ahora responsabilidad de Jesús (17:10). Jesús no está orando por el mundo (el ámbito de la incredulidad), aunque esto no significa que el mundo esté fuera del amor de Dios o que Jesús se olvide de él. Nada podría estar más lejos de la verdad. Una lectura de estos versículos sin tener en cuenta el contexto general de la teología de Juan ha hecho que muchos los hayan tergiversando. Dios ama al mundo (3:16) y ello le ha llevado a entrar en la humanidad por medio de su Hijo, para salvarla (1:29; 3:17; 4:42), ofrecerle vida (6:33, 51; 12:35) y llevarla a la luz (8:12; 9:5; 11:9; 12:46). Ahora, la obra de Jesús en el mundo está a punto de finalizar y él ora exclusivamente por sus seguidores inmediatos que con su partida van a quedarse atrás. Como un pastor que va a dar la vida por sus ovejas (10:17), Jesús ora por su rebaño, al que ha guiado y que ahora ha de perseverar en el desierto.

Obsérvese la similitud entre la oración de Jesús en 17:10 y en 17:1. El patrón de la glorificación está ahora completo: Dios es glorificado por medio de su Hijo (17:1, 4, 5) y el Hijo es glorificado por medio de sus discípulos (17:10, 22). Por consiguiente, aquellos rasgos de la vida de Jesús que dieron gloria a Dios pueden ser también las características del discipulado que glorifican a Jesús. Sin embargo, dado que Jesús y el Padre comparten una unidad perfecta, cuando la vida de un discípulo da fruto, Dios es directamente glorificado (15:8). Jesús está describiendo un patrón de vida divina, morada interior y misticismo en el que Dios y Jesús comparten una interioridad que hace que compartan también la gloria; asimismo

anticipa que los discípulos disfrutarán de una parecida unidad con Dios (17:24; cf. 14:23) y el uno con el otro (17:11, 22).

(1) La primera preocupación de Jesús, su primera petición para sus seguidores, es que sigan estando unidos (17:11). Sorprendentemente, Jesús desea que sus discípulos disfruten una intimidad y unidad que sean semejantes a las que él mismo comparte con el Padre. La razón de esta preocupación de Jesús es que su servicio, que les provee liderazgo y unidad, terminará con su partida. De hecho, está ya partiendo. Jesús utiliza el tiempo presente, «ya no voy a estar [lit. estoy] por más tiempo en el mundo», lo cual confiere a la oración un sentido místico: la hora de la glorificación está tirando de Jesús hacia adelante, elevándole ya hacia el Padre.[18]

Sus discípulos, no obstante, sí permanecen en el mundo. Esta es una atmósfera caracterizada, no solo por la incredulidad y el cinismo, sino también por una abyecta hostilidad (15:18–27). La misión de la iglesia, la tarea de los seguidores de Jesús, consiste en desafiar a este mundo (16:8–11), sacar de él a quienes aman la verdad y llevarlos al rebaño. No es una invitación a la derrota. Con la ayuda del Espíritu se producirá una auténtica victoria: «Porque todo el que ha nacido de Dios vence al mundo. Ésta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe» (1Jn 5:4). Esta capacitación, esta confianza, es la fuente de su gozo (17:13b.; cf. 16:22).

(2) La siguiente preocupación de Jesús tiene que ver con el sostenimiento y fortaleza de sus discípulos en el mundo. Su asignación es peligrosa, por eso ora para que sean equipados y protegidos. Jesús les ha dado su palabra (17:14a), y el Espíritu se la recordará y la preservará (14:26). Esta palabra, esta revelación divina, será un equipamiento esencial en su testimonio y supervivencia en el mundo.

Jesús ora también por su protección, especialmente de Satanás (17:15b). Él reconoce el poder del mal, puesto que Satanás le hizo perder a uno de sus discípulos (13:27; cf. 12:31; 14:30; 16:11; 1Jn

2:13–14; 3:12), y ahora entiende que representar a Dios en este mundo es una invitación a librar una auténtica batalla. Más adelante, en su primera epístola, Juan escribirá: «Sabemos que somos hijos de Dios, y que el mundo entero está bajo el control del maligno» (1Jn 5:19). Puesto que Jesús ha ministrado en el mundo, ha sido asaltado por Satanás pero nunca vencido (Jn 14:30). Sin embargo, ya que siguen estando en este mundo, sus discípulos han de contender con estos poderes (17:15). El «nombre» de Dios será un refugio (17:11), como escribió el sabio autor de Proverbios: «Torre inexpugnable es el nombre del Señor; a ella corren los justos y se ponen a salvo» (Pr 18:10).

(3) La tercera preocupación de Jesús tiene que ver con la santidad (17:17–19). Un dilema espiritual perturba a todos los discípulos: viven en el mundo y, sin embargo, Jesús puede decir que no son «del mundo» (17:14, 16). Con esto no se alude a su ubicación geográfica, sino a su posición desde un punto de vista espiritual. Como ya hemos visto a lo largo de este Evangelio, el «mundo» no es un lugar localizable en un mapa, sino un dominio espiritual, una atmósfera caracterizada por la oscuridad y la incredulidad (3:19). Los valores de los que alardea son contrarios a Dios.[19] No es el dominio que configura la identidad espiritual de los discípulos, como no conformó la de Jesús (17:16). Una mejor traducción de 17:16 sería «no *pertenecen* al mundo».

Jesús ruega que sus discípulos sean «santificados» (en griego *hagiazo)* en la verdad (17:17).[20] Esta palabra griega se refiere a algo que se hace santo, pero el medio para conseguir esta santidad es la separación. Dios es Dios en virtud de su separación, su trascendencia, su otredad con respecto a toda la creación. Cualquier cosa (una montaña, un utensilio del templo, una vestidura sacerdotal, un pueblo) que le pertenezca o sirva a sus propósitos ha de considerarse «santa» y apartarse de una utilización común. Ser santo no es, pues, en primer lugar una descripción de perfección (aunque esto también forma parte de la idea). Este término alude a una vida tan alineada con Dios que refleja completamente las

pasiones de él (para el bien, en contra del mal). Esta persona puede considerarse «santificada», santa, unida a los propósitos de Dios y a su presencia. En este caso, Jesús entiende que el medio para conseguir esta santidad será un completo apego a la verdad descubierta en la Palabra de Dios (17:17b).

Tal como aquí se describe, Jesús fue asimismo «apartado» (en griego *hagiazo)* y enviado al mundo (10:36). Él fue separado, hecho santo, para una misión divina. La santificación lo es siempre para la misión, ya que es la actividad de Dios en el mundo para llevarle verdad, luz y salvación. Los discípulos tienen, por tanto, una misión parecida a la de Jesús (17:18). También ellos han de entender que los propósitos para su vida no son algo que ellos mismos tengan que decidir por su cuenta, sino que han de estar configurados por la misión que Dios tiene para ellos.

Es posible que 17:19 sea uno de los versículos clave de esta oración. Cuando Jesús dice que él se *santifica* a sí mismo (en griego, *hagiazo),* ¿a qué se refiere exactamente? Es posible que tenga en mente su propia dedicación a su misión más amplia. Los profetas y sacerdotes dedicaron de este modo sus vidas. El Señor le dice a Jeremías, «antes de formarte en el vientre, ya te había elegido; antes de que nacieras, ya te había *apartado;* te había nombrado profeta para las naciones» (Jer 1:5, cursivas del autor). Los sacerdotes también son apartados (Éx 40:13; Lv 8:30; 2Cr 5:11). Sin embargo, aquí en Juan 17:19 se nos informa de que, como consecuencia de la consagración de Jesús, sus discípulos se beneficiarán. En la expresión «por ellos», la palabra «por» (en griego, *hyper,* que significa «por causa de») implica la idea de muerte expiatoria tan común a lo largo de Juan (ver 6:51; 10:11, 15; 11:50–52; 13:37; 15:13; 18:14).[21] «Este pan es mi carne, que daré *para [hyper]* que el mundo viva» (6:51). Obsérvese que Deuteronomio 15:19 proporciona incluso un ejemplo de lo que significa *hagiazo* utilizado en el contexto de un sacrificio cruento.

Probablemente deberíamos fusionar estas ideas. Jesús se encomienda de nuevo a la misión asignada por el Padre. Esta misión

sacerdotal comporta su sacrificio. Mediante su muerte en la cruz, los discípulos experimentarán algo que nunca han conocido. Su muerte hará posible que experimenten una nueva santidad, una identificación, un profundo vínculo con Dios. No es de sorprender que, después de la cruz y antes de subir a su Padre, Jesús les prepare con las cosas que se enumeran en este pasaje: recibirán al Espíritu *Santo* (el Espíritu *de verdad)* y la misión que demanda esta consagración (20:21–23). Cada una de las palabras en cursiva desempeñan un papel sobresaliente en la oración del capítulo 17.

Jesús ora por todos los creyentes (17:20–26)

Jesús es consciente de que no solo será él quien abandone el mundo, sino que también aquellos que le apoyan —su círculo inmediato de seguidores— partirán asimismo para participar con él de su gloria (17:24). Con ello, aquellos a quienes está preparando, la iglesia, representarán al reino en el mundo. Por tanto, Jesús pasa ahora a orar por estos seguidores a quienes todavía no conoce, hombres y mujeres que van a seguir a los apóstoles, la iglesia de hoy, que lleva a cabo la misión establecida por Jesús durante su última semana.

Pide, en primer lugar, que tengan una unidad (17:21) como la que experimentaron sus primeros discípulos (17:11). Esta unidad ha de basarse visiblemente en el amor, de modo que, cuando el mundo les vea, sepa de inmediato que representan a Jesús. «De este modo todos sabrán que son mis discípulos, si se aman los unos a los otros» (13:35; cf. 1Jn 3:11). Pero este amor y unidad no son un esfuerzo moral propulsado por energía humana, sino una consecuencia natural de la unión que disfrutarán los cristianos con el propio Jesús (17:21b). Esta unión está modelada por la misma unidad que existe entre el Padre y el Hijo y que nace con la morada de ambos en los creyentes cuando estos reciben una nueva vida.

En este pasaje, Jesús contempla una profunda intimidad espiritual que cambia la vida humana. Es una unidad configurada por la que existe entre el Padre y el Hijo, entre ellos dos y los discípulos y recíprocamente entre los discípulos (14:10; 15:4). Los intérpretes señalan a menudo que, en su oración, Jesús no alude al Espíritu. Sin embargo, es precisamente el Espíritu (mencionado entre los capítulos 14–16) quien hace posible esta intimidad. Más adelante, Juan escribirá en su primera carta: «¿Cómo sabemos que

permanecemos en él y que él permanece en nosotros? Porque nos ha dado de su Espíritu» (1Jn 4:13).

Puesto que la iglesia es portadora del Espíritu, lo es también del «llamamiento de Dios al mundo, porque es la manifestación del amor y de la gloria de Dios en el mundo».[22] Jesús fue portador de la gloria de Dios que ahora lleva la iglesia. «Yo les he dado la gloria que me diste, para que [...] el mundo reconozca que tú me enviaste y que los has amado a ellos tal como me has amado a mí» (17:22–23). Tras la promulgación del pacto en Sinaí, la gloria de Dios abandonó el monte (Éx 24:16) y descendió sobre el tabernáculo para vivir en Israel (Éx 40:34). En el Evangelio, Jesús ha sido este lugar de gloria (Jn 1:14), sustituyendo, por así decirlo, al templo. Pero lo que ahora se dice es que la gloria de Dios pasa a los seguidores de Jesús, morando en ellos. La confianza de la misión de la iglesia descansa aquí: si esta vive en el Espíritu (y por ello en el Padre y en el Hijo), si refleja la gloria y amor de Dios, si muestra una unidad en sus filas que nace de un conocimiento compartido de Dios, su testimonio dejará atónito al mundo.

Pero el último capítulo de la historia de la iglesia está todavía por delante. Los discípulos han sido testigos de la gloria del Cristo encarnado (1:14) y hasta cierto punto han recibido algo de esta gloria en la medida en que fueron llenos del Espíritu y experimentaron a Cristo (17:22). No obstante, Jesús ora para que algún día sus seguidores puedan ver la verdadera gloria, el verdadero amor, que ha existido en el cielo desde el comienzo del tiempo (17:5, 24). Es aquí donde Jesús se dirige ahora, el lugar al que desea regresar y los cristianos tienen una invitación para unirse a él (cf. 14:3).

Esta gloria anticipada encuentra, sin embargo, su contrapartida en las últimas frases de la oración (17:25–26). Jesús se dirige a Dios como «Padre justo», recordándonos que es la justicia de Dios la que ha llevado al justo juicio del mundo. El problema no es el acceso del mundo al conocimiento de Dios —él no vino a condenar al mundo,

vino a salvarlo (3:17)—, sino que el mundo se ha negado a reconocer que Dios ha enviado a Jesús.

Pero todos aquellos que aceptan al Hijo, quienes le reciben a él y al Padre, experimentarán el inefable amor conocido solo entre el Padre y el Hijo. *¡Dios nos ama con el amor que tiene por su Hijo!* Y nuestras vidas son transformadas por la vida de Jesús, que ahora viene a vivir dentro de nosotros. Lo último que Jesús pide antes de su arresto es poder estar «en ellos». Su último deseo es amar a sus seguidores y morar en ellos, llenarles de la gloria y alegría que él ha conocido, para que su conocimiento de Dios sea sin par y abrumador.

Aunque la oración de Jesús es profundamente inspiradora, presenta desafíos especiales para cualquier intérprete que desee trasladar sus temas a nuestra época. En lugar de consignar escenas en las que Jesús enseña grandes verdades sobre la vida eterna en su reino y demuestra su poder con señales (como en el Libro de las Señales), o de ofrecernos promesas de discipulado como las que encontramos en su Discurso de Despedida, Juan 17 nos invita a escuchar una conversación. Se trata de una conversación divina al más alto nivel, en la que Jesús habla de la finalización de su tarea en la tierra y ora de todo corazón por sus seguidores, actuales y futuros. Nos ofrece, por tanto, un destello de quién es verdaderamente Jesús en relación con el Padre, así como un retrato de aquellas cosas que Jesús tiene en el corazón durante los últimos días que pasará entre sus discípulos en la tierra.

Dos directrices. Teniendo en mente estas limitaciones, puede sernos de beneficio recordar dos directrices. (1) Dos de los temas de la oración deben verse necesariamente dentro del contexto más amplio de la teología del Evangelio. Juan ha redactado su Evangelio dando por sentado que sus lectores lo leerán de principio a fin y observando que los temas que se van desarrollando se basan en anteriores consideraciones. Por tanto, quienes analizan la oración de

un modo aislado o elevan versículos o párrafos por encima del contexto más amplio del Evangelio pueden acabar tergiversando su significado.

Dos ejemplos bastarán, probablemente, para que entendamos lo que quiero decir. (a) A lo largo de la oración, Jesús utiliza el lenguaje del «conocimiento» para hablar de salvación. «Y ésta es la vida eterna: *que te conozcan a ti,* el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien tú has enviado» (17:3). Este lenguaje aparece con frecuencia (unas diez veces). Algunos eruditos, tanto del pasado como actuales, han argumentado que la soteriología de Juan se basa en la iluminación, la sabiduría o *gnosis* (conocimiento, gnosticismo), de modo que los temas clásicos del arrepentimiento y la fe o de la muerte expiatoria de Cristo en la cruz son innecesarios. Pero a Juan nunca se le habría ocurrido este punto de vista. «Conocer» a Dios abarca una amplia gama de conceptos e incluye esas otras categorías que se explican en otros lugares del Evangelio. Descuidar el marco de referencia teológico del Evangelio significa tergiversar el sentido de este capítulo.

(b) Un segundo ejemplo tiene que ver con el determinismo. Cierto es que Jesús *no* está orando por el mundo, sino exclusivamente por sus seguidores inmediatos. «Ruego por ellos. No ruego por el mundo, sino por los que me has dado, porque son tuyos» (17:9). De hecho, la palabra «mundo» (en griego, *kosmos)* se menciona frecuentemente en este capítulo (dieciocho veces), pero en ninguno de estos casos Jesús alude al mundo como objeto de su afecto. Sería, no obstante, erróneo decir que la eclesiología de Jesús en Juan 17 es absolutamente sectaria, que su misión es localizar a sus pocos elegidos y elevarles por encima de un mundo despreciado. Esta clase de interpretación sería tan errónea como sacar de su contexto la frase que acabo de escribir y utilizarla para representar mis ideas teológicas. Una vez más, el contexto general de la teología de Juan en el Evangelio es crucial. Cualquier estudio o sermón sobre «el mundo» que haga referencia a Juan 17 ha de tener necesariamente en cuenta las numerosas alusiones que se consignan en el resto del

Evangelio y que equilibran este asunto al expresar que Dios ama y valora al «mundo».

(2) La segunda directriz tiene que ver con la forma y trasfondo literario del texto que estamos leyendo. En los capítulos 1–12 hemos examinado los relatos del ministerio público de Jesús, en que se presentan milagros y señales, así como extensas enseñanzas. Ha habido hasta conflictos brutales en los que se nos ha forzado a entender ciertos párrafos en vista de las luchas del tiempo de Juan (p. ej., las alusiones a «los judíos»). La forma del relato cambia, sin embargo, en el capítulo 13, donde Jesús nos presenta su «despedida» formal. Sus oyentes no son ahora ya el mundo, sino el círculo cerrado de sus discípulos en el Aposento Alto. Como cristiano, he de tomar la decisión hermenéutica de si, de hecho, estas promesas de Jesús se aplican también a mí: soy un discípulo, objeto de la atención y preocupación de Jesús. Puede que no posea aquellos privilegios determinados por la especificidad histórica del siglo primero (como por ejemplo las apariciones tras la resurrección), sin embargo, sí disfruto los dones intemporales (como el consuelo y la defensa de la Espíritu Santo).

Ahora, en el Discurso de Despedida, tenemos otra forma y escenario. Jesús no está hablando a sus discípulos, sino a Dios. Se nos invita a escuchar. Sin embargo, si se trata de una oración *privada,* si es una conversación personal de Jesús con Dios, ¿de qué me sirve entonces a mí? (a) Hemos de ver este tipo de oraciones como instrumentos pedagógicos. Están concebidos para que los discípulos las oigan y puedan así estudiarlas y aprender. En Esdras 9:6–15, el sacerdote Esdras dirige a Dios una conmovedora oración de dolor y arrepentimiento que llena de aflicción al pueblo cuando la escucha (10:1). Esdras sabe que aquella oración no solo conmovió a los israelitas, sino que tendrá el mismo efecto en cualquiera que pueda leer su relato. En otras palabras, su oración fue también escrita para nosotros (los lectores de su libro). En el Libro de los Hechos, donde Lucas registra una extensa oración pronunciada por la iglesia (Hch 4:24–30), la plegaria adquiere un papel similar. Es, *de nuevo, una*

oración consignada para nosotros, los lectores. Por consiguiente, todo cuanto podamos recabar de las percepciones e intereses espirituales de Jesús es apropiado.

(b) No obstante, es una oración con un tema muy específico, limitado por las preocupaciones del momento, no por los asuntos universales de la iglesia del siglo primero o de nuestros días. Mi presuposición sobre esta oración es que tiene sus orígenes en lo que Jesús dijo (no en lo que dictó la teología de Juan en aquel momento) y, por consiguiente, sería injusto que yo le impusiera muchos asuntos modernos, buscando su confirmación o dirección. El programa original de Jesús ha de triunfar siempre. Esta oración nos habla mediante *sus preocupaciones,* y deberíamos ser prudentes cuando oímos la exposición de temas modernos supuestamente vinculados a las palabras de Jesús en este pasaje.

Jesús en oración. Con estas condiciones en mente, ¿qué temas podemos entresacar de esta oración para nuestro estudio y reflexión contemporáneos? El elemento más evidente es aquel que más se pasa por alto. *Jesús oró.* A lo largo de los Evangelios sinópticos encontramos indicios de que Jesús era un hombre de oración, pero aquí se nos da un ejemplo de ello. Por una parte, esta oración se convierte en un modelo que nos ilustra la clase de intimidad y confianza que podemos experimentar. Por otra, nos abre una ventana al carácter de las relaciones en el seno de Dios. Vemos al Padre y al Hijo mostrándonos su intimidad, la comunión que es natural a su vida. Así, esta oración nos invita a la misma clase de intimidad. La unidad que Jesús disfruta con su Padre es algo a lo que se nos invita a participar. «Ruego […] que todos sean uno. Padre, así como tú estás en mí y yo en ti, *permite que ellos también estén en nosotros,* para que el mundo crea que tú me has enviado» (17:20–21, cursivas del autor). A los cristianos, pues, se les invita a escuchar esta conversación.

Los intereses de Jesús. Es también apropiado que analicemos los intereses de Jesús en su oración. ¿Cuáles eran sus suposiciones con respecto a sí mismo y a Dios? ¿Cómo ora? En este sentido se

destacan dos temas principales: inicialmente Jesús explora su propia relación con Dios y a continuación se desplaza rápidamente a sus preocupaciones por sus seguidores. ¿Qué está Jesús diciéndole a Dios sobre su vida, sus metas y sus logros? ¿Qué podemos entresacar de estas cosas que nos ayude a entender de un modo más completo la misión e identidad de Jesús? A continuación, Jesús pasa a explorar la relación que tiene con sus seguidores. ¿Qué actitud muestra? ¿Cuáles son las cuestiones que considera especialmente importantes?

El carácter de la iglesia. La tercera esfera de reflexión es generalmente el tema que la mayoría de los expositores analizan de inmediato. ¿Cuál es el carácter de la iglesia según Jesús lo contempla en esta oración? No hay duda de que los versículos 9–26 *no pueden* considerarse una definición exhaustiva de lo que significa ser la iglesia. Quienes fuerzan este pasaje para darle dicho sentido actúan desatinadamente. Estas palabras complementan lo que hemos aprendido en otros lugares del Discurso de Despedida (de hecho, a lo largo de todo el Evangelio).

Se suceden catálogos de ideas que enlazan unos con otros y que son todos ellos dignos de reflexión. La iglesia ha de reflejar la gloria de Dios y su amor por el mundo, al tiempo que, siendo como es portadora de la palabra de Jesús (que procede de Dios), se muestra confiada en su conocimiento divino. La iglesia tiene la verdad, no una serie de opiniones, y el mundo ha de percibir la fuerza de sus convicciones. Pero hay dos temas que sobresalen de manera especial entre estos: la iglesia ha de estar unida y debe tener una misión.

Jesús regresa dos veces al tema de la unidad (17:11, 21), algo que atañe tanto a sus seguidores inmediatos como a la iglesia futura. ¿Cuál es la naturaleza de esta unidad? ¿Qué cosas contribuyen a conseguirla? ¿Y qué peligros entraña la búsqueda de la unidad para la iglesia de hoy?

Pero la iglesia no solo tiene una relación con Dios, también sigue estando en el mundo, viviendo en medio de la incredulidad y la

oscuridad. Jesús utiliza el término *mundo* de dos formas: como el dominio común de la existencia humana (17:13) y como una metáfora que expresa todo cuanto se opone a Dios (17:14). Por ello, aunque los cristianos no son «del» mundo, están «en» él. ¿Cómo podemos bosquejar esta cuestión? ¿Cuáles son las directrices a seguir? ¿Cómo podemos vivir sin pertenecer al mundo y evitando, no obstante, el problema del sectarismo o de una vida aislada y parapetada incapaz de alcanzar al mundo?

En su espléndida exposición sobre Juan 17, Lesslie Newbigin, el gran dirigente anglicano y misionero a la India, afirma:

> Cuando un hombre va a emprender un largo viaje, encontrará tiempo la noche anterior a su partida para tener una serena charla con su familia y—si es un hombre de Dios— terminará encomendando a Dios, no solo su propia vida y el viaje que inicia, sino también la familia que deja atrás. Y esto será especialmente así si su viaje va a ser el último.[23]

Todos entendemos este impulso que pone de relieve muchas cosas sobre nosotros: el amor que sentimos por nuestra familia y nuestro compromiso personal con Dios. Por tanto, cuando consideramos las palabras de Jesús en Juan 17 hemos de permitir que nos hablen desde el trasfondo de su vida y mundo. Durante al menos tres años, estos hombres han sido sus compañeros más cercanos. Han vivido y trabajado juntos en medio de muchas pruebas y alegrías. Pero ahora ha llegado «la hora» que ha venido sonando como intenso y rítmico tamboreo por las páginas del Evangelio. La salida de Judas señaló su llegada (13:31) y ahora Jesús sabe que su partida de este mundo es inminente. Se marcha. Esta oración descubre, sin embargo, su increíble amor por sus seguidores y su deseo de regresar al Padre.

También deberíamos vernos a nosotros mismos como sujetos de esta oración. Jesús es *nuestro* Señor y Pastor tanto como lo fue el de este pequeño círculo de hombres. Por tanto, cuando ora, nos invita a escuchar, a oír sobre la clase de amor y honra que existe entre él mismo y Dios. Jesús nos invita a escuchar también su ruego a favor de los creyentes, «para que tengan mi alegría en plenitud» (17:13). Somos la iglesia, el cuerpo de creyentes construido sobre la palabra de los apóstoles (17:20b).

Una lectura sensible y espiritual del capítulo 17 puede incluso convertir sus muchas frases en «tercera persona» en planteamientos en «segunda persona» que expresan toda la fuerza de la pasión que Jesús siente por nosotros. Cuando lo hacemos, la oración adquiere, de repente, una enorme pujanza. Por ejemplo:

> Ahora vuelvo a Dios, pero digo estas cosas mientras todavía estoy en el mundo, para que tengan mi alegría en plenitud. Yo les he entregado la palabra de mi padre, y el mundo les ha odiado porque no son del mundo, como tampoco yo soy del mundo. No le pido a Dios que les quite del mundo, sino que les proteja del maligno. Ustedes no son del mundo, como tampoco lo soy yo. Quiero que la verdad les haga santos; la palabra de Dios es la verdad. Como mi Padre me envió al mundo, yo les envío también al mundo. Y por ustedes me santifico a mí mismo, para que también ustedes sean santificados en la verdad. (17:13–19).

Jesús y la espiritualidad. La espiritualidad de Jesús era algo visible. Él puso de manifiesto una vida espiritual de adoración, oración, devoción y amor que dejó una marca indeleble en todos sus seguidores. Todos cuantos la presenciaron, fueron transformados. Esta espiritualidad visible puede tener un gran efecto. Recuerdo la muerte de mi primer abuelo hace algunos años. Fue el primer

funeral de nuestra familia. Puede que lo más sorprendente fueran las cosas que expresaron los niños, mis sobrinas y sobrinos, que en aquel tiempo tenían entre tres y doce años. Por primera vez, vieron en acción las convicciones espirituales de sus padres y abuelos; vieron las lágrimas y escucharon las sentidas oraciones y palabras de fe de sus mayores. Recuerdo el asombrado rostro de uno de mis sobrinos de nueve años, los ojos muy abiertos, mientras lo absorbía todo como una esponja. Aquella mañana sacó a la luz sentimientos y pensamientos íntimos y dejó una marca permanente en el corazón de muchos de nuestros niños.

Esta es la razón por la que los Evangelios señalan, no solo las poderosas obras y profundas palabras de Jesús, sino también su relación personal con Dios. En ciertas ocasiones se retiró solo al monte a orar (Mr 1:35) y otras veces les dijo a sus seguidores que ellos tenían que hacer lo mismo (Mr 6:31). Sin embargo, más frecuentemente de lo que pensamos, cuando Jesús estaba «solo» en oración, sus discípulos estaban junto a él: «Un día cuando Jesús estaba orando para sí, *estando allí sus discípulos,* les preguntó …» (Lc 9:18, cursivas del autor). Jesús hizo de su espiritualidad un rasgo visible. Estoy convencido de que este hecho explica el detallado registro sinóptico de la oración de Jesús en Getsemaní (Mt 26:36–46).

Una de las cosas principales que Jesús nos muestra en esta oración es el deseo que tiene Dios de establecer relaciones personales. Es decir, en este punto del Evangelio todos tenemos claro que Jesús es el Hijo de Dios, pero esto significa que trae al mundo la presencia del Padre. No es un mero mensajero enviado por Dios, sino Dios en carne. No obstante, dentro de la naturaleza personal de Dios existe una dinámica social, un deseo de comunidad, de conversación.[24] Jesús habla detenidamente con su Padre y al escucharle nos queda la sensación de que se trata de un diálogo que se ha venido desarrollando durante algún tiempo. De este Hijo de Dios cabría esperar una serena y silenciosa tranquilidad, una compostura nacida de su relación íntima con Dios que hace innecesaria cualquier

comunicación o expresión social. Pero esto es precisamente lo que *no* encontramos. Jesús vive en una permanente conversación con el Padre. Las «palabras» son el vehículo de la vida que comparten (17:8).

En el contexto de nuestra invitación a vivir con el Padre, y teniendo en cuenta que él mora en nosotros junto con el Hijo y a través del Espíritu Santo, esto significa que la espiritualidad no es una experiencia estática. No se trata de una posición o de una postura doctrinal, como tampoco puede el matrimonio describirse solo como una «vocación» o posición. Al matrimonio no lo define el hecho de compartir el mismo domicilio con alguien. Estar casado con una persona es vivir con ella en una relación íntima y transparente, en unión y unidad. El matrimonio es una conversación. El mismo tipo de relación que se presenta en este pasaje. La vida cristiana es una conversación, un dinámico diálogo que se inicia con el nuevo nacimiento. La «palabra» de Dios se convierte también ahora en el vehículo de nuestra relación y, con ella, nuestro hablar desarrolla una intimidad con profundas dimensiones sociales.

Los intereses de Jesús. Una vez que comienza la oración de Jesús aprendemos algo acerca de su persona e intereses. Nos ayudan a profundizar en sus actitudes hacia Dios, unas actitudes dignas de ser imitadas. Por ejemplo, queda claro (si no lo ha sido ya desde el capítulo 1) que Jesús no es un mero mensajero mortal en la tierra. Es el Hijo de Dios, pero esto tiene ahora una definición que no hemos visto verdaderamente desde el prólogo: Jesucristo, como Verbo, ha tenido una vida anterior a la encarnación y disfrutará de otra posterior. En 17:5 y 24 Jesús reconoce que *antes* de la creación del mundo había vivido en la presencia de Dios con gloria divina. Esto vincula directamente la oración con 1:1–3 y pone en los labios de Jesús la afirmación que Juan hizo al comienzo del Evangelio. No es posible expresar de un modo más claro su preexistencia. Hasta Isaías fue testigo de esta gloria (12:41).

Sin embargo, Jesús anticipa en su oración que, tras terminar su obra, volverá a la misma posición de gloria que disfrutaba en otro

tiempo. En otras palabras, Jesús está de regreso, a punto de volver a una gloria que disfrutó con anterioridad pero que puso temporalmente a un lado para ministrar en la Tierra. Por utilizar terminología espacial, Jesús ha «descendido» y ahora va a «ascender» (la encarnación fue su obra en el ínterin). Este pensamiento cristológico es análogo a lo que Pablo describe en Filipenses 2:5–11. Jesucristo era en forma de Dios y, sin embargo, en lugar de aferrarse a su igualdad con Dios, se vació a sí mismo y se hizo carne con la humanidad, y murió en la cruz. Por ello, Dios le ha exaltado hasta lo sumo, glorificándole en el cielo y en la tierra. Preexistencia, descenso, encarnación, ascensión, glorificación: como el movimiento de un péndulo. El Verbo (encarnado en Cristo) regresa ahora al exaltado lugar en el que comenzó.

Esta anticipación espiritual del *regreso* al cielo es precisamente la orientación que Jesús desea para nosotros. «Padre, quiero que los que me has dado estén conmigo donde yo estoy. Que vean mi gloria, la gloria que me has dado porque me amaste desde antes de la creación del mundo» (17:24). Jesús no solo está preparando un lugar para nosotros (14:3), sino que está deseoso de que nos unamos allí con él, para que veamos su gloria y seamos testigos del inmenso amor que el Padre le tiene (y también a nosotros).

Se nos invita, pues, a reflexionar sobre lo que significa esta visión en nuestra propia vida espiritual. ¿Cómo cambiará nuestra vida y nuestra forma de orar si esta visión llena nuestra imaginación? ¿Cómo cambiará nuestra inversión en el mundo (sin negar nuestro compromiso con el mundo, 17:18) si, como Jesús, estamos *genuinamente en ruta* al lugar de la gloria de Dios? Los cristianos son personas que viajan en tren, con sus pasaportes en la mano, moviéndose con rapidez por zonas rurales, hablando con quienes esperan en los andenes de los pueblos y explicándoles por qué tienen que subir al tren. ¿De qué modo cambiará esta visión nuestro punto de vista sobre el sufrimiento? ¿O sobre la misión? ¿O sobre la ética, la evangelización o la mundanalidad?

Esto nos lleva a un pensamiento relacionado con este asunto. ¿Cuál fue la obra que Jesús «llevó a cabo» (17:4) mediante esta encarnación? ¿Qué fue lo que justificó este descenso de la gloria, cuál era el deber que tenía que cumplir? ¿Vino acaso únicamente a morir? ¿Era la obra de la cruz su única vocación? Cuando pronuncia esta oración, Jesús entiende que *ya* ha llevado a cabo una buena parte de lo que Dios le había pedido que hiciera. La clave está aquí: la obra de salvación de Jesús comenzó en Belén, no en el Gólgota. La encarnación, la unión de Dios con nuestra humanidad fue, intrínsecamente, un acto salvífico. Es decir, al unirse con nuestra humanidad, Dios no solamente nos dio a conocer su identidad (revelándonos su gloria) sino que también creó las condiciones para hacer que la muerte de Cristo fuera eficaz y poderosa para todos nosotros.

En Cristo Dios nos ha abrazado, expresándonos su genuino afecto por nosotros. Dios *no* se sitúa en una posición distante y nos anuncia un camino de salvación a través de un mensajero. Por el contrario, «en Cristo *Dios* estaba reconciliando consigo al mundo» (2Co 5:19, nrsv, cursivas del autor). Jesús fue el poderoso agente de Dios en esta unión. En su oración, Jesús afirma: «He llevado a cabo la obra que me encomendaste». Se ha hecho uno de nosotros (1:14) tras mostrar a Dios al mundo (1:18). Al hacerlo ha llevado la gloria de Dios a la esfera humana (1:14; 2:11; 11:40). Ahora solo tiene que llevar esta humanidad a la cruz.

Esto quiere decir que hemos de explorar una nueva apreciación de lo que Dios ha hecho en y a través de la encarnación. Hemos de ver las dimensiones salvíficas «de Dios en Cristo». Dios ha mostrado su amor hacia nosotros, no solo mandando a su Hijo a la cruz, sino viniendo *en persona* para estar con nosotros. La muerte de Cristo no es el prerrequisito del amor de Dios por nosotros, como si fuéramos despreciados por él, como si le hubiéramos hecho enfurecer y solo en la cruz se hubieran invertido sus sentimientos hacia nosotros. «*Dios* estaba en Cristo reconciliando consigo al mundo» (ASV, cursivas del autor). Jesús no vino para cambiar la opinión de Dios,

sino para expresarla. Si Dios amó tanto al mundo (3:16), nos amó también a nosotros.

A la lista de intereses de Jesús que aparecen en esta oración debería añadirse uno más. Podemos decir que la oración de Jesús se reduce realmente a una única petición.[25] En el registro sinóptico es: «Tu voluntad sea hecha». En Juan es: «Padre, ha llegado la hora. Glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti» (17:1). El objetivo de Jesús en la vida ha sido glorificar a Dios y este tema se repite a lo largo de todo el Evangelio. En 17:4 vemos que esta ha sido la meta de todos sus esfuerzos en la tierra: «Yo te he glorificado en la tierra, y he llevado a cabo la obra que me encomendaste».

La esencia de esta clase de oración es que Jesús depende tan completamente del Padre, está tan orientado hacia su voluntad, desea tanto que Dios sea glorificado a través de su vida y obra, que este anhelo y determinación han controlado cada aspecto de su vida. Vivir en relación con Dios significa ser apartado y santificado (17:19), ser suyo nada más y, en virtud de esta vida, vivir en la gloria de Dios y reflejarla. La vida de Jesús en el cielo se describe en términos de vivir dentro de esta gloria (17:5, 24). Asimismo, cuando Jesús entra en la humanidad, su ambición es que la gloria de Dios siga resplandeciendo dentro de él y que el mundo pueda verla. Jesús quiere honrar la gloria de Dios, mostrarla de un modo visible en sus señales, hablar de ella en sus discursos, anunciarla desde la cruz. La vida de Jesús es una participación en la gloria de Dios.

Lo sorprendente de esta oración es que Jesús no solo nos introduce a una unión divina de vida y conversación, sino que nos invita a participar de la gloria de Dios. «Yo te he glorificado en la tierra, y he llevado a cabo la obra que me encomendaste» (17:22). A medida que, en la oración, Jesús se vuelve hacia la vida de sus seguidores y la iglesia que seguirá, su principal preocupación es que también ellos vivan una vida que glorifique a Dios, que en toda su adoración, palabras y obra muestren la misma gloria que Jesús exhibió en la tierra.

Esta es la *esencia* de la visión de Jesús para la iglesia. Para él, su iglesia no es una comunidad que sana a las personas simplemente para que sean perfectas (aunque la sanación es importante); tampoco es una comunidad que enseña para que los seres humanos se sientan complacidos con el conocimiento (aunque la sabiduría tiene un gran valor); ni es un colectivo que evangeliza meramente para engrosar sus filas (aunque su misión hacia el mundo es crucial). La iglesia es una comunidad que invita a las personas a tocar la gloria de Dios, a ser transformadas por ella y a llevársela al mundo. «Mi Padre es glorificado cuando ustedes dan mucho fruto y muestran así que son mis discípulos» (15:8). *El fruto espiritual es esencialmente aquello que glorifica a Dios.*

Este concepto nos obliga a hacernos preguntas difíciles sobre cada aspecto de lo que hacemos. «¿Es Dios glorificado en esto?», es el estribillo que ha de acompañar a cada decisión. Y la respuesta no será siempre evidente o fácil. Sin embargo, es una pregunta que hemos de plantearnos, porque, para Jesús, esta fue la misión esencial de su vida encarnada y ahora es la de la iglesia.

Jesús y la iglesia. ¿Cómo rinde la iglesia la clase de fruto que glorifica a Dios? ¿Qué cosas tiene Jesús en mente cuando habla ahora de nuestra participación en la gloria de Dios? ¿Cuáles serán los resultados de una vida así? Naturalmente, los pensamientos esbozados en el capítulo 17 han de complementarse y equilibrarse con otras ideas tomadas de este Evangelio (especialmente del Discurso de Despedida) y del resto del Nuevo Testamento. Sin embargo, sugiero aquí cuatro elementos fundamentales que no podemos ignorar: cuatro roles esenciales que la iglesia desempeña: trascendencia, comunión, enseñanza y misión. Cada una de estas cuestiones se sostiene en Juan 17.

(1) Trascendencia. Las personas buscan a menudo la realidad de Dios. Aunque la modernidad sugirió que el racionalismo podía acabar eliminando la religión, el mundo posmoderno ha demostrado precisamente lo contrario. En nuestros días, el interés espiritual está por todas partes y hace que las gentes busquen, ya sea en iglesias,

mezquitas o templos de la Nueva Era. Esto no significa que lo que buscan sean certezas racionales y religiosas o la recitación de un credo, ni una «religión» de corte popular con coros, bancos y púlpitos o definida por estructuras denominacionales. La gente no está «regresando» al luteranismo, el presbiterianismo o el metodismo. Buscan lugares en los que Dios parezca estar presente, en los que pueda sentírsele, donde los éxtasis espirituales y las realidades místicas sean eventos comunes.

Para muchos, la calidad de la adoración es hoy la preocupación primordial. Lo atestiguan, por ejemplo, los éxitos de la Bendición de Toronto en Canadá, los movimientos carismáticos en los Estados Unidos y Europa, o el pentecostalismo a nivel mundial. De los 700 millones de cristianos evangélicos que hay en el mundo, más de 350 millones son carismáticos.[26] Y dos terceras partes del total de cristianos pentecostales se encuentran en África, Asia y América Latina, donde el cristianismo está creciendo a un ritmo fantástico.

Esta es precisamente la clase de realidad por la que Jesús ora para sus seguidores. Jesús pide que estos *experimenten* la morada de Dios que se hace realidad mediante la obra del Espíritu Santo. La autenticidad de esta espiritualidad se encuentra primeramente en una experiencia de «otredad», de un Dios que no está cuantificado según categorías naturales, cuya presencia es tan real como extraña nos es su naturaleza. Esto es lo que significa poseer el «nombre» de Dios (17:6, 26), ser habitado por él (17:22), experimentar su gloria (17:22) y su santidad (17:16–17) y ser transformado por la verdad (17:19). Quienes conocen esta experiencia están llenos de gozo (17:13) y entran en una vida con Dios que nunca antes habían experimentado. Esto es lo que la humanidad está hoy buscando. Los racionalistas que hay entre nosotros no deberían menospreciar esta búsqueda; es un don genuino que Jesús promete en su último discurso.

(2) Enseñanza. Pero las búsquedas religiosas han de estar ancladas en la verdad. Las personas intuyen que hay también caminos falsos, muchos charlatanes; desde peligrosas sectas como la de Jim Jones

(que en 1978 lideró el suicidio colectivo de 913 personas en Guyana) hasta sanadores de fe de todos los pelajes y autoproclamados profetas. Por tanto, la iglesia ha de dar orientación; debe anclar sus experiencias en la Palabra de Dios que nos ha sido impartida históricamente en la persona de Jesucristo (17:6, 14). Sin la guía objetiva de la revelación histórica, la iglesia se convierte en un barco sin timón.[27] Jesús pide: «Santifícalos en la verdad; tu palabra es la verdad» (17:17).

Esta enseñanza significa que quienes hoy buscan a Dios han de crecer en sabiduría y conocimiento, y también en experiencia. Y lo primero que nos enseña tal conocimiento es que cualquier experiencia que se aparta de la lealtad a Jesucristo es errónea. El Espíritu de Dios nunca contradice lo que Jesucristo nos ha concedido en la historia (16:13b). La iglesia permanece en la vid (15:1ff.); conoce la voz de su pastor (10:1 y ss.). En sus esfuerzos por catalogar y discernir el significado de sus experiencias actuales, la iglesia regresa siempre a lo «que ha sido desde el principio» (1Jn 1:1; 2:7, 13–14, 24; 3:8, 11; 2Jn 1:5).

(3) Comunión. Las personas no solo buscan una experiencia espiritual trascendente y una sana instrucción, sino también un sentido de comunidad. Es uno de los temas recurrentes al final del siglo XX. Las gentes se sienten alienadas y solas sin encontrar un lugar y colectivo al que pertenecer. Jesús ora para que la iglesia sea una comunidad genuina donde se viva una sólida unidad. Cuando seguimos el rastro de la unidad a lo largo de todo este capítulo vemos el gran peso que tiene este tema para Jesús (17:11, 21–23). Si seguimos completando el rastreo de esta cuestión en las cartas de Juan, vemos que la desunión de la iglesia de Juan no era muy distinta de la falta de unidad que experimentamos en nuestros días. Los creyentes viven juntos en el nombre de Cristo y a continuación, también en su nombre, contienden por toda forma de interés especial. Esto explica que Jesús siga repitiendo su «nuevo mandamiento» a sus seguidores para que se amen unos a otros

(13:34; 15:12, 17). Sin un amor heroico similar al de Jesús, la unidad es imposible.

La oración de Jesús vincula, no obstante, la unidad de los creyentes con su vida espiritual interior. En 17:20–22, Jesús dice que la unidad que experimentamos con él debería conducir a una unidad de los unos con los otros. Él nos ha dado la gloria de Dios para que podamos ser uno (17:22). Este es un pensamiento muy notable. ¿Implican acaso estas palabras de Jesús que la unidad no es tanto un subproducto del diálogo y la diplomacia como adoración, arrepentimiento y oración? ¿Significan que en la medida en que busquemos juntos a Dios encontraremos un terreno común en nuestras vidas?

Entendemos la unidad. Al menos sabemos lo que hemos de hacer. Sin embargo, sabemos también —y este el problema— que, a veces, la unidad tiene un alto coste. Es decir, cuando los individuos tienen diferencias, la unidad solo puede conseguirse por medio de concesiones y finalmente alguien «cede» para que la paz sea restaurada. Recuerdo las palabras de un dirigente de mi propia denominación presbiteriana en el sentido de que la unidad de la iglesia era más importante que mis sentidas y sinceras críticas sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo. «¿Estarías dispuesto a dividir la iglesia por este asunto?», me preguntó. Esta es la cuestión: Puede que la búsqueda de la unidad exija unas concesiones que no estamos dispuestos a hacer.

(4) Misión. La iglesia tiene una misión, una causa, igual que las tuvo Jesús en este mundo. La unidad de la iglesia y la calidad de su vida y experiencias no solo ponen de relieve la gloria de Dios, sino que también fomentan un vigoroso testimonio al mundo (17:22). Los cristianos hacen la obra de Cristo en el mundo. Ellos son sus manos y pies, haciendo realidad el reino dondequiera que van. Esto significa que, cuando la iglesia sufre severos conflictos con sus adversarios (17:14), su unidad con Cristo y con sus miembros servirá de profundo testimonio para sus oponentes. Esta es la realidad que han vivido cristianos de nuestro tiempo en lugares

como Vietnam, la India, Sri Lanka, Etiopía y Sudán. Cuando la iglesia se ha visto confrontada por la persecución, su unidad ha impresionado tanto a sus opresores que muchos se han convertido y han pasado a formar parte de sus filas.[28]

Este tema suscita, sin embargo, otra tensión. A medida que la iglesia se separa del mundo, comienza a perder la capacidad de conectar con las personas que no creen. En otras palabras, la búsqueda de la piedad puede comprometer la capacidad de la iglesia para alcanzar al mundo. En la antigua Unión Soviética, por ejemplo, el pastor Sergei Nikolaev nos cuenta lo que sucedió cuando la iglesia se aisló durante setenta y cinco años. Habían perdido hasta tal punto el terreno común con los rusos no cristianos que, por un lado, estos últimos se sentían incómodos entre los cristianos y, por otro, para las iglesias era engorroso y difícil atender a quienes les visitaban.[29] La pureza, santidad y necesaria separación del mundo por parte de la iglesia están a veces en conflicto con su misión de darle testimonio al mundo. El liderazgo cristiano ha de discernir con cuidado dónde están los límites.

Estas cualidades de la vida de la iglesia —trascendencia, enseñanza, comunión y misión— representan las cosas esenciales que buscamos y aquellas que Jesús desea ver en su iglesia. Son columnas sobre las que ha de construirse cualquier congregación saludable. Hay un consorcio de iglesias carismáticas independientes en Gran Bretaña que tienen cuatro metas organizativas para cada reunión: adoración, palabra, acogida y testimonio [En inglés, cada una de estas palabras comienza con «w»: worship, word, welcome, witness. N. del T.]. Cuando les pregunté a los pastores lo que significan realmente estas cosas, descubrí que son lo mismo. La iglesia ha de ser una comunidad de otro mundo, que experimenta poderosamente al Dios sobrenatural, que vive arraigada en la Palabra de Dios, que produce una familia que cuida a sus miembros y que entiende lo que ha de hacer por Cristo en el mundo. ¿Quién puede discutir con un imperativo así?

Durante mis experiencias de adoración en toda una serie de contextos distintos he mantenido en mente este bosquejo de cuatro puntos. He estado en iglesias conservadoras donde cuentan con una sólida enseñanza y un fuerte sentido de comunidad, pero carecen de trascendencia. He visitado también iglesias donde se desarrolla una notable adoración, pero donde la enseñanza es escasa o nula.[30] Están también aquellas comunidades totalmente comprometidas con la praxis, la misión (ya sea en causas de tipo social o en la evangelización) y en las que, sin embargo, hay poca instrucción en la Palabra de Dios y pocas experiencias trascendentes de adoración. Todos hemos de examinar el carácter de las comunidades a las que servimos, construyéndolas y analizándolas según la visión de su iglesia que Jesús ofrece en su última oración.

Por encima de todo, esto significa que la iglesia tendrá una calidad de vida tan superior a la que el mundo puede ofrecer que este tomará nota, porque, de hecho, la anhela. La clave es que la iglesia no es una creación de Dios que ofrece dones frívolos o inútiles al mundo. Esto es lo que puede suceder cuando la iglesia ha perdido su identidad y se ha convertido en un subproducto de la cultura en la que vive. Sin embargo, la verdadera iglesia de Cristo ofrece al mundo un don de valor incalculable, algo que este busca desesperadamente. Cuando los cristianos son uno con Cristo y el uno con el otro, el crecimiento de la iglesia es prácticamente inevitable.

---

1. Es posible encontrar literatura devocional centrada exclusivamente en esta oración, en especial de tiempos pasados, como por ejemplo la obra de H. C. G. Moule *The High Priestly Prayer* (Londres: Religious Tract Society, 1908). Moule afirma (9): «Que quien pretenda comentarla [esta oración] se prepare primero arrodillándose, por así decirlo, para adorar en el umbral de entrada».
2. Ver M. M. B. Turner, “Prayer in the Gospels and Acts”, en D. A. Carson, ed., *Teach Us to Pray: Prayer in the Bible and the World* (Grand Rapids: Baker, 1990), 58–83.

3. W. Milligan y W. F. Moulton, *Commentary on St. John* (Edimburgo, 1898), citado en L. Morris, *John,* 634.

4. Brown, *John,* 2:750.

5. M. L. Appold, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel* (Tubinga: Mohr, 1976), 194–211. Quienes quieran considerar otro análisis de la simetría de la oración, pueden ver E. Malatesta, "The Literary Structure of John 17", *Bib* 52.2 (1971): 190–214 (incluye tablas desplegables).

6. S. Smalley analiza el problema de la historicidad de esta oración en *John: Evangelist and Interpreter* (Exeter: Paternoster, 1978), 188–90.

7. En este caso, se establecen comparaciones entre Juan 17 y el registro completo más antiguo de un servicio eucarístico que poseemos consignado en la *Didajé.* Ver O. Cullmann, *Early Christian Worship* (Naperville: Allenson, 1953), 110.

8. Durante la Pascua, las puertas de la ciudad se dejaban abiertas toda la noche para acomodar al gran número de peregrinos que visitaban Jerusalén (Josefo, *Ant.*. 18.2.2).

9. Habrá que tener en cuenta este debate en la interpretación de 17:17–19.

.0. Este punto es importante por aquellos críticos que sugieren que la oración es completamente ajena al Discurso de Despedida. Bultmann *(John,* 486–522), por ejemplo, desplaza la oración para que siga al capítulo 13 y no ve ninguna historicidad en sus palabras ni vinculación con el discurso.

.1. Esto puede contrastarse con una de las posturas tradicionales para orar más comunes en Occidente en que la persona que ora se sienta, con las manos juntas, los ojos cerrados, la cabeza inclinada y en silencio. En comparación, la adoración y oración judías eran audibles y animadas. Hoy, en Occidente, la adoración es cada vez más expresiva.

.2. Obsérvese aquí una simetría gramatical: Jesús es glorificado *para que* el Padre pueda ser glorificado; el Hijo tiene autoridad *para*

impartir vida eterna. Ambas expresiones indican cláusulas griegas *hina* unidas por la partícula *kathos* («así como»).

3. Muchos comentaristas han propuesto que 17:3 es un paréntesis dentro de la oración, redactado quizá por Juan (se parece mucho a una nota marginal moderna). Pero sus vínculos formales con los versículos circundantes no requieren que la apartemos.

4. E. Käsemann, *The Testament of Jesus According to John 17* (Filadelfia: Fortress, 1968). Pueden encontrarse paralelismos exhaustivos de textos religiosos helenistas en C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambrigde: Cambridge Univ. Press, 1953), 151–69.

5. Este es otro ejemplo en el que aquellos exégetas que ven una salvación gnóstica en Juan concluyen que la obra de Jesús se lleva a cabo por el conocimiento de Dios que se ha impartido; el sacrificio de la cruz no es necesario. Pero esto es interpretar el capítulo fuera del contexto más amplio de las conversaciones del Evangelio.

6. La NVI parafrasea: «A los que me diste del mundo les he revelado quién eres».

7. Ver 8:24, 58. Como hemos visto antes, los «Yo soy» de Juan representan la singular utilización por parte de Jesús del nombre divino que se nos da en Éxodo 3 y que más adelante se traduce al griego en la Lxx.

8. Puede que la NIV traduzca el texto en futuro, «Ya no me quedaré por más tiempo en el mundo», para apoyar la cronología de la partida de Jesús. La nlt recoge muy bien el sentido: «Ahora me voy del mundo».

9. Juan enumera algunos de ellos en 1 Juan 2:16: «Porque nada de lo que hay en el mundo —los malos deseos del cuerpo, la codicia de los ojos y la arrogancia de la vida— proviene del Padre sino del mundo».

10. El verbo griego *hagiazo* es poco frecuente en Juan (10:36; 17:17, 19) y su adjetivo se refiere al Espíritu Santo (1:33; 14:26; 20:22), al Padre (17:11), o a Dios (6:69).

21. Cf. los pasajes de la expiación en otros lugares del Nuevo Testamento: Mr 14:24; Lc 22:19; Ro 8:32; 1Co 11:24.

22. Hoskyns, *John,* 599.

23. Newbigin, *The Light Has Come,* 223.

24. R. Gruenler, "John 17:20–26", *Int* 43 (1989): 178–83.

25. C. D. Morrison, "Mission and Ethic: An Interpretation of John 17", *Int* 19 (1965): 259–73; J. E. Staton, "A Vision of Unity—Christian Unity in the Fourth Gospel", *EvQ* 69 (1997): 291–305.

26. M. Hutchinson, "It's a Small Church After All: Globalization Is Changing How Christians Do Ministry", *Christianity Today* 31 (Nov. 16, 1987): 46–49. Estas cifras aparecen en D. Barrett *World Christian Encyclopedia.*

27. O, en palabras de un crítico, «Jesús me ama lo sé, porque mi experiencia me lo dice» (Se sirve de la letra de un popular coro evangélico infantil que dice: «Jesús me ama, lo sé, porque la Biblia me lo dice», N. del T.) Muchos observadores comentan que una de las características más notables de la adoración en algunos rincones del mundo carismático/pentecostal es la ausencia de enseñanza sólida. He asistido a reuniones de este tipo en las que no ha habido ningún tipo de enseñanza explícita.

28. En el número del 16 de noviembre de 1998 de *Christianity Today* aparece un informe sobre el estado de la iglesia a nivel mundial redactado por dirigentes de iglesias locales de todos los continentes.

29. Ibid., 54–55.

30. Por citar un ejemplo: en una dinámica iglesia fuera de los Estados Unidos a la que asistí por espacio de seis meses, la cena del Señor se celebraba en grupos que se reunían en casas; sin embargo, los responsables pastorales no habían enseñado a los dirigentes de estos grupos cómo tenían que dirigir las reuniones ni les habían explicado su significado teológico. Tampoco se planteó nunca la pregunta de quién tenía que conducir aquella reunión.

Juan 18:1–19:16a

Cuando Jesús terminó de orar, salió con sus discípulos y
cruzó el arroyo de Cedrón. Al otro lado había un huerto en
el que entró con sus discípulos.

2 También Judas, el que lo traicionaba, conocía aquel
lugar, porque muchas veces Jesús se había reunido allí con sus
discípulos. 3 Así que Judas llegó al huerto, a la cabeza de un
destacamento de soldados y guardias de los jefes de los
sacerdotes y de los fariseos. Llevaban antorchas, lámparas y
armas.

4 Jesús, que sabía todo lo que le iba a suceder, les salió al
encuentro. —¿A quién buscan? —les preguntó. 5—A Jesús de
Nazaret —contestaron. —Yo soy.

Judas, el traidor, estaba con ellos.6 Cuando Jesús les dijo: «Yo
soy», dieron un paso atrás y se desplomaron.

7—¿A quién buscan? —volvió a preguntarles Jesús.

—A Jesús de Nazaret —repitieron.

8—Ya les dije que yo soy. Si es a mí a quien buscan, dejen que
éstos se vayan.

9 Esto sucedió para que se cumpliera lo que había dicho: «De
los que me diste ninguno se perdió».

10 Simón Pedro, que tenía una espada, la desenfundó e hirió al
siervo del sumo sacerdote, cortándole la oreja derecha. (El
siervo se llamaba Malco).

11—¡Vuelve esa espada a su funda! —le ordenó Jesús a Pedro—.
¿Acaso no he de beber el trago amargo que el Padre me da a

beber?

12 Entonces los soldados, con su comandante, y los guardias de los judíos, arrestaron a Jesús. Lo ataron13 y lo llevaron primeramente a Anás, que era suegro de Caifás, el sumo sacerdote de aquel año.14 Caifás era el que había aconsejado a los judíos que era preferible que muriera un solo hombre por el pueblo.

15 Simón Pedro y otro discípulo seguían a Jesús. Y como el otro discípulo era conocido del sumo sacerdote, entró en el patio del sumo sacerdote con Jesús;

16 Pedro, en cambio, tuvo que quedarse afuera, junto a la puerta. El discípulo conocido del sumo sacerdote volvió entonces a salir, habló con la portera de turno y consiguió que Pedro entrara.

17—¿No eres tú también uno de los discípulos de ese hombre? —le preguntó la portera.

—No lo soy —respondió Pedro.

18 Los criados y los guardias estaban de pie alrededor de una fogata que habían hecho para calentarse, pues hacía frío. Pedro también estaba de pie con ellos, calentándose.

19 Mientras tanto, el sumo sacerdote interrogaba a Jesús acerca de sus discípulos y de sus enseñanzas.

20—Yo he hablado abiertamente al mundo —respondió Jesús—. Siempre he enseñado en las sinagogas o en el templo, donde se congregan todos los judíos. En secreto no he dicho nada. 21 ¿Por qué me interrogas a mí? ¡Interroga a los que me han oído hablar! Ellos deben saber lo que dije.

22 Apenas dijo esto, uno de los guardias que estaba allí cerca le dio una bofetada y le dijo:

—¿Así contestas al sumo sacerdote?

23—Si he dicho algo malo —replicó Jesús—, demuéstramelo. Pero si lo que dije es correcto, ¿por qué me pegas?

24 Entonces Anás lo envió, todavía atado, a Caifás, el sumo sacerdote.

25 Mientras tanto, Simón Pedro seguía de pie, calentándose.

—¿No eres tú también uno de sus discípulos? —le preguntaron.
—No lo soy —dijo Pedro, negándolo.

26—¿Acaso no te vi en el huerto con él? —insistió uno de los siervos del sumo sacerdote, pariente de aquel a quien Pedro le había cortado la oreja.

27 Pedro volvió a negarlo, y en ese instante cantó el gallo.

28 Luego los judíos llevaron a Jesús de la casa de Caifás al palacio del gobernador romano. Como ya amanecía, los judíos no entraron en el palacio, pues de hacerlo se contaminarían ritualmente y no podrían comer la Pascua. 29 Así que Pilato salió a interrogarlos:

—¿De qué delito acusan a este hombre?

30—Si no fuera un malhechor —respondieron—, no te lo habríamos entregado.

31—Pues llévenselo ustedes y júzguenlo según su propia ley —les dijo Pilato.

—Nosotros no tenemos ninguna autoridad para ejecutar a nadie —objetaron los judíos.

32 Esto sucedió para que se cumpliera lo que Jesús había dicho, al indicar la clase de muerte que iba a sufrir.

33 Pilato volvió a entrar en el palacio y llamó a Jesús. —¿Eres tú el rey de los judíos? —le preguntó.

34—¿Eso lo dices tú —le respondió Jesús—, o es que otros te han hablado de mí?

35—¿Acaso soy judío? —replicó Pilato—. Han sido tu propio pueblo y los jefes de los sacerdotes los que te entregaron a mí. ¿Qué has hecho?

36—Mi reino no es de este mundo —contestó Jesús—. Si lo fuera, mis propios guardias pelearían para impedir que los judíos me arrestaran. Pero mi reino no es de este mundo.

37—¡Así que eres rey! —le dijo Pilato.

—Eres tú quien dice que soy rey. Yo para esto nací, y para esto vine al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que está de parte de la verdad escucha mi voz.

38—¿Y qué es la verdad? —preguntó Pilato.

Dicho esto, salió otra vez a ver a los judíos.

—Yo no encuentro que éste sea culpable de nada —declaró—. 39 Pero como ustedes tienen la costumbre de que les suelte a un preso durante la Pascua, ¿quieren que les suelte al «rey de los judíos»?

40—¡No, no sueltes a ése; suelta a Barrabás! —volvieron a gritar desaforadamente.

Y Barrabás era un bandido.

19:1 Pilato tomó entonces a Jesús y mandó que lo azotaran. 2 Los soldados, que habían tejido una corona de espinas, se la pusieron a Jesús en la cabeza y lo vistieron con un manto de color púrpura.

3—¡Viva el rey de los judíos! —le gritaban, mientras se le acercaban para abofetearlo.

4 Pilato volvió a salir.

—Aquí lo tienen —dijo a los judíos—. Lo he sacado para que sepan que no lo encuentro culpable de nada.

5 Cuando salió Jesús, llevaba puestos la corona de espinas y el manto de color púrpura.

—¡Aquí tienen al hombre! —les dijo Pilato.

6 Tan pronto como lo vieron, los jefes de los sacerdotes y los guardias gritaron a voz en cuello:

—¡Crucifícalo! ¡Crucifícalo!

—Pues llévenselo y crucifíquenlo ustedes —replicó Pilato—. Por mi parte, no lo encuentro culpable de nada.

7—Nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, porque se ha hecho pasar por Hijo de Dios —insistieron los judíos.

8 Al oír esto, Pilato se atemorizó aún más, 9 así que entró de nuevo en el palacio y le preguntó a Jesús:

—¿De dónde eres tú?

Pero Jesús no le contestó nada.

10—¿Te niegas a hablarme? —le dijo Pilato—. ¿No te das cuenta de que tengo poder para ponerte en libertad o para mandar que te crucifiquen?

11 —No tendrías ningún poder sobre mí si no se te hubiera dado de arriba —le contestó Jesús—. Por eso el que me puso en tus manos es culpable de un pecado más grande.

12 Desde entonces Pilato procuraba poner en libertad a Jesús, pero los judíos gritaban desaforadamente:

—Si dejas en libertad a este hombre, no eres amigo del emperador. Cualquiera que pretende ser rey se hace su enemigo.

13 Al oír esto, Pilato llevó a Jesús hacia fuera y se sentó en el tribunal, en un lugar al que llamaban el Empedrado (que en arameo se dice Gabatá).

14 Era el día de la preparación para la Pascua, cerca del mediodía. —Aquí tienen a su rey —dijo Pilato a los judíos.

15—¡Fuera! ¡Fuera! ¡Crucifícalo! —vociferaron.

—¿Acaso voy a crucificar a su rey? —replicó Pilato.

—No tenemos más rey que el emperador romano.

—contestaron los jefes de los sacerdotes.

16 Entonces Pilato se lo entregó para que lo crucificaran.

En el Evangelio de Juan hemos observado algunas importantes transiciones literarias. El Libro de las Señales (caps. 1–12) y el Libro de la Gloria (caps. 13–21) separan con nitidez el ministerio público de Jesús de los acontecimientos de los días anteriores a su arresto. Si el Libro de las Señales estaba lleno de milagros (señales) y discursos públicos, el Libro de la Gloria comienza con las palabras de Jesús en el Aposento Alto, en especial tras el lavamiento de los pies y la partida de Judas (cap. 13). Jesús habla a fondo y continúa sus exhortaciones y promesas con una extensa oración (caps. 14–17), concluyendo de este modo su vida y ministerio con su discípulos.

En Juan 18:1 se inicia una sección completamente nueva del Libro de la Gloria. Jesús se dirige ahora hacia el clímax de la «hora» que hemos anticipado a lo largo del Evangelio. Si el Discurso de Despedida era una preparación para la llegada de las tinieblas, en los capítulos 18–19 estas hacen acto de presencia. Jesús es arrestado y custodiado. Le interrogan tanto el sumo sacerdote del judaísmo como Pilato. Después es crucificado. Como veremos, no obstante, Juan introduce importantes matices teológicos en la historia, ayudándonos como lectores a anticipar el triunfo de la resurrección que se consigna en los capítulos 20–21. «Esta luz resplandece en las tinieblas, y las tinieblas no han podido extinguirla» (1:5, NVI). Al final del Evangelio, el péndulo vuelve hacia atrás y alcanza de nuevo las sublimes alturas del principio. La gloria de Jesús, su luz y verdad, iluminan los últimos capítulos, mostrando que, ciertamente, ha vencido al mundo y a la muerte (16:33).

El relato de la Pasión[1] en Juan

Como mencioné en la Introducción, la veracidad histórica de Juan ha sido siempre tema de debate académico. Cuando, en 1963, C. H. Dodd estuvo trabajando en «las tradiciones históricas en el Cuarto Evangelio», comenzó su estudio con el relato del arresto, juicio y muerte de Jesús, puesto que en estos episodios había mucho material que se solapaba con los Evangelios sinópticos.[2] Hoy, aquel debate sigue vigente, en especial por lo que respecta a los puntos de contacto con las narraciones de la Pasión. Algunos eruditos, como Dodd, tienen una renovada confianza en el carácter histórico del relato de la Pasión.[3] Otros son, sin embargo, escépticos.[4] Es, por supuesto, imposible —e innecesario reseñar la naturaleza de este debate y enumerar a sus principales colaboradores. Me limitaré a trazar los asuntos fundamentales.

No hay duda de que, cuando se redactaron y comenzaron a contarse los primeros relatos sobre Jesús, el de la Pasión adquirió una notable importancia, ya que respondía una pregunta fundamental: ¿Por qué se arrestó y ejecutó a Jesús? Si era un hombre veraz y llevó a cabo milagros tan persuasivos, no tenía sentido que los suyos le mataran. La confianza en Jesús se encalló en el relato de la Pasión. Si era el Mesías, ¿qué le sucedió en Jerusalén durante los últimos días de su vida?

Los cuatro Evangelios comparten el mismo bosquejo esencial: A Jesús se le arrestó cerca de Jerusalén y después fue juzgado, condenado y ejecutado en una cruz. Dentro de este bosquejo, los Evangelios ofrecen un buen número de detalles consistentes: (1) Jesús y los discípulos salen de la ciudad y se dirigen a un lugar situado al oeste del monte de los Olivos; (2) Judas llega con una

multitud para detener a Jesús; (3) El sumo sacerdote interroga a Jesús; (4) El prefecto romano Poncio Pilato interroga a Jesús; (5) Pilato infiere la inocencia de Jesús y ofrece la puesta en libertad de uno de sus prisioneros; (6) La multitud pide la liberación de Barrabás; (7) Pilato ordena la muerte de Jesús; (8) Jesús es crucificado con otros dos hombres; (9) Los soldados se dividen entre ellos la ropa de Jesús; (10) Se ofrece vino a Jesús; (11) Jesús muere; (12) José de Arimatea pide el cuerpo de Jesús para sepultarlo.

El Evangelio de Juan comparte este bosquejo y estos detalles. La sugerencia de que el relato de la Pasión de Juan no está vinculado a sanas tradiciones históricas es, pues, absurda. Pero es cierto que Juan añade un buen número de detalles independientes y omite algunas cosas. Entre las omisiones están las siguientes: (1) La traición con un beso; (2) La oración de Jesús en el huerto de Getsemaní; (3) El sueño de los discípulos; (4) La sanación de la oreja del siervo; (5) Simón de Cirene; (6) Las multitudes burlonas; (7) El clamor de Jesús desde la cruz.

Juan añade también algunos detalles: (1) Los soldados romanos caen al suelo durante la escena del arresto cuando Jesús se identifica; (2) La conversación de Jesús con Anás; (3) La conversación de Jesús con Pilato; (4) Un acento en la inscripción que se colocó en la cruz; (5) La completa descripción de la ropa de Jesús; (6) La entrega de María al cuidado del discípulo amado en la cruz; (7) La integridad del cuerpo de Jesús amenazada con la ruptura de sus piernas; (8) Jesús es traspasado con la lanza de un soldado; (9) Nicodemo se une a José en la sepultura de Jesús.

Aunque estas omisiones y añadiduras pueden parecernos significativas, no es difícil integrarlas en un hilo narrativo coherente. Sin embargo, los eruditos que creen que Juan depende directamente de Marcos para elaborar su relato (Barrett, Haenchen) puntúan muy bajo la fiabilidad de Juan. Para los eruditos que ven a Juan como una obra considerablemente independiente de los sinópticos (Dodd, Beasley-Murray), el relato de Juan cobra una credibilidad cada vez mayor por cuanto los relatos añadidos pueden

emanar de fuentes paralelas a los sinópticos. De hecho, algunos eruditos están incluso convencidos de que, aunque puede que Juan no esté copiando del relato sinóptico, sí da, no obstante, por sentado que su Evangelio circulará entre aquellos que quizá han leído el Evangelio de Marcos.[5]

Por ejemplo, en Juan 18:13–28 se consigna el interrogatorio judío de Jesús y se menciona a dos sumos sacerdotes: Anás (el sumo sacerdote emérito, que ejercía un poder considerable) y Caifás (el sumo sacerdote gobernante). Marcos no nombra al sumo sacerdote, pero registra, sin embargo, el juicio de Jesús que aquel lleva a cabo. Juan quiere dejar claro que el encuentro de Jesús con Anás (18:13) no es el juicio oficial del Sanedrín. A Caifás se le menciona en 18:14 y, cuando Anás ha terminado con Jesús en 18:24, Juan no cuenta: «Entonces Anás lo envió, todavía atado, a Caifás, el sumo sacerdote». Los lectores de Marcos verán de inmediato que el juicio decisivo y la consecuente decisión del Sanedrín se producen en este punto y que, cuando llegamos a 18:28, Jesús ha sido enviado a Pilato. Hay innumerables detalles como este, la mayoría de los cuales examinaremos de cerca en el comentario que sigue. Por encima de todo, hemos de tener en cuenta que Juan ha elevado el tono dramático de la narración, intercalando nombres aquí y allá, y consignando conversaciones y acontecimientos que nos ayudan a entender más claramente lo que está sucediendo.

A pesar de las posibilidades de armonizar el relato de la Pasión, hay importantes acentos teológicos en Juan que debemos entender como siguiendo el curso de su exposición. (1) Martin Kähler hizo el famoso (y escandaloso) comentario en el sentido de que a los Evangelios sinópticos podría llamárseles «narraciones de la Pasión con extensas introducciones».[6] Es decir, que estos Evangelios están dominados por los acontecimientos de la última semana de la vida de Jesús (¡que para Marcos supone el 40 por ciento de su Evangelio!). Sin embargo, sugirió Kähler, sería muy difícil decir esto de Juan. El Evangelio de Juan no *necesita* la muerte de Jesús en la cruz.

Años más tarde, E. Käsemann abanderó este punto de vista y lo llevó más lejos. Käsemann creía que la Pasión de Jesús era una añadidura, un «engorro» para Juan.[7] Si leemos a Juan sin ninguna memoria de la idea paulina de sacrificio y expiación, o intentamos olvidarnos del relato de los sinópticos, podemos ver emerger la idea que Juan tiene de la cruz. Han pasado el patetismo de Getsemaní y el trauma del Gólgota. Para Juan, la cruz es un instrumento de exaltación. En ella, Jesús está exhibiendo su gloria de un modo no distinto del que lo ha hecho a lo largo del Evangelio.

Pero Käsemann se equivoca al concebir la cruz como un epílogo de este Evangelio. Desde el comienzo, nos dirigimos hacia la «hora» (p. ej., 2:4; 7:30; 8:20), y este tema sigue desarrollándose a lo largo del Discurso de Despedida. Ya se ha aludido a la muerte de Jesús y sus efectos (6:51–58), e incluso tipos como Caifás han hablado de estas cosas (11:49–50). Sin embargo, lo que Juan ha hecho es dar forma a una nueva dimensión teológica de Jesús en la cruz. Durante su Pasión, Jesús es soberano; no es una pobre víctima. La cruz es un destino que ha escogido voluntariamente y que controla.

Por ello, en su arresto, Judas no entrega a Jesús, sino que es él quien les sale al encuentro (18:4). Jesús hace la pregunta (lit.): «¿A quién buscan?», que es una demanda análoga a las primeras palabras que Jesús pronuncia en el Evangelio en 1:38 (lit.): «¿Qué buscan?». Jesús protege a sus seguidores (18:8) para que ninguno de ellos se pierda (17:12). De manera similar, en 19:11, Jesús refrena la presunción de poder por parte de Pilato. En la cruz, Jesús clama: «Todo se ha cumplido» (19:30), anunciando que la cruz es una obra, una meta que se ha logrado. Ashton (puede que de manera demasiado simplista) lo expresa así: «Si Dios es el autor de esta obra de la Pasión, Jesús es el protagonista, ¡pero también el escenógrafo y el director!»[8]

Este acento teológico en la gloria, victoria y soberanía está también presente en la estructura literaria de 18:28–19:16. En los encuentros de Jesús con Pilato, presenciamos uno de los grandes malentendidos del final del Evangelio. Aunque en un primer nivel la historia se

limita a informar sobre el interrogatorio de Jesús y el daño que se le hizo, existe otro nivel que, como lectores, nos permite ver en acción una verdad más profunda. La estructura de la narración se ha invertido y, por ello, para apreciar la simetría o paralelismo, las «estrofas» que se desarrollan en el exterior han de leerse vinculadas a cada una de las que se desarrollan en el interior. Observemos lo siguiente:

Estrofa A, 18:28–32 (en el exterior de la cámara de Pilato)

Era temprano Pascua

Los dirigentes judíos no pueden dar muerte a una persona (legítimamente)

El tipo de muerte de Jesús

Una petición de los judíos de que Jesús sea ejecutado

Estrofa B, 18:33–38a (en el interior)

Pilato hace no dice lo que piensa

Los orígenes de Jesús: no son de este mundo

Jesús es pasivo: no es de este mundo

Estrofa C, 18:38b–40 (exterior)

Pilato no en**cuentra ningún delito en él**

Pilato saca a Jesús: él *puede* ser liberado

Estrofa D, 19:1–3 (en el interior)

1 Jesús azotado

2 Jesús coronado

3 Jesús ataviado con ropa regia

2’ Jesús aclamado como «rey»

1 ‘ Jesús golpeado

Estrofa C’ 19:4b–8 (exterior)

Pilato no encuentra ningún delito en Jesús

Pilato saca a Jesús: ¿Será liberado?

Estrofa B’ 19:9–11a (en el interior)

El poder de Pilato no es suyo

«De dónde eres»

Jesús es pasivo: la autoridad de Pilato procede de arriba

Estrofa A’ 19:12b.-16 (exterior)

Era tarde (la hora sexta)

Pascua

La multitud judía demanda la muerte de Jesús

Crucifixión

Los dirigentes judíos consiguen la muerte de Jesús

Durante mucho tiempo se ha reconocido la presencia de paralelismos (o quiasmos) de este tipo en el texto bíblico. Como vehículo narrativo, estructura el desarrollo y la forma del drama y en este caso ofrece el significativo número siete. Uno puede incluso catalogar cada estrofa siguiendo los movimientos de Pilato dentro y fuera del palacio (pretorio). En la estrofa A, Pilato sale al exterior, en la B está en el interior, en la C sale de nuevo afuera, etc. Aquí, en esta secuencia de interrogatorio, las estrofas pueden alinearse en una inversión y se hace de inmediato evidente que se tratan temas paralelos (A y A’; B y B’; C y C’; D). Pero la característica más reveladora, el «clímax» o momento decisivo de la estructura es la coronación de Jesús (D). La estrofa central es en sí una inversión, en la que, irónicamente, se nos dice que a Jesús se le corona y viste con una túnica púrpura y, aunque lo que se pretendía con ello era hacer burla de él, en un nivel más profundo se le está reconociendo como rey. Este mismo tema aparece en la cruz. Pilato se niega a cambiar el título que ha mandado colgar en el madero: «Jesús de Nazaret, Rey de los judíos» (19:19). ¿Por qué? Porque estos acontecimientos están (verdaderamente) vinculados a la coronación de Jesús.[9]

El segundo tema teológico importante que actúa en este Evangelio tiene que ver con el lugar de «los judíos» en la narración del juicio. Hemos de analizar la evolución del papel que desempeñaron las autoridades judías en los Evangelios durante la Pasión. En Marcos,

tras la condenación de Jesús, Pilato está «asombrado» de estos acontecimientos (Mr 15:5). En Mateo, Pilato «se llenó de asombro» (Mt 27:14), su esposa le pide que no tenga nada que ver con Jesús (27:19) y él se lava las manos de cualquier responsabilidad (27:24–25). En Lucas, Pilato afirma tres veces que Jesús es inocente (Lc 23:4, 14, 22). Cuando llegamos a Juan, Pilato no solo declara la inocencia de Jesús, sino que expresa un decidido esfuerzo por liberarlo (18:38–40; 19:12a) y solo accede a la crucifixión cuando se cuestiona su lealtad a Roma (19:12b). Todo esto parece trasladar la culpa a los dirigentes judíos. Por increíble que parezca, en los capítulos 18-19 Juan se refiere a «los judíos» nada menos que veintidós veces. Durante los siglos siguientes, la literatura cristiana siguió promoviendo este traslado de la responsabilidad al liderazgo judío.[10] no es un asunto prohibido para los cristianos, y estos capítulos de nuestro Evangelio han suscitado un acalorado debate, en especial durante el siglo XX. La sensibilidad de los judíos en nuestro tiempo es comprensible teniendo en cuenta que este retrato del judaísmo ha caído en manos de incontables cristianos sin escrúpulos empeñados en un desmesurado programa en contra del judaísmo. El legado occidental antisemita va desde las acusaciones medievales de «asesinos de Dios» y se extiende hasta los campos de exterminio nazis y los grupos que, con la Biblia bajo el brazo, pretenden la supremacía blanca. Sea cual sea nuestra posición, es intolerable que alguien utilice el relato joánico de la Pasión para encender cualquier tipo de odio racial.

Una solución (a menudo abanderada por eruditos que desean apaciguar los temores judíos y facilitar el diálogo judeocristiano) consiste en negar el carácter histórico de este Evangelio, convirtiendo toda referencia al judaísmo en alguna forma de campaña cristiana posterior para excitar los ánimos contra la sinagoga. No obstante, desde un punto de vista histórico, decir que Roma fue el *único* actor en el relato de la Pasión es inaceptable. Pero tampoco es correcto afirmar que los dirigentes judíos fueron los únicos responsables de la muerte de Jesús. Es mejor decir que fueron muchos los que desempeñaron algún papel en esta

conspiración. Como observa Carson, son los que están en el poder quienes pueden llevar a cabo la persecución, y todo el mundo está de acuerdo en que, los dirigentes del Sanedrín ejercían su cuota de poder en la Jerusalén de mediados del siglo primero.[11]

Brown nos recuerda que hemos de esperar una considerable connivencia entre Caifás y Pilato. Caifás ocupó su cargo durante dieciocho años, el periodo más largo de gobierno de un sumo sacerdote desde el mandato de Herodes el Grande hasta la caída de Jerusalén. Y diez de esos años coincidió con Poncio Pilato.[12] Curiosamente, el mismo año en que Pilato fue destituido, Caifás lo fue también de su cargo sumo sacerdotal.

Sin embargo, la responsabilidad compartida de los dirigentes judíos en los acontecimientos de la Pasión no justifica el racismo. Los cristianos que escribieron los Evangelios eran judíos. Sus debates con los dirigentes del templo o las sinagogas no giraban en torno a cuestiones raciales, sino más bien teológicas. Acusarles de «antisemitismo» es utilizar una calificación inapropiada desde un punto de vista histórico. Las tensiones que se dejan sentir a lo largo del relato de la Pasión son de carácter *interno,* inestabilidades que surgen de debates sobre el mesianismo de Jesús suscitados entre los propios judíos.

Como veremos por otra parte, es incorrecto argumentar que Juan culpa abiertamente a «los judíos» por la muerte de Jesús. Uno de los temas más sobresalientes del relato de Juan es el destacado papel que otorga a Pilato. Sus soldados figuran de manera vistosa en esta narración y Pilato no solo desprecia la verdad, sino que se nos presenta como un personaje patético e impotente a quien Jesús ha de instruir y dirigir.[13]

El arresto de Jesús (18:1–11)

Las primeras palabras del capítulo 18 conectan el relato de la Pasión con el Discurso de Despedida. Una vez que ha concluido estas enseñanzas (su despedida y oración), Jesús conduce a sus discípulos fuera de la ciudad hacia un huerto que frecuentaba (18:2; cf. Lc 22:39). Los sinópticos aluden también a este desplazamiento (Mt 26:30; Mr 14:26; Lc 22:39). Puesto que se está celebrando la Pascua, se requiere que aquella noche permanezcan dentro de los límites de la ciudad, y Betania está más allá de dichos límites. En la parte oriental de la ciudad amurallada de Jerusalén hay un escarpado valle llamado Cedrón.[14] Se trata de un torrente que permanece seco la mayor parte del año y que solo con las lluvias invernales se convierte en un arroyo durante cierto tiempo.[15]

Aquí encuentran un huerto que los sinópticos llaman «Getsemaní». Se trata de un olivar («Getsemaní» significa prensa de aceitunas, Mt 26:36; Mr 14:32) que se extendía a lo largo de la ladera oriental del monte de los Olivos.[16] En este punto del relato, los Evangelios sinópticos registran la oración de Jesús en el huerto de los Olivos (Mr 14:32–42). Juan no hace referencia a este episodio.

La descripción que hace Juan de la llegada del grupo que viene a arrestarle (18:3–9) tiene intereses dramáticos que difieren de los sinópticos (Mr 14:43–50). Judas (que salió de escena en 13:30) conoce también el lugar (18:2) y puede, por tanto, conducir al grupo hasta donde se encuentra Jesús.[17] Aunque los sinópticos solo mencionan a una guardia judía en el arresto, Juan hace referencia a «un destacamento de soldados» (18:3) que aparecen juntamente con la policía judía.[18]

La aparición de un «destacamento» romano *(speiras* en griego) en el conjunto de esta fuerza armada ha planteado problemas de historicidad para muchos. Una cohorte podía estar formada por unos mil hombres (760 de infantería y 240 de caballería) al mando de un *quiliarca* (lit., *jefe de mil,* que generalmente se traduce como comandante, capitán o tribuno). No hay duda de que estos soldados estaban acuartelados en la fortaleza Antonia de Jerusalén, pero no es necesario pensar que todos ellos estaban presentes. Es posible que se trate de una patrulla lo suficientemente grande como para justificar la presencia con ella de su comandante (18:12) y las armas que llevaban (18:3b).[19]

Durante las festividades judías, los romanos eran conscientes de la atmósfera explosiva de la ciudad y, por ello, era normal que en tales periodos llegaran refuerzos a Jerusalén. Al principio, pues, tenemos una señal del interés de los romanos en Jesús, así como un indicio de que Pilato puede estar ya participando en el programa. La presencia de los principales sacerdotes y los fariseos recuerda a sus apariciones en otros pasajes del Evangelio (7:32, 45; 11:47, 57) e indica que estos dirigentes, aristócratas sacerdotales y maestros de la ley, que habían tramado la muerte de Jesús un tiempo atrás bajo la dirección Caifás (11:53) están ahora poniendo en acción su plan. El retrato de Juan es, por tanto, claro: el mundo entero —judíos y gentiles por igual— se ha puesto contra Jesús. La responsabilidad de lo que sucede a continuación es de todos ellos.

Pero a Jesús no le toma por sorpresa esta situación (18:4). Marcos 14:42 nos informa que Jesús es consciente de que Judas viene a por él antes de que llegue. De igual modo, en este pasaje, su presciencia (1:47–48; 6:6; 13:1) le permite ver el arresto antes de que se produzca. Jesús no se acobarda ante la situación. La decisión de poner su vida bajo su propia voluntad ya ha sido tomada (10:18). Por consiguiente, Jesús les sale al encuentro y plantea la primera pregunta: «¿A quién buscan?» (que recuerda las primeras palabras de Jesús en el Evangelio; 1:38). La respuesta es sorprendente (18:5): «A Jesús de Nazaret». En su Evangelio, Juan solo hace referencia a

Jesús de Nazaret, en este pasaje, en el título que Pilato manda poner en la cruz (19:19),[20] y en 1:45. Aunque Juan no consigna relatos de Nazaret, está familiarizado con fuentes conocidas también por los sinópticos. Es probablemente en este momento cuando, según los sinópticos, Judas señala a Jesús con un beso (Mr 14:44).

Jesús se identifica abiertamente (18:5–7), pero está claro que sus palabras significan mucho más que una simple identificación. Jesús utiliza la fórmula «yo soy» que hemos encontrado en otros pasajes del Evangelio (p. ej., 4:26; 8:24, 58), que evoca, sin duda, el nombre de Dios.[21] Juan pone de relieve este hecho en 18:6: «Cuando Jesús les dijo: "Yo soy", dieron un paso atrás y se desplomaron».

Este versículo no describe a anárquicos soldados retrocediendo y tropezando (Carson), ni alude al efecto psicológico de la personalidad de Jesús sobre la multitud (Morris). En este texto, Juan crea más bien otra de sus muchas escenas irónicas: las palabras de Jesús provocan una respuesta que incluso aquellos que las escuchan probablemente no entienden. Lo que tiene lugar es la respuesta bíblica del temor santo delante del Señor (Ez 1:28; Dn 10:9; Hch 9:4; 22:7; 26:14; Ap 1:17). Se trata de una teofanía en la que Dios se ha revelado ante los mortales y la única respuesta es caer postrados (Barrett, Brown, Beasley-Murray; ver Ez 1:28; Is 6:5).

Jesús no solo les sale al encuentro (asumiendo así el control de su propio arresto), sino que protege a sus seguidores para que ellos no sean capturados (18:8–9) y cumple de este modo lo que dijo en 17:12 (cf. 6:39). De aquellos que Dios le ha dado, no ha perdido a ninguno. En dos ocasiones hace que sus captores digan que solo le buscan a él (18:5, 7). Esto recuerda la imagen que tenemos de Jesús el pastor en el capítulo 10, donde no solo pone la vida por sus ovejas (10:11, 17–18), sino que también las preserva impidiendo que sean víctima de los lobos (10:12).

Solo Juan nos dice que es Pedro el que desenvaina la espada y acuchilla al siervo del sumo sacerdote, cuyo nombre nos da Juan: Malco (18:10–11; cf. Mt 26:51–53; Mr 14:46–47; Lc 22:49–51). La

sugerencia de que el origen del nombre de Malco hay que encontrarlo en Zacarías 11:6 *(Malco* significa «mi rey») es descabellada. Sin embargo, no es imposible que, irónicamente, Juan vea un cierto doble sentido, por cuanto la realeza de Jesús es uno de los temas principales que está implícito a lo largo de los capítulos 18–19. La espada de Pedro es una *machaira,* un espadín corto o cuchillo largo, según se mire (que se llevaba probablemente con la ropa de cada día), y el modo torpe en que la usa nos muestra algo del caos de la escena. No sabemos nada más sobre el siervo del sumo sacerdote, salvo lo que nos cuentan Juan y Lucas, a saber que, con su estocada, Pedro le corta la oreja derecha. Lucas concluye la escena señalando que Jesús restaura la oreja de este hombre.[22]

Jesús apunta entonces a la «copa» que el Padre ha puesto delante de él para que la beba (Jn 18:11). Esta referencia recuerda a la oración sinóptica de Getsemaní (Mr 14:36; compárese, no obstante, Jn 12:27–28), pero ahora es Pedro el que lucha con el destino de Jesús, y no puede aceptar la «copa» que incluye la cruz. Jesús entiende, por el contrario, que esta es la voluntad de Dios y por ello no duda en aceptarla.

Jesús, Pedro y Anás (18:12–27)

Según el relato de Juan, Jesús es entonces llevado ante Anás (18:12–14), quien le interroga (18:19–24) mientras que, al mismo tiempo, Pedro es interpelado en el patio (18:15–18, 25–27). El encaje literario de estos relatos paralelos nos invita a contrastarlos y a reflexionar sobre su valor simbólico.

Bajo arresto y estrictamente custodiado (obsérvese que las tropas romanas y judías siguen trabajando juntas, 18:12), se lleva a Jesús ante Anás, suegro de Caifás. Desde el valle de Cedrón cruzan la ciudad en dirección oeste, ascendiendo por su colina occidental, donde los arqueólogos han descubierto recientemente la rica «parte alta de la ciudad» de Jerusalén, donde probablemente residía Anás.[23]

Anás es bien conocido aunque en el Nuevo Testamento se le mencione después de Caifás (Lc 3:2; Jn 18:13, 24; Hch 4:6). Josefo indica que fue nombrado en el año 6 d.C., pero que fue destituido en el 15 d.C., por Valerio Grato, el predecesor de Pilato. No obstante, Anás siguió ejerciendo una enorme influencia y gozando de un considerable apoyo popular, ya que el judaísmo se sentía molesto por el modo en que los romanos controlaban el sumo sacerdocio (sus vestiduras festivas se guardaban, por ejemplo, en la fortaleza Antonia). Cinco de los hijos de Anás y su yerno Caifás llegaron a ser sumos sacerdotes. Por ello, Anás poseía una gran cuota de poder, siendo el patriarca de una influyente familia sacerdotal muy conocida por su riqueza, poder y avaricia.

El hecho de que Juan se refiera a Anás como «sumo sacerdote» no debería confundirnos, porque Juan entiende claramente que Caifás es el sumo sacerdote gobernante y que solo puede haber *uno*

(18:24). El judaísmo entendía que este cargo era vitalicio (Nm 35:25), de modo que, cuando Roma los destituía, estos hombres seguían conservando el título de sumo sacerdote como una forma de cortesía. La Mishná señala la constante santidad de estos sumos sacerdotes *(Horayoth* 3:1–2, 4), y Lucas se hace eco de esta práctica cuando menciona a Anás en su Evangelio (Lc 3:2).

Es verosímil que Jesús hubiera sido enviado primero a Anás si este era el poder de facto tras Caifás. La reunión podría haber sido organizada de antemano si Caifás —que ya había decidido que Jesús tenía que morir, 11:49–51— pretendía recabar más apoyo frente a Roma. Puesto que Jesús permanece con Anás hasta 18:24, hemos de asumir que todas las alusiones genéricas al «sumo sacerdote» hasta este momento aluden a Anás (18:15, 16, 19, 22). Así, el interrogatorio de 18:19–24 representa lo esencial de las preguntas de Anás.[24] Algunos intérpretes plantean la posibilidad de que Caifás y Anás estén juntos durante este interrogatorio (con lo cual, las alusiones al «sumo sacerdote» se referirían a Caifás), pero este punto de vista encuentra un importante escollo en 18:24.[25]

Los cuatro Evangelios consignan las negaciones de Pedro durante el interrogatorio a que las autoridades judías someten a Jesús. Por un lado, Jesús ha predicho ya este suceso (13:38), de manera que su presciencia no solo visualiza los diferentes episodios del arresto, sino también las respuestas de sus seguidores. Es, sin embargo, una tragedia, puesto que a lo largo de la narración (tanto en Juan como en los sinópticos) Pedro ocupa un lugar destacado y las negaciones representan la aparente pérdida de un importante seguidor por parte de Jesús.

A Pedro le acompaña, no obstante, «otro discípulo», cuya identidad permanece anónima (18:15). Esto es curioso, teniendo en cuenta que Juan ha puesto mucho cuidado en nombrar a las personas que van apareciendo en el relato (Anás, Caifás, Simón Pedro, Malco). ¿Se trata acaso del discípulo amado que aparece en otros pasajes del Evangelio y a quien se identifica normalmente con Juan, el hijo de Zebedeo (una posición no poco razonable)? Muchos eruditos se

oponen a esta conclusión, preguntándose cómo puede un pescador galileo ser «conocido del sumo sacerdote» (18:15b), entrar en su patio lleno de guardias, hablar con la portera y conseguir que Pedro pueda entrar (18:16). Puede que este sea un anónimo discípulo de Jerusalén. O, como sugiere un intérprete de manera poco convincente, podría tratarse de Judas (quien, a estas alturas, sería bien conocido por las autoridades).

Sin embargo, el punto de vista que propone al discípulo amado tiene mucho a su favor. En este Evangelio, el discípulo amado aparece frecuentemente junto a Pedro (13:23–26; 20:2–10; 21:7–8, 20–24), un retrato también común en los sinópticos (Mr 5:37; 9:2; 13:13; 14:33). El discípulo amado sigue fielmente a Jesús hasta el mismo lugar de la crucifixión, donde Jesús se dirige a él (Jn 19:25–27). Su presencia durante el arresto muestra su profunda lealtad a Jesús, tan característica del Evangelio. También hemos de tener cuidado de no estereotipar a los pescadores considerándolos pobres, incultos y socialmente marginados (incapaces, por tanto, de conocer a los dirigentes de Jerusalén). Zebedeo, el padre de Juan, tenía trabajadores asalariados (Mr 1:20). Brown plantea el interesante (y persuasivo) argumento de que Juan (hijo de Zebedeo) era pariente de Jesús, lo cual explicaría también la responsabilidad que en 19:26–27 recae sobre el discípulo amado de cuidar a la madre de Jesús (analizaremos esta teoría en el Capítulo 19).[26] Si Jesús y Juan fueran primos, este último podría tener las mismas conexiones sacerdotales de María en Jerusalén (Lc 1:36–45).

Cuando Pedro entra en el patio, la joven portera le reconoce e inquiere de inmediato si es uno de los discípulos de Jesús (18:17–18). Todos los Evangelios observan que quien hace esta pregunta es una chica joven; la forma de esta pregunta (comenzando con la palabra griega *me)* implica una respuesta negativa. La muchacha es prudente pero curiosa, y da a entender que sabe que hay muchos otros que siguen a Jesús. Podemos parafrasear sus palabras del siguiente modo: «¿Qué es esto? ¿No será otro discípulo de este hombre?». O bien: «¿No serás otro discípulo de este hombre?».

Pedro se siente vulnerable porque en el reducido espacio del patio hay también agentes y otros siervos (18:18a). Es incluso posible que algunos de ellos recuerden que fue él quien atacó a Malco (otro esclavo, a quien esta mujer puede conocer). Así, en la puerta, para poder entrar al patio, Pedro se niega a reconocer su discipulado. El silencio del «otro» discípulo no se debe a que la mujer no le reconozca a él, sino a su inquebrantable fidelidad a Jesús. Puesto que era una noche (obsérvese que en el arresto se utilizaron linternas, 18:3) de primavera, los presentes en el patio de Anás, incluidos Pedro y el discípulo amado, estaban de pie alrededor de unas brasas,[27] calentándose del frío.

Juan cambia ahora la escena y pasa a describir lo que sucede en el interior del edificio (18:19–24). En un juicio judío formal, el juez nunca hacía preguntas directas a los acusados, más bien llamaba a declarar a los testigos del caso y eran sus palabras las que decidían la sentencia. Si dos o más testigos estaban de acuerdo sobre las acusaciones, el veredicto quedaba establecido. Pero en un juicio de este tipo, Anás posiblemente no habría tenido protagonismo. Si se tratara de una verdadero juicio, Caifás tendría que estar presidiéndolo, pero no está presente (18:24). Es como un «interrogatorio policial» de alguien recién arrestado. No obstante, si Jesús dice algo que pueda incriminarle, el propio Anás testificará más adelante contra él.

Las palabras aquí consignadas representan, sin duda, el resumen más escueto del encuentro de Jesús con Anás, quien investiga dos cosas: las enseñanzas de Jesús y a sus discípulos (18:19). ¿En qué medida representa Jesús una auténtica amenaza? ¿Tiene muchos seguidores? ¿Está promoviendo alguna forma de conspiración? ¿Acaso de manera secreta? ¿Hasta qué punto pone en jaque sus intereses? La incisiva respuesta de Jesús —señalando que Anás debería estar preguntando a los testigos— desenmascara la estrategia del sacerdote para que Jesús se autoincrimine. Él le pide dos veces a Anás que traiga testigos y pruebas; en otras palabras, Jesús está pidiendo un verdadero juicio.

Cuando Jesús afirma que ha estado enseñando abiertamente (en el templo y en las sinagogas) y que muchos pueden verificar su trabajo, es posible que tenga la percepción de que Anás está manipulando las cosas para acusarle de falso profeta.[28] La clásica acusación contra Jesús que se consigna en el Talmud es la de «falso profeta» *(b. Sanh.* 43a). Para ser un falso profeta hay que «embaucar secretamente» o «engañar» al pueblo (Mt 24:11, 24; Mr 13:5, 22; Lc 21:8). El castigo de este delito era la muerte (Dt 13:1–11). Esto fue precisamente lo que antes habían ya sugerido las multitudes (7:12) y los fariseos (7:47).

De este modo, Jesús le ha recordado a Anás cuál es el debido procedimiento judicial, algo que los guardias interpretan como un acto de insolencia. Uno de ellos le da, pues, una bofetada (18:22). Obsérvese, sin embargo, que Jesús se limita aquí (y también más adelante) a señalar simplemente la verdad (18:23). Le habla directamente al soldado. No hay testigos que le acusen. No ha sido subversivo. No hay pruebas de que haya descarriado al pueblo. Nada de lo que ha dicho puede entenderse como incriminatorio. La estrategia de Anás está en un punto muerto. Su investigación ha sido infructuosa. Por tanto, envía a Jesús a Caifás, el sumo sacerdote gobernante. Si Jesús va a ser procesado, si consiguen llevar su caso ante Pilato, será necesario contar con el apoyo explícito del Sanedrín, el Alto Tribunal de Jerusalén.

Juan entiende que aquella noche y bajo la dirección de Caifás se celebra una importante reunión del Sanedrín (ver Mr 14:53), porque en Juan 18:24 a Jesús se le traslada a otro lugar.[29] Esto no es una descarada armonización, sobre todo si presuponemos que Juan sabe que sus lectores conocen ya la historia (especialmente el relato de Marcos; ver comentarios anteriores). En 18:25, Juan reanuda el relato de las negaciones de Pedro (que quedó suspendido en 18:18); da por sentado que Pedro continua en el patio de Anás (siguen alrededor de las brasas, 18:25). Pero, según los sinópticos, las negaciones de Pedro se producen en casa de Caifás al finalizar la reunión del Sanedrín (Mr 14:64, 66). Juan ha dividido las

negaciones de manera que la primera se produce durante la reunión con Anás, mientras que la segunda y la tercera tienen lugar cuando Jesús está ante Caifás (que es el marco sinóptico).

No obstante, cuando Juan dice que Jesús es enviado a Caifás, esto no significa necesariamente que le trasladen al otro lado de la ciudad. Se le lleva ante *Caifás,* que bien podría encontrarse muy cerca (en otra sala dentro del mismo edificio).[30] Podemos imaginar que la conversación entre Jesús y Anás se produce mientras Caifás está reuniendo a los necesarios miembros del Sanedrín en el mismo lugar. Según los sinópticos, Caifás se reúne con Jesús durante la noche con numerosos miembros del Sanedrín (Mr 14:55). A primera hora de la mañana siguiente se les convoca de nuevo para consolidar la decisión (15:1). El relato de Juan apunta a la reunión de la noche; hemos de asumir que después se produce una extensa pausa antes de 18:28, cuando, por la mañana temprano, se lleva a Jesús a Pilato.

Mientras Jesús está con Caifás, Juan nos informa sobre los constantes fracasos de Pedro como testigo en el patio (18:25–27).[31] El hecho de que siga calentándose (según parece, en la misma hoguera, 18:25a) vincula esta escena con la de 18:15–18. Pero ahora el drama se intensifica: alrededor del fuego hay soldados y siervos, y son *ellos* quienes pretenden identificar a Pedro. «¿No eres tú también uno de sus discípulos?» (18:25b, cf. v. 17). Pedro niega una segunda vez. A continuación, las preocupaciones de Pedro se confirman: el que ahora habla es un pariente de Malco, el hombre a quien ha atacado con la espada. «¿Acaso no te vi en el huerto con él?» (18:26). Cuando Pedro niega a Jesús por tercera vez, un gallo canta, recordando la predicción que hizo Jesús del gran fracaso de Pedro (13:38).[32] En la primavera, este canto puede producirse entre las 3:00 y las 5:00 de la madrugada y era la señal para que, desde el templo, se emitiera un toque de trompeta *(m. Sukk.* 5.4).

Al entretejer las negaciones de Pedro entre los distintos interrogatorios de Jesús, Juan desarrolla un argumento teológico.

Brown comenta acertadamente: «Juan ha construido un impresionante contraste en el que Jesús se resiste a sus interrogadores y no niega nada, mientras que Pedro se acobarda ante ellos y acaba negándolo todo».[33] Naturalmente, la triple negación de Pedro volverá al relato de Juan, puesto que en 21:15–17 Pedro se reúne con Jesús en Galilea, quien le invita tres veces a afirmar su amor por él.

Jesús ante Pilato (Episodio 1) (18:28–40)

Aunque el Sanedrín era el más alto tribunal de Israel, no tenía la prerrogativa de administrar la pena de muerte (18:31). Por tanto, si se quería acusar a Jesús de un delito capital, había que lograr el apoyo del gobernador romano. La autoridad para ejecutar a los criminales era una de las funciones reservadas más rigurosamente para los gobernadores romanos locales.[34] Por lo que al Sanedrín se refiere, había una única excepción en este sentido: Cualquiera que violara la santidad del templo podía ser ejecutado, aunque se tratara de un ciudadano romano. Hasta el general romano Tito dudó sobre si entrar o no al templo durante el sitio de este edificio en el año 70 d.C., y les recordó a los defensores judíos la solemne promesa de Roma.[35]

Poncio Pilato fue el quinto gobernador romano[36] de la provincia de Judea, y su mandato se extendió entre los años 26 y 36 d.C. Como gobernador, tenía numerosas tropas estacionadas en Cesarea (su principal conexión marítima con Roma), donde pasaba la mayor parte del tiempo. Cuando Pilato visitaba Jerusalén —el corazón judío del país—, se alojaba probablemente en el antiguo palacio de Herodes el Grande en la colina occidental de la ciudad. Pilato guardaba también las tropas en la Fortaleza Antonia (llamada así en honor a Marco Antonio, el protector de Pilato), una fortificación judía remodelada, situada en el rincón noroccidental del templo. Sabemos mucho sobre Pilato por lo que nos dicen fuentes judías y helenistas, que son en su mayor parte extraordinariamente críticas con este personaje. Era un gobernante brutal a quien se atribuyen legendarias atrocidades contra los judíos. Como miembro de la nobleza más baja de Roma, fue siempre consciente de su vulnerabilidad y por ello controló Judea con mano de hierro,

pensando siempre en complacer a sus amos en Roma (ver comentarios sobre 19:12).

A primera hora de la mañana, los dirigentes judíos llevaron a Jesús al «Praetorium» (NVI, «palacio del gobernador romano»), es decir, a la residencia de Pilato (18:28). Esta habría podido estar en el cuartel de la Antonia o en el Palacio de Herodes (aunque la tradición apunta generalmente a la primera ubicación). Hay dos importantes notas históricas. (1) No entraron en el cuartel de Pilato porque no querían contaminarse ritualmente por el contacto con un gentil.[37] La impureza ceremonial se catalogaba en distintos grados; en algunos casos podía atenuarse mediante una purificación nocturna, en otros se hacia necesario presentar un sacrificio en el templo. La oración de David en el Salmo 51 refleja este deseo: «Purifícame con hisopo, y quedaré limpio; lávame, y quedaré más blanco que la nieve» (Salmos 51:7). El contacto con un cuerpo muerto, por ejemplo, requería que la persona pospusiera las celebraciones de la Pascua durante siete días (Nm 9:6–11). Esta preocupación de los judíos hace que Pilato tenga que ir entrando y saliendo del edificio a lo largo de todo el relato. Es posible que estas conversaciones se produjeran entre las columnatas del pretorio, puesto que en esta zona no podía contraerse la impureza ritual *(m. Oholoth* 18:9).

(2) ¿Cuál era la comida que deseaban comer en 18:28 y que les obligaba a guardarse limpios? He defendido antes que el ágape que celebró Jesús el jueves por la noche era la comida pascual (el 15 de Nisán, de acuerdo con el relato sinóptico; ver comentarios sobre 13:1). El día después de la comida pascual había otro banquete ritual llamado *chagiga,* la ofrenda festiva de la primera mañana completa del día de la Pascua (Nm 28:16–25). Este día (15 de Nisán) se iniciaba también la festiva semana de los panes sin levadura, una fiesta inmediatamente posterior a la Pascua.[38] Teniendo, pues, en cuenta el papel que los dirigentes judíos desempeñaban en todas estas festividades, cabe esperar que tuvieran una actitud recelosa y aprensiva ante la posibilidad de cualquier contaminación. Lo que les preocupaba no era la comida pascual que

se había celebrado la noche anterior, sino el gran número de comidas y celebraciones que había aquella semana pascual y se extendería hasta el 21 de Nisán.

Puesto que las autoridades romanas se han implicado ya en el arresto de Jesús, podemos asumir confiadamente que sus oficiales han informado a Pilato sobre la naturaleza de las acusaciones del Sanedrín. O, como antes he sugerido, Caifás tenía suficiente sensatez política como para informar personalmente al gobernador. La ironía más profunda de esta escena es que los dirigentes, preocupados por su pureza religiosa, traman ahora la muerte de Jesús y afirman que es un malhechor (18:29). Tal acusación carecería de sentido para Pilato, quien, sin duda, consideraba este asunto como una contienda interna de los judíos. Por consiguiente, Pilato se niega a asumir la investigación y les dice que deberían dirimir la situación mediante sus propios recursos judiciales (18:30). Sin embargo, los dirigentes afirman que se trata de un caso merecedor de la pena capital y es por ello necesario que él tome cartas en el asunto.

Esta apelación al gobernador hace que Pilato regrese al pretorio y comience una investigación formal *(cognitio,* en latín) a fin de establecer los hechos. Si resultaba ser un delito menor, había un sistema judicial provincial que tendría que asumir la responsabilidad del proceso. Sin embargo, si el delito podía amenazar los intereses del imperio o requería la ejecución del acusado, el único responsable sería el gobernador. Por ello, la primera pregunta de Pilato a Jesús (18:33b), «¿Eres tú el rey de los judíos?», está cargada de significado político. El de «rey» era un título político que no ostentaba ningún judío en aquel territorio desde Herodes el Grande (Mt 2:1; Josefo, *Ant.* 14:385). Roma no había autorizado el mandato de ningún rey desde la llegada de los gobernadores (como Pilato).

¿Pero qué fue lo que llevó a Pilato a plantear esta pregunta? No cabe duda de que el Sanedrín ha hablado con él en privado (cf. 18:35), o que forma parte de su acusación original contra Jesús (abreviada en Juan). Esto es lo que dice Lucas: «Y comenzaron [los

líderes del Sanedrín] la acusación con estas palabras: —Hemos descubierto a este hombre agitando a nuestra nación. Se opone al pago de impuestos al emperador y afirma que él es el Cristo, un rey'» (Lc 23:2). Es evidente que esta acusación llamaría inmediatamente la atención de Pilato. ¿Era Jesús un insurgente político? ¿Se trataba acaso de otro terrorista y revolucionario judío con la cabeza llena de ideas mesiánicas y el apoyo de un grupo de seguidores bien armados?

Jesús no responde de manera directa, pero explora la fuente de la pregunta de Pilato (18:34). Una pregunta formulada desde la óptica de la política romana sería: «¿Eres acaso un aspirante a rey que desafía a Roma?». La respuesta a esta clase de planteamiento sería «No». No obstante, desde un punto de vista judío, la pregunta sería: «¿Eres tú el rey mesiánico de Israel?»; y la respuesta en este caso sería «Sí».[39] ¿A qué clase de rey se refiere, pues, Pilato? ¿Es esta *su* pregunta? Y en caso afirmativo, ¿a qué se refiere exactamente? A Pilato se le está ya forzando a hacer un juicio para evaluar a Jesús. Pero Pilato se retrae (18:35a), preguntándole con incredulidad a Jesús si cree que él tiene algún interés en las contiendas teológicas de los judíos. No obstante, si estamos ante un asunto de pretensiones reales, Pilato ha de descubrir entonces de qué clase de realeza se trata. En los sinópticos, Jesús se limita a repetir: «Tú dices [que lo soy]», concediendo que esta es la etiqueta que se le pone, pero sin querer afirmar el significado político que acompaña al término (ver 18:37).

Sin embargo, y a diferencia de lo que sucede en los sinópticos, Jesús nos da una definición de su realeza (18:36). Este es uno de los pocos lugares del Evangelio de Juan donde Jesús se refiere a su reino *(basileia,* en griego; ver también 3:3, 5; Mateo utiliza la palabra *basileia* cincuenta y cinco veces). Jesús desvía cualquier implicación política señalando que su autoridad es de otro mundo y, por tanto, no es un rival de César. La verdadera prueba de su reino puede observarse en la conducta de sus discípulos. No van a entablar un combate contra el gobierno de Roma ni se van a enfrentar a él. No

representa ninguna amenaza para Roma. El único caso de violencia, el que protagonizó Pedro acuchillando a Malco, fue prontamente reprendido por Jesús (18:11).

Pero Pilato sigue presionando a Jesús, en busca de una confesión. Si Jesús se refiere a sí mismo como «rey», esto podría dar pie a una formulación de cargos en su contra. Una buena paráfrasis de 18:37a podría ser: «Me estás, pues, diciendo que eres algún tipo de rey?». Dodd frasea muy bien la respuesta de Jesús (18:37b): «Rey es una palabra *tuya,* no mía».[40] Habiendo explicado lo que su reino *no* es, Jesús puede ahora decir lo que sí es: un reino de verdad. Su misión comenzó en el cielo y, por ello, la comisión que Jesús ha recibido es divina: él ha venido a descubrirle al mundo la verdad, no a señalar cosas verdaderas a medida que las encuentra, sino a revelarse a sí mismo, su voz (que es la de Dios) y sus palabras (que son también las de él). Por tanto, al hablar de «verdad» no alude en primer lugar a un compromiso de veracidad (u honestidad), sino a la verdad como término *teológico.* «Verdad» es lo que vemos cuando vemos a Dios. Jesús es, pues, «la verdad» (14:6; 1Jn 2:20–23). Es la realidad vivida en la luz divina, que en virtud de su conexión espiritual con Dios es *genuinamente* veraz y honesta.

Naturalmente, a Pilato, la idea de «verdad» no le es extraña. Todo el mundo quiere al menos pretender que sus esfuerzos son auténticos. Por ello, que Jesús afirme estar trabajando a favor de la verdad le sirve a Pilato de invitación para unirse a él. Si Pilato condena a Jesús estará condenando a la verdad. Jesús ha intercambiado, pues, su posición con Pilato. En 9:29, Jesús afirmó haber venido al mundo para juicio, desenmascarando las disposiciones más profundas de la humanidad. Irónicamente, Jesús ha estado planteándole preguntas a Pilato desde el comienzo. Ahora, Pilato ha recibido un desafío (¿Va a ponerse del lado de la verdad o del de la falsedad?) y le toca a él responder. Pero el cinismo de su pregunta, «¿Qué es la verdad?», pone de relieve su verdadera posición: es incapaz de reconocer las cosas de Dios y evita la luz (3:21). No está entre aquellos que Dios le

ha dado a Jesús (17:6). No espera respuesta alguna a su pregunta, porque no cree que la haya. A continuación abandona la estancia.

Cuando Pilato regresa donde se encuentran los emisarios del Sanedrín, anuncia la inocencia de Jesús: «Yo no encuentro que éste sea culpable de nada» (18:38). Tras este veredicto (que se repite dos veces más, 19:4, 6), la pregunta más profunda para Pilato es si actuará o no en coherencia con la verdad que *ha* visto. No ve aquí a un hombre que supone una amenaza para Roma; Jesús no tiene el perfil de un terrorista. Pilato apela, pues, a una tradición pascual de amnistiar a un prisionero durante la festividad. Aunque no tenemos evidencias extrabíblicas de esta práctica,[41] los sinópticos la describen como una costumbre de Pilato (Mr 15:6) o de los gobernadores en general (Mt 27:15). Juan afirma que se trata de una apreciada tradición judía, con lo que el resultado de la amnistía está del todo en manos del Sanedrín.

La ironía más profunda se produce en 18:39–40, cuando Pilato se refiere a Jesús como «rey de los judíos». Es difícil interpretar sus razones. Al mencionar el asunto de la amnistía está claro que quiere poner a Jesús en libertad. Y la utilización de este título indica que lo justifica como algo que carece de importancia para Roma. Sin embargo, Juan y sus lectores lo ven como una verdadera declaración de la identidad de Jesús. Se trata de un ejemplo más del drama joánico que abarca múltiples niveles.

Pero con frecuencia nos sorprende la ironía y, en este caso, la escena concluye con una multitud que demanda la liberación de Barrabás en lugar de la de Jesús (18:40).[42] Mientras que Jesús no suponía ninguna amenaza política para Roma, Barrabás sí lo era. Las traducciones difieren con respecto al sentido del término griego *lestes,* que se utiliza para describir a Barrabás. La palabra «ladrón» que vierten la rsv y la kjv es, sin duda, errónea; la paráfrasis que ofrece la niv se acerca un poco más al significado correcto («Barrabás había tomado parte en una revuelta»). Un *lestes* era un hombre violento capaz de robar (p. ej., en la parábola del samaritano, Lc 10:30; cf. 2Co 11:26) o de tomar las armas en un alzamiento. Josefo

utiliza este término para referirse a los dirigentes zelotes. Aquel hombre era una especie de guerrillero o, desde el punto de vista de los romanos, un «terrorista».[43]

En otras palabras, un hombre que *sí* representa una auténtica amenaza para Roma, que ha demostrado sobradamente su capacidad para poner en jaque a las fuerzas de ocupación romanas en Israel, un personaje con tendencias violentas más que probadas, está a punto de ser puesto en libertad. Jesús, en cambio, un hombre que no plantea ningún peligro y cuyos seguidores no van a pelear, sigue estando bajo custodia.

Jesús ante Pilato (Episodio 2) (19:1–16a)

Juan nos ofrece una versión ligeramente distinta de la de los sinópticos sobre lo que sucede a continuación. Mientras los sinópticos afirman que Jesús fue azotado tras el juicio que siguió al veredicto de Pilato (e inmediatamente antes de la crucifixión, Mr 15:15), el relato de Juan consigna una flagelación durante el segundo interrogatorio de Pilato (Jn 19:1). Asimismo, los sinópticos sitúan la corona de espinas y las burlas de los soldados después del juicio, pero Juan lo hace antes (19:3). No es inimaginable que estos maltratos se produjeran más de una vez (contrariamente a lo que piensa Brown). Pero Juan nos hace ver que Pilato tiene otro motivo: esta flagelación preliminar es su táctica para poder dejar luego libre a Jesús. Lucas 23:16 da también a entender que cuando la multitud pide la liberación de Barrabás es cuando Pilato sugiere que Jesús sea castigado y liberado.

La rey romana contemplaba tres tipos de flagelación: *fustigatio, flagellatio* y *verberatio,* cada una de las cuales representaba un nivel distinto de severidad, aunque no es seguro que los primeros lectores del Evangelio hubieran entendido estas diferencias. La forma más benigna *(fustigatio)* estaba reservada para los alborotadores que solo tenían que ser castigados y advertidos.[44] El tercer nivel *(verberatio)* era el castigo más severo y formaba parte de algunas sentencias de muerte; generalmente, eran una preparación para la crucifixión. No hay duda de que, cuando en Marcos 15:15 se prepara a Jesús para la crucifixión, esta severa flagelación es la que Marcos tiene en mente, y hemos de asumir esto mismo en Juan 19:16 (aunque no se menciona de este modo, este azotamiento sería parte de la propia crucifixión). En la escena que nos ocupa, Pilato se decide por una *fustigatio,* una fustigación (19:1), no solo para que Jesús aprenda a

ser más prudente en el futuro, sino para dar satisfacción a las multitudes que piden su muerte.[45]

Puesto que eran generalmente los soldados quienes llevaban a cabo las flagelaciones, son ellos quienes comienzan también a burlarse de Jesús y a hacerle daño. La corona de burla habría sido confeccionada con pequeñas ramas y espinos entretejidos de forma circular, disponiendo las púas y espinas en la parte interior para infligir dolor. Como escarnio de su supuesta realeza, imitaba las coronas que llevaban los gobernantes «divinos» (cuyas imágenes aparecen en numerosas monedas).[46] Para su confección podrían haber usado las espinosas ramas de la palmera datilera, cuyos fuertes espinos pueden sobrepasar los 30 centímetros. Estas ramas se trenzaban junto con algunos pinchos que se hacían sobresalir por la parte superior de toda la corona (como en una especie de penacho indio). Esto le confería el aspecto de un dios-rey cuya cabeza irradiaba resplandecientes rayos.

El manto que se menciona es probablemente la túnica de un soldado, con que se le viste para completar el cuadro de burla sobre su realeza. Puesto que la púrpura era muy cara (el tinte se elaboraba con unos mariscos), la túnica en cuestión era posiblemente de color rojo oscuro, imitando la «púrpura real» de los reyes (Ap 17:4; 18:16). Tras vestir a Jesús de esta guisa le ridiculizan saludándole con una fórmula reservada exclusivamente para César, «¡Viva el rey de los judíos!», y le golpean. Marcos añade (Mr 15:19) que le pegan también con la caña que lleva a modo de cetro, le escupen y se inclinan ante él en burlesca veneración.[47]

Cuando Pilato acompaña a Jesús a la zona exterior (19:4–5), su clara intención es exhibirle en cruel sumisión, mostrando las evidentes marcas de su castigo, y conseguir con ello su liberación. La famosa frase de Juan, «¡Aquí tienen al hombre!» *(¡Ecce homo!* en latín), menciona las palabras de Pilato cuando este intenta suscitar compasión por el patético estado de Jesús.[48] El aspecto de Jesús es deplorable; no hay duda de que a estas alturas sangra profusamente

y está terriblemente magullado. Pilato anuncia también, por segunda vez, que Jesús es inocente (19:4); no obstante, su propuesta se viene abajo cuando la multitud demanda la muerte de Jesús (19:6). La ira de Pilato se hace perceptible. En lugar de compadecerse de Jesús, los dirigentes piden su crucifixión. Indignado, Pilato les responde algo así como: «Si quieren crucificarlo, háganlo ustedes mismos; porque yo no encuentro razón para hacerlo». Pilato intenta evitar cualquier responsabilidad por la muerte de un inocente (aquí Mateo añade que Pilato se lava las manos, descargándose de cualquier responsabilidad por lo que va a suceder, Mateo 27:24).

Los oyentes le han recordado ya a Pilato que ellos no tienen autoridad para llevar a cabo una ejecución (18:31). Por ello, ahora han de mostrarle a Pilato que, *según sus leyes,* Jesús merece la muerte (19:7). En el juicio de los sinópticos ante Caifás, la acusación de blasfemia determina el verdadero delito de Jesús (Mr 14:61–64) y el lenguaje que encontramos aquí (19:7) surge de este trasfondo anterior. Tanto Mateo como Marcos presentan al sumo sacerdote preguntándole a Jesús si es el Hijo de Dios (Mt 26:63; Mr 14:61). La respuesta de Jesús (en la que se presenta como el Hijo del Hombre) provoca su sentencia de muerte. El relato de Juan recuerda este mismo trasfondo: «Nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, porque se ha hecho pasar por Hijo de Dios» (Jn 19:7). Antes, los dirigentes judíos habían jugado su «carta política» diciéndole a Pilato que Jesús era un rey. Ahora disponen de una acusación religiosa: si Pilato quiere cumplir verdaderamente con su deber en la provincia ha de apoyar las leyes locales (cuando estas no afectan a los intereses imperiales) y mantener así la paz. Jesús ha quebrantado *la ley de ellos* y, por tanto, ha de morir. Según Levítico 24:16, «todo el que pronuncie el nombre del Señor al maldecir a su prójimo será condenado a muerte».

¿Era ilegal pretender ser el Hijo de Dios? Todo parece indicar que no. El Rey de Israel disfrutaba de este título (ver Sal 2, 45, 89, y 110), y en varias escritos judíos del periodo intertestamentario

(como Qumrán) el mismo se aplica también al Mesías.[49] Pero estas palabras ocultan otra preocupación: Al llamarse «hijo», Jesús ha dicho más, dando a entender que ostenta la autoridad de Dios mismo. Juan 5:18 es muy explícito: «Así que los judíos redoblaban sus esfuerzos para matarlo, pues no sólo quebrantaba el sábado sino que incluso llamaba a Dios su propio Padre, con lo que él mismo se hacía igual a Dios».

Pilato se siente turbado (19:8). Juan afirma que se atemorizó *aún más,* lo cual nos ayuda a entender mejor cuál era su estado de ánimo por la mañana. Hay algo de este interrogatorio que no le gusta. ¿Por qué insisten tanto en matar a este hombre? Aunque Pilato no tenga discernimiento espiritual, es sin duda muy supersticioso y la idea de que los dioses podían, de algún modo, hacer acto de presencia en el mundo era bastante frecuente. En Hechos 14:11, los ciudadanos de Listra afirman precisamente esto de Pablo y Bernabé.

Cuando Pilato lleva de nuevo a Jesús al pretorio (19:9), su primera pregunta es escueta: «¿De dónde eres tú?» (que se corresponde con su otras dos preguntas en 18:33, 38). Esta pregunta sigue de manera natural a sus preocupaciones expresadas en 19:8. No se trata de una indagación sobre el lugar de nacimiento de Jesús, sino de algo más profundo.[50] ¿Es Jesús un «hombre divino», que desciende del cielo? [51] Jesús ha «aparecido» en el mapa religioso de Pilato y le ha dejado inquieto. Pero Jesús no le responde, sabiendo que no serviría de nada situarse dentro del esquema religioso de Pilato (cf. Mt 27:14; Mr 14:61; 15:5).

La conversación de Pilato con Jesús sobre el poder (19:10–11) se compara a la anterior conversación de 18:33–38. Estos son los únicos episodios en que Jesús habla; en cada caso, Pilato comienza con una pregunta inspirada tan solo por su frustración y molestia. Jesús y Pilato hablan de cosas distintas, respondiendo a ideas en planos absolutamente distintos. Esta clase de confusión es algo característico de los discursos y conversaciones que encontramos a lo largo de este Evangelio. Una pregunta mundana descubre una

respuesta profunda desde un punto de vista espiritual, pero Pilato es incapaz de comprenderla. Tiene, por supuesto, poder para crucificar a Jesús (19:10), pero (diciendo la verdad) la réplica de Jesús explica la naturaleza del *verdadero* poder: este deriva del cielo («de arriba»), donde Jesús tiene su origen. La implicación es contundente. Jesús, quien viene «de arriba», tiene más poder que él; el poder que disfruta Pilato es un mero privilegio que le ha otorgado (en un sentido) César, quien está por encima de él.

Sin embargo, no hay duda de que, aun en esto, a Pilato se le escapa el *doble sentido:* el verdadero poder que está por encima, tanto de César como de Pilato, es Dios, y por ello Pilato no tiene ninguna razón para jactarse. Nadie puede quitarle la vida al Hijo (10:18). *¡Nadie!* Dios ha permitido que Pilato tenga este poder sobre Jesús porque es un aspecto necesario de lo que ha de suceder en «la hora». Jesús ha de morir. Pilato ha intentado utilizar el poder que posee para librar a Jesús, pero no funciona; es *impotente* ante el plan de Dios en esta hora.

Es difícil de precisar a qué alude la expresión «pecado más grande» de 19:11b. El candidato más evidente, el que «entregó» *(paradidomi,* en griego) a Jesús para que fuera procesado es Judas, el «traidor» (que utiliza este mismo verbo griego), pero Judas ha desaparecido del relato desde el arresto (18:5). En 18:30, los dirigentes judíos, como colectivo, «entregan» a Jesús a la autoridad romana, así que la responsabilidad puede estar aquí. Pero Jesús parece apuntar a una persona («el *que* me puso en tus manos», cursivas del autor) y la mejor solución es entender que estas palabras hacen referencia a Caifás, el sumo sacerdote. Él fue el catalizador del arresto de Jesús y quien formuló un análisis razonado para su muerte (11:49–53).

Al final del primer diálogo dejamos a Pilato intentando liberar a Jesús (18:38); ahora vuelve a suceder lo mismo. La naturaleza de las respuestas de Jesús hace que Pilato esté cada vez más convencido de su inocencia y desee más intensamente ponerle en libertad. El verbo de 18:12 es imperfecto, lo cual denota una acción continua («Pilato *seguía procurando* poner en libertad a Jesús»), pero sus esfuerzos son

estériles. De repente, sucede algo dramático. Los dirigentes judíos saben que les queda un arma, un modo de presionar un poco más a este gobernador, un resorte que les permitirá hacer cuanto quieran con él. «Si dejas en libertad a este hombre, no eres amigo del emperador [lit. "de César"]». La última vez que aquellos dirigentes habían «gritado», habían pedido la crucifixión de Jesús (19:6); ahora gritaban de nuevo, utilizando el mismo tono con Pilato, sugiriendo que también él sufriría.

«Amigo de César» era un título oficial *(amicus Caesaris,* en latín) que se otorgaba a personajes distinguidos como por ejemplo senadores que mostraban al emperador una lealtad y servicio especiales.[52] Si Pilato no es amigo de César es, entonces, su enemigo; y el emperador Tiberio tenía la firme reputación de eliminar a sus enemigos sin miramientos. Suetonio habla de dirigentes romanos ajusticiados simplemente por mandar quitar estatuas de Augusto o por criticarle *(Las vidas de los doce césares,* 3.58).[53]

La ironía de la situación es que estos dirigentes judíos, procedentes de una provincia que es un hervidero de aversión y resentimiento hacia Roma, están aquí reprobando al gobernador por no ser suficientemente leal al Imperio. Pero Pilato tiene buenas razones para estar intranquilo. Era bien sabido que las autoridades judías habían mandado varios delegaciones al Senado romano para quejarse de la gestión de los gobernadores, lo cual ponía en peligro sus carreras. El propio Pilato ha visto a algunos de sus amigos sufrir estas cosas en sus carnes.[54] La impotencia de Pilato se hace todavía más evidente (19:11) y, de repente, su determinación se desvanece. El destino de Jesús depende nuevamente de la política. Si Jesús pretende ser rey, aunque sea verdad (18:38), las exigencias políticas demandan que sea ejecutado.

A partir de este momento, las cosas se desarrollan con rapidez (19:13–16). Pilato regresa al soportal exterior con Jesús, y se sienta en la tribuna del gobernador (en griego *bema;* Hch 25:6, 17; cf. Ro 14:10; 2Co 5:10) y se dispone a comunicar una decisión (Jn 19:16).

En una nota marginal, Juan nos dice que a este lugar se le conocía como «el Empedrado» (en griego *lithostrothos)* y añade el comentario de que en hebreo (i.e., arameo) se le llamaba «Gabatá» (que probablemente significa «plataforma» o «lugar alto»).[55] Pero la característica importante de la nota es que, como gobernador, Pilato se sitúa ahora para hablar con la voz de su cargo. Durante algún tiempo, las palabras de 19:13 han sido objeto de una extraña disputa exegética. La mayoría de traducciones modernas consignan que Pilato «se sentó», pero el verbo que se utiliza en este pasaje *(kathizo)* puede ser transitivo, con lo cual requiere un objeto. Por ello, es posible traducir: «Pilato llevó a Jesús hacia fuera y [lo] sentó en el tribunal».[56] Si esta interpretación es correcta, ello significaría que Pilato sigue burlándose de Jesús, sentándole en el *bema* y anunciando su realeza (19:14). Pero, en este caso, el texto tendría también un doble sentido (algo que a Juan le encanta), puesto que a lo largo del Evangelio a Jesús se le presenta como portador de juicio (3:18–21; 5:22–30; 8:26; 9:39; 12:48); de hecho, ahora Jesús se sienta en la tribuna como juez de sus acusadores. Jesús, hecho ya rey (19:1–3), se convierte ahora en juez.

Sin embargo, aunque esta interpretación es muy atractiva, los eruditos y traductores modernos se resisten a seguir esta lectura. ¿Estaría dispuesto Pilato, tras las serias amenazas de 19:12, a hacer algo así? Bruce comenta: «[Pilato] no se prestaría a ciertas cosas, y una de ellas sería sentar al acusado en la tribuna».[57] Por otra parte, el verbo *kathizo* se utiliza en otros textos con sentido intransitivo (p. ej., Josefo, *Guerras,* 2.172, utiliza esta misma sintaxis para referirse a Pilato sentándose en su tribunal). Por tanto, la lectura simbólica (y teológica) de este versículo ha de ceder el paso a un relato más franco e histórico de los acontecimientos: Pilato se sienta y preside el juicio.

En la última escena, Pilato se expresa con sarcasmo. La expresión, «aquí tienen a su rey» (19:14b), es un eco de «¡Aquí tienen al hombre!» (19:5) y Pilato se presta ahora a crucificar a este monarca judío. El grupo de los principales sacerdotes (los grandes «pastores»

de Israel) introduce un tono mordaz en la conclusión y pone el fundamento de su propia blasfemia. La palabras «no tenemos más rey que el emperador romano» son una directa contradicción del mandamiento bíblico en el sentido de que solo Dios es rey de Israel (1S 8:7; 10:19) y los reyes que gobernaron la nación (p. ej., David) lo hicieron por nombramiento divino. Según la predicción del propio Jesús, al rechazarle a él han rechazado a Dios: «El que se niega a honrar al Hijo no honra al Padre que lo envió» (Juan 5:23).

Juan afirma que estas cosas se producen «en la hora sexta del día de la preparación de la Pascua» (NVI, «el día de la preparación para la Pascua, cerca del mediodía»). Estas palabras plantean dos problemas. (1) Marcos 15:25 nos dice que Jesús fue crucificado en la hora *tercera.* Tanto Marcos como Juan cuentan probablemente el tiempo iniciando al amanecer el cómputo de las horas (romanos y judíos seguían esta norma). Marcos sitúa, pues, la crucifixión a las 9:00 de la mañana y Juan a las 12:00 del mediodía. Se han planteado varias posibilidades para armonizar este problema: un error de transcripción, un cómputo del tiempo según otro sistema romano (a partir de la medianoche), incluso el deseo de Juan de que Jesús hubiera sido crucificado al comienzo de la Pascua. Sin embargo, puede que tengamos que ver ambas alusiones como aproximaciones, ya que este tipo de precisión temporal era poco frecuente. Nadie utilizaba relojes como hoy. En otras palabras, el proceso de la crucifixión de Jesús se inicia al final de la mañana.

(2) Si entendemos que este es el día *anterior* a la comida pascual del judaísmo (el 14 de Nisán), Juan alude al momento en que cesaba toda la actividad cotidiana (la hora sexta era las doce del mediodía), la levadura se amontonaba fuera de las casas y se quemaba, mientras en el templo se inmolaban incontables corderos. Sin embargo, sostener este punto de vista implica que la cena que Jesús había celebrado la noche anterior (la del jueves) no era una comida pascual, como afirman los sinópticos. En 13:1 (cf. 13:29; 18:28; y 19:31) he defendido que Juan concuerda con los sinópticos en que la Pascua se celebró el jueves por la noche y que el viernes por la

mañana/tarde era el día 15 de Nisán. La mejor forma de interpretar el sentido de la «preparación» *(paraskeue)* que se menciona en 19:14 es como *preparación para el sábado,* es decir, viernes, como se da a entender en 19:31. Obsérvese que también en Marcos 15:42 se utiliza *paraskeue* precisamente de esta forma: «Era el día de preparación (es decir, la víspera del sábado)». No hay ninguna evidencia que relacione las palabras «día de preparación» con ningún otro día aparte del sábado. El término *Paraskeue* significa «viernes» y Juan nos está diciendo que esto sucedió el viernes de la Pascua, es decir, el viernes de la semana de la Pascua.[58]

Cuando a Jesús se le «entrega» para que lo crucifiquen (19:16a), se le pone bajo la custodia de la guarnición romana que normalmente se ocupaba de ejecutar este tipo de sentencias.[59] En este punto, Marcos 15:15b introduce el proceso de preparación de Jesús para la crucifixión (mientras que la única flagelación que menciona Juan se produce antes, Juan 19:1). Aunque los hombres de Pilato habían administrado a Jesús una flagelación de carácter correctivo, ahora los soldados le infligen la *verberatio* (ver comentario sobre 19:1). Es difícil mejorar la descripción que Blinzler hace de este procedimiento:

> Al delincuente se le desnudaba y ataba a un poste o columna; a veces se le arrojaba simplemente al suelo, donde algunos verdugos le golpeaban hasta que se cansaban, dejándole el cuerpo lleno de sanguinolentos jirones de carne desgarrada. En las provincias, esta tarea la desempeñaban los soldados. Normalmente se usaban tres clases de utensilios. Las varas servían para castigar a los ciudadanos libres; los correctivos militares se infligían con palos, pero a los esclavos se les azotaba con látigos o flagelos, a cuyos azotes de piel se incorporaban a menudo púas o pedazos de hueso o plomo unidos para formar una cadena. La flagelación

> de Jesús se llevó a cabo con estos últimos instrumentos. No es, pues, extraño escuchar que, frecuentemente, los delincuentes se desplomaban y morían durante este procedimiento que solo se prescribía en casos excepcionales, como por ejemplo una sentencia de muerte. Josefo cuenta que él mismo había hecho azotar a algunos de sus oponentes en la ciudad galilea de Tarichae hasta que sus vísceras se hicieron visibles. El caso de Jesús bar Hanan, el profeta del infortunio, a quien el procurador Albino hizo flagelar hasta que sus huesos quedaron al descubierto [...] también nos ayuda a entender lo que significa la corta palabra *phragellosas* [azotar] que aparece en Marcos 15:15.[60]

Aunque se trata sin duda de una descripción siniestra y espeluznante, no hace sino plasmar correctamente el terrible estado en que se encuentra Jesús antes de iniciar su recorrido hasta el Gólgota (19:17). Sangra profusamente, sus ropas están empapadas de sangre, los espinos que entreveran la corona se le hunden ahora profunda y dolorosamente en la cabeza, y está al borde del colapso. Jesús lleva la cruz durante un buen rato (19:17a), sin embargo, según los sinópticos, su estado se hace tan grave que no puede cargarla hasta el final del recorrido. Un hombre llamado Simón, procedente de la ciudad norteafricana de Cirene (la actual Libia), ha de hacerlo en su lugar. Quienes aquel día se apostaron a lo largo de la Vía Dolorosa contemplaron, sin duda, un espectáculo estremecedor y un camino lleno de sangre.

Como he observado al principio de este capítulo (ver comentarios sobre 18:1), la narración del arresto y juicio de Jesús era esencial para los primeros cristianos y puede que hasta fuera una de las primeras explicaciones sobre la vida de Jesús que estuvo

en circulación. Respondía preguntas de carácter fundamental: *¿Cómo y por qué murió el Mesías?* Por ello, el relato es sorprendentemente preciso y denso, y notablemente rico en detalles históricos circunstanciales que lo amarran con solidez al testimonio de los testigos oculares. Juan nos recuerda explícitamente que su narración se basa en un relato de primera mano (19:35) y va añadiendo notas, aquí y allá, que confirman su conocimiento de los detalles (p. ej., 18:1, 3, 10, 13, 18, 28; 19:13, 17, 20).

Sin embargo, se incorpora también a un tapiz teológico más extenso en el que cada evangelista —y especialmente Juan— ofrece una interpretación, una perspectiva propia del significado de estas cosas. Nuestra tarea no consiste, pues, en entender simplemente los detalles históricos del relato, sino en discernir la exposición teológica que se nos brinda. Por ejemplo, es un hecho histórico que a Jesús se le da el título de «rey» durante el juicio y lo es también que Pilato y los dirigentes del templo le llevan de aquí para allá en siete escenas cuidadosamente estructuradas. Sin embargo, Juan elabora su narración de tal manera que esta revela una profunda ironía, a saber, que Jesús es sin duda el rey de Israel y que esta es su coronación.

Decisiones hermenéuticas. La primera tarea del intérprete es la toma de ciertas decisiones organizativas para repartir la sección en unidades manejables. La división del capítulo en 19:1 es completamente arbitraria y se introdujo sin duda para no interrumpir la importante secuencia de acontecimientos que protagoniza Pilato. Como muestra la estructura literaria de la secuencia de Pilato (ver exposición anterior al respecto), esta es una narración unificada diseñada para que entendamos el irónico clímax de 19:1–5. La narración de la crucifixión comienza en 19:16b, cuando Jesús es llevado al Gólgota.

¿Qué patrón organizativo puede, entonces, funcionar mejor? Sugiero que será muy útil a los lectores seguir el siguiente bosquejo de la sección: (1) El arresto de Jesús (18:1–11); (2) El juicio judío de Jesús (18:12-14, 19–24); (3) Las negaciones de Pedro (18:15–18,

25–27); (4) El juicio romano de Jesús dividido en dos subunidades: (4a) Episodio 1, realeza y verdad (18:28–40) y (4b) Episodio 2, preparación para la cruz (19:1–16a). La cruz y los relatos de la sepultura pueden añadirse fácilmente como las secciones quinta (19:16b–37) y sexta (19:38–42).

Nuestra segunda tarea tiene que ver con la perspectiva hermenéutica desde la que se narra el relato de la Pasión. En el estudio de los Evangelios existe siempre una tensión, puesto que, cuando asumo el papel de intérprete, tengo que decidir entre integrar el relato joánico dentro de los detalles de la narración sinóptica o leerlo únicamente desde su mundo literario interior. Personalmente, no creo que podamos pasar por alto la primera estrategia de lectura, sobre todo teniendo en cuenta que en Juan hay mucho material que coincide parcialmente con el de los otros tres Evangelios.

En ningún lugar se hace esto tan evidente como en Juan 18–19. Es posible que nuestros receptores (como los de Juan) tengan un conocimiento aproximado, digamos, de las líneas generales del relato de Marcos. Pueden recordar que era Caifás quien interrogaba a Jesús, y ahora se sorprenden al saber que, en Juan, Anás es el portavoz de los dirigentes judíos. Inevitablemente, como intérprete, he de controlar todos los detalles históricos que han configurado la narración, ya que mi interés no está meramente en el mundo literario de Juan, sino en *los acontecimientos históricos* que se produjeron en Jerusalén durante aquella Pascua.

Integrar el relato de Juan en el de los otros Evangelios es una decisión polémica, que suscitaría sin duda el rotundo desacuerdo de muchos eruditos del Nuevo Testamento. Creo, no obstante, que he de tomar esta decisión. *Como teólogo, lo que me interesa es el sufrimiento y muerte de Jesús, no solo el entendimiento que Juan tiene de estas cosas.* Esto significa que he de vérmelas con los paralelos sinópticos, aun cuando combinarlos con Juan pueda ser difícil o imposible, quizá. Significa también que he de enfrentarme a materiales extrabíblicos que pueden alumbrar el significado de

aspectos del relato (como por ejemplo el papel del Sanedrín, la historia de la ocupación romana, la naturaleza de la crucifixión), unos detalles que Juan cree conocidos por sus receptores.

Dicho esto, no obstante, quiero también escuchar la voz de Juan. Su historia me invita a ver las cosas desde su específica comprensión de estos acontecimientos. He de poner a un lado el relato sinóptico por un momento y concentrarme en el retrato que él ha ido trazándonos cuidadosamente. Esto quiere decir que he de experimentar el mundo interior de la obra joánica de la Pasión, conocer bien su escenario, entender sus símbolos y ver a sus personajes desarrollando el guión.

Por utilizar una analogía: una cosa es conocer todos los detalles de la Revolución Francesa y otra muy distinta verla con los ojos de Victor Hugo en su obra *Los Miserables.* Esta obra nos invita a dejar momentáneamente la revolución en el trasfondo (aunque sin olvidar sus detalles) para vivir las luchas de algunos de sus personajes entre 1815 y 1832. Naturalmente, hay una gran diferencia y es que, mientras Hugo se sirve de la ficción en la elaboración de su historia (para explorar temas de carácter personal), Juan no lo hace. No obstante, Juan es selectivo en las cosas que consigna en su relato y esto le permite mostrarnos un punto de vista que, de otro modo, hubiéramos podido pasar por alto. Juan tiene una perspectiva sobre el arresto, el juicio y la cruz que le es peculiar. Sus perspectivas no cambian la realidad de lo que sucedió aquella funesta semana, más bien ponen de relieve algunos de sus elementos, viéndolos a través del prisma de la fe.

La responsabilidad por la muerte de Jesús. ¿Cuáles son entonces las principales perspectivas joánicas sobre la Pasión de Jesús? Hay dos importantes temas que sobresalen. Para empezar, Juan hace una declaración sobre la responsabilidad por la muerte de Jesús. El apóstol ha desarrollado de tal manera el relato de Pilato que este pone de manifiesto el papel de los dirigentes del templo en la sentencia condenatoria de Jesús. Pilato pide en varias ocasiones su puesta en libertad declarando su inocencia. En respuesta, los dirigentes judíos demandan la muerte de Jesús y la liberación de

Barrabás. Una y otra vez, Pilato llama «rey» a Jesús e irónicamente permite que sus tropas le coronen, mientras que los dirigentes del Sanedrín afirman que su único rey es César.

Como he notado al comienzo del capítulo 18, es vital recordar que Juan *no* declara una continua responsabilidad del judaísmo por la muerte de Jesús. Los siglos de antisemitismo cristiano que consigna la historia son injustificables y no pueden apoyarse en este pasaje. Sin embargo, dicho esto, hemos de asumir honestamente que, para Juan, los dirigentes judíos de su tiempo son responsables de lo que sucedió. Aquella Pascua, el judaísmo fue *traicionado* por sus dirigentes. La devoción de Caifás y Anás por sus intereses «profesionales» y por el mantenimiento del statu quo estaba por encima de su disposición por ver a Dios actuando en Jesús. Se han convertido en los peligrosos pastores del capítulo 10, cuyo interés en el bienestar del rebaño ha sido eclipsado por la pulsión de la autopreservación. Como intérprete, tengo que hacerme una pregunta difícil: Cuando expongo este material, ¿me limito acaso a comentar el relato histórico (Jesús murió a manos de Pilato presionado por las manipulaciones del Sanedrín), o voy más allá y veo en este pasaje un paradigma, un modelo de cómo actúan los malos pastores?

El carácter real de Jesús. El otro tema fundamental que se va hilvanando en los capítulos 18–19 es el que alude a la realeza de Jesús. Desde el episodio del hombre herido en Getsemaní (Malco, que significa «mi rey») hasta la persistente discusión de Jesús con Pilato, el término «rey» aparece más de una docena de veces. Aun en la cruz, Pilato insiste en que a Jesús se le llame «Rey de los judíos», mientras que los dirigentes proponen un cambio alegando que «era él quien decía ser rey de los judíos» (cf. 19:21). Desde la perspectiva de Juan, lo notable es que todo esto esté sucediendo sin que lo sepan los personajes de su relato. Como los malentendidos que acompañan a las señales y discursos, la revelación divina que, en Cristo, se manifiesta al mundo no puede ser percibida por el ojo natural.

No obstante, como escritor, Juan tiene un dilema. Para que sus lectores consigamos ver este proceso, ha de ofrecernos una perspectiva que nos permita entender lo que está sucediendo en realidad; ha de hacernos ver las cosas «desde dentro», para que podamos entender la verdadera historia y la turbia visión de estos actores con sus incorregibles actitudes. Si adquirimos esta perspectiva —si vemos a estas personas trastabillando en la oscuridad, incapaces de reconocer al verdadero rey que está entre ellos— habrá, entonces, conseguido trasladarnos su dilema. Si la majestad de Jesús se estaba viendo sumergida en la política de Jerusalén, ¿puede en nuestros días suceder algo parecido? Si los agentes políticos y los teólogos famosos abusaron en aquel momento del Hijo de Dios, ¿cómo puede entonces volver a suceder esto? Naturalmente, lo que acabamos de hacer es tomar una decisión hermenéutica, llevando la narración de Juan fuera de la esfera de lo histórico e introduciéndola en nuestro tiempo para buscar en ella un paradigma de significado que nos sitúe sobre el mismo escenario en que se encuentran algunos de los actores de Juan. Pero, a pesar de lo oscuro del relato, Juan se apresura a asegurarnos que la gloria de Dios está, no obstante, en acción. *Este es el Rey de la gloria,* ataviado ahora delante de Israel. Dios está obrando en estos acontecimientos (esta es «la hora» que planeó desde el principio) y Jesús sigue teniendo control de la situación. Es él quien hace las preguntas y las valoraciones. Solo él tiene el poder que procede «de arriba». A pesar del tratamiento que el mundo le da a Dios y a su Hijo, Dios prevalecerá. Las intrigas de unos antagonistas humanos no podrán suprimir o contener la gloria y el poder de Dios.

Cuestiones secundarias. Además de estos dos temas, en este pasaje surgen algunas cuestiones secundarias cuyas implicaciones haríamos bien en explorar.

(1) Cuando, en 19:11, Jesús se refiere al poder de Pilato, ¿está acaso reconociendo la autoridad divina del Estado? Los intérpretes han planteado con frecuencia esta sugerencia, que ha tenido

implicaciones permanentes para el modo en que la iglesia ha considerado el poder de gobierno.

(2) Cuando Jesús afirma que su reino «no es de este mundo», ¿está acaso dándonos directrices de cómo el pueblo de Dios, la iglesia, ha de considerar la vida en el mundo secular? ¿Implica esto que los seguidores de Jesús deben ser apolíticos, desvinculados de las cuestiones de este mundo? ¿Debemos imitar a Pedro, que no luchó en el huerto, no luchando en el Congreso o en el Parlamento?

(3) Las negaciones de Pedro son secundarias a la idea general del capítulo (aunque estos son algunos de los versículos más utilizados en sermones). Nos transmiten algo importante sobre la fragilidad del discipulado y el conocimiento soberano y poder sustentador de Dios. El papel de Pedro en este Evangelio es importante y en el capítulo 21 lo analizaremos con cierta atención. Sin embargo, aquí vemos el inicio de un retrato muy parecido al que encontramos en Marcos.

Cualquier lectura reflexiva de estos capítulos demuestra de inmediato que Juan nos ha ofrecido una exposición muy matizada de la Pasión de Jesús. Juan está redactando un soberbio relato con diferentes capas de significado que hemos de ir desenvolviendo.

La traición del liderazgo. El tema de este relato es la connivencia, no la cooperación. *No* es la historia de unos sacerdotes y gobernadores que trabajan juntos cordialmente por el bien público. Por supuesto, Caifás, uno de sus actores principales, quería creer que era así cuando afirmó: «No entienden que les conviene más que muera un solo hombre por el pueblo, y no que perezca toda la nación» (11:50). Sin embargo, quienes leemos el relato sabemos que la muerte de Jesús trae muchos más beneficios de los que Caifás es capaz de ver. El sumo sacerdote tenía razón y, al mismo tiempo, estaba terriblemente equivocado; esta es la esencia de la ironía que nos plantea Juan.

Lo que vemos en esta historia es connivencia, secretismo con fines fraudulentos, intrigas y conspiraciones. Se trata de un relato sobre la traición del liderazgo, una historia que cuenta cómo los sumos sacerdotes del judaísmo abandonaron cualquier pretensión de devoción a Dios y decidieron conspirar con el brazo armado de Roma. Sorprendentemente, estos dirigentes están dispuestos a intercambiar a Barrabás por Jesús (18:40) y a César por Dios (19:16); las pragmáticas metas que persiguen les hacen incapaces de discernir la diferencia entre un terrorista y un buen pastor, entre una estatua de Tiberio y el Dios de Abraham. Todo el judaísmo no rechazó a Jesús —las multitudes que le agasajaron el Domingo de Ramos son un testimonio de sus muchos seguidores—, pero los dirigentes del judaísmo sí hicieron todo lo posible por sabotear sus éxitos.

Aunque sería bastante fácil reprender la conducta del Sanedrín, contar su historia incriminatoria y trazar su negativa a apoyar el excelente sistema judicial conocido en Jerusalén, es posible que Juan tenga todavía más que decirnos. Puesto que hemos visto ya múltiples niveles de significado a lo largo de este Evangelio (el episodio de la mujer en el pozo no trata solo de la adoración judía y samaritana, sino también de la nuestra, 4:21–24), me inquieta pensar que esta historia pueda tener asimismo un *doble sentido*.

El actor más claro de este drama es Pilato. A él se dedica la mayor parte del texto y está presente en casi todas las escenas que afectan directamente al destino de Jesús. Aunque no estaba físicamente presente durante el arresto, sí lo está en el trasfondo, representado por sus tropas. Durante unos festejos como aquellos, ningún gobernador enviaría un destacamento de esa envergadura para arrestar a un hombre sin haber estudiado bien todos los pormenores. Cuando, finalmente, ponen a Jesús bajo su custodia tras un interrogatorio que se prolonga toda una noche, Pilato hace las preguntas correctas, pero por razones erróneas. Cuando oye la verdad la cuestiona; cuando se le pone en jaque hace escarnio hasta del concepto de verdad. La frase «¿qué es la verdad?» (18:38a) tiene

un sonido siniestro y muy contemporáneo, y así es como Juan desea que la escuchemos.

Con Pilato desenmascaramos la secular traición del liderazgo que siempre nos rodea. Cuando se les pide que presenten su hoja de ruta moral o se les examina desde la perspectiva de sus virtudes, es fácil oír el eco de las palabras de Pilato: «¿Qué es la virtud?», «¿Qué está bien?», «¿Qué es la verdad?». Una de las escenas más famosas del año 1998 es la de Bill Clinton preguntando: «¿Qué es una relación sexual?», mientras sus previas declaraciones se desmoronan y admite, finalmente, haber tenido una escabrosa aventura amorosa con la becaria de la Casa Blanca, Mónica Lewinski. Es una versión moderna de Pilato. Treinta años antes habíamos oído a Lyndon Johnson hablar en público sobre una «paz justa y permanente» mientras los superbombarderos B52 masacraban Vietnam. La pregunta que nadie sabía responder era: «¿Qué es la paz?». Durante la Guerra del Golfo, a comienzos de la década de 1990, yo era capellán de la Marina en la reserva y recuerdo haber cuestionado la virtud moral de los bombardeos intensivos de cientos de miles de reclutas forzados en el frente, o de un embargo que dejaría prácticamente sin alimentos a cientos de miles de niños iraquíes durante muchos años. «¿Qué es la justicia?», me preguntó un veterano oficial de la Marina con cuatro emblemas de oro. Llevaba el uniforme de Pilato.

¿Cuántas veces los Pilatos de nuestro mundo siguen un camino de pragmatismo y conveniencia, protegiendo sus intereses personales, utilizando la retórica de la justicia, fingiendo un interés en la verdad, pero se desmoronan cuando se ven arrinconados, obligados a tomar una decisión con consecuencias sociales? «¿Qué es la verdad?» es la pregunta que te haces cuando la verdad es, precisamente, lo que no quieres escuchar. En el último análisis, Pilato es del «mundo» y representa por ello un sistema lleno de sombras y oscuridad. Es posible que Pilato intuya la luz, sabe que hay algo erróneo en este veredicto y puede que haga algún gesto hacia la verdad, como cuando hace el amago de dejar libre a Jesús.

Sin embargo, cuando llegan los verdaderos interlocutores, aquellos que tienen poderes para negociar, cuando quienes tienen las encuestas indican el camino para asegurar el futuro, todos los compromisos se ponen a un lado como el periódico de ayer. *Pilato ejecutó a Jesús.* No estaba resuelto a actuar como le estaba diciendo el corazón («Yo no encuentro que éste sea culpable de nada» 18:38). *Es un líder fracasado.*

Pero los perfiles más perturbadores en este punto culminante del Evangelio son los de Anás y Caifás, unos personajes que casi se funden en esta narración. Caifás es el catalizador, el hombre de acción, el dirigente inspirado del Sanedrín, que está dispuesto a decirles a todos que son unos ignorantes («¡Ustedes no saben nada en absoluto!» 11:49); solo él conoce el secreto de cómo enfrentarse a Jesús. Cuando la noticia de que el Sanedrín quiere dar muerte a Jesús corre por las calles de Jerusalén (7:19, 25), vemos en el trasfondo la sombra de Caifás. En el arresto de Jesús, los hombres de la guardia del templo que están bajo sus órdenes acompañan a los soldados de Pilato. Caifás pone incluso a su pequeño grupo de hombres bajo la dirección de Judas (¡una escena curiosa!) para detener y custodiar a Jesús. Jesús es entregado a Pilato por Caifás, quien, afirma Jesús, será considerado responsable de esta decisión (19:11).

Es curioso que durante estos capítulos no se culpabilice en ninguna parte a Judas de sus hechos. Es un mero lacayo, un peón dentro de un juego más amplio y no hay duda de que en Getsemaní, cuando ya ha hecho su parte, se le pone a un lado sin contemplaciones. Más tarde, cuando Jesús se dispone a enfrentarse a los traficantes de poder del templo, Judas ha llegado al punto nodal más oscuro.

La esencia de la única entrevista que Jesús tiene con los dirigentes del templo es que pide un juicio justo. No hay ningún debate teológico (como en los sinópticos). Ni siquiera se deja oír la voz de Anás. Jesús solo quiere una audiencia ecuánime en la que puedan presentarse las pruebas y escucharse a los testigos. Quiere que se den a conocer las cosas que ha hecho en público para que todo el

mundo pueda verlas y valorarlas. Pero no se le da lo que desea; la respuesta a su petición es una bofetada (18:23).

Esta petición es *precisamente* lo que poseemos en el transcurso de *todo* el Evangelio. Las señales, los testimonios y los discursos han desfilado ante nosotros permitiéndonos hacer nuestra valoración de la verdad de Jesús. De este modo, Juan ha tomado la esencia del juicio de Jesús y la ha integrado en las estructuras de su Evangelio.[61] Disponemos ahora de dieciocho capítulos que contienen las pruebas sustanciales contra Jesús. *Conocemos,* por tanto, las pruebas de que disponían estos dirigentes; *conocemos* el fundamento de su juicio; a medida que vamos leyendo el Evangelio, nos vemos junto a estos dirigentes, sopesando lo que Jesús ha dicho y hecho. Al escuchar el tono de los capítulos 5, 8 y 10, nos llega el eco de la tonalidad que atacó enconadamente a Jesús durante su interrogatorio de madrugada.

El talante de Caifás y Anás desenmascara la traición religiosa del liderazgo. Sin embargo, cuando leemos entre líneas, nos damos cuenta de que, en definitiva, a estos hombres *no* les importa la teología. A Caifás le preocupan la preservación del Estado y las consecuencias políticas de sus acciones (11:50). Sus lugartenientes piden acaloradamente la libertad de Barrabás tan pronto como pueden demandar la crucifixión de Jesús. Han hecho los deberes. Cuando ven vacilar a Pilato actúan de manera implacable (19:12), amenazando su carrera política y calificando a Jesús de verdadero enemigo del imperio. Sus últimas palabras en este escenario se consignan en 19:15, donde enarbolan la bandera de la patria por encima de la muralla más elevada del templo, con lo cual ponen a César por encima de Dios.

¿Qué nos parecen estos hombres? Es *más* que una historia sobre un acto injusto. Más que una perturbadora parábola sobre un inocente que muere sin que se le haga justicia. Se trata de una historia de corrupción religiosa, de líderes espirituales que degüellan a las ovejas y destruyen al rebaño (cf. Ez 34), de sacerdotes que, en lugar de doblar la rodilla ante el templo, lo han hecho ante Roma; unos

sacerdotes que han considerado al pueblo de Dios como una zona de influencia, un elemento social, una fuerza política entre otras, un agente de cambio en la política del cambio y a ellos mismos como dignos interlocutores con los pesos pesados del Senado romano. En su secreta conspiración por eliminar a un hombre capaz de perturbar su bien elaborado equilibrio, sacrifican sus almas.

En definitiva, están en el mundo tanto como lo está Pilato; no muestran, sin embargo, ninguna de las reservas ni remordimiento que expresa Pilato, y eso es inquietante. Como expertos bien versados en ética han aprendido a darle la vuelta a las cosas; siendo como son teólogos avezados en el uso del lenguaje religioso, saben manipularlo para el consumo público. *Caifás no es solo un hombre, es también una parábola.* Es un cristiano en Washington negociando acuerdos con grupos de acción política; un teólogo en las sedes denominacionales que quiere ganarse el respeto recortando antiguas y entrañables creencias, revisándolas para que quepan en el mundo moderno y ganarse así el respeto de César, haciendo de la iglesia algo aceptable para el mundo. *Caifás ejecuta a Jesús.* Con toda su sabiduría teológica y su prestigio eclesiástico ganado a pulso, Caifás ha perdido de vista a Dios. *Es un líder fracasado.*[62]

Jesús el rey. Antes he trazado la estructura literaria de la conversación de Jesús con Pilato para mostrar que el propósito de la redacción de Juan es centrarse en un momento decisivo que tiene lugar en 19:1–3. Aunque la palabra «rey» va apareciendo a lo largo de las siete secciones invertidas, esta sección central puede considerarse como «la coronación» de Jesús, ya que, irónicamente, ahora se le viste con su túnica y corona. Obsérvese cómo las líneas se «reflejan» unas a otras.

1 Pilato tomó entonces a Jesús y **mandó que lo azotaran**

2 Los soldados, que habían tejido una corona de espinas, se la pusieron a Jesús en la cabeza,

3 y **lo vistieron con un manto de color púrpura.**

2’ ¡Viva el rey de los judíos! —le gritaban,

1’ mientras se le acercaban **para abofetearlo.**

Esta estructura es una clave para ver en profundidad lo que está sucediendo realmente dentro de la narración. El relato de la Pasión de Juan es como una sinfonía, que parece concentrarse en un tema: tanto la pena y el desánimo que sienten los discípulos por la partida de Jesús, como el rechazo de muchos, la traición de Judas, las negaciones de Pedro, la inminente muerte de Jesús son ingredientes de la «hora» que va abriéndose camino a lo largo de prácticamente todos los capítulos del Evangelio. Sobre todo para los lectores que conocen la versión sinóptica, este tema tiene todos los elementos de una tragedia.

Pero hay también un contrapunto, un tema secundario que se abre camino hasta la superficie y se da a conocer de manera confiada pero discreta, un tema que podríamos pasar por alto si no somos conscientes de que está ahí. No es la tragedia que pensamos; no es un momento para el pánico; se está produciendo algo esperanzador, algo que no vimos a primera vista; y es que el protagonista de esta escena, de esta hora, no es Pilato ni Caifás, sino *Jesús.* Jesús tiene el control de la situación. Juan 18:4 nos recuerda, al comienzo del capítulo, que nada tomará a Jesús por sorpresa. Él es el que hace las preguntas, el que toma la iniciativa, el que sale al encuentro de sus captores y les plantea interrogantes que les hacen trastabillar. No me refiero solo al momento en que los guardias caen al suelo en Getsemaní (18:6), sino también a Anás y Pilato cuando descubren su caos, cautivos de preguntas que no saben responder.

El relato de Juan recuerda a un drama medieval en que el verdadero rey de un territorio, cuyo legítimo gobierno ha sido temporalmente derrocado, se mueve entre las masas siendo solo conocido por un pequeño y selecto grupo. No viste los emblemas de su realeza, sino la piel y la lana de los plebeyos. Pero quienes vemos la obra sabemos que los usurpadores del trono están perdidos. Aunque el verdadero rey sea capturado y vea amenazada su integridad y la de su reino, alguien intervendrá (¡Merlín!) que invertirá el curso de los

acontecimientos y triunfará. Jesús es el verdadero rey, el monarca oculto, cuya victoria va a ser pronto aclamada.

Un sencillo ejercicio saca a la luz este contrapunto. Toma un lápiz y pon un círculo cada vez que aparezca la palabra «rey» (o reino, realeza etc.) en la narración y observa lo que sucede. Jesús es el rey de Israel, a pesar de lo que sus enemigos le están haciendo; aunque se niegan a reconocerlo, Jesús es el *verdadero* rey. Es posible que cuando vemos esto estemos ante el mayor «malentendido» del Evangelio. La ironía espiritual que más disfruta Juan es que el pueblo solo comprende el aspecto superficial de la identidad o el mensaje de Jesús. Una mujer en un pozo de Samaria piensa que Jesús va a mostrarle un arroyo; en un encuentro nocturno, un rabino de Jerusalén cree que Jesús le está ofreciendo volver a la matriz materna. Sin embargo, a Juan le encantan esos relatos en los que hombres y mujeres no solo delatan su ignorancia, sino que, sin saberlo, iluminan también con sus propias palabras unas verdades que ni siquiera entienden. Naturalmente, en 9:40, los fariseos no son físicamente ciegos y, no obstante, sí que lo son. Por supuesto, en 6:15 Jesús no es un rey, aclamado por una multitud ingobernable y, sin embargo, sí lo es. No hay duda de que, desde el punto de vista de los dirigentes judíos, Jesús ha de ser crucificado como falso pretendiente al trono y, no obstante y de nuevo, ¡el trono es legítimamente suyo!

El mensaje teológico de Juan es que, a pesar de la oscuridad de la hora, esta es en realidad *la hora de la gloria.* Jesús no será crucificado, sino «levantado» (3:14; 8:28; 12:32, 34). No es una pobre víctima, sino un rey que accede a su trono, que transforma la muerte en un pasadizo, en un regreso, en una celebración de su restablecida posición celestial. *Y al margen de lo que el mundo pueda pensar sobre esta gloria real o hacer con ella, esta no puede ser sofocada.* Aun aquellos que están menos dispuestos a reconocer la obra de Dios acabarán inevitablemente rindiendo pleitesía a su presencia, reconociendo que está ahí. Estos intentan suprimir una verdad que intuyen, sin embargo, es ineludible: la verdad de Dios

acaba conociéndose. Esto significa, como afirma Pablo, que «nadie tiene excusa. A pesar de haber conocido a Dios, no lo glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se extraviaron en sus inútiles razonamientos, y se les oscureció su insensato corazón» (Ro 1:20–21).

Aunque el relato de la Pasión de Juan es, sin duda, la narración de una tragedia, no se trata, sin embargo, de la tragedia de Jesús, sino de una tragedia humana que pone ante nosotros los fútiles y trágicos esfuerzos de personas cegadas por la oscuridad, incapaces de reconocer al verdadero rey que se mueve entre ellos. No obstante, sus reflejos (desconocidos para ellos) y sus instintos siguen en acción. Son personas religiosas. Tienen temores y preguntas espirituales. «¿De *dónde eres tú?»,* pregunta Pilato (19:9). Pero su vida en las tinieblas ha hecho que no consigan sino intuir la luz, son incapaces de verla, reconocerla o sujetarse a ella.

El relato de Juan afirma, pues, que Dios conseguirá su propósitos, revelando su gloria a pesar de lo que está sucediendo en el mundo. Ningún ser humano puede detenerlo. Nadie conseguirá sofocar la gloria de Dios si él desea que se manifieste. Dios tiene el control de la historia, incluso el de este capítulo —hostil y aparentemente oscuro— que tan poca esperanza parece ofrecer. Si es soberano en situaciones como las de *esta* Pascua en este año en Jerusalén, si es capaz de manifestar su gloria y llevar a cabo sus propósitos cuando al observador todo le parece derrota y desastre, podrá también hacerlo en nuestra historia. Si Dios puede transformar esta «hora» y convertirla en un tiempo glorioso, podrá también trocar en gloria cualquier otra situación.

Tres cuestiones secundarias. (1) *Iglesia y Estado en 19:11*. Durante la última conversación de Jesús con Pilato (19:8–11), el gobernador asume el papel de poderoso. Pilato le pregunta: «¿No te das cuenta de que tengo poder para ponerte en libertad o para mandar que te crucifiquen?». Jesús responde: «No tendrías ningún poder sobre mí si no se te hubiera dado de arriba». ¿Está Jesús diciendo que Pilato disfruta de un poder que ha sido divinamente autorizado? En caso

afirmativo, este pasaje encajaría bien con las palabras de Pablo en Romanos 13:1: «Todos deben someterse a las autoridades públicas, pues no hay autoridad que Dios no haya dispuesto, así que las que existen fueron establecidas por él».

Entre los comentaristas y teólogos alemanes (como Bultmann) que han tenido que batallar con el espectro del nazismo y los abusos del poder estatal, este texto se ha convertido en una fuente de verdadera agonía teológica.[63] Su solución, que en nuestro tiempo se ha visto a veces como imponer al texto asuntos de otro tiempo, lleva sin embargo parte de verdad. A Pilato se le recuerda que, en última instancia, su poder no procede del Imperio, sino de Dios. No es que la obra del Estado goce de la aprobación divina, sino que se pone sobre aviso a los representantes del Estado. Pilato tiene, pues, que decidirse entre seguir la verdad revelada por Cristo y procedente de Dios, o al mundo y sus mecanismos.

Cuando el Estado se niega a sujetarse a Dios, cae de inmediato preso de la oscuridad y el control del mundo. Como dice un escritor: «En lugar del planteamiento del gobernador romano al pueblo judío, "¿A quien quieren, a Jesús o a Barrabás?", lo que tenemos es al pueblo judío poniendo al gobernador ante el dilema, "¿Cristo o César?"».[64] Pilato tiene poco interés en la muerte de Jesús; pero en este momento ha de tomar una decisión. ¿De dónde deriva su verdadero poder, de César o de Dios? Pilato se decide por el primero.

En otras palabras, 19:11 entiende que Dios está sin duda activo en las tareas del Estado (Ro 13:1); sin embargo, esto no se dice para respaldar unos derechos que Dios imparte al gobernador, sino más bien para advertirle, para hacerle consciente de las limitaciones del poder que ya cree tener. También él es responsable ante Dios y está sujeto a su obra en el mundo. De hecho, desde el punto de vista de Juan, el mejor ejemplo de cómo actúa el poder de Dios lo encontramos en el papel que le ha dado a Pilato en «la hora». Lo sepa o no, a Pilato se le ha asignado una tarea dentro del plan redentor de Dios.

(2) *Política y religión en 18:36.* En su primera conversación con Pilato, el gobernador le pregunta a Jesús sobre su realeza. No hay duda de que Pilato vio la respuesta de Jesús como una contestación inocua y sentimental que no podía sino ignorar: «Mi reino no es de este mundo —contestó Jesús—. Si lo fuera, mis propios guardias pelearían para impedir que los judíos me arrestaran. Pero mi reino no es de este mundo». Naturalmente, en aquel momento, la respuesta de Jesús sirve para eliminar cualquier ansiedad de Pilato en el sentido de que este pudiera suponer una amenaza política. Jesús no niega su condición de rey, pero su dominio no coincide con el del Imperio. *Jesús no es rey en los términos que entiende Pilato.* No va a asumir una interpretación secular del poder.

Pero, ¿qué significa esto para los cristianos? Si a quien debemos lealtad es a Cristo, que no reivindica ningún poder dentro de la sociedad secular y cuyo reino no es de este mundo, ¿significa esto que debemos tener una actitud pasiva y ausente en este ámbito? Versículos como 18:36 han llevado a notorios ejemplos de neutralidad (o apatía) cristiana en el mundo.

Aunque explorar el problema teológico que supone la relación entre iglesia y Estado (o entre «Cristo y Cultura») está fuera del ámbito de esta exposición, podemos al menos enunciar ciertos parámetros sobre cómo debería entenderse este versículo. (a) Su exégesis está vinculada por completo a su escenario histórico. En el contexto de la pregunta de Pilato, Jesús se niega a aceptar la etiqueta y la corona. Jesús no es un monarca profano que lucha por gobernar; no está forjando un ejército y construyendo palacios como tantos otros césares.

(b) Jesús recurre a su realeza celestial para explicar su *origen* (18:37b) y su carácter, no su dominio. Es un rey *distinto* de un lugar *distinto.* No compite con Pilato por el poder. Jesús ha sido enviado por Dios, no asignado por el *Imperium Romanum.*

(c) Por consiguiente, 18:36 deja abierta la posibilidad de que Jesús (y sus seguidores), cuyos orígenes son de arriba, pueda hablarle al

mundo y a sus sistemas de gobierno sin envidiar las posiciones de poder que ostentan hombres como Pilato. Es perfectamente plausible que Jesús tenga algo que decirle a Pilato sobre la verdad y la legítima utilización del poder en su gobierno. De hecho, a lo largo de todo el Evangelio, Jesús ha venido planteando constantes desafíos a los sistemas del mundo (judío). A los cristianos se les ha comisionado a hacer lo mismo.

(3) *Las negaciones de Pedro en 18:15–18, 25–27*. El relato de las negaciones de Pedro no es característico de Juan, sino que encuentra paralelismos en los tres Evangelios sinópticos. Es provechoso hacer un seguimiento del perfil de Pedro hasta este momento en el Evangelio de Juan. A diferencia del Evangelio de Marcos, que presenta un consistente retrato crítico de las heroicidades y deficiencias del apóstol, Juan asigna hasta ahora un excelente papel a Pedro. Era un discípulo ejemplar y uno de los primeros convertidos de Jesús (1:42). Cuando muchos se escandalizan de las sorprendentes palabras de Jesús, solo él permanece firme, afirmando apasionadamente que no hay ningún otro lugar en el que hallar vida eterna (6:68). Por el profundo respeto que siente por Jesús, Pedro se niega en redondo a que le lave los pies (13:6); después, cuando entiende que es un prerrequisito para el discipulado, le pide un baño completo (13:9). En el Aposento Alto, cuando los discípulos escuchan claramente la predicción que hace Jesús de su muerte inminente, Pedro asume una actitud heroica, negándose a creer que él vaya a renunciar a su Señor (13:37). En Getsemaní, de manera impulsiva pero sincera, Pedro intenta defender a su maestro con una espada (18:10). Cuando Jesús es hecho prisionero, Pedro le sigue, negándose a dejar que Jesús sufra solo este abuso (18:15a).

No obstante, este imponente perfil queda ensombrecido por su gran fracaso en el patio del sumo sacerdote. Este episodio nos brinda numerosas lecciones. La preeminencia de Pedro, su papel como custodio de la fe y líder entre los discípulos, no le impide, en un momento determinado, negar su profesión. Esto es una advertencia.

La negación y el colapso de la fe son siempre una posibilidad aun para el más fuerte de los discípulos. Personalmente, no me es difícil entender las negaciones de Pedro, mientras le veo allí, alrededor del fuego, sintiéndose amenazado por el pariente de Malco y un grupo de soldados. Sin embargo, ¿es acaso inevitable que renuncie a su fe cuando una joven le toma por la manga en la verja de entrada al patio del sumo sacerdote? No me atrevo a pasar por alto lo penoso de esta escena.

Sin embargo, lo que probablemente sea más sobresaliente en el relato joánico es el continuado interés de Jesús en Pedro. Lo veremos de nuevo en el capítulo 21, pero podemos también anticiparlo aquí. Juan nos informa que, más adelante, cuando se encuentra con él en Galilea, Jesús renueva su relación con Pedro (21:1–17), que sigue siendo un hombre profundamente amado y perdonado, alguien que sigue teniendo una tarea que hacer para su maestro.

> El verdadero Pedro era el que proclamó su lealtad en el Aposento Alto, el que desenvainó su solitaria espada bajo la luna de Getsemaní; era también el que seguía a Jesús porque no podía dejar solo a su Señor y *no* el que sucumbió bajo la tensión y el que negó a su Señor. *Y esto es lo que veía Jesús* […] El amor perdonador de Jesús es tan grande que ve nuestra verdadera personalidad, no en nuestra falta de fe, sino en nuestra lealtad, no en nuestra derrota ante el pecado, sino en nuestro deseo de alcanzar la excelencia, aunque seamos derrotados.[65]

---

1. El término «Pasión» es el que utilizan generalmente los eruditos para referirse al relato del arresto, juicio y muerte de Jesús. Se trata de una palabra que procede del verbo latín *patior, pati,*

passum sum, y que significa «sufrir». Este término alude, pues, al sufrimiento de Jesús.

2. C. H. Dodd *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1963), 21–151; ver la reseña crítica de D. A. Carson "Historical Tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, What?" en R. T. France y D. Wenham, eds., *Gospel Perspectives II* (Sheffield: JSOT Press, 1981), 83–146; un 95 por ciento de los relatos de Juan solo se consignan en su Evangelio. Del material que es análogo a los sinópticos, la mayor parte se encuentra en el evento de la purificación del templo (capítulo 2), el milagro de la alimentación (capítulo 6), y la secuencia del juicio (capítulos 18–20).
3. F. F. Bruce, "The Trial of Jesus in the Fourth Gospel", R. T. France y D. Wenham, eds., *Gospel Perspectives I* (Sheffield: JSOT Press, 1980), 7–20; J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (Londres: SCM, 1985), 212–95. Hay una magistral exposición del relato de la Pasión en R. E. Brown, *The Death of the Messiah,* 2 vols. (Nueva York: Doubleday, 1994).
4. Más recientemente, ver J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon:, 1991), 485–514, y la literatura que se cita en esta obra.
5. R. Bauckham, "John for Readers of Mark", *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 157–58.
6. M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Filadelfia: Fortress, 1892, 1964); citado en la obra de J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel,* 495.
7. E. Käsemann, *The Testament of Jesus: The Gospel of John in Light of Chapter 17* (Londres: SCM, 1968).
8. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel,* 490.
9. La mayoría de los comentaristas reconocen una cierta estructura literaria en estos versículos. Ver Bultmann, *John,* 501, 648; Brown, *John,* 2:857–59; idem, "The Passion According to John: Chapters 18–19" *Worship* 49 (1975): 126–34; idem, *The Death of the*

Messiah, 757–59; B. D. Ehrman, “Jesus’ Trial Before Pilate: John 18:28–19:6”, *BTB* 13 (1983): 124–31; G. H. Giblin, “John’s Narration of the Hearing Before Pilate (John 18:28–19:16a)”, *Bib* 67 (1986): 221–39.

.0. Durante el periodo de los trescientos años siguientes, el cambio se hace completo. En el Evangelio de Pedro, es Herodes (no Pilato) quien pronuncia la sentencia de muerte. En el manuscrito siríaco de Mateo, se reescribe el relato presentando a los judíos como los únicos responsables del maltrato y crucifixión de Jesús. Tertuliano llegó incluso a considerar a Pilato como un cristiano sincero, dando crédito a ciertas leyendas sobre su conversión. Según tradiciones etíopes y coptas egipcias, Pilato y su esposa Procla lleEste garon a ser santos, y la fiesta de su onomástica se celebra el 25 de junio. Ver además, Brown, *John,* 2:794–95.

.1. Carson, *John,* 575.

.2. Brown, *John*, 2:798.

.3. Ver D. Rensberger, “The Politics of John: The Trial of Jesus in the Fourth Gospel”, *JBL* 103 (1984): 395–411.

.4. La grafía griega es *Kedron,* y es un reflejo de la que consigna la LXX. El término *Kidron* procede del hebreo y es el nombre tradicional.

.5. En la LXX (Nm 34:5) se refiere solo a un río. En 4 Reyes 3:16 (lxx) es un valle.

.6. En nuestros días, este huerto se recuerda en la Basílica de Todas las Naciones con su antiguo olivar. En las inmediaciones, se han descubierto antiguas prensas de aceite situadas al norte de estos árboles. El clásico léxico de Liddel y Scott muestra que este término se utiliza para aludir a huertos y a cualquier territorio cultivado.

.7. Juan no sugiere que Judas asumiera el mando de este grupo (como denuncian ciertos críticos). Se limita a guiarles al conocido huerto y con eso concluyen sus servicios.

18. Algunos han sugerido que no se trata de soldados romanos, sino que Juan utiliza un título romano para referirse a tropas judías. Pero esto es poco verosímil. En 18:12 se distinguen cuidadosamente estos dos grupos, y las tropas romanas se describen con su «comandante» o tribuno.

19. F. F. Bruce, “The Trial of Jesus in the Fourth Gospel”, 9.

20. Este título se utiliza comúnmente en los sinópticos, Mateo 2:23; 26:71; Lucas 18:37; y seis veces en el Libro de los Hechos.

21. La expresión griega es *ego eimi,* y se utiliza en Éxodo 3:14. Ver comentarios sobre 4:26; 8:58.

22. Mateo añade una advertencia —«porque los que a hierro matan, a hierro mueren»— y explica que, si la fuerza militar fuera una opción válida, Jesús tenía a su disposición enormes recursos celestiales.

23. La compañía podría haber entrado a los atrios del templo y cruzado un puente por su muro occidental (aunque con ello corría el riesgo de encontrarse con multitudes); lo más probable es que se dirigieran al sur cruzando o rodeando la actual «Ciudad de David» y ascendiendo hacia el oeste por las secciones más nuevas y elevadas de la ciudad occidental.

24. Algunos manuscritos intentan armonizar el texto de Juan con los sinópticos atribuyendo los versículos 19–23 a Caifás. Algunos desplazan 18:24 a una posición anterior o eliminan de este texto la palabra «entonces» *(oun* en griego). La kjv sigue esta última solución en 18:24: «Anás le había, pues, enviado atado al sumo sacerdote Caifás». Esto hace que los cinco versículos anteriores se refieran a Caifás. Pero es innecesario llevar a cabo estas correcciones. F. J. Matera sugiere que Juan ha integrado la esencia del juicio sinóptico de Caifás en el cuerpo del Evangelio (ver “Jesus Before Annas: John 18:13–14, 19–24”, *ETL* 66.1 [1990]: 38–55).

25. A. Mahoney, “A New Look at an Old Problem (John 18:12–14; 19–24)”, *CBQ* 27 (1965): 137–44.

26. Brown, *John,* 1:xcvii; 2:905–6.

27. Este cuidado de los detalles es un ejemplo más del compromiso de Juan con la especificidad histórica basada sin duda en la memoria de testigos presenciales de los hechos (ver 19:35). Pedro está de nuevo ante unas brasas, no se trata de una fogata (como da a entender aquí la palabra griega; cf. también Jn 21:9).

28. Beasley-Murray, *John,* 324–25.

29. El enclave tradicional del interrogatorio de Jesús y la negación de Pedro se sitúa hoy en la iglesia «San Pedro Gallicantu» (San Pedro del canto del gallo). Aunque este emplazamiento ha sido venerado desde hace mucho tiempo (hay datos que documentan la capilla de un monasterio ya en el siglo VI d.C. y un manuscrito del siglo VII que identifica este enclave), es probable que Caifás viviera en la parte más alta de la ciudad, situada más hacia el norte, donde recientemente se han descubierto viviendas de la aristocracia judía. Los armenios exhiben otra «casa de Caifás», adyacente a la abadía de la Dormición.

30. Barrett, *John,* 529.

31. Quienes deseen considerar una excelente defensa de la historicidad de las negaciones de Pedro, pueden ver el comentario de Beasley-Murray, *John,* 325–26.

32. Los sinópticos incluyen algunos otros detalles. Lucas menciona que cuando el gallo cantó Jesús estaba en el patio y miró directamente a Pedro. Marcos observa que esto sucedió la segunda vez que cantó el gallo. Hay un cierto debate sobre si en Jerusalén estaba o no prohibida la cría de aves de corral. Ver J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* pp. 47–48 de la traducción inglesa.

33. *Brown, John, 2:842.*

34. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1963), 36; F. F. Bruce, “The Trial of Jesus in the Fourth Gospel”, 12.

35. Josefo, *Guerras,* 6:124; obsérvese que en Hechos 24:6 se acusa a Pablo de intentar profanar el templo, situándole en la zona de los delitos susceptibles de pena de muerte. Al rescatarle, los romanos le sacaron fuera de la jurisdicción del templo.

36. Durante este periodo, a Pilato se le habría llamado «prefecto» *(praefectus,* en latín). En 1961 se descubrió su título y nombre completo en la ciudad israelí de Cesarea, en la costa mediterránea.

37. Existen datos sólidos de que el temor judío a la impureza contagiada por los gentiles se basaba en el extendido rumor de que en las casas romanas se sepultaban o arrojaban a las alcantarillas fetos abortados y bebés prematuros. Esto hacía inmundos a los judíos por el contacto con cadáveres (cf. *m. Oholoth* 18:7: «Las moradas de los gentiles son inmundas»).

38. La Pascua y la fiesta de los Panes sin levadura se habían refundido cronológicamente en los tiempos del Nuevo Testamento; el día 15 de Nisán (la noche en que se comía el cordero pascual) era también el primer día de los panes ácimos, que se extendía del 15 al 21 de Nisán. Contra este punto de vista, ver los argumentos de Morris, *John,* 688–89.

39. Ver Morris, *John,* 680.

40. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel, John,* 331).

41. La Mishná puede aludir a esta tradición en *Pesachim* 8:6.

42. Barrabás no es un nombre propio, sino un sobrenombre que identifica al padre del individuo, como por ejemplo en Simón *Barjonás* (Simón, hijo de Jonás). Bar-Abbas significa, hijo de Abba (padre). En Mateo 27:17, las lecturas variantes nos ofrecen su nombre completo, a saber, Jesús Barrabás. Muchos consideran que el nombre «Jesús» es original y piensan que fue eliminado por algunos copistas que no querían que se confundiera con Jesucristo (Jesús el Cristo).

43. Marcos añade que a Barrabás le habían arrestado por un homicidio cometido «en una insurrección» (Mr 15:7), y Lucas dice que había participado en una «insurrección en la ciudad», según parece, la ciudad de Jerusalén (Lc 23:19).

44. A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1963), 27; R. E. Brown, *The Death of the Messiah,* 2 vols, 1:851–53.

45. F. F. Bruce, “The Trial of Jesus in the Fourth Gospel”, 15.

46. Ver H. St. J. Hart, “The Crown of Thorns in John 19:2–5”, *JTS* 3 (1953): 66–75. Hart incluye fotografías de palmeras y monedas, así como ejemplos de coronas radiantes confeccionadas con hojas de palma y colocadas en un busto en el Museo de Arqueología Clásica de Cambridge.

47. No obstante, los comentaristas han de tener claro que los detalles de las burlas y abusos que encontramos en los sinópticos se sitúan en una escena que no se produce *durante* el juicio (como en Juan), sino después de él, como una preparación para la crucifixión.

48. El Convento de Ecce Homo de Jerusalén (de las Hermanas de Sión) se encuentra en los restos de la Fortaleza Antonia, la ubicación tradicional de estos acontecimientos. El Arco de Ecce Homo unido al edificio del Convento (que cruza la Vía Dolorosa) pertenece al periodo posterior a Adriano.

49. W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (Londres: SCM, 1998), 109–27, 145.

50. En Lucas 23:6–7, Pilato sí hace una pregunta sobre el origen geográfico de Jesús y, cuando se entera de que es de Galilea, envía a Jesús a Herodes Antipas, que se encontraba en Jerusalén con motivo de la fiesta.

51. Barrett, *John,* 542, quien cita la obra de Dodd, *Historical Tradition,* 114: «Todo este episodio gira, pues, alrededor del carácter y, por lo que parece, no lo motiva ninguna cuestión teológica […] Esta es sin duda una característica muy asombrosa en una obra tan dominada por los intereses teológicos».

52. El argumento de Bammel no ha sido nunca refutado: E. Bammel, “φίλος τοῦ Καίσαρι (John 19:12)”, *TLZ* 77 (1952): 205–20; Brown, *John,* 2:879, aporta otras referencias.

53. Tenemos un buen ejemplo de lo que sucede cuando alguien pierde el título de *amicus* en el caso del gobernador de Egipto, Cayo Cornelio Galo. Augusto le retiró su amistad, acusándole de ingratitud y traición. Este hecho provocó que no pudiera entrar en

las provincias imperiales y le llovieran las denuncias y las resoluciones legislativas del Senado. En el año 26 a.C., Galo se suicidó (Suetonio, *Vidas de los Césares,* 2.66). Ver la obra de E. Stauffer, *Jesus and His Story* (Londres: SCM, 1960), 109.

54. Hay una interesante tangente que puede conectar con 19:12. Según parece, el protector de Pilato era un hombre llamado Elio Sejano, de quien Tácito afirma: «Cuánto más estrecha era la intimidad de un hombre con Sejano, más fuerte su posibilidad de hacerse amigo del emperador» *(Anales,* 6.8). Cuando Sejano fue depuesto, en el año 31 d.C., muchos de sus amigos fueron ejecutados. Si este era el mismo periodo (como parece posible), Caifás conoce el poder de esta amenaza para Pilato, quien tiene temor de su propia vulnerabilidad.

55. Hoy, este «empedrado» ha sido supuestamente descubierto dentro del Convento de las Hermanas de Sión, en la Vía Dolorosa de Jerusalén, y es un enclave muy apreciado por los peregrinos. Como el propio convento, este pavimento se encuentra dentro de las ruinas de la Fortaleza Antonia. Josefo habla de un tribunal portátil para el gobernador Floro en su *Guerras* 2.301.

56. Esta lectura se introduce en el Evangelio de Pedro, de un periodo muy posterior.

57. "The Trial of Jesus in the Fourth Gospel", 17.

58. Quienes deseen considerar una excelente y persuasiva defensa de este punto de vista pueden ver Carson, *John,* 603–4; Morris, *John,* 708, aunque no está convencido del punto de vista de Carson sobre la Pascua, ve sin embargo 19:14 como una referencia al «viernes de la Semana pascual».

59. Juan dice literalmente que Pilato le entrega «a ellos». No puede referirse a los dirigentes judíos, puesto que estos no tenían jurisdicción para administrar la pena de muerte. Pilato está entregando a Jesús al destino demandado por sus captores.

60. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Regensburg: Verlag Pustet, 1969[4]), 321–22, traducido y citado por Beasley-Murray, *John,* 335–36. Quienes estén interesados en un estudio completo de la práctica de

la crucifixión en la Antigüedad, pueden ver M. Hengel, *Crucifixion* (Filadelfia: Fortress, 1977).

51. He explicado esta técnica literaria en la introducción a Juan 5. F. J. Matera exploró este punto de vista en su obra, “Jesus Before Annas: John 18:13–14, 19–24”, *ETL* 66,1 (1990): 38–55.

52. Hoy tenemos todavía otra parábola. El sepulcro de Jesús es un lugar de peregrinaje al que acuden millones de peregrinos de todo el mundo. El sepulcro y el «osario» de Caifás fueron descubiertos por una excavadora recientemente en Jerusalén, y la caja que contiene sus restos mortales (osario) puede hoy encontrarse en un rincón del Museo de Israel en Jerusalén Occidental.

53. Ver las notas de Haenchen, *John,* 2:182–83. Ver también la obra de T. W. Gillespie, “The Trial of Politics and Religion: A Sermon on John 18:28–19:16”, *Ex Auditu* 2 (1986): 69–73.

54. C. E. Evans, “The Passion of John”, *Explorations in Theology* 2 (Londres: SCM, 1977): 61.

55. W. Barclay, citado por Morris, *John,* 672 n. 60.

Juan 19:16b–42

**Y los soldados se lo llevaron. 17 Jesús salió cargando su
propia cruz hacia el lugar de la Calavera (que en arameo
se llama Gólgota). 18 Allí lo crucificaron, y con él a otros
dos, uno a cada lado y Jesús en medio.**

**19 Pilato mandó que se pusiera sobre la cruz un letrero en el
que estuviera escrito: «JESÚS DE NAZARET, REY DE LOS
JUDÍOS». 20 Muchos de los judíos lo leyeron, porque el sitio en
que crucificaron a Jesús estaba cerca de la ciudad. El letrero
estaba escrito en arameo, latín y griego.**

**21—No escribas «Rey de los judíos» —protestaron ante Pilato
los jefes de los sacerdotes judíos—. Era él quien decía ser rey
de los judíos.**

22—Lo que he escrito, escrito queda —les contestó Pilato.

**23 Cuando los soldados crucificaron a Jesús, tomaron su manto
y lo partieron en cuatro partes, una para cada uno de ellos.
Tomaron también la túnica, la cual no tenía costura, sino que
era de una sola pieza, tejida de arriba abajo.**

**24—No la dividamos —se dijeron unos a otros—. Echemos
suertes para ver a quién le toca.**

**Y así lo hicieron los soldados. Esto sucedió para que se
cumpliera la Escritura que dice:**

> **«Se repartieron entre ellos mi manto, y sobre
> mi ropa echaron suertes».**

25 Junto a la cruz de Jesús estaban su madre, la hermana de su madre, María la esposa de Cleofas, y María Magdalena. 26 Cuando Jesús vio a su madre, y a su lado al discípulo a quien él amaba, dijo a su madre:

27 Luego dijo al discípulo: —Ahí tienes a tu madre.

Y desde aquel momento ese discípulo la recibió en su casa.
Muerte de Jesús

28 Después de esto, como Jesús sabía que ya todo había terminado, y para que se cumpliera la Escritura, dijo:

—Tengo sed.

29 Había allí una vasija llena de vinagre; así que empaparon una esponja en el vinagre, la pusieron en una caña y se la acercaron a la boca. 30 Al probar Jesús el vinagre, dijo:

—Todo se ha cumplido.

Luego inclinó la cabeza y entregó el espíritu.

31 Era el día de la preparación para la Pascua. Los judíos no querían que los cuerpos permanecieran en la cruz en sábado, por ser éste un día muy solemne. Así que le pidieron a Pilato ordenar que les quebraran las piernas a los crucificados y bajaran sus cuerpos. 32 Fueron entonces los soldados y le quebraron las piernas al primer hombre que había sido crucificado con Jesús, y luego al otro. 33 Pero cuando se acercaron a Jesús y vieron que ya estaba muerto, no le quebraron las piernas' 34 sino que uno de los soldados le abrió el costado con una lanza, y al instante le brotó sangre y agua. 35 El que lo vio ha dado testimonio de ello, y su testimonio es verídico. Él sabe que dice la verdad, para que también ustedes crean. 36 Estas cosas sucedieron para que se cumpliera la Escritura: «No le quebrarán ningún hueso» 37 y, como dice otra Escritura: «Mirarán al que han traspasado».

38 Después de esto, José de Arimatea le pidió a Pilato el cuerpo de Jesús. José era discípulo de Jesús, aunque en secreto por

miedo a los judíos. Con el permiso de Pilato, fue y retiró el cuerpo. 39 También Nicodemo, el que antes había visitado a Jesús de noche, llegó con unos treinta y cuatro kilos de una mezcla de mirra y áloe. 40 Ambos tomaron el cuerpo de Jesús y, conforme a la costumbre judía de dar sepultura, lo envolvieron en vendas con las especias aromáticas. 41 En el lugar donde crucificaron a Jesús había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo en el que todavía no se había sepultado a nadie. 42 Como era el día judío de la preparación, y el sepulcro estaba cerca, pusieron allí a Jesús.

Esta sección del relato de la Pasión está íntimamente relacionada con lo que acaba de suceder. Mis comentarios preliminares sobre la naturaleza del tratamiento que Juan hace del juicio y muerte de Jesús (ver comentarios sobre 18:1) pueden, pues, aplicarse a estos versículos. Jesús ha sido arrestado en un olivar (o huerto) en un valle al este de Jerusalén, interrogado por los dirigentes del alto tribunal judío (el Sanedrín) y entregado al gobernador romano (Pilato); ahora se le ha preparado para la crucifixión (19:16a). La presencia de Pilato se seguirá sintiendo a medida que avanza el relato (19:19, 38) y muchos de los temas que observamos en 18:1–19:16a seguirán en la narración de Juan. A pesar de la aparente tragedia de la escena, Jesús es rey de Israel, y Pilato va a reforzar este hecho en los términos más fuertes posibles. La cruz no anuncia que Jesús afirmó ser rey; lo que Pilato escribe en el madero es: «Jesús de Nazaret, Rey de los judíos». Es una declaración, un anuncio, todo un desafío para los dirigentes del Sanedrín que le instan a cambiar el rótulo.

Sin embargo, Juan ve en la muerte de Jesús algo más que el irónico drama de la gloria y regreso de Cristo. Nuestro evangelista desarrolla la historia consciente de que estos acontecimientos tienen también un sentido teológico. El retorno del rey (al cielo) no es la única cuestión relacionada con la muerte de Jesús en la cruz, esta

trata también del cuidado que aquel tiene de su rebaño, trata de su sacrificio y del Espíritu, es decir, de todos los temas que se habían comentado en el Aposento Alto cuando Jesús preparó a sus seguidores para la crisis de aquella tarde. Juan se deleita, pues, viendo el significado simbólico que se oculta tras acontecimientos muy normales. Esto es lo que sucederá con la crucifixión

y sus detalles concomitantes (el título sobre la cruz, la ropa de Jesús, sus últimas palabras) y con otras escenas relacionadas, como la que protagoniza la madre de Jesús, la que describe la quebradura de las piernas de los ajusticiados y aquella en que un soldado abre el costado de Jesús con una lanza.

Jesús es llevado al Gólgota (19:16b-24)

Cuando Jesús es conducido fuera del pretorio, ha sido completamente «preparado» para la crucifixión (ver comentarios sobre 19:16a). Sangra profusamente y está casi en estado de *shock*. Según la tradición, no obstante, el reo, acompañado por la guardia romana, tenía que transportar su cruz hasta el lugar de la ejecución. Esto es, pues, lo que hace Jesús (19:17). Juan afirma literalmente que «se llevaron» a Jesús; a pesar de la ambigüedad de esta expresión, podemos asumir con seguridad que se refiere a los soldados romanos (así lo asume la traducción de la NVI. Cf. una frase parecida en 19:1).

El poste vertical de la cruz *(staticulum,* en latín) se quedaba generalmente en el lugar de la crucifixión y a la víctima se la obligaba a llevar la vigueta transversal *(patibulum,* en latín).[1] Esta traviesa se colocaba sobre el cuello del reo, como si de un yugo se tratara, y él la sujetaba pasando los brazos por encima y presionando el travesaño contra sus hombros. Los escritores de la Antigüedad estaban bien familiarizados con esta práctica y hemos de asumir que los lectores de Juan también lo entenderían. Sin embargo, aun este travesaño es demasiado pesado para Jesús, y los Evangelios sinópticos nos dicen que los soldados han de pedirle a un espectador llamado Simón, natural de la ciudad norteafricana de Cirene, que cargue con el madero (Mr 15:21; Lc 23:26).

Según una tradición posterior consignada en el Talmud, las mujeres de la nobleza de Jerusalén ofrecían a los condenados un vino narcótico que embotaba los sentidos (b. *Sanh.* 43a). En Lucas se nos dice que Jesús se vuelve a ellas y les habla (Lc 23:28–31). Juan desarrolla un relato muy escueto y no nos ofrece ninguno de estos

detalles. La ruta que recorrió Jesús (según la tradición, la *Via Dolorosa* de Jerusalén) le habría llevado desde el pretorio de Pilato hasta un lugar situado fuera de los muros de la ciudad, donde los transeúntes podían ver el espectáculo y algunos podían incluso hablarle o burlarse de él (Mt 27:39; Mr 15:29).[2] Juan no consigna ninguna anotación sobre la ruta y se limita a observar que al lugar de la crucifixión se le llama «el lugar de la Calavera» o (en arameo) «Gólgota».[3] Las ejecuciones públicas «fuera de las murallas» tenían el propósito de impresionar y advertir al populacho, pero no hay duda de que Juan ve aquí otro significado: Jesús está siendo levantado para que ahora, desde los caminos de Jerusalén, Israel pueda ver a su rey.

La práctica de la crucifixión es hasta cierto punto objeto de debate. Sabemos que se crucificaba a millares de esclavos y criminales, pero no tenemos una descripción completa del proceso, y hasta el momento solo se ha encontrado un esqueleto de crucificado (en 1968) en una cueva funeraria situada en Giv'at ha-Mivtar, Jerusalén.[4] Sin embargo, las referencias literarias dejan claro que se trataba de una muerte reservada para las clases más bajas: esclavos, extranjeros y criminales. El reo se tumbaba en el suelo extendiendo los brazos hacia uno y otro extremo del travesaño. Tras ser clavado o atado a la vigueta transversal, se le izaba hasta ensamblar esta con el poste vertical.

La crucifixión podía llevarse a cabo utilizando varias posturas, pero la menos probable es precisamente la que aparece con más frecuencia en el arte cristiano (con los clavos clavados por la parte superior del pie).[5] Los romanos solían unir los tobillos clavándolos entre sí y forzando los pies a permanecer juntos y apoyados el uno sobre el otro. En el poste vertical fijaban también un tarugo de madera (el *sedile)* para que el reo pudiera sentarse y no se desgarrara. La clave es recordar que lo que producía la muerte en la cruz no era el hecho de clavar a los condenados. Se producía más bien como resultado de varios factores, como las hemorragias, la asfixia y el colapso. Es fácil ver por qué Josefo (quien tuvo ocasión

de presenciar muchas crucifixiones durante la conquista de Jerusalén por Tito) se refirió a esta forma de ejecución como «la más espantosa de las muertes» *(Guerras,* 7.6.4).

Todos los Evangelios dicen que Jesús fue crucificado con «otros dos», y tanto Marcos como Mateo aluden a estos hombres, ejecutados cada uno a un lado de Jesús, como «bandidos» *(lestes,* en griego), la misma palabra que utiliza Juan para referirse a Barrabás (ver comentarios sobre 18:40). Una traducción mejor para esta palabra es «terrorista» y su utilización aumenta la ironía que supone la ilegítima ejecución de Jesús. A Jesús se le ajusticia con los terroristas mientras que en su lugar se deja libre a otro extremista (19:18). Todos los Evangelios mencionan también la posición que Jesús ocupó entre ellos. Esto puede ser una indicación de preeminencia o un eco del Salmo 22:16 («Como perros de presa, me han rodeado; me ha cercado una banda de malvados; me han traspasado las manos y los pies»). Al siervo sufriente de Isaías también se le describe muriendo entre «los transgresores» (Is 53:12).

El relato de Juan se concentra en los detalles importantes que se dan en 19:19–22. Era asimismo costumbre romana hacer pública durante las ejecuciones una nota escrita que consignaba el nombre del criminal y el delito que había cometido; durante el recorrido al lugar de su crucifixión alguien desfilaba mostrando esta nota delante del reo (o se le colgaba alrededor del cuello). Solo Juan utiliza el término correcto para describir este «título» (en griego, *titlos;* en latín, *titulus)*. Juan es también el único en observar que el rótulo se confeccionó por orden de Pilato, y puede ser igual de cierto que este representa su particular venganza sobre el alto tribunal judío.[6] Según consignan Mateo y Lucas (Mt 27:37; Lc 23:38), cuando ellos llegan al Gólgota, un soldado clava a la cruz, por encima de la cabeza de Jesús, un rótulo que reza: «Jesús de Nazaret, Rey de los Judíos».

Lo importante es el idioma del *titulus.* Está escrito en arameo, latín, y griego. En las tumbas judías se veían a menudo inscripciones en múltiples idiomas, y en el cementerio de Bet Shearim de Galilea

pueden apreciarse muchos ejemplos de la presencia cultural helénica en este mundo. Los romanos entendían el latín; la población judía leería el título arameo; y el griego era el idioma universal del mundo mediterráneo. De hecho, Pilato ha puesto en el ámbito público un anuncio para el mundo. El mundo entero puede ahora ver la realeza de Jesús.

No es de extrañar que los principales sacerdotes se sientan insultados y se pongan furiosos (19:20–21). Entienden perfectamente que aquella inscripción representa un sarcástico respaldo de la regia identidad de Jesús por parte de Roma, y no les gusta nada. «No escribas «Rey de los judíos» […] Era él quien decía ser rey de los judíos», es su acerada alternativa, pero Pilato, por primera vez en la narración, les hace frente. Se niega a publicar una mentira (aunque no tenga el valor de actuar en coherencia con la verdad). De este modo termina la escena y la realeza de Jesús se proclama firmemente.

Era común que, durante las crucifixiones, los guardias romanos reclamaran el derecho de quedarse con la ropa de los reos.[7] Mientras que los relatos sinópticos son breves, Juan proporciona más detalles sobre este particular (19:23– 24). Los soldados toman «el manto» de Jesús[8] y lo dividen en cuatro partes; esto nos da, sin duda, una clave para entender que hay cuatro guardias supervisando la crucifixión. Estas cuatro «partes» han llevado a especular en cuanto a las posesiones de Jesús. No hay duda de que entre ellas había algún tipo de turbante, un cinturón, posiblemente sandalias, un manto externo (13:4) y una «prenda interior» o túnica. Esta última prenda llama especialmente la atención por su valor y por el interés de los soldados en no hacer partes de ella por ser «sin costura». No se trata necesariamente de una túnica especial o sofisticada y estaba al alcance de muchos campesinos. Era una túnica delgada y larga que se llevaba como un forro del manto exterior.

Los soldados echan suertes para decidir quién se queda con la prenda interior, y Juan ve este hecho como el cumplimiento del

Salmo 22:18 (que se cita en Juan 19:24). No es casual que Juan nos hable de la túnica sin costura de Jesús, ya que esta se convierte en el centro de atención de toda la escena. Pero el intérprete ha de ser prudente. La tendencia de Juan a utilizar dobles sentidos nos lleva a veces a buscarlos en textos en que no los hay, y la túnica sin costura de Jesús es un claro ejemplo de ello. Josefo describe con estas palabras la túnica «sin costura» de los sumos sacerdotes: «Esta prenda no estaba formada de dos piezas, ni estaba cosida sobre los hombros ni por los lados, sino que era una larga vestidura tejida de tal modo que dejaba una abertura para el cuello» *(Ant* 3.7.4 [159–61]). La descripción de Josefo parece indicar una larga túnica exterior decorada con hilo de oro y flecos. Es difícil saber si esta es la clase de prenda que Juan tiene en mente; en tal caso, podría tratarse de una alusión a la obra sacerdotal de Jesús en la cruz (un tema muy común en el Nuevo Testamento).

Otros eruditos recuerdan que, en el capítulo 13, Jesús se quitó el manto para servir a sus discípulos, un servicio interpretado en vista de «la hora» y de la cruz. Están también los intérpretes (particularmente del periodo patrístico) que lo consideran una alusión a la unidad «sin costuras» de la iglesia, pero este punto de vista parece problemático, puesto que la túnica le es arrebatada a Jesús. La mejor solución puede ser la que recoge un punto de vista mucho más común, y es que se trata meramente de una prenda de vestir muy bonita (¿confeccionada acaso por su madre?). El motivo para la confección de túnicas sin costuras era que los judíos pudieran tener la certeza de que no se habían mezclado dos tejidos en su elaboración, una práctica que estaba prohibida bajo la ley (Dt 22:11). La túnica nos plantea un problema que examinaremos con más detalle en la sección «Construyendo Puentes». Hemos de ser prudentes para no ver más cosas en el relato de Juan que las que él quería decirnos.

Los últimos hechos de Jesús y su muerte (19:25–30)

No era extraño que durante su crucifixión los reos hicieran ciertas declaraciones o distribuyeran sus propiedades. Josefo afirma haber visto a muchos de sus amigos ejecutados en cruces alrededor de Jerusalén, durante el sitio de la ciudad por Tito en el año 70 d.C. Todos los Evangelios consignan importantes palabras pronunciadas por Jesús desde la cruz, que se han instalado en la tradición cristiana entre las expresiones más sagradas y atesoradas de la Biblia.

Juan consigna la presencia de algunas personas al pie de la cruz:[9] (1) La madre de Jesús; (2) su tía [la hermana de su madre]; (3) María «[esposa] de Cleofás»; (4) María Magdalena [procedente de la aldea de Magdala]; y (5) el discípulo amado. No sabemos nada sobre «María de Cleofás», pero María Magdalena era natural de una aldea situada al norte de la ciudad de Tiberiades (en la ribera occidental del mar de Galilea). Marcos y Lucas nos cuentan que la Magdalena había sido liberada de algunos demonios gracias al ministerio de Jesús (Mr 16:9; Lc 8:2). La referencia de Juan a la «tía» de Jesús es de lo más intrigante. En un impresionante estudio, Brown ha analizado los nombres de cada uno de los presentes ante la cruz en los cuatro Evangelios, no solo mostrando la consistencia de los informes, sino identificando específicamente a muchos de ellos.[10] El rasgo más importante de este estudio es su decisivo argumento en el sentido de que «la hermana de la madre de Jesús» es la misma persona que Mateo describe como «la madre de los hijos de Zebedeo» (Mt 27:56). Juan y Mateo afirman que estas dos

mujeres están presentes ante la cruz y que *bien podrían ser la misma persona, con lo cual Jesús y los hijos de Zebedeo serían primos.*

Si esto fuera cierto (y lo creo probable), explicaría por qué la madre de estos discípulos se creía con el derecho de esperar un favor especial de parte de Jesús (Mt 20:20; Mr 10:35). Ayuda también a explicar las palabras de Jesús en estos versículos (Jn 19:26–27) cuando ve a su madre y al discípulo amado delante de él. Jesús apela ahora a una responsabilidad familiar, lo cual será un rasgo específico del discipulado de Juan. El tratamiento con que se dirige a María («Mujer») es respetuoso (no descortés, ver comentario sobre 2:4), y con él la dirige a Juan (el discípulo amado) poniéndola bajo su cuidado protector.

Todo esto tiene lógica cuando pensamos que los hermanos de Jesús le han abandonado (7:5) y que la ausencia de José en la narración nos hace sospechar que María está sola. Ella ha apoyado a Jesús desde el principio y ahora, con su muerte, una mujer en su cultura quedaría desolada y vulnerable. Lo que Jesús pide al discípulo amado es que dé cobijo a María dentro de su propia familia, algo que él hace obedientemente (19:27b). Esto no es motivo de sorpresa. En la cultura de Jesús, las familias en su sentido más amplio eran extraordinariamente importantes y las relaciones personales entre primos se valoraban mucho. Que Jesús mantuviera una estrecha relación con su familia sería algo muy común.

Con su segunda declaración en la cruz (que solo Juan consigna), Jesús nos da a conocer su sed con una gran intensidad (19:28). Igual que con el reparto y sorteo de sus ropas se cumplía la Escritura, Juan observa que este grito de sed cumple también la profecía veterotestamentaria. Jesús es plenamente consciente de haber concluido la obra que ha venido a realizar en el mundo. Ha revelado el nombre del Padre, ha reunido a aquellos que le han sido entregados, ha exhibido el amor de Dios y revelado su palabra. Todo ha sido terminado. Pero Jesús sabe también que estas cosas son un cumplimiento del plan de Dios; la cruz es una parte de la obra para la que Dios le ha enviado. Su grito de sed no es el clamor

desesperado de un moribundo bajo el implacable sol de Oriente Próximo. Jesús habla para cumplir la Escritura. La frase «tengo sed» nos recuerda a Salmos 69:21: «En mi comida pusieron hiel; para calmar mi sed me dieron vinagre» (cf. Jn 2:17; 15:25, que cita también el Salmo 69).

En respuesta, los soldados le ofrecen una esponja empapada en vinagre (19:29). Esta bebida *(oxos,* en griego) era una especie de vino diluido que tomaban los soldados y campesinos. No hay que confundir esta bebida con el vino mezclado con estupefacientes que se le había ofrecido antes, durante su camino hacia el Gólgota (Mr 15:23), que Jesús rechazó. Ahora, los soldados ponen la esponja en una rama de hisopo (un pequeño arbusto) y se la ofrecen a Jesús. Esto es posible porque la cruz no estaba excesivamente elevada en el aire, sino a la altura, más o menos, de los soldados. Las flexibles ramas del mencionado arbusto no serían muy útiles para esta tarea, pero sí podía serlo su tronco.

Marcos y Mateo afirman que los soldados colocaron la esponja en una rama o vara rígida *(kalamos,* en griego). El detalle del hisopo es importante ya que esta planta es la que se utilizaba en la Pascua para aplicar la sangre de los corderos sacrificados a los dinteles y jambas de las casas israelitas (Éx 12:22). ¿Es esto acaso una directa alusión que vincula a Jesús con la Pascua y que da a entender que es un sacrificio pascual? Teniendo en cuenta que Juan seguirá haciendo referencia a la Pascua (19:31–37), hemos de mantener abierta esta posibilidad.

Marcos afirma que Jesús dio una gran voz inmediatamente antes de expirar, pero no dice cuáles fueron sus palabras (15:37). Resulta tentador comparar esto con Juan 19:30: «Al probar Jesús el vinagre, dijo: —Todo se ha cumplido». Lo que Jesús sabe sobre el carácter definitivo de su obra (19:28) lo expresa ahora en voz alta (19:30a). Esto confirma la percepción que hemos tenido a lo largo del Relato de la Pasión de que Jesús está aquí consiguiendo lo que desea. *No* es una pobre víctima sino un siervo llevando a cabo lo que Dios le ha

pedido. El clamor de Jesús *no* es un grito desolado («¡Por fin se ha terminado!») sino el anuncio de un triunfo («¡Se ha conseguido!»).

En este momento, Juan dice que Jesús inclinó la cabeza y «entregó el espíritu». La palabra «espíritu» *(pneuma)* puede ser antropomórfica (como en 11:33; 13:21), dando a entender que Jesús está aquí entregando la vida. Tendrían entonces estas palabras el mismo sentido que Mateo 27:50 («entregó su espíritu») y Lucas 23:46 («¡Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu!»). Se trata de un lenguaje habitual en griego para referirse a la muerte.

Sin embargo, en este pasaje, Juan se sirve de un verbo poco común que no significa «entregar» (en el sentido de abandonar). El término griego *paradidomi* significa «transferir» y en ningún texto de la literatura griega se habla de *paradidomi to pneuma* como referencia a la muerte.[11] Obsérvese que Juan no alude a un receptor para su espíritu, como el Padre (como sí hace Lucas). Este verbo significa entregar o transferir algo a un sucesor.[12] Con esta expresión es posible que Juan esté transmitiendo uno de sus característicos dobles sentidos, comunicando una impresión sutil y general de que el don del Espíritu (una parte de la prometida obra de Jesús) está activo en el momento de la cruz. Esto concuerda con lo que se nos ha enseñado antes en el sentido de que el Espíritu está vinculado con «la hora» (7:39; 16:7); es, ciertamente, un fruto de la muerte de Jesús. Inclina, pues, el Maestro la cabeza mirando directamente a quienes le son más queridos, aquellos incondicionales que están con él al pie de la cruz, y les reconocemos como los receptores de su don. «No se imparte el Espíritu de un modo real, efectivo (ver 20:22), sino de manera simbólica, anticipativa —en el relevo de los tiempos cuando llega el momento de sacrificio— el movimiento de Dios hacia la humanidad es el Espíritu».[13]

Si es cierto que el Espíritu es de algún modo «liberado» en el momento de la muerte de Jesús, este simbolismo puede estar igualmente activo en 19:28 en las imágenes de agua y sed que recorren estos versículos.[14] Un grito como expresión de sed es

especialmente notorio cuando procede de aquel que posee ríos de agua viva (7:37). Jesús había dicho: «El que beba del agua que yo le daré, no volverá a tener sed jamás» (4:14). *¡Aquel que es la fuente de agua viva tiene ahora sed!* En otros lugares en que Juan utiliza este tipo de lenguaje se refiere a su obra como capaz de satisfacer cualquier sed (4:13–15; 6:35; 7:37). A medida que se le escapa la vida, que se derraman el Espíritu (19:30) y el agua viva (19:34), Jesús es intensamente consciente de estarse vaciando y, como una punzada, su sed se lo recuerda. Esta imaginería volverá pronto, en 19:34.

La escena final nos invita una vez más a mirar hacia el marco de la Pascua (19:31–37). Juan nos recuerda que estamos en el «día de la preparación» (19:31) y lo más natural es entender que esta expresión alude a la preparación del sábado, no de la Pascua (ver comentarios sobre 13:1; 18:28). El equilibrio del versículo deja clara esta cuestión, porque los judíos, que desde el principio han estado preocupados por la pureza ritual (11:55; 18:28), desean ahora descolgar de las cruces los cadáveres de los ajusticiados, ya que se está iniciando el atardecer y, con él, el sábado. En Deuteronomio 21:22–23 encontramos una provechosa información para entender este trasfondo: «Si alguien, por ser culpable de un delito, es condenado a la horca, no dejarás el cuerpo colgado del árbol durante la noche sino que lo sepultarás ese mismo día».[15] Podemos, pues, dar por sentado que el mismo grupo de judíos que había pedido que se cambiara el título de la cruz (19:21) formula ahora una segunda petición. Movidos por la devoción espiritual a la ley, desean descolgar a los tres ajusticiados de sus respectivas cruces.

La práctica romana consistía en dejar a los crucificados en sus cruces durante largos periodos como demostración pública de disciplina. Algunos reos permanecían varios días colgados de la cruz en que habían muerto. Ubicados como estaban fuera de los muros de la ciudad, los crucificados eran a menudo atacados por animales salvajes y carroñeros, como los buitres. Sin embargo, para acelerar su muerte, los soldados quebraban las piernas de los ajusticiados

con pesados mazos; esto apresuraba la asfixia y la pérdida de sangre cuando, por el propio peso corporal, los huesos desgarraban la carne y la piel. El único esqueleto de crucificado hallado, en 1968, muestra pruebas fehacientes de esto: se trata de un varón que tiene la tibia derecha totalmente aplastada; los huesos de la pantorrilla izquierda (tibia y peroné) estaban fracturados: una clara evidencia del mazo romano.[16] ¿Se interesaron los dirigentes judíos en esta práctica solo para acelerar las tres muertes o pretendían también mutilar a Jesús para intensificar con ello su vergüenza?

Sea cual fuere su propósito, esto no iba a producirse. El pelotón de soldados quiebra las piernas de los dos hombres que agonizan junto a Jesús (19:32), pero cuando llegan a él —y aquí Juan se explica con claridad meridiana— no le rompen las piernas, porque ya está muerto (19:33). No obstante, si tienen esta certeza, parece extraño que uno de ellos tome una lanza para mayor seguridad. Esto es, sin embargo, lo que hace uno de ellos y, cuando traspasa el costado de Jesús, de la herida mana sangre y agua.

Exégetas y médicos han explorado en detalle este fenómeno de la sangre y el agua, y solo podemos presentar un escueto resumen de sus conclusiones. Son muy pocos quienes, a día de hoy, sostienen la idea de que el corazón de Jesús «estalla», a pesar de las posibilidades homiléticas que ofrece esta forma de entender la cuestión.[17] Respecto a este asunto hay dos sólidas teorías. (1) P. Barbet argumentó en su día que es posible que la lanza hubiera penetrado en el corazón de Jesús y que ello habría podido ocasionar la salida simultánea de sangre y fluidos del pericardio.[18] Hoy son muchos los exégetas médicos que favorecen este punto de vista. (2) El cirujano A. F. Sava puso objeciones a esta teoría, ya que Barbet obtuvo los datos de su investigación de personas que llevaban muertas veinticuatro horas. Sus experimentos con cadáveres de cuatro a seis horas no produjeron los mismos resultados. No obstante, en las víctimas de accidentes traumáticos (especialmente aquellas con heridas torácicas) se acumulan grandes cantidades de fluidos entre el tejido corporal y los pulmones, generando en ciertos

casos hasta dos litros de líquido. Cuando esto se prueba en cadáveres entre dos o cuatro horas después de la muerte, el suero se divide formando una capa de fluido de color rojo intenso y otra de un líquido pajizo por encima de este. Por ello, Sava sostiene que fue la flagelación de Jesús lo que le produjo una gran acumulación de líquido en el tórax, que luego brotó al ser atravesado por la lanza.[19]

No hay duda de que este debate médico continuará. Sin embargo, podemos estar seguros de cuál es la principal intención de Juan: que sus lectores sepan que no hay duda alguna de que Jesús está muerto. Desde un punto de vista teológico, esto es importante por dos razones. Juan se esfuerza por afirmar la plena humanidad de Jesús, cuya vida dependía de su cuerpo (1:14). Por otra parte, ya en los días de Juan había falsos maestros que cuestionaban la veracidad de la encarnación de Cristo (1Jn 4:1–6), y es probable que en 1 Juan 5:6–9 el apóstol esté aludiendo a este suceso.

Sin embargo, como sucede con otros muchos acontecimientos de este día, Juan ve, sin duda, un simbolismo que va más allá del significado superficial de la perforación. La mayoría de los evangélicos se resisten a ver aquí un emblema sacramental (como el bautismo y la cena del Señor en las imágenes del agua y la sangre) aunque este fue un punto de vista muy común durante los primeros siglos de la iglesia. Más prometedor es el punto de vista que ve en este evento un simbolismo pascual. Juan podría estar diciendo que el Jesús crucificado cumple todos los requisitos de un sacrificio pascual. Observa, por ejemplo, que las piernas de Jesús no fueron quebradas, probablemente porque era ilegal que los animales sacrificados para la Pascua presentaran algún hueso roto. El cordero debía ser perfecto. Y por si este sutil aspecto se nos pudiera pasar por alto, Juan hace incluso referencia al requisito pascual consignado en Éxodo 12:46 al final del párrafo: «No le quebrarán ningún hueso» (Jn 19:36; ver también Nm 9:12; Sal 34:20).

Hay, sin embargo, más alusiones teológicas a la Pascua. J. Massyngberde Ford ha defendido de manera convincente que una de las responsabilidades del templo durante los sacrificios pascuales era

verificar que el cordero no estaba *ya* muerto cuando se presentaba para el sacrificio. Para ello se observaba el chorro de sangre que salía a borbotones cuando se degollaba al cordero.[20] La sangre ha de fluir —sostendría el Talmud más adelante— *como agua (o líquido)*. Por ello, la Mishná ofrece ciertas directrices para verificar la validez de los sacrificios, y una de las cosas más importantes es la presencia de una efusión de sangre abundante y fluida (m. *Hullin* 2.6). Una vez más, la imagen de Jesús en la cruz evoca un importante simbolismo pascual. El suyo fue un sacrificio *vivo,* una vida verdaderamente inmolada.

La mayoría de los exégetas están de acuerdo en que el simbolismo de Juan sirve para mostrarnos que han llegado la vida y la purificación que la muerte de Jesús trae. La muerte de Cristo es la base de la renovación y la vida eterna (6:53–54). Según Hebreos 9:19, Moisés se sirvió de tres elementos para inaugurar el primer pacto: sangre, agua e hisopo; de igual modo, por medio de su muerte, Jesús está inaugurando otro pacto. Sin embargo, hemos de observar también otra serie de símbolos. El agua fluye del cuerpo de Jesús. En Juan 7:37–39, durante la fiesta de los Tabernáculos, Jesús pronunció una promesa específica para todos los sedientos afirmando que «de su interior» brotaría agua para quienes desearan beber. Es cierto que se trata de una metáfora y que Juan se apresura a interpretarla afirmando que esta agua es en realidad el Espíritu, que solo se hará presente cuando Jesús sea glorificado. En el Evangelio de Juan es frecuente encontrar juntos al agua y al Espíritu (3:5; 4:10–24; 7:37–39) y tal asociación no debería sorprendernos. En el judaísmo se establecía una conexión semejante (Ez 36:25–32; 47:1–12).

Sin embargo, lo más notable es que esta unión entre el agua y el Espíritu se fundamente en la fiesta de los Tabernáculos, el trasfondo de Juan 7 (que nos ayuda a entender 19:34). Como descubrimos en el capítulo 7, a finales de otoño, la fiesta de los Tabernáculos incorporaba un festival del agua, en que Israel recordaba el milagro del agua que Moisés realizó cuando golpeó la roca en Meriba (Éx

17:6). Esta roca se convirtió en una parte vital de la historia judía. ¡Era una roca que impartía agua y vida! ¡Ciertas leyendas rabínicas afirmaban que esta roca les seguía durante su travesía por el desierto! En ella se refundían incluso las promesas para el futuro que describe Zacarías (Zac 13:1; 14:8), convirtiéndose en un modelo del eterno manantial que brotará desde Jerusalén. Cuando se preguntaba a los rabinos lo que realmente representaba esta agua eterna, su respuesta era simple: representaba el Espíritu Santo.[21]

Algunos comentarios rabínicos de la antigua Edad Media se recreaban ampliando este relato de la roca y el agua, y ello dio origen a una extensa tradición de análisis especulativos sobre este milagro. Pablo lo utiliza incluso en 1 Corintios 10:4 para afirmar que la roca que les seguía en el desierto era Cristo. Algunos eruditos judíos de la Edad Media observan en sus comentarios que Moisés golpeó dos veces la roca, afirmando que con el primer golpe brotó sangre y con el segundo, agua.[22]

Así, las palabras de 19:34 se unen a 19:30 como una sugerencia más de que en la muerte de Cristo no solo se liberan los beneficios vivificadores de su muerte, sino también la promesa de su Espíritu. Juan 19:34 es entonces un cumplimiento simbólico de las palabras de 7:38, que Jesús pronunció *en la fiesta de los Tabernáculos*. «Del corazón [o vientre] de él brotarán ríos de agua viva» (RSV).

Aunque en 19:35 no se menciona al discípulo amado, es acertado deducir que se trata de él, puesto que ya se nos ha dicho que está al pie de la cruz (19:26). Este es un versículo poco común (cf. también 21:24), en el que se afirma la autoridad de Juan, no como recopilador de tradiciones sobre Jesús, sino como testigo de excepción de su vida. En sus términos más simples, esto significa que las cosas que aquí se consignan son verdaderas y dignas de confianza. Sus palabras en este Evangelio se convierten en testimonios para la vida de Jesús, unos testimonios que hemos estado leyendo y sopesando desde el principio. Esta misma confianza está presente en 1 Juan 1:1–4, donde el apóstol nos hace saber que, para él, el fundamento de su ministerio apostólico está en

el hecho de haber estado allí; sus ojos y sus manos confirman la realidad de lo que sucedió.

Juan concluye el cuadro de Jesús en la cruz con un resumen bíblico (19:36–37). Tanto el hecho de que las piernas de Jesús no fueran quebradas como la perforación de su costado por la lanza de un soldado evocan pasajes que añaden significado a estos acontecimientos. Antes hemos visto que Éxodo 12:46 nos ayuda a entender el hecho de que los soldados no le rompieran las piernas a Jesús (ver comentarios sobre 19:33) y por ello Juan parafrasea aquí este versículo. Pero Juan reflexiona también sobre Zacarías 12:10, donde el profeta cuenta de manera conmovedora que Israel mirará al profeta (¿o acaso a Dios, o al Mesías?) y lamentará la perniciosa falta de fe que se observa en Israel: « … pondrán sus ojos en mí. Harán lamentación por el que traspasaron, como quien hace lamentación por su hijo único; llorarán amargamente, como quien llora por su primogénito». Al pie de la cruz —testigo excepcional de la extraordinaria obra de Jesús—, Juan contempla el simbolismo de Israel mirando fijamente al mensajero, el Hijo de Dios enviado para redimir al mundo.

La sepultura de Jesús (19:38–42)

Aunque la mayor parte de los acontecimientos que Juan consigna en la cruz son singularmente joánicos, en el relato de la sepultura recurre de nuevo a materiales que comparte con los otros Evangelios (Mt 27:57–61; Mr 15:42–47; Lc 23:50–56). Todos los evangelistas confirman que un hombre llamado José pide a Pilato el cuerpo de Jesús. Si elaboramos un retrato robot a partir de los datos de todos los Evangelios tenemos que se trata de un hombre rico (Mt 27:57) y miembro del Sanedrín (Mr 15:43; Lc 23:50), lo cual sitúa su residencia en Jerusalén. Esto explicaría por qué disponía de una tumba en las inmediaciones de la ciudad.

José era oriundo de «Arimatea», pero los arqueólogos no han conseguido localizar la ubicación de esta aldea. Las mejores sugerencias la identifican con Ramá (Ramatayin Zofín) o la Ramallá de Judea, al norte de Jerusalén.[23] Ramá desempeñó un importante papel en la vida de Samuel (1S 1:1, 19; 2:11; 7:17) y era, por consiguiente, una ciudad con una fuerte tradición judía. Lucas se refiere a Arimatea como «un pueblo de Judea» (Lc 23:50). Este evangelista observa también que José era un hombre valiente que buscaba el reino de Dios y que no estuvo de acuerdo con el modo en que se llevó a cabo el proceso judicial de Jesús (23:51).[24]

Juan menciona pocos detalles de este tipo, pero añade que José es discípulo de Jesús (19:38; cf. Mt 27:57) y que actúa en secreto porque teme a los dirigentes del Sanedrín.[25] Esto podría explicarse por su desacuerdo con las irregularidades en el procesamiento de Jesús por parte del Sanedrín (Lc 23:51). Puede, no obstante, que la descripción que Juan hace de él sea crítica, si se tiene en cuenta lo que afirma en Juan 12:42–43 sobre la presencia de secretos

seguidores de Jesús entre estas autoridades, quienes, por temor, no daban testimonio público, pues «preferían recibir honores de los hombres más que de parte de Dios».

Nicodemo (19:39) es también miembro del Sanedrín (7:50; ver también 3:1–10) y se une a José. Es posible que el retrato que Juan hace de José y Nicodemo suene un tanto crítico; sin embargo, al pedir el cuerpo de Jesús para sepultarlo dignamente, redimen su imagen, puesto que se trata de un arriesgado gesto público. El Sanedrín entendía que los cadáveres tenían que sepultarse antes de la puesta de sol (19:31), y de no haber mediado la petición de José, habrían puesto el cuerpo de Jesús en una tumba común fuera de los muros de la ciudad (Josefo, *Ant.* 5.1.14[44]). Al tocar un cuerpo muerto, José asume su impureza ceremonial (que le prohibirá participar de cualquier ceremonia durante la festividad), por no hablar del peligro que tal acción supone para su carrera política y religiosa. Poner a Jesús en una tumba de prestigio implica conceder un cierto respaldo, un cierto honor a un hombre a quien el concilio ha considerado un criminal.

Juntos, estos dos hombres sepultan a Jesús en un sepulcro nuevo, en el que todavía no se ha puesto a nadie (19:41); la tumba está situada dentro de un huerto cercano al lugar de la crucifixión (19:42).[26] Juan dice que esto se hace «conforme a la costumbre judía de dar sepultura» (19:40b). En el siglo primero, los cadáveres se preparaban para la sepultura envolviéndolos fuertemente con vendajes y especias. Las especias molidas se colocaban entre los lienzos que se utilizaban para envolver el cuerpo o debajo de él. Muchas veces se ponían monedas en las cuencas oculares del cadáver y se le cubría el rostro con un pañuelo (20:7).

Nicodemo aporta una gran cantidad de especias para la sepultura. La mirra era un polvo para embalsamar utilizado comúnmente en Egipto, mientras que el áloe era un aromático polvo de sándalo que se utilizaba generalmente como perfume. El peso total de estas dos especias era de unos treinta y cuatro kilos.[27] Se trata de una importante cantidad y recuerda al sobreabundante volumen de vino

que Jesús proveyó en Caná (2:1–10) y que marcó su primera aparición pública. Cuando murió Herodes el Grande, cientos de siervos transportaron una enorme cantidad de especias aromáticas (Josefo, *Ant.* 17:9,8 [199]) y, a la muerte de Gamaliel el Viejo, en el siglo primero, se quemaron casi cuarenta kilos de ellas.[28] Estas especias constituyen una señal de honor para Jesús. Debemos recordar también que María ha ungido ya de manera simbólica a Jesús para su sepultura en Betania (12:1–8). En la tradición sinóptica, las mujeres que estaban ante la cruz se disponían a ungir a Jesús el domingo a primera hora de la mañana (Mr 16:1), sin saber que José y Nicodemo lo habían hecho ya.

Los judíos del primer siglo tallaban las tumbas en las paredes calizas de los montes que rodean los muros de Jerusalén. Los Evangelios describen el tipo de tumba en que se puso a Jesús con ciertos elementos característicos: (1) *Una piedra corredera.* La puerta del sepulcro era una pesada piedra en forma de rueda de un diámetro que oscilaba entre los 140 y los 185 centímetros; esta piedra se situaba sobre un canal poco profundo que servía de guía y que una estrecha pared —levantada en cualquiera de ambos lados de la abertura del sepulcro— mantenía en posición vertical. Estas piedras correderas podían abrirse de nuevo para una utilización continua del sepulcro, pero eso requería mucha fuerza. Por eso las mujeres estaban angustiadas, pensando en si encontrarían o no ayuda para moverla (Mr 16:3) y por el hecho de romper el sello y custodia romanos (Mt 27:65–66). En los sinópticos, un terremoto hace rodar la piedra que cierra el sepulcro de Jesús (Mt 28:2).[29]

(2) *Una cámara funeraria.* Al entrar al sepulcro, se accedía a una cámara preparatoria cuadrada que tenía un banco de piedra a lo largo de todo su perímetro. En este banco se depositaba el cuerpo, que a continuación se preparaba para su sepultura. Cuando los sinópticos afirman que José puso el cuerpo de Jesús «en un sepulcro nuevo de su propiedad que había cavado en la roca» (Mt 27:60) aluden a este banco. Este es también el lugar en el que se encontró, enrollada a un lado, la ropa con que Jesús fue sepultado (Jn 20:5).

(3) *Nichos funerarios (o kokhim).* Una vez preparado, el cuerpo se colocaba en el interior de un pequeño túnel de menos de dos metros de fondo por unos 60 centímetros de altura que se tallaba en el muro, normalmente por encima del banco (o en una cámara adyacente). En este nicho descansaba el cuerpo hasta que se descomponía.[30]

(4) *Cajas para huesos (u osarios).* Tras la descomposición del cuerpo, los huesos se depositaban en un decorado «osario» de piedra que se guardaba en el suelo del sepulcro. Estas tumbas eran costosas y generalmente contenían numerosos nichos y osarios. Eran muy comunes las «tumbas familiares». Cuando Juan menciona que a Jesús se le coloca en un sepulcro «nuevo», quiere decir que en él no se guarda todavía ningún osario y que sus nichos no se han utilizado. El cuerpo de Jesús es el primero que se coloca en uno de sus *kokh* recién tallados.[31]

Como intérprete, es importante que entienda la teología joánica de la cruz. El relato de Juan no se limita a complementar el mosaico comenzado por los sinópticos. Cada evangelista es un teólogo que teje, en gran medida, su propio tapiz; un tapiz dependiente, hasta cierto punto, de las directrices tradicionales del momento en la iglesia, pero que lleva, al tiempo, la impronta de los intereses y carácter de su creador. Si representamos el relato joánico de la cruz y caemos sin darnos cuenta en una generalización de «Jesús muriendo en el Gólgota», estaremos pasando por alto el mensaje único y sin par de Juan. El apóstol nos pide que miremos las cosas con sus ojos, que no son los de Lucas, ni los de Mateo. Desde la perspectiva de Juan podemos adquirir una nueva visión, una fresca valoración de una antigua historia.

Juan y los sinópticos. Así, el primer obstáculo para cualquier intérprete es que ha de tomar una decisión sobre Juan y los sinópticos. Se trata de la misma tensión que he descrito en 18:1–19:16a, puesto que aquí, en el relato de la Pasión tenemos un

importante cuerpo de material que coincide parcialmente con los otros tres Evangelios. Sin embargo, lo que sucede en esta sección no es que tengamos relatos paralelos entre Juan y Marcos, por ejemplo, sino que, aunque Juan escribe con el mismo telón de fondo (Jesús en la cruz), consigna unos episodios totalmente *distintos*. En su relato no encontramos a multitudes que se burlen de Jesús en la cruz. Simón de Cirene no aparece. No hay ningún clamor de abandono.

Sin embargo, Juan introduce cosas que no hemos oído en ningún otro lugar. Se cumplen diferentes profecías y a Jesús se le escuchan palabras distintas. Jesús habla con su madre y la pone bajo el cuidado del discípulo amado. En el relato de su muerte, leemos que una lanza abre el costado de Jesús y de él brota sangre y agua; a esto hay que añadir una explicación de por qué no se le quiebran las piernas a Jesús. Se nos informa incluso que José y Nicodemo ungen el cuerpo de Jesús para su sepultura, con lo cual apenas queda espacio para que las mujeres vayan al sepulcro con sus especias el domingo por la mañana.

Me siento muy tentado a armonizar todos estos detalles, y hasta cierto punto he de hacerlo, puesto que estoy comprometido teológicamente con la muerte de Jesús en la cruz como punto central de mi salvación. Pero siento también el impulso, igualmente fuerte, de dejar las cosas como están, de leer el relato joánico en sus propios términos y de contemplar el aspecto de su tapiz sin procurar destejerlo y urdirlo de nuevo junto con el de los demás evangelistas.

Interpretación y simbolismo. El segundo obstáculo —y creo que aquí afrontamos un desafío mucho más difícil— es el de introducir algunos límites hermenéuticos al simbolismo del capítulo. A estas alturas se hace evidente que Juan es un escritor proclive a los juegos de palabras y dobles sentidos. En ocasiones nos explica por adelantado el sentido más profundo (p. ej., 2:21; 11:49–53); otras veces es sutil y nos deja para que seamos nosotros quienes lo adivinemos (p. ej., 3:5; 4:10). ¿Pero cómo sabemos cuándo Juan se limita a describir acontecimientos de los que él mismo ha sido

testigo en la cruz (19:35) y cuándo está sugiriéndonos que miremos bajo la superficie y entendamos significados figurativos y matizados?

Hay nueve episodios distintos en esta sección, cada uno de los cuales nos invita a un cierto grado de interpretación simbólica: (1) el título de Jesús en la cruz, escrito en griego, arameo y latín; (2) la túnica sin costura de la que se apropian los soldados; (3) la madre de Jesús y el discípulo amado al pie de la cruz; (4) las palabras de Jesús en la cruz unidas a una aparente impartición del Espíritu; (5) la ruptura de las piernas de los crucificados; (6) la sangre y el agua que brotan del costado de Jesús; (7) las especias aromáticas utilizadas para preparar el cuerpo de Jesús en el sepulcro; (8) Nicodemo y José de Arimatea; y (9) un sepulcro nuevo.

Los intérpretes se han preguntado si existen significados secundarios en cada uno de estos episodios. Por ejemplo, es posible que la sangre y el agua que fluyen del costado de Jesús (19:34) describan meramente la violencia de la escena. Sin embargo, ya en el siglo IV encontramos comentaristas que señalan a Génesis 2:21 y la creación de Eva (que procede del costado de Adán). Para los intérpretes de la Alta Edad Media, las palabras de 19:34 constituyen el nacimiento de la iglesia, la «novia» de Cristo, que ahora surge del costado de Jesús. Para Tertuliano y Tomás de Aquino, el agua representa el bautismo de agua, mientras que la sangre alude al bautismo del martirio. Otros han visto en estos símbolos el establecimiento de los sacramentos de la eucaristía y el bautismo.

Pocos exégetas protestantes contemporáneos se inclinan a seguir este pensamiento; sin embargo, en nuestros días circulan sugerencias similares. Tomemos por ejemplo el huerto en que estaba ubicado el sepulcro. Al cabo de dos días, Jesús aparecerá en este lugar y se encontrará con María Magdalena (20:1). ¿Se trata de una representación del huerto del Edén? O tomemos la túnica sin costura de Cristo: ¿Alude acaso a la unidad sin costuras, perfecta, de la iglesia? Algunos han visto en las especias con que se unge a Jesús en 19:40 un sacrificio «de olor grato» que se ofrece a Dios. A otros, la

referencia a Nicodemo les recuerda al capítulo 3 con su exposición sobre el agua y el nuevo nacimiento, y se preguntan si no podría ser esa otra alusión sacramental al bautismo.

Debe haber un cierto control interpretativo en todas estas cuestiones. No tenemos permiso para relacionar a nuestro antojo las imágenes literarias de Juan. De lo contrario, el maestro o el predicador pueden convertir el relato de la Pasión en un lienzo sobre el que puede aparecer cualquier imagen. Hay simbolismos que, simplemente, *no* están en el texto. Por ejemplo, personalmente cuestiono muy en serio que la túnica sin costura transmita algún otro sentido que no sea resaltar su belleza como tal. Sin embargo, cuando Juan me da algún indicio, citando, por ejemplo, un versículo de la Escritura, o aludiendo a acontecimientos relacionados con la cruz en otros pasajes de su Evangelio, eso me da licencia para analizar la narración en busca de otros sentidos.

Hay, pues, dos principios hermenéuticos que han de controlar nuestro quehacer.

(1) Los símbolos han de estar responsablemente anclados en el contexto cultural más amplio del judaísmo o helenismo del primer siglo, desenredando, por así decirlo, el trasfondo que los receptores de Juan conocen tan bien. Esto es lo que sucede en la narración de la muerte de Jesús en la cruz. En este relato hay un abundante simbolismo pascual, y es posible que Juan esté dando por sentado que sus receptores (que conocen perfectamente el ritual de la Pascua) lo reconocerán de inmediato. Igual que para un británico un poema que haga referencia al «acebo y la hiedra» evoca de inmediato la época navideña [«The Holly and the Ivy» [El acebo y la hiedra] es un himno navideño especialmente tradicional y emblemático. N. del T.], hemos de permitir que Juan haga lo mismo en *su* cultura.

(2) Los símbolos deben asimismo estar anclados en las claves literarias que Juan ha dejado en otros lugares de su narración. Un ejemplo de esto lo tenemos cuando conectamos la descripción del

agua y la sangre con las otras alusiones al agua que encontramos en el Evangelio, especialmente con aquella que predice que de Cristo fluiría agua (7:37–39; cf. 4:15). En este caso, hemos de tratar el Evangelio de Juan como una unidad literaria, que establece vínculos intratextuales como claves del significado. Juan redactó el capítulo 12 sabiendo lo que escribiría en el capítulo 19. Es incluso posible que, cuando terminó, regresara al capítulo 12 y lo revisara, ajustando alusiones y conexiones. No es casual que en 19:38 Juan describa a José de Arimatea como un discípulo secreto que temía a los dirigentes del templo. Una mirada a 12:42–43 muestra que Juan tiene en mente a cierto *tipo* de discípulo, cuyo perfil se corresponde exactamente con el de José.

Ideas importantes. Si intentamos organizar los principales temas que se dan cita en 19:16b-42, se hace evidente que hay tres ideas fundamentales. (1) El tema de la realeza de Jesús, que desempeñó un papel tan importante en 18:28–19:16a, sigue presente en este pasaje. Si Jesús es en verdad «el rey de los judíos» (18:19), cabe esperar que su carácter real se manifieste en los temas que intervienen en esta sección. En la cruz, es «levantado» (no meramente crucificado), y después de morir es sepultado de un modo muy peculiar para un delincuente común.

(2) La teología joánica de la cruz no solo incorpora sugerencias de glorificación, sino también la idea de que, muriendo en la cruz, Jesús es un sacrificio y nuestra interpretación ha de fundamentarse en las imágenes literarias del periodo en que se produce su muerte, a saber, la Pascua. En los últimos años se ha debatido si hay realmente temas pascuales en el capítulo 19 y es una observación que esporádicamente aparece en los comentarios.[32] Pero hemos de tener claro que *es* exegéticamente razonable y defendible entender que Juan tiene una teología del sacrificio y que la salvación y la vida eterna dependen de la muerte de Jesús, no solo de su revelación de Dios. Esto significa que el punto de vista joánico sobre Jesús en la cruz es coherente con la exposición general que nos ofrece el Nuevo Testamento de la muerte de Cristo. Para Juan, no

hay duda de que «la sangre de su Hijo Jesucristo nos limpia de todo pecado» (1Jn 1:7). En el capítulo 19 podemos, pues, mirar confiadamente a la cruz como el lugar en que se produce un sacrificio redentor.

(3) Juan enlaza también la cruz con el Espíritu. La muerte de Jesús no es simplemente la culminación de su vida, ni su obra un mero sacrificio por el que sus seguidores pueden obtener vida eterna. La muerte de Jesús abre también nuevas posibilidades para la vida y la renovación espiritual. En pocas palabras, el simbolismo del Espíritu está presente en la descripción de la muerte de Jesús y merece un tratamiento minucioso. Los cristianos son proclives a pensar que la obra de Cristo se limita a la expiación, pero, en realidad, otra de sus características, otro de los dones que proceden de la cruz, es su Espíritu, impartido en la histórica «hora» en la que comienza su glorioso regreso al Padre.

Cuestiones secundarias. Hay también algunas cuestiones secundarias que merecen un comentario. (1) Juan quiere que veamos claramente que Jesús es el vencedor, no la víctima. La narración contiene sutiles claves que subrayan la fortaleza y control de Jesús aun en el Gólgota.

(2) La aparición de José y Nicodemo al final del relato es una sorpresa. ¿Son acaso «discípulos secretos» como los que se mencionan en 12:42–43? De ser así, ¿qué pretende decirnos Juan con ello? ¿Deberían compararse con Pilato, Anás y Caifás, los principales antagonistas de la historia?

(3) En este Evangelio, el sepulcro no se relaciona tanto con la resurrección (como sucede en los sinópticos) sino más bien con la cruz. La sepultura de Jesús sirve para desarrollar y concluir algunos temas que se han tratado en el Gólgota, no tanto como una plataforma para la resurrección del capítulo 20. Con esto no pretendo decir que la resurrección carezca de importancia, y creo que quienes afirman que se trata de un simple epílogo se equivocan claramente. Pero Juan no quiere que veamos el sepulcro solo desde

una perspectiva apologética de la resurrección (como sucede, por ejemplo, en Mateo), sino que entendamos su relación con el drama que se desarrolló el Viernes Santo.

La cruz de Cristo es *la gran señal* que hemos esperado a lo largo de todo este Evangelio. Todos los acontecimientos consignados en el Libro de las Señales (caps. 1–12) apuntaban a otro acontecimiento, un evento mayor y marcado por «la hora». Estos milagros eran «señales» portadoras de un significado que excede al suceso en sí. Tanto las tinajas de piedra de Caná como el nuevo templo, el pan de vida en Galilea, Siloé en Jerusalén o Lázaro en Betania fueron en sí importantes señales; sin embargo, su sentido más profundo aguardaba «la hora», el tiempo en que Cristo llevaría a cabo la mayor señal de todas, aquella cuya realidad histórica se corresponde con su sentido más profundo.

Con su muerte, Jesús proporciona el don que prometen todas las demás señales. El pan de Galilea (cap. 6) señalaba al pan celestial, una señal que se consuma cuando Jesús dio su carne por la vida del mundo (6:51). El agua que prometió en Samaria (cap. 4) o en la fiesta de los Tabernáculos (cap. 7) es en verdad el Espíritu Santo (4:24; 7:39), que ha de aguardar la hora (4:23; 7:39) para ser distribuido. El nuevo templo solo nos descubrirá su verdadero significado cuando Cristo haya muerto y vuelto a la vida (2:21–22). El sentido más profundo del relato de Lázaro no es que un hombre que ha muerto en una aldea esté ahora vivo, sino que esté presente *aquel* que reina sobre la muerte y la vida y cuya propia muerte plantea, por consiguiente, una dificultad insalvable.

La cruz es, por consiguiente, la gran señal, la realidad de la que todas las demás señales no son sino sombras; unas sombras que la perfilan, pero que carecen de su forma completa. Los efectos de todas las demás señales se desvanecerán. Lázaro siguió siendo mortal, las multitudes de Galilea sintieron hambre una vez más al día siguiente. Sin embargo, esta última señal, esta gran señal, ha conseguido una obra que nunca se repetirá. La hora trae una obra que tiene consecuencias eternas.

Sin embargo, puesto que es una señal, sigue siendo posible que quienes viven en la oscuridad, aquellos que pertenecen al mundo, pasen por alto su significado (1:5). Para los sumos sacerdotes, Jesús es meramente un hombre que muere. Pilato siente que ante él está sucediendo algo de enorme trascendencia, pero carece del valor moral para actuar conforme a su intuición. Sin embargo, dicho esto, hemos de observar también que la realidad, la verdad de este acontecimiento trascendental, es tan fuerte que consigue aflorar incluso en las vidas de estos hombres. Caifás no puede sino describir la muerte de Jesús como la salvación de la nación (11:50). Asimismo, Pilato se ve constreñido a describir a Jesús como el rey de los judíos (18:39). La luz resplandece y vence a pesar de las tinieblas y de todos los intentos de ahogar su verdad. Se trata, ciertamente, de la hora «de la gloria», el tiempo en que la Escritura se cumple (19:24, 28, 36–37); Jesús completa lo que vino a llevar a cabo (19:30) y comienza su regreso al Padre.

Jesús el rey. En 18:1–19:16a descubrimos que Jesús es el rey de Israel, que viene de *incógnito*. Juan desarrolla su relato de manera que la gloria real de Jesús sea el tema central de su relato de la Pasión. En las escenas de la crucifixión y la sepultura, lo retoma. Por ejemplo, sabemos ya que, en la cruz, Jesús es «levantado», es decir, elevado en gloria (3:14; 8:28; 12:32, 34). El título que se coloca sobre la cruz («Jesús de Nazaret, Rey de los judíos») y que *no* cambiará su redacción, hace evidente esta imagen.

No es solo que sea rey de Israel, sino que Juan observa también que el título de Jesús se escribe en griego, latín y arameo: los principales idiomas del mundo mediterráneo. Este rey no es el mero gobernante de una provincia, sino un monarca supremo, cuya autoridad alcanza ahora a quienes hablan idiomas «extranjeros». Jesús tiene «otras ovejas» que no son de este redil (10:16) y ellas también se beneficiarán de su heroísmo como pastor que da su vida por las ovejas (10:17). Son ovejas que no hablan arameo, que están fuera del rebaño de Israel. El título de la cruz anticipa, por tanto, el gigantesco paso que Pedro dará en Cesarea, donde reclama a una de las ovejas latinohablantes de Jesús (Hch 10:30–48). Es también anticipo de la iglesia grecoparlante de Antioquía (11:19), cuyo lugar en el reino fue cuestionado por otros cristianos de Jerusalén. Jesús es un rey de todo el mundo y, para Dios, en la cruz se daban cita un incontable número de idiomas: ruso, *swahili,* sueco, bemba, árabe, español, etc.; las palabras de 19:20 sugieren que no hay límites.

Pero si Jesús es rey, merece entonces ser sepultado como tal. Las exequias reales eran costosas. Aunque Herodes el Grande era despreciado al final de su reinado, Josefo deja, no obstante, constancia del sofisticado funeral con que se le honró. Su féretro era de oro con incrustaciones de piedras preciosas, su cuerpo fue cubierto con lienzos púrpura, en su cabeza se colocó una corona de oro y en su mano un cetro, también de oro. El cortejo fúnebre desfiló desde Jerusalén hasta el Herodium (situado al este de Belén), y solo la procesión se extendía a lo largo de ocho «estadios» (1500 metros). Quinientos esclavos llevaron aceites y especias aromáticas.[33]

No es, pues, casual que cuando leemos sobre la sepultura de Jesús surjan este tipo de temas. El suyo no fue el entierro de un pobre. Un hombre rico que *no reparó en gastos,* proporcionó una tumba, situada sin duda entre las tumbas de otras familias ricas, en los arrabales de Jerusalén. Un dirigente religioso, que tampoco *reparó en gastos,* llevó a la tumba de Jesús una enorme cantidad de especias aromáticas. Estos elevados costes funerarios eran habituales para los reyes de

Israel. Cuando Jeremías se dirigió a Sedequías y le dijo que Babilonia tomaría Jerusalén, le aseguró al rey que no moriría a espada, sino con honores. «Yo te prometo que, así como los reyes de antaño que te precedieron quemaron especias por tus antepasados, así también lo harán en tu funeral, lamentándose por ti y clamando: ¡Ay, señor!'» (Jer 34:5). Jesús fue sepultado cubierto de especias como corresponde a un rey.

Además, Juan nos dice que Jesús fue sepultado en un «huerto/jardín», y es sorprendente que este era el mismo escenario de los sepelios de los reyes de Israel (2R 21:18, 26). La tumba del rey David se consideraba un jardín (Neh 3:16 LXX) y, según Hechos 2:29, era muy conocida en el periodo del Nuevo Testamento. Este escenario proporciona, pues, un perfecto clímax para la regia muerte y sepultura de Jesús, el Rey de los Judíos. En Jerusalén había lugares para sepultar a los criminales y esclavos. Según Hechos 1, esta es la zona de Jerusalén en la que Judas halló finalmente su tumba. Jesús es, sin embargo, sepultado con esplendor y belleza, en un sepulcro nuevo, que parece tallado solo para él.

En el mundo moderno, es difícil encontrar una imagen que se corresponda con «los funerales reales». No hay duda de que, en los últimos tiempos, el funeral de Diana de Inglaterra, Princesa de Gales, el día 6 de septiembre de 1997, es nuestro mejor ejemplo. La mañana de su funeral, el féretro y su extenso cortejo desfilaron por la ciudad de Londres, desde el Palacio de Kensington hasta la Abadía de Westminster. Durante la procesión, los tañidos de la campana tenor de la Abadía sonaron en intervalos de un minuto ante los ojos de treinta y un millones de personas en el Reino Unido y dos mil millones en todo el mundo.[34] La ceremonia, que duró una hora, estuvo acompañada de música de órgano de Mendelssohn, Bach, Dvorák, Vaughan Williams y Elgar, y contó con la asistencia de la práctica totalidad de la Familia Real Británica. Después del servicio, el féretro de Diana fue llevado a una isla situada en el centro de un lago ornamental en Althorp, la hacienda de sus padres.[35]

Es posible que una de las mejores imágenes literarias de este tipo de «funeral real» sea la que narra J. R. R. Tolkien en su trilogía *El señor de las anillos.* Tras la trascendental batalla que determina el destino de la Tierra Media, el gran Rey Thèoden y su valiente dama Éowyn son hallados muertos en el campo de batalla de Pelennor. Se entonan nobles cantos, se prepara un regio sepulcro, y una comitiva de señores y nobles transportan sus cuerpos, con esplendidez y grandiosidad, a su reposo final (Libro 5, caps. 6–8). Para quienes vivimos en una cultura sin realeza es muy difícil comprender esta magnificencia. Esta es la fuerza que nos transmite la imagen de Nicodemo y José: ¡Jesús es Rey!

La cruz y el sacrificio. Al principio del Evangelio, Juan el Bautista nos presenta a Jesús. «¡Aquí tienen al Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo!» (1:29). Aunque en el comentario de este versículo mencionamos las dificultades de entender estas palabras como una referencia al cordero pascual, hay que decir que sí deja claro que Jesús era un cordero *expiatorio.* Cuando llegamos al relato de la Pasión, Juan nos recuerda con sumo cuidado que los acontecimientos relatados se produjeron durante el periodo de la Pascua, cuando el judaísmo celebraba su salida de Egipto, y la protección que le brindó la sangre rociada de un cordero. Aunque Jesús ya había celebrado su comida pascual la noche anterior y a pesar de que en Jerusalén los corderos ya habían sido inmolados, la metáfora de Jesús como sacrificio pascual es inequívoca. Las piernas de Jesús no fueron quebradas porque ningún cordero que tuviera algún hueso roto podía llegar al templo para ser sacrificado. La herida de Jesús ofrecía las evidencias que solicitaba todo sacerdote, en el sentido de que era un cordero apto, un sacrificio aceptable, cualificado para cumplir las rigurosas demandas de la fiesta.

En este sentido, se establece una insólita conexión con 19:17, donde Juan subraya que Jesús llevó *su* cruz al Gólgota. A algunos padres de la iglesia primitiva, como Crisóstomo, esto les recordaba a Génesis 22:6, donde Isaac cargó con la leña (que el propio Abraham puso sobre sus espaldas) que requería su sacrificio. En el judaísmo

del primer siglo, se consideraba a Isaac un modelo de alguien que aceptaba voluntariamente la muerte y, más interesante, la fecha de su sacrificio se sitúa el día 15 de Nisán, que es el día de la Pascua. Por otra parte, la expresión «el cordero, hijo mío, lo proveerá Dios» (Gn 22:8) se convirtió en la base de los sacrificios de corderos, lo cual hizo que, en general, los intérpretes judíos del siglo primero compararan el sacrificio casi consumado de Isaac con el cordero del relato pascual.[36] Es posible que cuando Jesús lleva su cruz de madera durante la Pascua —como cordero cuyas extremidades no pueden romperse— los lectores judíos piensen de inmediato en Isaac, el precioso hijo de Abraham, cuya historia se repetía de manera entrañable durante aquella época del año. Génesis 22 describe a Isaac como «el hijo único», una palabra que se traduce en la lxx como el hijo «amado» *(agapetos* en griego).

La imagen de Jesús como sacrificio que cubría el pecado personal era muy importante para Juan y sus seguidores. Andar en la luz significa disfrutar la virtud de la sangre de Cristo purificándonos del pecado (1Jn 1:7). Pablo lleva esta aplicación un paso más. Llamando a sus seguidores a vivir una vida piadosa, el apóstol se sirve del lenguaje de la Pascua: «Desháganse de la vieja levadura para que sean masa nueva, panes sin levadura, como lo son en realidad. Porque Cristo, nuestro Cordero pascual, ya ha sido sacrificado» (1Co 5:7). En otras palabras, entre los primeros cristianos era común ver a Jesús como cordero expiatorio, incluso como un cordero pascual, inmolado para su beneficio.

Por ello, cuando vemos morir a Cristo en la cruz, también nosotros hemos de reflexionar inmediatamente en los beneficios de su muerte para nuestras vidas. Igual que el relato del Éxodo llevaba al judaísmo a considerar en el cordero, cuya sangre les salvaba de una muerte segura y les guiaba hacia la libertad de la cautividad, también la muerte de Jesús nos ofrece protección, libertad y vida. En su enseñanza más explícita sobre su muerte, Jesús explica que este don de su vida es necesario para la salvación (Jn 6:51–58). Jesús no puede meramente iluminarnos; hemos de vernos como

personas *salvas,* rescatadas de una crisis tan terrible como lo fue la esclavitud para los egipcios. El patetismo del relato pascual —su sombrío relato de la esclavitud y la emoción de su redención— han de ser recreados en nuestro corazón para poder apreciar la profundidad de lo que Juan vio cuando aquella Pascua fue testigo de la muerte de Jesús en la cruz.

Recrear esta historia en nuestro tiempo requiere que vivamos de nuevo el dramatismo del relato pascual y la participación de Jesús en él, y que generemos historias modernas que nos ayuden a experimentar de nuevo lo que significa el sacrificio. En los libros de sermones abundan este tipo de relatos, pero me temo que algunos de ellos trivializan la profundidad del sacrificio de Jesús en el Calvario. Aunque desde un punto de vista emocional muchos de estos relatos son un tanto recargados, recientemente leí una historia verdaderamente sorprendente sobre Alberto Durero, el famoso artista del Renacimiento alemán, que vivió en Nuremberg, Alemania (1471–1528). Muchos cristianos han visto su famosa talla en madera de los jinetes del Apocalipsis. En 1508, Durero pintó su famosa obra «Estudio de manos», para la que tomó como modelo a su mejor amigo, Franz Knigstein. Durero y Knigstein eran dos muchachos jóvenes y pobres que aspiraban a ser artistas y habían hecho un trato. Decidieron echar suertes y el que ganara entraría a estudiar en la escuela de arte, con la ayuda económica del otro, que se dedicaría a trabajar para este propósito. El trato era que cuando este alcanzara la fama, devolvería el favor y financiaría los estudios de su amigo.

Durero fue el que ganó. Más adelante, cuando regresó a Nuremberg para ver a su amigo lo encontró enfermo por el trabajo tan pesado que había llevado a cabo, sus dedos estaban tan desfigurados que ya no le permitirían estudiar arte jamás; en realidad, era tal su deformidad que ni siquiera podía sujetar un pincel. Este hecho conmocionó profundamente a Durero y una vez que vio a Franz orando, se sintió tan tocado por su sacrificio y piedad que pintó su cuadro «Estudio de manos», inspirándose en las manos de su querido

amigo. Este retrato se convirtió en un testimonio del sacrificio de Frantz que marcaría a Durero por el resto de su vida.[37]

La cruz y el Espíritu. Uno de los temas más provocativos del relato joánico de la cruz tiene que ver con sus numerosas sugerencias de que en el momento de la muerte de Jesús el Espíritu está obrando. En mi exégesis he demostrado que este tema está presente en 19:30 y 34. En la hora de su muerte, Jesús no «entrega» su espíritu, más bien «traspasa» su Espíritu. De igual manera, el agua que fluye del costado de Jesús recuerda las palabras de 7:37–39 y la que promete en la fiesta de los Tabernáculos brotará de su interior. En todo el Libro de las Señales, el agua se asocia frecuentemente con el don del Espíritu. En Juan 1, el bautismo en agua de Jesús es sustituido por su unción con el Espíritu. En la conversación de Jesús con Nicodemo, agua y Espíritu forman una unidad que imparte la nueva vida. En el capítulo 4, Jesús ofrece agua viva a la mujer samaritana, que (lo sabremos más adelante) es un símbolo del Espíritu, ofrecido de nuevo como agua viva en la fiesta de los Tabernáculos, en el capítulo 7. De hecho, por todo el Libro de las Señales, el agua se asocia generalmente con el futuro don mesiánico, un don que llegará de manera general cuando Jesús sea «levantado» durante «la hora».

En su Discurso de Despedida, Jesús pronuncia la explícita promesa del Espíritu y vincula su venida a su muerte y partida. «Pero les digo la verdad: Les conviene que me vaya porque, si no lo hago, el Consolador [el Espíritu-Paracleto] no vendrá a ustedes; en cambio, si me voy, se lo enviaré a ustedes». (16:7). En otras palabras, la venida del Espíritu depende de la partida de Jesús; de algún modo, cuando Jesús muere, cuando inicia su regreso al Padre, la llegada del Espíritu será una característica de sus dones. De hecho (como hemos visto en los capítulos 14 y 16) las identidades de Jesús y del Espíritu-paracleto están relacionadas de un modo tan estrecho que se hacen casi indistinguibles. El Espíritu prometido será el otro yo de Jesús, que retomará su papel después de su partida.

El resultado de esta conexión entre Cristo y el Espíritu —las promesas de Cristo y el don del Espíritu— es que, a pesar de nuestros instintos trinitarios, en el Evangelio de Juan, el Espíritu deviene un aspecto de la vida de Cristo. El Espíritu es el Espíritu de Cristo, ligado íntimamente a su vida. Por expresarlo en el lenguaje de Juan, los cristianos no reciben el Espíritu Santo, sino que tienen el propio Espíritu de Cristo (ver 1Jn 4:13), que se les imparte como un don cuando su vida expira. Así, vemos la ironía que supone que aquel que es la fuente de agua viva experimente sed. Por ello, ciertos símbolos que intervienen en la cruz parecen indicar que, en el momento de la muerte, cuando Jesús expira, el Espíritu es liberado. Para Juan, Jesucristo es como un precioso frasco de perfume, lleno del fragrante Espíritu de Dios. Es un don que Jesús va ofreciendo a lo largo de toda su vida, pero que no puede repartir verdaderamente hasta «la hora» en que se rompe el frasco, cuando el cristal se hace añicos y la fragancia de su contenido perfuma el mundo.[38]

Las implicaciones espirituales de esto son muy reveladoras. Esto significa que el don de Cristo no es simplemente un don de salvación, si por salvación entendemos libertad de la condenación y la promesa de la vida eterna. Juan afirma esto y más. Él entiende que el don de Cristo tiene que ver con nuestra transformación y renovación. Jesús ofrece *vida,* no simple libertad del juicio eterno. Jesús se ofrece a *sí mismo* y el vehículo de este don es el Espíritu, por medio del cual él y el Padre morarán en el creyente (14:23). Jesús vino al mundo a fin de que, por el poder divino, los seres humanos puedan convertirse en hijos de Dios (1:12). Y este milagro solo puede producirse cuando el Espíritu de Dios entra en ellos y los transforma. La cruz y el Espíritu son, pues, una unidad inseparable en este Evangelio, puesto que el Espíritu es una característica integral de la vida de Jesús.

Todo esto anticipa la impartición del Espíritu en el capítulo 20, donde se completará la imaginería de Juan. El Domingo de Resurrección, Jesús no envía un poder extraño para que habite en

sus seguidores, sino que sopla sobre ellos, dándose de un modo personal, llenándoles de su propio Espíritu y vida (20:22).

Por tanto, cualquier teología evangélica que desacredite al Espíritu, que sea crítica con aquellos que se han dado en llamar cristianos carismáticos *por motivos teológicos,* estará en total desacuerdo con Juan. Al mismo tiempo, cualquier teología carismática que descuide la cruz y se limite a celebrar la renovación y la plenitud del Espíritu entrará también en conflicto con el pensamiento de este apóstol. Para Juan, la obra de Cristo abarca tanto su sacrificio histórico como el Espíritu.

Tres cuestiones secundarias. (1) *Jesús como vencedor.* En 18:1–19:16a, durante la secuencia del juicio vimos que Juan describe a Jesús como el rey victorioso, que sabe más que sus captores y controla el desarrollo de los acontecimientos. En ese relato, Jesús *no* es una víctima. Este mismo tema está presente en la narración de la cruz. Jesús lleva su cruz y no pide ayuda (19:17). Sus oponentes se muestran incapaces de cambiar el contenido del título real que se muestra en la cruz. Es asimismo significativo su último grito: «Todo se ha cumplido» (19:30). La palabra que se utiliza en este pasaje puede significar «poner fin a algo», pero tiene el matiz de «cumplir» o «finalizar». En 4:34 Jesús describe su «comida» como hacer la voluntad de Dios y *completar* su obra. En 17:4, Jesús utiliza de nuevo este mismo verbo: «Yo te he glorificado en la tierra, y *he llevado a cabo* la obra que me encomendaste». Ahora, en la cruz, Jesús ha terminado, en el sentido de finalizar sus tareas divinas.

¿Por qué es tan importante esta cuestión? La expresión «Todo se ha cumplido» es la señal de que Dios ha conseguido llevar a cabo todo lo que se había propuesto en la vida de su Hijo. En Jesucristo, Dios mismo interviene demostrando su amor por nosotros, revelándonos su voluntad para nuestras vidas y produciendo una reconciliación completa. *La victoria de Jesús es la base de nuestra seguridad.* Mi confianza en Dios y la certeza de mi salvación no pueden basarse en mi rendimiento religioso. «Todo se ha cumplido». Lo que fue

necesario para satisfacer a Dios ha de satisfacernos también a nosotros. Estas son las buenas noticias del Evangelio.

(2) *La tumba y la cruz.* En los Evangelios sinópticos, el sepulcro de Jesús sirve de preludio que nos invita a esperar la resurrección. El sepulcro está cerrado, sellado y custodiado por una guardia, y todos están esperando, cuando llegan los ángeles y un terremoto sacude el sepulcro que se abre y muestra que su ocupante no está en él. Mateo, Marcos y Lucas ven la sepultura de Jesús con un claro vínculo teológico con la resurrección, y formando parte vital de la temprana apologética cristiana de la resurrección de Jesús.

Juan, por supuesto, utiliza el sepulcro de Jesús en su relato de la resurrección (20:1–10). Sin embargo, no hace mención de los guardias, los sellos o la pesada piedra que cierra la entrada. Este sepulcro es el lugar de descanso del gran Rey, la culminación de su obra en la cruz, el final de su recorrido que finaliza por mano de Caifás y Pilato. Para Juan, la resurrección no es la solución de un problema (la muerte y sepultura de Jesús), sino un paso más en el camino que Jesús recorre hacia el cielo. Por ello, el relato del sepulcro ofrece poco material apologético para la resurrección, apuntando más bien a temas desarrollados en el Gólgota.

La tumba no es, pues, un deprimente lugar de derrota, incapaz de impartir fuerza al discípulo, sino que, como la cruz, es un lugar de gloria y victoria. Cuando dos importantes personajes de Jerusalén llevan a descansar a Jesús, las cámaras, impolutas por falta de uso («en el huerto [había] un sepulcro *nuevo»,* cursivas del autor), se llenan de la fragancia de las especias aromáticas de los reyes. Hay algo aquí que hemos de considerar cuando preparamos los servicios del Viernes Santo. Cuando cubrimos el altar con un manto, cuando apagamos las velas y nos vamos en silencio, ¿no es acaso como conmemorar la derrota de Jesús, el martirio de nuestro Señor? No es así como Juan ve las cosas. Jesús ha «terminado» su obra. La hora está llegando a su fin.

(3) *José y Nicodemo.* A lo largo de la historia, algunos eruditos han entendido que José de Arimatea y Nicodemo no son simplemente personajes históricos, sino también símbolos. Estoy de acuerdo. En muchos sentidos, la descripción de estos personajes que leemos en 19:38–39 suena muy parecida a la severa exhortación que Juan pronuncia en 12:42–43: «Sin embargo, muchos de ellos, incluso de entre los jefes, creyeron en él, pero no lo confesaban porque temían que los fariseos los expulsaran de la sinagoga. Preferían recibir honores de los hombres más que de parte de Dios». ¿Es acaso José uno de ellos? ¿Lo es Nicodemo? Si Juan está identificando a un tipo de discípulo, parece indiscutible que se trata de hombres que vivían dos vidas: pertenecían al círculo íntimo de los dirigentes, pero estaban intrigados en cuanto a Jesús. En 7:50–51, Nicodemo llega incluso a hablar públicamente en su defensa y, en 19:38, Juan llama discípulo a José.

En 12:32, Jesús predijo que, cuando fuera levantado de la tierra, atraería «a sí mismo a todos los hombres». Ahora que Jesús ha sido levantado en la cruz, José y Nicodemo han sido atraídos; han abandonado sus ambivalentes posiciones y reconocen públicamente el honor de Jesús asumiendo un riesgo tremendo. Imaginémonos un diálogo entre Caifás, el sumo sacerdote, y José, uno de los miembros del consejo gobernante que preside. ¿Por qué merece Jesús ser sepultado con honores? ¿Por qué no enterrarle con los farsantes y vagabundos? Al proteger el honor de Jesús, estos hombres arriesgaron el suyo; sepultándole del modo que lo hicieron, mandaron un mensaje que sin duda entendieron bien sus colegas del Concilio.

Los modelos de discipulado que hemos visto en Andrés, Pedro, Felipe y Natanael (1:35–51) así como en la mujer samaritana (4:27–42), apuntan todos ellos a la importancia de la expresión pública de la fe entre los verdaderos discípulos. Como profesionales que ostentaban un notable prestigio social, José y Nicodemo estaban entrando en el círculo del verdadero discipulado, uniéndose a la comunidad de los fieles. Hay muchos aspectos de esta cuestión

dignos de observación. En especial para quienes la expresión pública de su fe supone un cierto riesgo, Juan presenta el genuino ejemplo de dos hombres que utilizaron sus considerables recursos para glorificar a Jesús y, al hacerlo, decidieron convertirse en verdaderos seguidores de Cristo.

---

1. Este mismo término, *patibulum,* se utiliza en latín para denotar la barra que cierra una puerta o el palo de una embarcación. Plutarco escribe: «Cada criminal que va camino de su ejecución ha de cargar su propia cruz a la espalda» *Divine Vengeance,* 554 A & B (Loeb, Plutarco, *Moralia,* 7).
2. En nuestro tiempo, la Vía Dolorosa de Jerusalén es una ruta que comienza en los restos de la Fortaleza Antonia (convento de las Hermanas de Sión, monasterio de la Flagelación) en el barrio musulmán, al oeste de la puerta de San Esteban y continúa hacia el oeste, a la iglesia del Santo Sepulcro situada en el barrio cristiano. La ruta es aproximada puesto que Jerusalén fue destruida en el año 70 d.C., y reconstruida muchas veces posteriormente.
3. El término equivalente en latín es *calvaría,* que explica el origen del nombre cristiano de Calvario (popularizado por la traducción de Wycliff). Hay excelentes pruebas históricas y arqueológicas que sugieren que la actual iglesia del Santo Sepulcro es la mejor ubicación para la crucifixión de Jesús (ver comentarios sobre 19:38–42).
4. Quienes estén interesados en considerar un estudio actual de la crucifixión pueden ver R. E. Brown, *The Death of the Messiah,* 2 vols, 2:945–52.
5. Hay constancia de crucifixiones llevadas a cabo en distintas posturas: algunos fueron crucificados boca abajo, otros lo fueron en un solo poste vertical con las manos clavadas por encima de la cabeza. También se fabricaban cruces en forma de «X». Sin embargo, si consideramos que a Jesús se le hizo llevar una vigueta

transversal, esta forma (y la de un único poste vertical) no pudo aplicársele a él.

6. Beasley-Murray, *John,* 346.

7. Esto plantea la cuestión de si Jesús fue o no crucificado desnudo. No podemos estar seguros de este asunto. Esta era ciertamente la costumbre romana, pero hay también datos para afirmar que Roma hacía concesiones al rechazo judío a la desnudez. Es, por tanto, posible que Jesús llevara un taparrabos en el momento de la crucifixión. No obstante, en ocasiones, los Padres más antiguos de la Iglesia y el arte antiguo, presentan a Jesús sin ropa.

8. El término griego *himatia* (en plural, como aquí) puede aludir a «ropa» en general (Barrett, *John,* 550).

9. ¿A qué altura se levantó a Jesús? Es probable que la cruz no se elevara más de dos metros, lo suficiente para que los pies del reo estuvieran en el aire. Esta es la razón por la que, a veces, los crucificados fuera de los muros de la ciudad eran objeto del ataque de animales salvajes. Jesús puede hablar fácilmente con su madre y amigos.

10. R. E. Brown, *The Death of the Messiah,* 2 vols, 2:1013–26. Ver tabla, 2:1016.

11. Porsch, *Pneuma und Wort,* 328; Burge, *The Anointed Community,* 134. En la versión de la Lxx de Isaías 53:12, el verbo se utiliza para aludir a la muerte, pero de un modo totalmente distinto.

12. Büchsel, "παραδίδωμι", *TDNT* 2:169–72; BAGD, 614–15.

13. Burge, *The Anointed Community,* 135; cf. Hoskyns, *John,* 633; T. Smail, *Reflected Glory: The Spirit in Christ and Christians* (Londres: Hodder, 1975), 106–7; E. A. Russell, "The Holy Spirit in the Fourth Gospel", *IBS* 2 (1980): 90; Algunos intérpretes (Carson, *John,* 621) creen que 20:22 prohíbe aplicar un simbolismo de este tipo a 19:30, sin embargo, esto limita en exceso el deseo de Juan de crear símbolos en momentos teológicos decisivos.

14. Brown, *John,* 2:930; Lindars, *John,* 581.

.5. Josefo nos dice lo mismo. Criticando la impiedad de los idumeos, afirma: «Era tal la impiedad de su proceder que arrojaban sus cadáveres sin darles sepultura, aunque los judíos solían dar tanta importancia a la sepultura de los hombres que tomaban los cuerpos de aquellos que eran condenados y crucificados y los sepultaban antes de la puesta del sol» *(Guerras,* 4.5.2 [317]).

.6. N. Haas, "Antropological Observations on the Skeletal Remains from Giv'at ha-Mivtar", *IEJ* 20 (1970): 38–59 (contiene un buen número de esbozos y fotografías).

.7. Este punto de vista procede inicialmente del Doctor J. C. Stroud, *The Physical Cause of the Death of Christ* (Londres: Hamilton & Adams, 1847, rev. 1871).

.8. P. Barbet, *A Doctor at Calvary: The Passion of Our Lord Jesus Christ as Described by a Surgeon* (New York: Doubleday, 1953); también W. D. Edwards, W. J. Gabel, F. E. Hosmer, "On the Physical Death of Jesus Christ", *Journal of the American Medical Association* 255 (1986): 1455–63.

.9. A. E. Sava, "The Wound in Christ's *Side", CBQ* 19 (1957): 343–46; quienes estén interesados en un compendio de las distintas teorías pueden ver J. Wilkinson, "The Incident of the Blood and Water in John 19:34", *SJT* 28 (1975): 149–72.

20. J. Massyngberde Ford, "Mingled Blood from the Side of Christ (John XIX.34)", *NTS* 15 (1969): 337–38.

21. Burge, *The Anointed Community,* 92; Schnackenburg, *John,* 2:156.

22. *Midrash Rabbah Éxodo* 3:13 [Éx 4:9]: «Golpeó la roca y salió sangre, como se dice, "He aquí, golpeó la roca, para que manara agua a raudales" [Sal 78:20]». «Por ello golpeó dos veces la roca, porque la primera salió sangre y la segunda, agua». Algunos eruditos, no obstante, fechan estas palabras hacia el fin del periodo medieval. Quienes quieran considerar un extenso compendio de fuentes rabínicas, vean Burge, *The Anointed Community,* 87–99; también L. Ginzberg, *The Legends of the Jews,* 7 vols. (Filadelfia: Jewish Publish Society, 1925, 1953), 2:322; 5:421n.132.

23. S. Porter, “Joseph of Arimathea”, *ABD* 3:971–72.

24. En el *Evangelio de Pedro* 2:3 se observa que José era amigo de Pilato.

25. Este es un buen lugar para observar la peculiar utilización que hace Juan de la expresión «los judíos». Juan dice que José tenía «miedo de los judíos» (NVI). ¡Pero el propio José era judío! ¿Cómo, pues, puede temer a «los judíos»? Juan quiere decir que José temía a «los dirigentes judíos».

26. Aunque muchos de quienes visitan Jerusalén se sienten a menudo confundidos por la presencia de «dos ubicaciones» para la sepultura de Jesús, los que están informados entienden que el protestante «Sepulcro del Huerto» es un enclave funerario del siglo VI a.C. Quienes deseen considerar un excelente compendio de las pruebas, ver J. MacRay, *Archaeology and the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 1991), 206–17. Ver también el artículo de G. Barkay, “The Garden Tomb: Was Jesus Buried Here?”, *BAR* 12.2 (1986): 40–53, 56–57; y el de D. Bahat, “Does the Holy Sepulchre Church Mark the Burial of Jesus?”, *BAR* 12.3 (1986): 26–45; ambos disponibles en *Archaeology and the Bible: The Best of B.A.R. Archaeology in the World of Herod, Jesus and Paul* (Washington D.C.: Biblical Archaeology Society, 1990), 226–70. Quienes deseen considerar una excelente argumentación a favor de la iglesia del Santo Sepulcro, vean J. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew It: Archaeology as Evidence* (Londres: Thames & Hudson, 1978), 123–59.

27. En el sistema de unidades de peso romanas, la unidad que se menciona en este pasaje *(litra,* en griego) equivalía aproximadamente a 340 gramos. Juan afirma que Nicodemo trajo «cien *litras»,* con lo cual estamos hablando de unos 34 kilos (ver nota de la NVI).

28. Brown, *John,* 2:960.

29. La sepultura de Jesús en un sepulcro con puerta corredera de piedra ha sido cuestionada recientemente por A. Kloner, “Did a Rolling Stone Close Jesus’ Tomb?”, *BAR* 25.5 (1999): 22–29.

Según Kloner, de novecientas tumbas del periodo del segundo templo que se han hallado en Judea, solo cuatro se abrían y cerraban con piedras correderas.

30. Un tipo alternativo de tumba, los *arcosolium,* tenía, en lugar de *kokhim,* repisas privadas con arcos decorativos para depositar los cadáveres.

31. Un excelente ejemplo de este tipo de complejo funerario lo tenemos en el llamado Sepulcro de los Reyes en la Jerusalén Este. Se trata realmente de la tumba del primer siglo de la reina Helena de Adiabene (región situada al norte de Mesopotamia) y exhibe todos estos rasgos arquitectónicos. Sobre Helena, ver Josefo, *Ant.* 20:2–4 [17–96].

32. C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel,* 424 y muchos otros comentarios.

33. Josefo, *Ant.* 17:8,3 [196–99].

34. La familia de la princesa recibió unos 580.000 correos electrónicos procedentes de todo el mundo.

35. Para más detalles sobre la Princesa Diana y su funeral, puede visitarse la página web oficial de la Familia Real: www.royal.gov.uk/start.htm

36. Quienes deseen considerar la historia de la interpretación de este asunto, pueden ver Brown, *John,* 2:917; ver también G. Vermes, “Redemption and Genesis 22: The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus”, en G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden: Brill, 1961), 192–227.

37. Este relato lo escuché por primera vez en boca del Rev. Stephen Campbell, de la iglesia Cambridge Community Church de Cambridge, el 1 de noviembre de 1998. Muchas páginas de Internet reproducen los detalles de esta historia.

38. Ofrezco un apoyo teológico exhaustivo de este punto de vista en *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 49–110.

Juan 20:1–31

El primer día de la semana, muy de mañana, cuando todavía estaba oscuro, María Magdalena fue al sepulcro y vio que habían quitado la piedra que cubría la entrada. 2 Así que fue corriendo a ver a Simón Pedro y al otro discípulo, a quien Jesús amaba, y les dijo:

—¡Se han llevado del sepulcro al Señor, y no sabemos dónde lo han puesto!

3 Pedro y el otro discípulo se dirigieron entonces al sepulcro. 4 Ambos fueron corriendo, pero como el otro discípulo corría más aprisa que Pedro, llegó primero al sepulcro. 5 Inclinándose, se asomó y vio allí las vendas, pero no entró. 6 Tras él llegó Simón Pedro, y entró en el sepulcro. Vio allí las vendas 7 y el sudario que había cubierto la cabeza de Jesús, aunque el sudario no estaba con las vendas sino enrollado en un lugar aparte. 8 En ese momento entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; y vio y creyó. 9 Hasta entonces no habían entendido la Escritura, que dice que Jesús tenía que resucitar.

10 Los discípulos regresaron a su casa, 11 pero María se quedó afuera, llorando junto al sepulcro. Mientras lloraba, se inclinó para mirar dentro del sepulcro, 12 y vio a dos ángeles vestidos de blanco, sentados donde había estado el cuerpo de Jesús, uno a la cabecera y otro a los pies.

13—¿Por qué lloras, mujer? —le preguntaron los ángeles.

—Es que se han llevado a mi Señor, y no sé dónde lo han puesto —les respondió.

14 Apenas dijo esto, volvió la mirada y allí vio a Jesús de pie, aunque no sabía que era él. 15 Jesús le dijo:

—¿Por qué lloras, mujer? ¿A quién buscas?

Ella, pensando que se trataba del que cuidaba el huerto, le dijo:

—Señor, si usted se lo ha llevado, dígame dónde lo ha puesto, y yo iré por él.

16—María —le dijo Jesús. Ella se volvió y exclamó: —¡Raboni! (que en arameo significa: Maestro).

17—Suéltame, porque todavía no he vuelto al Padre. Ve más bien a mis hermanos y diles: «Vuelvo a mi Padre, que es Padre de ustedes; a mi Dios, que es Dios de ustedes».

18 María Magdalena fue a darles la noticia a los discípulos. «¡He visto al Señor!», exclamaba, y les contaba lo que él le había dicho.

Jesús se aparece a sus discípulos

19 Al atardecer de aquel primer día de la semana, estando reunidos los discípulos a puerta cerrada por temor a los judíos, entró Jesús y, poniéndose en medio de ellos, los saludó.

—¡La paz sea con ustedes!

20 Dicho esto, les mostró las manos y el costado.

Al ver al Señor, los discípulos se alegraron.

21—¡La paz sea con ustedes! —repitió Jesús—. Como el Padre me envió a mí, así yo los envío a ustedes.

22 Acto seguido, sopló sobre ellos y les dijo:

—Reciban el Espíritu Santo. 23 A quienes les perdonen sus pecados, les serán perdonados; a quienes no se los perdonen, no les serán perdonados.

Jesús se aparece a Tomás

24 Tomás, al que apodaban el Gemelo, y que era uno de los doce, no estaba con los discípulos cuando llegó Jesús. 25 Así que los otros discípulos le dijeron:

—¡Hemos visto al Señor!

—Mientras no vea yo la marca de los clavos en sus manos, y meta mi dedo en las marcas y mi mano en su costado, no lo creeré —repuso Tomás.

26 Una semana más tarde estaban los discípulos de nuevo en la casa, y Tomás estaba con ellos. Aunque las puertas estaban cerradas, Jesús entró y, poniéndose en medio de ellos, los saludó.

—¡La paz sea con ustedes!

27 Luego le dijo a Tomás:

—Pon tu dedo aquí y mira mis manos. Acerca tu mano y métela en mi costado. Y no seas incrédulo, sino hombre de fe.

28—¡Señor mío y Dios mío! —exclamó Tomás.

29—Porque me has visto, has creído —le dijo Jesús—; dichosos los que no han visto y sin embargo creen.

30 Jesús hizo muchas otras señales milagrosas en presencia de sus discípulos, las cuales no están registradas en este libro. 31 Pero éstas se han escrito para que ustedes crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que al creer en su nombre tengan vida.

Desde un punto de vista teológico, el capítulo 20 es quizá uno de los más importantes y menos entendidos del Cuarto Evangelio. Su valor más evidente está en el registro que nos proporciona de la resurrección de Jesús. Pero, a diferencia de los sinópticos, Juan nos lleva a los detalles de lo que sucedió aquel domingo por la mañana con una profundidad mucho mayor. Mateo y Marcos ofrecen una información muy reducida de las apariciones

posteriores a la resurrección. Mateo consigna una reunión de Jesús con María Magdalena y «la otra María» en el sepulcro (Mt 28:2) y a continuación nos dice que Jesús se encontró con sus discípulas más adelante (28:9) y que estas «le abrazaron los pies y lo adoraron». Marcos afirma que entre las mujeres estaba también María Magdalena y María la madre de Jacobo y Salomé (Mr 16:1); no obstante, en su parte final, más breve (hasta 16:8), no consigna ninguna aparición de Jesús.[1] Lucas se refiere también a la visita de las mujeres y añade a la enumeración de Marcos que Juana estaba también allí (Lc 24:10). Sin embargo, para Lucas, el relato principal que transmite la importancia de este día está en 24:13–35, cuando Jesús se aparece a dos discípulos que van camino de Emaús.[2]

El Evangelio de Juan nos lleva por nuevos caminos. Tres secciones dividen el capítulo. (1) Juan comienza complementando ricamente el relato sinóptico, con una reunión personal entre Jesús y María Magdalena (20:1–18). Aunque este relato podría encajar fácilmente con los austeros relatos sinópticos del sepulcro, para Juan es un importante vehículo para decirnos ciertas cosas sobre Jesús y el sentido de la transformada relación que los cristianos van a experimentar con el Señor resucitado. Este relato contiene la descripción más explícita del «sepulcro vacío» de todo el Nuevo Testamento. Pedro y el discípulo amado corren hacia el sepulcro y se convierten en testigos presenciales que aportan pruebas fehacientes de la resurrección de Jesús.

(2) El Domingo de Resurrección, Jesús se aparece al grupo de los apóstoles que se han encerrado en un casa en Jerusalén (20:19–23). Esto añade otro elemento a la fuerza del testimonio apostólico aportando el registro, no solo de un sepulcro vacío, sino también el testimonio de primera mano del Jesús resucitado. Pero, una vez más, este no es el único interés de Juan en la narración. La presencia de Jesús transmite algo más, una lección y una descripción de lo que significa experimentar a este Jesús y convertirse en uno de sus discípulos lleno de su Espíritu. En un pasaje que ha sido objeto de extensos debates entre los

comentaristas, Jesús sopla sobre sus discípulos y los llena con su Espíritu.

(3) El relato adquiere un giro insospechado cuando se nos informa que Tomás, uno de los discípulos de Jesús, que ha aparecido ya dos veces en el Evangelio (11:16; 14:5), no se encuentra en el aposento el Domingo de Resurrección. Una semana más tarde, Jesús aparece de nuevo a sus discípulos y le ofrece a Tomás la prueba que presenciaron los demás. Este episodio pone otra vez de relieve la importancia del sólido testimonio presencial apostólico (ahora, Tomás puede unirse a sus colegas). Pero, como sucede en las dos secciones anteriores, Jesús va un paso más allá de las pruebas en sí y les habla a Tomás y a quienes le siguen (la iglesia) del valor de tales pruebas y del privilegio de poseerlas. Esta última sección va acompañada de versículos a modo de resumen con los que inicialmente el Evangelio podría haber terminado (20:30–31).

Juan ha diseñado el capítulo 20 para instruir a sus lectores sobre dos temas principales: las pruebas históricas de la resurrección de Jesús y la naturaleza de lo que significa ser su discípulo en la era de su resurrección. (1) Desde los primeros capítulos del Evangelio, hemos observado a Juan recopilando pruebas para el «juicio» de Jesús. Por nuestra condición de lectores hemos actuado como miembros de un jurado, valorando los datos que se nos presentaban y llegando a conclusiones. Ahora, Juan nos proporciona la evidencia más significativa hasta este momento —la resurrección— como testimonio final de la identidad divina de Jesús.

(2) Sin embargo, hay otro tema que va también progresando a lo largo del capítulo. Jesús prometió que no abandonaría a sus seguidores (14:18), que no les dejaría solos después de su muerte y partida. Al contrario, en su Discurso de Despedida (caps. 14–17) Jesús prometió varias veces mandar al Espíritu, el paracleto, como bendición de su partida. Desde un punto de vista teológico, Juan 20 está vinculado a estos capítulos como lo está el cumplimiento a la promesa. La descripción que Juan hace de la escena y la unción del Espíritu evocan imágenes de capítulos precedentes.

María y la tumba vacía (20:1–18)

El nombre de «María Magdalena» alude a la María procedente de la aldea galilea de Magdala (situada al norte de Tiberiades, en la costa occidental del mar de Galilea). En el Evangelio de Juan, la Magdalena aparece por primera vez en la cruz (19:25) y protagoniza este extenso e importante episodio el Domingo de Resurrección. En los otros Evangelios, se la menciona en Lucas 8:1–3 en una lista de mujeres de Galilea que seguían devotamente a Jesús.[3] Jesús había expulsado de ella numerosos demonios y, junto con otras mujeres, María le siguió a Jerusalén para servirle (Mt 27:55) y fue tan atrevida como para estar a su lado en el Gólgota (Jn 19:25).

El regreso de María al sepulcro (junto con otras mujeres) indica que el entierro de Jesús, el viernes, se había llevado a cabo con una cierta precipitación o que las mujeres no sabían que José y Nicodemo habían preparado el cuerpo de Jesús (19:40). Es también posible que Nicodemo no hubiera tenido tiempo el viernes para ungir totalmente el cuerpo de Jesús por la enorme cantidad de especias que había traído. Las mujeres desean participar en la sepultura de Jesús (Mr 16:1) y por ello, tan pronto como termina el sábado, llevan especias a su tumba. Marcos apunta que llegan al sepulcro con la primera luz del domingo, mientras que Juan subraya que es tan temprano que «todavía estaba oscuro» (Jn 20:1).

El viernes, José y Nicodemo dejaron el cuerpo de Jesús sobre el banco de preparación, en el recibidor de la cámara funeraria. Sin duda, las mujeres pensaban regresar después del sábado, mover la piedra y finalizar la sepultura, colocando el cuerpo de Jesús en uno de los nichos del sepulcro (acerca de las prácticas funerarias judías, ver comentarios sobre 19:38-42). Debido, sin duda, a la oscuridad, a

María se le escapan los detalles que Pedro y Juan verían más adelante (20:6–7).

Las tumbas con piedras correderas estaban concebidas para abrirse y cerrarse.[4] La puerta circular de piedra rodaba dentro de un carril y permitía acceder al sepulcro cuando, con los años, había que enterrar a algún otro miembro de la familia. Los sinópticos nos informan que las mujeres estaban preocupadas pensando en quién les ayudaría a mover la pesada piedra. Cuando María descubre que la puerta del sepulcro ha sido apartada a un lado piensa de inmediato que alguien ha entrado ya en el sepulcro. Puede que alguien hubiera ido a la tumba aquella noche, o que se encontrara dentro en aquel momento. Los sinópticos nos dicen que las mujeres entraron al sepulcro, y la huida de María (20:2) puede explicarse por la presencia de un ángel en el interior (ver Mr 16:5). Aunque Juan no menciona estos detalles, no es difícil suponer que María examina el interior del sepulcro, ve que Jesús ha desaparecido y sale corriendo a buscar a los demás.

Cuando María les cuenta lo ocurrido a Pedro y al «otro discípulo» (es de suponer que se trata del discípulo amado, o Juan, también mencionado en 13:23, 18:15–16; 19:35) les transmite su temor y consternación. Por el uso de la tercera persona del plural («Se *han* llevado del sepulcro al Señor»), María tiene probablemente en mente a las autoridades del templo (cf. caps. 18–19), a los oponentes de Jesús que ahora (posiblemente) han vuelto a mover su mano siniestra. Al utilizar el plural también en la frase siguiente («y no *sabemos* dónde lo han puesto»), María sugiere que no estaba sola, sino acompañada de otras mujeres (mencionadas en los sinópticos). Sería muy raro que, bajo tales circunstancias, una mujer se aventurase a desplazarse sola fuera de los muros de la ciudad siendo todavía oscuro.[5]

Pedro y el discípulo amado[6] salen corriendo inmediatamente al sepulcro para ver lo que ha sucedido (20:4–5). Aunque Pedro es el que arranca primero, el otro discípulo *llega* antes que él. Lo que

sigue es una insólita descripción que compara a los dos hombres y su análisis de lo que ven en el sepulcro. El discípulo amado llega primero, pero no entra, se asoma y ve las vendas. Pedro llega poco después, entra en el sepulcro y ve la ropa con mayor detalle. A continuación entra también el otro discípulo y, cuando lo ve todo junto a Pedro, «cree». El relato guarda un extraño silencio sobre la fe de Pedro.

Juan describe la ropa incorporando algunos inesperados detalles. Las vendas *(othonion,* en griego) son las mismas prendas que se mencionan en 19:40. También el sudario (un tipo de pañuelo) se mencionó en el relato de Lázaro (11:44). [7] Según parece, con este pequeño lienzo se envolvía la cabeza por debajo de la barbilla (para evitar que la boca quedase abierta). Por eso, cuando Juan afirma que el sudario estaba «enrollado en un lugar aparte» se refiere probablemente a que mantenía la forma ovalada que había adquirido cuando envolvía la cabeza de Jesús. Juan afirma que estas prendas están «allí», dando a entender que descansan en la misma ubicación en que Jesús había yacido. La descripción de 20:7 parece implicar que las vendas han quedado planas, a diferencia del sudario, que está enrollado y puesto a un lado.

La escena no es, pues, caótica o confusa, sino que más bien parece describir algo deliberado. Si alguien hubiera robado el cuerpo de Jesús, lo más probable es que, con el cadáver, se hubiera llevado también las vendas que lo envolvían; de no haber sido así, las ropas habrían quedado esparcidas sobre el suelo. Sin embargo, tenemos aquí una escena en la que el cuerpo ha desaparecido pero las ropas han quedado sin cambios, con la misma forma. Es como si el cuerpo de Jesús se hubiera limitado a abandonarlas. Podemos también asumir que en algún lugar, cerca de la ropa, hay una significativa cantidad de especias (ver 19:40).

¿Qué es lo que «cree» el discípulo amado cuando entra en el sepulcro (20:8b)? Esto es difícil de determinar, por varias razones. Según el versículo 9, no han entendido la Escritura, que dice que Jesús tenía que resucitar. ¿Cómo, pues, puede Juan creer? Si leemos

este relato sin relación con la resurrección, el significado más evidente es que el discípulo cree las palabras de María en 20:2 en el sentido de que el cuerpo de Jesús ha desaparecido. Pero esta solución parece demasiado obvia teniendo en cuenta que, en todo el Evangelio, este discípulo es un ejemplo de fe, no solo en lo que ve, sino en Jesús y en el poder de Dios que actúa en él. En el resto del Evangelio, cualquier utilización absoluta del verbo «creer» indica una robusta y completa fe en Cristo (cf. 5:44; 6:47). La tumba vacía es como una de las señales del Evangelio que Jesús pide a sus seguidores que crean (4:48). Bajo la superficie de lo visible se esconde un significado que demanda fe.

El discípulo amado ha captado el sentido más profundo de aquel sepulcro vacío, aunque todavía no entiende *el contexto bíblico y teológico* más extenso en el que tienen lugar estas cosas (20:9). La expresión «*Hasta entonces* no habían entendido la Escritura» (cursivas del autor) significa que finalmente todo se aclararía en su pensamiento. Esta reflexión es parecida a la del relato de Emaús que leemos en Lucas 24:13–35. Tras la revelación de la persona de Jesús se hace necesaria una posterior iluminación del entendimiento de los discípulos, para que entiendan lo que esta resurrección significa en su sentido más amplio. El discípulo amado cree, pues, que Jesús está ahora vivo, aunque todavía no conoce la base bíblica y teológica que hace que esta resurrección sea inevitable.

Lucas subraya la tragedia de que, cuando las mujeres cuentan a los demás discípulos lo que ha sucedido en el sepulcro, ellos no las creen: «Pero a los discípulos el relato les pareció una tontería» (Lc 24:11). Juan observa que solo María está presente en aquel primer encuentro con el Jesús resucitado una vez que los dos discípulos se han ido a casa (Jn 20:11–18). Cuando se la compara con los apóstoles no parece que María de Magdala perteneciera al círculo íntimo de Jesús; no obstante, los ángeles que se niegan a hacerse visibles ante los dos hombres se manifiestan ahora a María cuando inspecciona el sepulcro. Todos los Evangelios mencionan la presencia de ángeles en el sepulcro; aquí, las preocupaciones de

María son mitigadas por sus palabras. No resuelven el enigma de la desaparición de Jesús, pero con su pregunta («¿Por qué lloras, mujer?») dan a entender que no es momento para llantos.

Lo sorprendente es, sin embargo, su presencia. El cuerpo de Jesús *no* se lo han llevado los ladrones. Lo que ha sucedido aquí emana más bien del poder de Dios. Esta escena apoya una vez más que el sepulcro es prueba de que Jesús no está muerto; sin embargo, también interpreta este suceso declarando, de hecho, que estamos viendo una forma de implicación divina que da validez a la verdad de Jesús (no distinta de la explicación de Pedro en Hechos 2:32: «A este Jesús, Dios lo resucitó, y de ello todos nosotros somos testigos»).

El dolor de María solo hallará consuelo cuando vea personalmente a Jesús. Puesto que solo se ha agachado para mirar dentro del sepulcro (20:11b), María oye a alguien que se le acerca por detrás y, de repente, se encuentra con un hombre, que ella cree ser el cuidador del huerto que rodea el sepulcro (20:14). Este repite las palabras de los ángeles («¿Por qué lloras, mujer?»), pero enseguida lleva la pregunta a un nivel más profundo: «¿A quién buscas?». Su conclusión de que aquel hombre puede haberse llevado el cuerpo de Jesús, porque es el hortelano, indica que no ha oído las palabras del que está de pie tras ella. Sus pensamientos siguen centrados en el problema del sepulcro, mientras que Jesús intenta dirigirlos a otro asunto. La pregunta de Jesús la lleva en otra dirección. La realidad de su encuentro con él es más importante que el enigma del sepulcro. La tumba ha pasado ya a ser historia, una cueva a la que no hay que prestar atención (como hicieron los primeros cristianos), y lo único que importa es el Jesús vivo.

Cuando Jesús pronuncia el nombre de María (20:16), ella le reconoce de inmediato y en su alegría utiliza el familiar título hebreo «Raboni» (que Juan traduce como «Maestro»). La suave reprensión de Jesús en 20:17 («Suéltame») da a entender que María le ha abrazado.[8] Sin embargo, es la explicación de Jesús lo que ha generado una enorme confusión entre los comentaristas. Jesús le

dice a María que le suelte porque todavía no ha ascendido al Padre (20:17a), pero a continuación le manda que vaya a decirles a sus discípulos que va a volver al Padre (20:17b).

Esto significa que la última etapa de «la hora» está avanzando. La traición, juicio, crucifixión y resurrección de Jesús han terminado, y a él solo le queda ahora regresar al lugar del que descendió (17:5). Pero, antes de hacerlo, Jesús ha de cumplir otra promesa que menciona por todo su Discurso de Despedida. Para que sus seguidores no se queden solos o huérfanos (14:18), Jesús les impartirá el Espíritu Santo como un regalo de despedida.

El meollo de esta sección está en cuando primero corrige Jesús a María por abrazarle. ¿Por qué le prohíbe que le toque? Algunos comentaristas plantean soluciones que son tan ingeniosas como difíciles de creer. (1) Algunos proponen que lo que Jesús prohíbe es que María le toque *literalmente.* Pero esto es poco probable teniendo en cuenta que, más adelante, él mismo invita a Tomás a hacer precisamente eso (20:26–29). Y no es muy convincente argumentar que a Jesús le duelen las heridas, o que advierte bondadosamente a María de que al tocar un cuerpo muerto va a contaminarse ritualmente. La propia resurrección elimina tales posibilidades. Algunos han sugerido que Jesús está a punto de ascender como sacerdote y por ello ha de permanecer «puro [y] apartado de los pecadores» (Heb 7:26) para llevar a cabo sus tareas. Pero en ningún lugar del Evangelio vemos que Jesús tenga temor de este tipo de contacto.[9]

(2) Otros eruditos intentan alterar las palabras de Jesús. La frase griega que la NVI traduce como «no me toques» es *me mou haptou.* Si un escriba se hubiera equivocado al leer *me ptou,* lo que Jesús habría dicho es «no temas». Otros se preguntan si el adverbio negativo no será una añadidura y lo que Jesús dijo realmente fue *mou haptou,* es decir, «¡Tócame!», con lo cual la invitación a María sería paralela a la de Tomás en 20:27. Hay que decir, sin embargo, que las correcciones a cualquier texto deberían hacerse con extrema prudencia; en este caso no hay nada que las justifique.

(3) Por increíble que parezca, Bultmann defendió una vez que, en este pasaje, Juan encubre su perspectiva teológica sobre la resurrección. María no ha de tocar a Jesús porque no tiene todavía un cuerpo de resurrección. Lamentablemente, eso contradice todos los datos de este capítulo.

(4) La mejor solución es ver esta prohibición como un comentario teológico o espiritual sobre el cambio que ha experimentado la relación de Jesús con María. María *ve* a Jesús y ello nos lleva a recordar de inmediato la promesa de despedida que Jesús pronuncia en 14:18–19. Dentro de poco, le *verán* y se gozarán. Esto es precisamente lo que María les dirá después a los discípulos: «¡He *visto* al Señor!» (20:18). María piensa que, con su resurrección, Jesús va a reanudar la misma relación que tenía con sus discípulos. Las palabras de María nos recuerdan lo que Jesús había dicho en 16:22: « … cuando vuelva a verlos se alegrarán, y nadie les va a quitar esa alegría». Por medio del contacto físico, María desea aferrarse al gozo que ahora descubre en su Señor resucitado. Al decirle que le suelte, Jesús está afirmando que su permanente «regreso» y presencia han de tomar otra forma. No puede aferrarse a lo que encuentra en aquel huerto. Las cosas van a cambiar. La corrección de Jesús representa un redirecciona-miento espiritual que les separa de la presencia física de Jesús, una preparación para el Espíritu que les va a ser impartido.

Este mismo tema lo encontramos en el capítulo 16. Con la resurrección descubrimos un nivel de la *venida* de Jesús, pero la descubriremos también, de un modo más profundo, con la venida del Espíritu-paracleto (que es la venida de Jesús en otra forma). El «todavía no» de 20:17 se corresponde, pues, con el «todavía no» de 7:39: «Hasta ese momento el Espíritu no había sido dado, porque Jesús no había sido glorificado todavía». La venida del Espíritu es todavía futura (20:22) y este será el don trascendental que les devolverá permanentemente a Jesús. Por tanto, el relato de este encuentro con María puede verse como un *vehículo interpretativo* que sirve para acentuar la transición que se está produciendo ahora en la

vida de Jesús y en su relación con sus discípulos. A María se le encomienda a continuación que prepare a los discípulos para la «venida» de Jesús, es decir, para su venida corporal (en el Aposento Alto), pero, de manera más profunda, para su «venida» en el Espíritu Santo.

Jesús pone de relieve este cambio de relación aludiendo a su partida: « … porque todavía no he vuelto al Padre». Este texto debería leerse, sin embargo, implicando que, al asirse de él, ella está estorbando su partida o interfiriendo en sus planes. La frase griega puede traducirse: «No te aferres a mí. Ya que [en griego, *gar]* todavía no he ascendido al Padre, ve a mis hermanos y diles que subo …».[10] La inminente partida de Jesús es la base para la misión de ir a los discípulos (no solo la razón para que suelte a Jesús). Él quiere verles antes de partir. María se convierte, pues, en mensajera por segunda vez (20:18). Ella ha sido portadora, no solo de la noticia de la tumba vacía (20:2), sino también de que el Jesús resucitado se le ha aparecido y ella le ha «visto», cumpliéndose así la promesa de Jesús en 16:19–22: «Dentro de poco ya no me verán; pero un poco después *volverán a verme*» (cursivas del autor).

Jesús y el Aposento Alto (20:19–23)

En un importante pasaje paralelo, Lucas (24:33–43) afirma que los seguidores de Jesús permanecieron en Jerusalén y no regresaron inmediatamente a Galilea. Aquí, Jesús se les apareció de manera inesperada; estaban asustados y sus dudas solo desaparecieron cuando Jesús les dio pruebas mostrándoles sus heridas y comiendo con ellos.

La escena que redacta Juan es la misma pero con importantes diferencias. Es el atardecer de aquel domingo (20:19) y las puertas están cerradas («cerradas con llave» niv). El temor se ha apoderado de sus corazones y están sin duda pensando que el trágico desenlace de Jesús puede ser pronto el suyo. Las autoridades del templo («los judíos») les encontrarán y arrestarán. Pero es Jesús el que «viene» y se pone en medio de ellos. No hay duda de que esta aparición es milagrosa, puesto que Juan acaba de decirnos que las puertas estaban cerradas. Pero no podemos entender cómo se materializó entre ellos.

Sus palabras, «¡La paz sea con ustedes!» (repetidas en 20:19 y 21), constituyen un saludo hebreo típico (Jue 6:23; 19:20; 1S 25:6; 3Jn 1:15), que en nuestros días se sigue utilizando en Oriente Próximo. Sin embargo, estas palabras son aquí mucho más que un saludo. A un nivel profundamente personal, Jesús está resumiendo la esencia de su obra y presencia en el mundo. La paz es el don de su reino. En 14:27 y 16:33, Jesús prometió impartirles esta paz; ahora hace efectiva dicha promesa.

La respuesta de los discípulos a su aparición (20:20) —después de ver la prueba de sus heridas— es asimismo un cumplimiento de lo que prometió. «Ciertamente les aseguro que ustedes llorarán de

dolor, mientras que el mundo se alegrará. Se pondrán tristes, *pero su tristeza se convertirá en alegría* […] Ahora están tristes, pero cuando vuelva a verlos *se alegrarán,* y nadie les va a quitar esa alegría» (16:20–22, cursivas del autor). Cuando ven a Jesús en aquella habitación, los discípulos se llenan de gozo.[11]

A lo largo de este Evangelio, a Jesús se le ha descrito como aquel que fue enviado por Dios (p. ej., 4:3; 5:23; 6:38). Ahora que su obra está casi terminada, su última tarea es comisionar a sus seguidores como el Padre le comisionó a él. Así, igual que Jesús fue el representante (o agente) especial de Dios en el mundo, sus discípulos se convierten ahora en instrumentos de su maestro, ministrando en el mundo y dando testimonio de la realidad de Dios y de la verdad de las palabras de Jesús.

Pero, en este Evangelio, una de las características de la comisión de Jesús es su capacitación. Dios no solo envió a su Hijo, sino que también le capacitó y vigorizó con el Espíritu. Por ejemplo, en el bautismo de Jesús, el acontecimiento central (desde el punto de vista de Juan) no era el bautismo en sí, sino la unción del Espíritu que vino sobre él. Jesús es presentado mediante las proféticas palabras de Juan el Bautista, a quien Dios había dicho: «Aquel sobre quien veas que el Espíritu desciende y permanece, es el que bautiza con el Espíritu Santo» (1:33).

Esta imagen se reafirma de muchas maneras. En 3:34 se describe a Jesús como aquel a quien Dios ha dado el Espíritu *sin medida* (cf. 6:27). Pero, de manera especial, Jesús es aquel en quien el Espíritu fluye como un manantial, una fuente de vida, refrigerio y renovación que estará disponible después de su glorificación (4:15; 7:37–39; 19:30, 34). Por tanto, ser comisionado (20:21), llevar a cabo la obra de Dios como agente suyo, significa recibir poder como Jesús, cuando fue ungido por el Espíritu, y como él mismo prometió.

Así, Juan 20:22 se convierte en el clímax de todo el Evangelio. El Espíritu — sugerido a lo largo de su ministerio público, prometido en el Aposento Alto y simbolizado en la cruz— es ahora impartido a

los discípulos de un modo provocativo y personal. Jesús sopla (sobre ellos) y les dice: «Reciban el Espíritu Santo».[12] En Juan 20:22 se cumplen las palabras pronunciadas en la fiesta de los Tabernáculos, donde Jesús ofrece el agua viva en referencia al Espíritu Santo, que no podía ser impartido hasta que él fuera glorificado (7:39). Ahora, la hora de la glorificación ha llegado a su clímax. Jesús está a punto de partir, y les imparte el Espíritu que mora en su interior.

Este pasaje es uno de los más polémicos del Evangelio.[13] Aunque cada intérprete ha de llegar a una conclusión sobre el significado teológico de esta unción para la narración de Juan, muchos intentan discernir su relación con la impartición del Espíritu en Hechos 2. Hay básicamente tres posiciones exegéticas.

(1) **Un símbolo.** Para algunos, el relato de Juan 20 describe un gesto simbólico muy parecido a las muchas señales que Jesús realiza en este Evangelio. Los discípulos no recibieron realmente el Espíritu, sino un símbolo de lo que sería esta experiencia. Aunque esto armoniza bien con Hechos 2 (la única venida del Espíritu se produce, pues, en Pentecostés), no explica el carácter determinante de este suceso para Juan. El soplo de Jesús recuerda el texto griego de Génesis 2:7, cuando Dios creó a Adán (cf. Ez 37:5–14).[14] Jesús está recreando lo que el pecado destruyó en el jardín del Edén. Por otra parte, el lenguaje imperativo («reciban») de Juan 20:22 señala directamente a la promesa de 14:17 y sugiere una experiencia que se producirá de manera inmediata (como en 19:26–27; 20:27). El mundo no puede *recibir* el Espíritu, pero los seguidores de Jesús sí.[15]

(2) **Una unción parcial.** Para reconciliar esto con Hechos 2, otros se han preguntado si lo que experimentaron los discípulos no fue una unción en el Espíritu que les preparaba para el don más completo que se iba a impartir al cabo de siete semanas. El aspecto positivo de este punto de vista es que ve la unción de Juan 20, no como un acontecimiento simbólico, sino real. ¿Pero cuál fue, de hecho, la naturaleza de este acontecimiento? Esta posición sostiene que se trata de un don parcial del Espíritu, pero no la completa

impartición del Espíritu-paracleto prometida en el Discurso de Despedida. Estos observan que las promesas del paracleto son muy personales, mientras que este don del Espíritu parece extrañamente impersonal.[16] (a) Es posible que se trate de un «don de ordenación» que equipa a estos discípulos para la obra del ministerio. El contexto inmediato (20:21, 23) apunta a la misión de los discípulos en el mundo. (b) Puede que se trate del don de la vida y la conversión. En 6:63, vida y Espíritu se relacionan directamente y aquí quizá tengamos que ver esto como la conversión de los seguidores de Jesús, el momento en que son «salvos» y aceptan a Jesús entendiendo plenamente su identidad mesiánica. (c) Es posible que la presencia física de Jesús descalifique las palabras de este texto como una descripción del esperado don del Espíritu. La glorificación de Jesús (7:39) y su partida (16:7) son requisitos previos para que este don pueda ser impartido. Para Juan se trata, pues, de un auténtico don del Espíritu que será completado más adelante, el día de Pentecostés. En palabras de un comentarista, es un paracleto embrionario, impartido antes de la ascensión de Jesús.

(3) **Una unción genuina.** El quid de la cuestión es que Juan no anticipa ningún otro don del Espíritu. No da ningún indicio de algo futuro y, si no tuviéramos la narración del Libro de los Hechos, concluiríamos sin problemas que con Juan 20 se cumplen todas las promesas de Jesús al respecto. Por otra parte, Lucas no nos da tampoco ningún indicio de que el Domingo de Resurrección se produjera otra impartición del Espíritu. Lucas señala hacia adelante a la venida del Espíritu el día de Pentecostés, después de la ascensión de Jesús. Esto ha llevado a muchos eruditos a la conclusión de que, según la perspectiva teológica de Juan, este versículo (20:22) representa sin duda el momento en que los discípulos fueron ungidos con el Espíritu. El lenguaje del capítulo se vincula estrechamente con las promesas de los capítulos 14–16 y tiene todas las características de un genuino suceso. Además, la expresión que utiliza Jesús («reciban el Espíritu Santo») bien podría ser una conocida fórmula utilizada por los primeros cristianos para aludir al don del Espíritu.[17]

Este punto de vista (que es convincente) nos insta a no convertir Juan 20 en rehén de Hechos 2, sino a ver este don del Espíritu como una auténtica experiencia transformadora del Domingo de Resurrección. El Evangelio de Juan sustenta una consistente expectativa de cumplimiento (escatológico) y cualquier interpretación que le despoje de este elemento desvirtúa seriamente su teología. El tiempo en que el Jesús resucitado vivió entre sus seguidores fue sin duda un periodo de experiencias espirituales notorias. Estar con él y entenderle, verle como era verdaderamente, requería un don del Espíritu de Dios (como bien sabe Lucas [Lc 24:13–35]). Creo que los discípulos experimentaron muchos momentos de gloria abrumadora en que el Espíritu les tocaba y transformaba, y todo ello comenzó con el regreso de Jesús en la resurrección. El hecho de que en Pentecostés fueran de nuevo capacitados de un modo distinto no elimina la posibilidad de que antes hubieran sido llenos del Espíritu.

El don del Espíritu está enmarcado por dos mensajes que trazan dos aspectos de la obra de la iglesia en el mundo. En 20:21 vimos que los discípulos van a llevar a cabo una misión análoga a la de Jesús (cf. 17:18a). Y en 20:23, él pone de relieve la prerrogativa que les va a ser conferida de perdonar pecados (sin duda, como parte de su misión). Es evidente que para entender este versículo hemos de tener en cuenta el estrecho paralelismo que guardan estas palabras con las de Mateo 16:19 y 18:18, donde leemos que, durante su ministerio, Jesús dotó con facultades similares a sus seguidores (cf. Lc 24:47). Estos versículos han generado bastante división dentro de la iglesia. ¿Está Jesús impartiendo este poder a todos sus seguidores (sin duda los apóstoles no son los únicos presentes)? ¿O se trata acaso de prerrogativas reservadas solo para los dirigentes, es decir, los apóstoles y, por extensión, los dirigentes y obispos que sucedieron a los apóstoles en siglos posteriores? El relato que Raymond Brown hace de la turbulenta historia de estas interpretaciones coadyuvará a moderar la pasión de cualquier exégeta.[18]

El punto de vista protestante ha señalado el ministerio más genérico de la iglesia, en particular la obra de bautizar y hacer discípulos (que es también parte de la comisión de Jesús tras la resurrección [Mt 28:19; Mr 16:16]). Cuando Juan describe la obra de Jesús, establece también una tensión entre la salvación y el juicio. Jesús ha venido al mundo para salvar a la humanidad (Jn 3:16–17), sin embargo, a quienes rechazan esta salvación, a quienes resisten su revelación, les espera la ceguera y el juicio (9:39).

Por ello, la muerte de Jesús significa la salvación del mundo, pero también su juicio. Cuando llega la «hora», la hora que salva al mundo, Jesús afirma: «El juicio de este mundo ha llegado» (12:31). Lo mismo sucede hoy. Aquellos cristianos que son portadores del Espíritu de Cristo y siguen desarrollando sus esfuerzos en el mundo, sustentan por medio de su proclamación su obra de salvación y de juicio. Señalando lo que Dios ha puesto de relieve en Cristo, haciendo resplandecer la luz divina en la oscuridad, la perspectiva del juicio y la salvación se presenta de repente delante de cada hombre y mujer. Los cristianos no imparten perdón ni retienen los pecados de nadie a su antojo. Igual que la vida de Jesús fue una respuesta divina a las órdenes del Padre (14:31), los cristianos no pueden hacer sino lo que Jesús les indica por su Espíritu (15:5). Su vida debe ser asimismo una respuesta a lo que Jesús les indica en el mundo por medio de su Espíritu.

Tomás y Jesús (20:24–29)

Tomás ha aparecido ya antes en el Evangelio. En 11:16 se comprometió a seguir a Jesús a pesar del peligro que tal compromiso pudiera entrañar para su vida. Le movía un sentimiento leal (aunque pesimista). En 14:5 admitió su ignorancia de las palabras de Jesús cuando este habló de su partida. En este último episodio, Tomás está ausente cuando Jesús se aparece a sus discípulos en Jerusalén, el Domingo de Resurrección (20:24). Cuando oye el testimonio de sus compañeros en el sentido de que Jesús ha resucitado («¡Hemos visto al Señor!» cf. 20:18, 20) y de que se les ha aparecido, Tomás reacciona con escepticismo y obstinación. Exige pruebas (20:25). Esta demanda nos recuerda las palabras de Jesús en el episodio del oficial de Capernaúm que leemos en 4:48: «Ustedes nunca van a creer si no ven señales y prodigios». También aquí encontramos a personas que demandaban pruebas innegables para confiar en Jesús.

El siguiente relato se esfuerza en mostrarnos que la experiencia de Tomás es muy parecida a la de los otros discípulos. Ha pasado un nuevo sábado (20:26a), y nos situamos, pues, en el domingo de la semana siguiente.[19] De nuevo los discípulos se encuentran en una habitación con las puertas cerradas, y Jesús hace acto de presencia y les saluda. Todo esto duplica escrupulosamente lo que había sucedido el Domingo de Resurrección (20:19–23).

Jesús ha oído el desafío de Tomás en 20:25 y ahora le ofrece las pruebas que demanda, a saber, ver y tocar las heridas de Jesús (20:26).[20] No solo tiene Tomás ocasión de ver que Jesús vive, sino que además puede tocar las heridas de los clavos y de la lanza. Juan no nos dice si Tomás hace o no lo que Jesús le pide; lo que se dice

en 20:29 es que Tomás tiene fe porque ha visto.[21] Juan no da ninguna información sobre la naturaleza de las heridas de Jesús. ¿Han sanado? ¿Siguen doliéndole? Pensar que Jesús sigue todavía sufriendo o está en peligro mortal es entender erróneamente el poder y carácter de su resurrección.

En griego, la exhortación de Jesús, «no seas incrédulo, sino hombre de fe», tiene un excelente ritmo: (lit.) «No seas incrédulo *[apistos]* sino creyente [pistos]» (20:27). A Tomás se le desafía a cambiar, a hacerse como los demás que, después de ver a Jesús, le aceptan con fe. Su respuesta, «¡Señor mío y Dios mío!» (20:28), no es una expresión de estupefacción o de alabanza a Dios, sino una confesión de su sincera fe en Jesús. Así, «el más ultrajante escéptico de la resurrección de Jesús pronuncia la más sublime confesión de su retorno de entre los muertos».[22]

Estas palabras trazan el marco final de este Evangelio, que se equipara con las elevadas y gloriosas descripciones del Verbo en 1:1–18. Es difícil concebir una identificación más explícita de Jesús para concluir este Evangelio. En Apocalipsis 4:11, los ancianos caen ante el trono de Dios pronunciando una similar expresión de alabanza: «Digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, la honra y el poder, porque tú creaste todas las cosas; por tu voluntad existen y fueron creadas».[23]

El clímax de este pasaje llega, sin embargo, en 20:29. Los traductores de la kjv, neb, niv (también los de la NVI [N. del T.]), entienden la primera mitad del versículo como una afirmación, no una pregunta (rsv, nrsv). Jesús no está menospreciando la fe de Tomás («¿de modo que *ahora* que me ves, crees?»), sino que se limita a constatar un hecho («Porque me has visto, has creído»). La fe de Tomás se basa en lo que ve. A continuación, Jesús bendice, no a aquellos que ven y creen (una actitud que se elogia a lo largo del Evangelio), sino a quienes creen sin haber *visto.* Aquí Jesús apunta hacia delante, más allá de Tomás y del círculo apostólico, al mundo de la iglesia, a los creyentes que llegarán a la fe mediante el

testimonio de los apóstoles. En estos versículos se yuxtaponen la fe basada en lo que se ve y la que se fundamenta en la palabra de quienes dan testimonio. No es que la necesidad de ver que expresa Tomás manche necesariamente su fe, sino solo que se trata de una fe privilegiada, ya que son pocos los que han tenido alguna vez el don que estos discípulos han experimentado.

Jesús tiene en mente a personas (como nosotros) que están leyendo este Evangelio sin haber tenido la oportunidad que tuvo Tomás de tocar las heridas de Jesús. No puede haber privilegio más notorio. Pero Juan nos ofrece un registro de señales —su Evangelio (20:31) — que puede servirnos de un modo parecido. Aunque no tenemos a nuestra disposición lo que sí tuvo Tomás, contamos con su relato que nos ofrece un razonable terreno para la fe.

Conclusión (20:30–31)

Para muchos eruditos, estos versículos constituyen la conclusión del Evangelio de Juan.[24] Juan afirma que Jesús llevó a cabo otras muchas señales ante sus discípulos y que las que ha seleccionado para su Evangelio son una mera recopilación (20:30). Esto significa que Juan conoce una rica fuente de tradiciones sobre Jesús y que él, como editor, ha tenido que realizar una cuidadosa selección que encaje con sus necesidades literarias.

En 20:31, Juan nos revela el propósito que le guió al redactar su Evangelio. La fe lleva a la vida, y esta vida es un don que se nos da mediante el poder de Jesucristo, el Hijo de Dios. ¿Pero en qué sentido pretende Juan suscitar fe? Curiosamente, los manuscritos presentan dos distintas lecturas del verbo «creer», cuya diferencia podría ser importante. (1) El verbo puede ser un «subjuntivo aoristo» *(pisteusete),* o (2) un «presente de subjuntivo» *(pisteuete);* la única diferencia es una *s* (sigma).

Sorprende la enorme cantidad de energía exegética que se ha invertido en adivinar la diferencia que puede representar este hecho para el Evangelio. El sentido del aoristo subjuntivo sugiere que Juan escribe para generar fe en las personas («para que ustedes crean»), mientras que el presente de subjuntivo daría a entender que lo que Juan pretende es hacer que la fe de los cristianos adquiera una mayor profundidad («para que puedan seguir creyendo»). El primero apunta hacia la evangelización, el segundo hacia el ánimo y fortalecimiento del creyente. Con los datos textuales de que disponemos no es posible decidir el asunto. Aunque la mayor parte de las pruebas apoyan la lectura del aoristo (la primera opción), la

del presente está también atestiguada por importantes manuscritos y no podemos rechazarla de plano.[25]

Muchos eruditos dudan que podamos imponer al verbo estas sutiles distinciones gramaticales. El propósito del Evangelio de Juan ha de estudiarse con una idea más amplia en mente, una idea que tenga en cuenta su diseño literario y las suposiciones que alberga sobre sus lectores. Cuando lo hacemos, parece que Juan asuma que sus lectores conocen al menos los rudimentos de la vida y pensamiento de Jesús. Puede que incluso hayan leído alguno de los sinópticos.[26] Esto lo vemos en el modo en que utilizamos el Evangelio de Juan en nuestro tiempo. Para los cristianos, es el Evangelio más entrañable; es «el Evangelio espiritual», el que pueden estudiar los creyentes maduros para entender mejor a la persona de Jesucristo. Una rápida mirada al Discurso de Despedida (caps. 14–16) nos muestra el modo en que Jesús prepara a sus seguidores para la vida *como creyentes* en el mundo después de su muerte.

Sin embargo, esto no nos permite decir que no sea un texto útil o conveniente para quienes todavía no creen. Muchas veces, los que no creen se ven afectados por las mismas luchas con la fe y las dudas que los cristianos. Es posible que el texto de Juan aporte a ambos grupos la explicación más clara e incisiva sobre Jesús y su misión en el mundo. Juan escribe para fortalecer la fe al margen de cuál pueda ser nuestro punto de partida.

En los treinta y un versículos que configuran este capítulo se concentran algunos de los temas teológicos más vitales, y cada uno de ellos merece una cuidadosa atención. Juan ha concluido el relato del ministerio público de Jesús. Desde el episodio en que Jesús fue bautizado por el Bautista, la perspectiva de Juan sobre él no es solo descriptiva. Jesús era el Hijo de Dios y portador de las promesas para sus seguidores. Se trata del Jesús que no solo es bautizado sino que va a bautizar a sus seguidores en el Espíritu Santo (1:33). Va a derribar y a reconstruir de nuevo el templo de su cuerpo (2:19). Ofrecerá el nuevo nacimiento (3:3), agua viva (4:10) y hasta su propia carne por la vida del mundo (6:51). No se trata de un simple pastor que se ocupa de cuidar a sus ovejas, sino de uno que entrega su vida para volverla a tomar (10:17).

El relato del Evangelio mira *hacia adelante* a promesas que se describen misteriosamente en su narración, aguardadas a medida que se van desarrollando las trascendentales escenas en Jerusalén. Una y otra vez, se nos señala «la hora», la culminación de la misión de Jesús en el mundo cuando, a través de su muerte, resurrección y regreso al Padre, sus seguidores son transformados por todas esas promesas sugeridas prácticamente en cada relato. Hablando de manera general, el relato de Lázaro describe una situación de luto en la que los familiares y amigos de un difunto le lloran. Sin embargo, la historia tiene otros sentidos. Habla del Señor de la vida y la resurrección, quien no solo saca a Lázaro de la tumba, sino que, mediante este hecho, prefigura su propia muerte, resurrección y sorprendente recuperación de la muerte.

Juan 20 es, pues, el *desenlace* de la historia de Juan al que apuntan todos los otros relatos. Aquí se desentrañan los misterios planteados en la trama y se cumplen las promesas. Se trata de la resolución final de la obra, en la que el personaje principal, Jesús, da un paso hacia el centro y lo revela todo.[27]

Cuatro ejemplos de fe. No es solo que Jesús revele y suministre todo lo prometido en capítulos anteriores, sino que vemos cuatro ejemplos de fe, cuatro escenas distintas que nos ofrecen respuestas a Jesús de parte de sus discípulos cuando experimentan la realidad de su Señor resucitado.

(1) Pedro y el discípulo amado corren hacia la tumba. Aunque no han visto todavía al Jesús resucitado, ven las pruebas de su resurrección y el discípulo amado decide creer.

(2) María ve a un hombre que pronuncia su nombre y reconoce que es Jesús. «He visto al Señor» afirma, y con esta expresión se hace eco de promesas impartidas por Jesús en su despedida.

(3) Los discípulos se apiñan en el Aposento Alto. No solo ven pruebas de la resurrección, ven a Jesús, le escuchan y reciben al Espíritu. Un episodio sigue a otro y nos decimos ¡qué más cabe esperar!

(4) En la escena final, encontramos a Tomás, un hombre como nosotros. Para él, la fe solo se hará realidad cuando pueda ver las pruebas específicas de la resurrección. No ha estado en el sepulcro vacío, ni ha oído o visto a Jesús. Se siente, por tanto, desalentado y la fe le parece imposible. Tomás se convierte en un modelo para quienes leemos la historia de Jesús *desde la distancia.* Escuchamos la noticia de lo que ha sucedido, leemos el Evangelio de Juan y de repente se nos desafía a creer. Tomás consigue las pruebas que desea y por ello cree; sin embargo, pierde la bendición que Jesús pronuncia sobre quienes creen aunque no puedan tocar las heridas de Jesús. Este es precisamente el caso de quienes, lejos de aquel tiempo y experiencias, desarrollamos nuestra vida y nuestra fe en el mundo moderno.

Elementos teológicos fundamentales. Vistos conjuntamente, estos cuatro relatos nos aportan los principales elementos teológicos que subyacen en el centro del pensamiento de Juan en este capítulo. Entender estos elementos nos revelará el corazón teológico del mensaje de Juan. Hay tres temas que merecen nuestra atención.

(1) Juan nos habla de la realidad de la resurrección. Entretejido en cada relato encontramos algún aspecto del poder y la certeza de la vida del Jesús resucitado. Esto no es una ilusión, visión o fantasía que sirva para inspirar a los angustiados discípulos tras los acontecimientos del Viernes Santo. *La tumba estaba vacía.* Pedro y Juan corren hacia la cueva, examinan las pruebas y se marchan de allí atónitos y esperanzados. De igual modo, cuando María se encuentra con Jesús no está ante un espectro, sino ante un auténtico hombre —completamente transformado, sin duda, pero genuinamente humano— que habla, escucha y puede ser abrazado. Cuando Jesús se aparece a sus discípulos en el Aposento Alto (20:20), les demuestra inmediatamente que no es un espíritu, sino el mismo hombre que estuvo en la cruz; tiene un cuerpo físico y sus heridas son tan reales que Tomás será pronto invitado a tocarlas.

Para Juan, la realidad de la resurrección juega un papel crucial para validar la verdad de Jesucristo. La resurrección demuestra la afirmación de 11:25. Si Jesús es la Resurrección y la Vida, su capacidad para vencer a la tumba se convierte en la primera prueba que le da la razón. Cuando Juan piensa en el Jesús que proclama, el Jesús que ha sido abrazado con fe en las iglesias a las que sirve, escribe con un elocuente recordatorio de esta realidad. Escuchemos las palabras iniciales de su primera carta (1Jn 1:1–2):

> Lo que ha sido desde el principio, lo que hemos oído, *lo que hemos visto con nuestros propios ojos, lo que hemos contemplado, lo que hemos tocado con las manos,* esto les anunciamos respecto al Verbo que es vida. Esta vida se manifestó. Nosotros la hemos visto y damos testimonio de ella, y les anunciamos a ustedes la vida eterna que estaba con el Padre y que se nos ha manifestado (Cursivas del autor).

Probablemente es cierto que, en estos versículos, Juan no se refiere solo a las apariciones de Jesús tras su resurrección, sino a su

concreta realidad que esta no podía empequeñecer. La realidad de Jesús ardía en la conciencia de Juan y nunca la olvidaría. Esta realidad no era distinta tras el Domingo de Resurrección. El Jesús resucitado era una realidad histórica no distinta de cualquier otro hecho histórico y tenía que ser parte de la fe de todos. Es igualmente crucial que quienes vivimos en este tiempo analicemos la concepción que tenemos de esta resurrección. Una de las tendencias más asombrosas de buena parte de la teología moderna es el intento de afirmar el valor de Jesús para la fe cristiana mientras se descarta, de entrada, la historicidad de la resurrección. Hemos de analizar este fenómeno.

(2) Juan nos habla también del Jesús resucitado y de cómo los discípulos han de percibir su relación con él. Como he expresado en mi exégesis, Juan 20 representa un cumplimiento de todas las promesas pronunciadas por Jesús en su Discurso de Despedida en los capítulos 14–16, donde habla de su regreso y de su morada en ellos por el poder del Espíritu Santo.

El entrañable relato de Juan sobre María prescribe una corrección para aquellos discípulos que, como María, piensan que con la resurrección se reanuda meramente la presencia física de Jesús. No es así, Jesús está siendo glorificado; la naturaleza de su presencia con sus seguidores ha de cambiar. María no puede «aferrarse» a la forma en que Jesús ha vivido y trabajado con ellos, ha de replantearse la naturaleza de la intimidad con Jesús. Va a ser una nueva intimidad, una intimidad espiritual que traerá la prometida venida del Espíritu Santo y que se cumplirá en el siguiente episodio del Aposento Alto.

El don impartido en el Aposento Alto puede verse como el cumplimiento de lo que María anhela cuando se encuentra con su Señor en el huerto. Jesús desea entrar en la vida de sus discípulos, morar plenamente en ellos, darles su Espíritu (simbolizado por su soplo), para dar cumplimiento a la esperanza de que habló tres días antes. En su primera carta, Juan intenta explicar aquello que da a los cristianos una identidad y un poder que les aparta del mundo.

Escribe: «¿Cómo sabemos que permanecemos en él, y que él permanece en nosotros? Porque nos ha dado de *su Espíritu*» (1Jn 4:13, cursivas del autor). El Espíritu Santo es el Espíritu de Jesús; es la poderosa presencia de Cristo dentro de sus amigos. Hemos de explorar lo que este acento significa para nosotros y las posibilidades que ofrece para la experiencia cristiana en nuestro tiempo.

(3) Juan 20 tiene mucho que decirnos sobre la fe. Esto no debería sorprendernos, puesto que al final de estos versículos Juan nos dice que, desde el principio del Evangelio, su objetivo ha sido promover la fe: «Pero éstas se han escrito para que ustedes crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que al creer en su nombre tengan vida» (20:31).

En este trascendental capítulo tenemos relatos de fe y un catálogo de experiencias singulares. Pedro y Juan viven la experiencia del sepulcro vacío; María disfruta la «prueba» de un encuentro con Jesús. Los apóstoles (junto a otros discípulos) experimentan finalmente al Espíritu. *Sin embargo, el foco está sobre Tomás.* Este se niega a creer (20:25) hasta no contar con las mismas «pruebas» que ellos. Cuando se le da una base objetiva para creer (20:27), Jesús reconoce su fe (20:29), pero indica que no todos verán satisfecha su demanda de este tipo de pruebas. Los verdaderamente bienaventurados son aquellos que creen sin hacer, como Tomás, que su fe dependa de tales demandas físicas.

Naturalmente, esto no nos lo pone fácil a quienes no vivimos ya en la era apostólica. ¿Debe basarse la fe en ciertos criterios objetivos? De ser así, ¿dónde encontramos tales criterios? ¿O es acaso la fe una experiencia interior de esperanza y determinación desconectada de las realidades objetivas? ¿Se trata de una realidad completamente experimental y afectiva, una decisión interior emocional o psicológica que define el modo en que vivimos y pensamos, pero no se basa en acontecimientos específicos de la historia (como una tumba)?

Este tema aparece también en las cartas de Juan, donde el apóstol concede especial atención a la fe (esta palabra y sus compuestos aparecen en veintiuna ocasiones) y constituye uno de los principales asuntos de sus cartas. «Todo el que cree que Jesús es el Cristo, ha nacido de Dios, y todo el que ama al padre, ama también a sus hijos» (1Jn 5:1). ¿Cuál es pues el carácter de la fe? Hemos de explorar también este tema para traer al mundo moderno los pensamientos de Juan.

¡La resurrección, el Espíritu y la fe! ¿Qué tres temas podrían ser más fundamentales cuando se trata de la vida cristiana? Para Juan, el cristiano maduro ha de tener una comprensión bien razonada de lo que significan estas cosas. Cada uno de estos temas enlaza directamente con la cristología de Juan, haciendo del propio Jesús el centro de nuestro discipulado. La resurrección da validez a la identidad de Jesús como Hijo de Dios, el mensajero divino que nos trae la gracia y la verdad de Dios. El Espíritu es «Jesús en Espíritu» habitando dentro de sus discípulos, haciendo de ellos sus mensajeros de manera que, como él, también ellos transmitirán al mundo la gracia y verdad de Dios. Los discípulos (igual que Jesús) se hacen ahora eco de lo que «oyen y ven», porque, como en el caso de Jesús, el Espíritu de Dios está en ellos. La fe define el modo en que vivimos nuestras vidas en el mundo bajo las promesas y la capacitación de Dios. Ella nos aporta una confianza y una esperanza que nos permite permanecer firmes en nuestro compromiso con Cristo a pesar de lo que podamos experimentar en el mundo.

La verdad de la resurrección. En octubre de 1994, la iglesia Moody Memorial de Chicago organizó un animado e importante debate entre dos eruditos con puntos de vista muy distintos sobre el tema de la resurrección. Moderado por el columnista William F. Buckley Jr., el debate invitaba a William Lane Craig, de la Escuela de Teología Talbot (Los Ángeles) y a John Dominic Crossan, de la Universidad DePaul (Chicago) a discutir la historicidad de la persona de Jesús en los Evangelios.

Buckley inicio las sesiones con una cita del gran erudito del Nuevo Testamento (el finado) George Ladd y planteó el programa:

> El singular escándalo del cristianismo radica en la mediación de la revelación a través de acontecimientos históricos. El cristianismo no es un mero código para la vida o una filosofía de la religión. Está arraigado en verdaderos acontecimientos de la historia. Para algunas personas esto es escandaloso porque significa que la verdad del cristianismo está inexplicablemente relacionada con la verdad de fidedignos hechos históricos. Y si tales hechos fueran desautorizados, el cristianismo se demostraría falso. Esto, no obstante, es lo que hace que el cristianismo sea único, ya que, a diferencia de otras religiones del mundo, el hombre moderno tiene un modo de verificar la verdad del cristianismo mediante la evidencia histórica.[28]

Buckley entendió correctamente la importancia de esta cita, puesto que pone de relieve lo que llegó a ser el meollo del debate. ¿Son importantes los acontecimientos históricos para el cristianismo? ¿Puede defenderse el carácter histórico de los acontecimientos de Dios? Si una de las principales afirmaciones del cristianismo —la resurrección de Jesús— demuestra carecer de rigor histórico, ¿qué le sucede a nuestra fe?

Sorprendentemente, a medida que el debate se iba desarrollando, la historicidad de Jesús se convirtió rápidamente en la historicidad de *la resurrección de* Jesús. Para Crossan, la resurrección es una metáfora, no un hecho histórico. En las metáforas hay verdad, afirmó, pero eso no significa que tengan que basarse en acontecimientos reales que se producen en la historia. La noción cristiana de la resurrección de Jesús puede tener su raíz en visiones,

alucinaciones o creencias basadas en la lectura de las Escrituras, pero no en pruebas históricas.[29] La respuesta de Craig ratificó su interés y conocimiento de la resurrección como hecho histórico defendible.[30] Sin embargo, lo que Craig acabó poniendo efectivamente de relieve es que, para Crossan, la *ausencia* de una resurrección histórica no cambia su comprensión del cristianismo.

Con los años, este debate ha crecido en intensidad. Un colega de Crossan, el erudito del Nuevo Testamento Marcus Borg, ha dirigido asimismo una campaña mediante escritos y distintos actos públicos, con el objetivo de forzar a los cristianos a plantearse de nuevo la historicidad de Jesús. [31] Para él, la resurrección en sí no tiene importancia. La naturaleza física de la resurrección de Jesús no es sino un mito evocado por sus seguidores posteriores. Al otro lado está N.T. Wright, un erudito británico del Nuevo Testamento que ha recogido el guante y se ha enfrentado a Borg en numerosos debates públicos. Recientemente, ambos eruditos han publicado un volumen en el que enfrentan sus puntos de vista con pelos y señales.[32]

Puede que nuestra principal necesidad sea entender lo que está en juego en este debate. Nuestra defensa de la historicidad de Jesús y su resurrección no depende en primer lugar de nuestro compromiso con la fiabilidad de la Biblia. Hay en cuestión algo más esencial. Durante los últimos trescientos años, teólogos y filósofos han debatido la relación entre Historia y Teología (o Revelación).[33] El relato neotestamentario sobre Jesús, se afirma, nos presenta un retrato mitológico que tiene poco que ver con los verdaderos hechos. Una vez se creyó que Jesús era el Mesías, una devoción piadosa pero mal encauzada creó mitos y leyendas acerca de él. Cuando se eliminó lo sobrenatural de los Evangelios, la resurrección fue una de las primeras víctimas en caer.

Los eruditos que asumen esta posición insisten en que los hechos históricos objetivos nos son inaccesibles (puesto que los registros históricos nunca nos ofrecen relatos desapasionados de lo sucedido), pero tales hechos, afirman, carecen también de importancia

teológica. La verdadera fe no descansa en la fiabilidad de los acontecimientos históricos. Como declaró un erudito: «Las circunstanciales verdades de la historia no pueden jamás llegar a ser prueba de las necesarias verdades de la razón».[34] Para estos eruditos, la verdad ha de buscarse fuera de la palestra de la historia —especialmente en el dominio de la razón o la experiencia personal — y la investigación religiosa tiene ante sí la tarea de erradicar las capas de mitos y supersticiones que se han ido incorporando al pensamiento cristiano desde los tiempos bíblicos. Una vez realizada esta tarea, nuestro trabajo consistirá en localizar la verdad intemporal que el relato mitológico pretendía transmitir. Escuchemos las palabras de Marcus Borg:

> Ahora veo la Pascua de manera muy distinta. Para mí es irrelevante si la tumba estaba o no vacía. Carece por completo de importancia si el cuerpo físico de Jesús experimentó o no un cambio extraordinario. Mi argumento no es que sepamos que el sepulcro no estaba vacío o que al cuerpo de Jesús no le sucedió nada, sino simplemente que no importa. La verdad de la Pascua, tal como yo la veo, no está condicionada por estas cuestiones.[35]

La razón por la que los debates sobre la historicidad de Jesús acaban centrándose en la resurrección es que este acontecimiento, esta reivindicación histórica, se convierte en la más inaceptable. El Domingo de Pascua afirma que en la historia se producen realmente intervenciones divinas como la extraordinaria resurrección de Jesús; que tales acontecimientos no solo han de catalogarse y estudiarse como verdaderos hechos históricos, sino que pueden verse como fidedignos fundamentos para la fe. Creemos en un *Dios que actúa en la historia* y tales operaciones han de considerarse serias manifestaciones de su revelación a la humanidad.

Cada vez más, los eruditos del Nuevo Testamento han admitido que este presunto divorcio entre Teología e Historia es insostenible. Esta creencia conducirá inevitablemente a un moderno gnosticismo carente de cualquier anclaje objetivo e histórico.[36] Los eruditos han defendido, no solo la necesidad absoluta de historia en la teología cristiana,[37] sino la fiabilidad y sorprendente veracidad de los propios Evangelios.[38] Quienes (como Borg y Crossan) demandan un cristianismo vacío de historia, no anclado en la intervención de Dios, representan un periodo de escepticismo que cada vez cuenta con menos apoyo. Sus voces, aunque sonoras y muy divulgadas, recuerdan a una era anterior de escepticismo que está en conflicto con la fe que fomenta Juan.

El relato joánico de la resurrección carece de valor si no constituye una singular afirmación de que el Domingo de Pascua se produjeron ciertos acontecimientos históricos. Esta es la principal razón por la que se nos dan tantos detalles sobre el carácter del sepulcro vacío (la ubicación del sudario) y la naturaleza del cuerpo resucitado de Jesús (sus muchas heridas). Juan pretende afirmar precisamente lo que niegan Borg y Crossan: Este Jesús no es una fantasía, sino un verdadero hombre, resucitado, capaz de hablar y susceptible de ser tocado a pesar de haber sido transformado por el poder de su resurrección. Puede que Tomás entre en escena como un antiguo escéptico, argumentando que Dios no interviene en los acontecimientos de la historia y que no va a creer hasta confirmar por sí mismo la realidad. Por eso, el episodio de Tomás es de enorme valor para los cínicos modernos.

Se nos invita —mejor dicho, desafía— a creer como Tomás. Sin embargo, Juan entiende muy bien que no tenemos las mismas oportunidades que él: «Dichosos los que no han visto y sin embargo creen». Esta es la razón por la que, en la narración de Juan 20, el discípulo amado se convierte en uno de los personajes más importantes. Mira al interior del sepulcro, ve la evidencia y cree (20:8). Aunque no ve al Jesús resucitado, sí ve lo que ha quedado

atrás; contempla en la piedra apartada y las vendas amontonadas los vestigios de la actividad de Dios en la historia y decide creer.

Esta es hoy nuestra situación. Juan nos ha dado las mejores pruebas que ha sido capaz de recopilar para persuadirnos de que, si queremos seguir a Jesús, la fe no es solo una decisión razonable, sino una necesaria elección. Jesús no es una *idea* que establece su continua validez en nuestras ideas o ética; se trata de una persona —Jesús es el Dios que se encarna en la historia humana— y, al entrar en la historia, ha dejado marcas que podemos ver y medir, y en las cuales podemos confiar. La resurrección es el acontecimiento culminante de la trayectoria de Jesús, que demuestra la realidad de lo que ha sucedido desde el momento de su encarnación. Sin la resurrección, la infraestructura del pensamiento cristológico se desmorona y Jesús se convierte en un maestro judío más que nos propone una serie de ideas interesantes.

Pablo afirma esto mismo en 1 Corintios 15:14: «Y si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación no sirve para nada, como tampoco la fe de ustedes». Nada menos que John Updike se hace eco de esta idea en su poema «Seven Stanzas at Easter»:

> No te quepa la menor duda: si resucitó
> fue con su cuerpo;
>
> si la disolución de las células no dio marcha atrás,
>
> > las moléculas no se soldaron otra vez
> >
> > y reavivaron los aminoácidos,
>
> la Iglesia caerá […]
>
> no embromemos a Dios con metáfora,
> analogía, soslayando trascendencia;
> haciendo del hecho parábola, señal

pintada en la pálida credulidad de
tiempos pasados:

entremos por la puerta.

La piedra ha rodado, no es papel maché,
Ni una piedra en un relato,

Sino la enorme roca de la materialidad que en la lenta

molienda del tiempo nos eclipsará

La amplia luz del día.[39]

La importancia esencial del Espíritu. Una de las pinturas más famosas que describen la dramática escena de María y Jesús en el huerto aparece en un fresco medieval italiano de la ciudad de Padua, Italia. Giotto di Bondini pinta a Jesús saliendo de la tumba, pidiéndole a María, con un gesto de la mano derecha, que no se le acerque más. Ella extiende ambos brazos, con el deseo de abrazarle, pero él se aleja, la mantiene a distancia con un brazo y sujeta con la otra la bandera del vencedor. Es una escena desafortunada y resulta trágica su influencia sobre la interpretación de Juan 20. Es un Jesús distante; se marcha, y esta mujer no puede retenerle. «No me toques» bien podrían ser las palabras que pronuncian sus labios.[40]

En Juan 20, el cuadro de María en el huerto es, sin duda, una imagen prominente. Sin embargo, subraya ideas que Bondini pasó completamente por alto. Este relato forma una unidad con el que le sigue para hablarnos sobre la naturaleza de la comunión que Jesús se dispone a establecer con sus discípulos. Pero otros temas, ocultos en la narración, preparan el camino para ello.

En el relato se sugieren algunas imágenes bíblicas. El mundo del Nuevo Testamento estaba tan familiarizado con las historias y

metáforas de la Biblia que estas se convirtieron en fuente de una rica imaginería. Ciertas alusiones que a nosotros pueden parecernos remotas habrían podido ser muy familiares y evidentes siglos atrás. Por ejemplo, solo Juan nos dice que estos acontecimientos se produjeron en un huerto —un huerto lleno de especias (19:39)— y esto de inmediato nos recuerda las imágenes literarias del Cantar de los Cantares (1:3, 12; 3:6; 4:6, 10; 5:1, 13). María es una mujer que encuentra a aquel que ama en un huerto lleno de especias y anhela estar con él, abrazarle.[41] Por tanto, el escenario nos sugiere intimidad y unión, dicha y renovación.

Juan tampoco ha pasado por alto la importancia simbólica del nombre de María. Miriam era la hermana más conocida de Moisés, la encargada de controlar el recorrido de su hermanito Nilo abajo. En una sinagoga judía de la antigua ciudad de Dura Europos, sobre el Éufrates, un fresco describe cuidadosamente esta escena. El canasto flotante de Moisés se convierte en un ataúd y un sepulcro de los que el bebé Moisés es rescatado (evitando así la muerte).[42] La Miriam del Antiguo Testamento se convierte incluso en una profetisa (Éx 15:20–21; Nm 12:1–2) que comunica su mensaje a Israel. Aunque en esta narración Juan alude a María con la palabra griega *Maria,* cuando Jesús (el nuevo Moisés) se encuentra con ella en 20:16, utiliza extrañamente su forma hebrea: Miriam *(Mariam* en griego, *Miryam* en hebreo). La llama «Miriam Magdalena» (Magdalena connota el término hebreo *migdal,* «torre». Esta cuidadora del nuevo Moisés, esta íntima ayudante, deja ahora de ser una simple «María» y se convierte en una Miriam, una *migdal* que traslada un mensaje profético a los apóstoles. Las mujeres rara vez (o nunca) gozaban de la posición de mensajeras y mucho menos podían personarse como testigos legales en acontecimientos importantes. El encargo del Señor a María de que vaya a los apóstoles y les cuente su experiencia es un profundo honor que Jesús le concede solo a ella.[43]

Por otra parte, algunos intérpretes creen que Juan está recogiendo conscientemente numerosos temas bíblicos que se relacionan con el

asunto del «huerto». En este caso, no es casual que en 20:15, en el contexto de este huerto, María confunda a Jesús con el hortelano. Tras exponer las pruebas históricas por las que el judaísmo situaba el huerto del Edén en la Tierra Santa, Nicholas Wyatt pasa a mostrar que algunos temas del relato del Edén reaparecen en numerosos textos de este periodo. Si Juan tiene en mente esta imaginería (y aquí muchos nos pedirían prudencia),[44] en este relato estamos viendo a una mujer en el «Paraíso» encontrándose con Jesús, el Señor del Huerto.[45]

Por tanto, la composición que surge de esta narración no es como la de Giotto di Bondini, en la que a María se la mantiene a distancia. Es una escena íntima que evoca sentimientos de preocupación personal y deseo. Una mujer en un huerto repleto de especias buscando a su maestro es una potente imagen bíblica. *No obstante, los deseos de María, han de ser aplazados.* No puede «aferrarse» a la relación con Jesús que caracterizó su vida anterior. Ha de ser mensajera de otro mensaje. Jesús no ha abandonado a sus amigos, sino que va a ir a verles. Cuando lo haga les mostrará la clase de vida interior que desea tener con ellos.

Por ello, la aparición de Jesús en el Aposento Alto ocupa un primer plano en este tema. Su presencia cumple muchas de las promesas hechas en su anterior despedida (ver comentarios en la sección «Sentido Original»). Por encima de todo, en su aparición, Jesús trae consigo un regalo. Sopla sobre ellos, impartiéndoles «Espíritu Santo». Este «señor del huerto» sopla ahora en el interior de sus seguidores, transformando sus vidas, y no hay duda de que Juan se hace aquí eco de la gran obra creadora de Dios en Génesis 2. En este antiguo relato, otro huerto fue testigo de cómo el aliento de Dios entró en un hombre y la vida en el mundo. Ahora, un nuevo hortelano, el Hijo de Dios, hace lo mismo.

En 1 Juan 4:13, el apóstol afirma que uno de los elementos de nuestra certeza en Cristo lo tenemos en el don de su Espíritu. «En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros, en que nos ha dado de *su Espíritu*» (RSV, cursivas del autor). No se trata de

un espíritu impersonal, o de una ambigua inspiración de Dios. Es Jesús *mismo* en el interior de sus discípulos, haciendo morada en ellos como prometió en 14:23. Jesús desea tener intimidad con María y sus seguidores, pero dicha intimidad será ahora experimentada mediante la agencia del Espíritu Santo. La razón por la que en Juan 14- 16 la obra del Espíritu tiene una dimensión tan personal es que el que ahora se derrama es el Espíritu de Jesús, su propio Espíritu. La intimidad de la escena del huerto halla ahora satisfacción. Las aspiraciones de María se cumplen. Jesús estará dentro de ella de un modo que antes no podía comprender.

Esta cuidadosa unión de Cristo y Espíritu en Juan plantea un importante argumento teológico. Lo que define el discipulado no es solo la fe en Jesús, sino la morada del Hijo por medio del Espíritu. Algunas tradiciones teológicas separan a Jesús del Espíritu, afirmando que aceptar a Cristo como Salvador es una cosa y recibir al Espíritu Santo es una segunda y necesaria experiencia. Pero para Juan se trata de una división inaceptable. Recibir a Cristo es albergar al Espíritu; ser llenó del Espíritu Santo es experimentar dentro de uno la presencia viva de Jesucristo. La transformación cristiana es la acción de Cristo dentro de nosotros, expresando su gloria en nuestra renovación guiada por el Espíritu (Col 1:27).

Otras tradiciones teológicas, especialmente en la comunidad evangélica, crean otro tipo de problema teológico haciendo desaparecer al Espíritu dentro de la cristología. Para estos cristianos, la principal evidencia del Espíritu está en la conversión y la santificación. Creer en Jesús es el distintivo del discípulo, pero se dice poco sobre la obra más misteriosa y mística del Espíritu. La fe personal es la principal prueba de la presencia de Dios, pero se dice poco de su poder. Para quienes se mueven dentro de esta tradición, a Juan le gustaría que recuperáramos algo de la profundidad y poder del Espíritu de Dios de maneras que podrían incluso hacernos sentir incómodos. No hay duda de que la iglesia de Juan era «pneumática» (o carismática, como la llamaríamos en nuestros días). Los datos que nos ofrecen sus cartas (y el acento de su Evangelio en

el Espíritu) lo hacen evidente. Pero quienes están fuera de este mundo de experiencia no consiguen, a menudo, ver su importancia.

Zeb Bradford Long y Douglas McMurry son dos ministros presbiterianos (estadounidenses) que han descubierto este poder. Una vez iniciada la lectura de su libro *Receiving the Power: Preparing the Way for the Holy Spirit* [Recibiendo el poder: preparar el camino del Espíritu Santo], es difícil abandonarla, ya que en sus páginas se relatan trascendentales operaciones del Espíritu, tanto en Asia como en los Estados Unidos.[46] Si esto es el ministerio, si esto es lo que significa que Jesús mora en sus discípulos y les capacita, parecen necesarias algunas nuevas y sorprendentes instrucciones para el ministerio.

Entre los discípulos de Juan en el siglo primero, el Espíritu era uno de varios indicadores que distinguían al discipulado cristiano. Pero no era solo una cuestión de poder. El tema principal de Juan 20 es la relación que Jesús desea tener con sus seguidores. La narración de María pone de relieve la intimidad que debería caracterizar esta relación. El relato del Aposento Alto subraya que se trata de una relación forjada por la obra del Espíritu. El discipulado cristiano es una unión con Jesucristo que capacita y transforma; se trata de una relación mística con él, que trasciende a nuestras capacidades racionales de entender y cuantificar. Convertirla en menos que esto es pasar por alto la obra que Jesús intentó llevar a cabo con sus primeros seguidores aquel primer Domingo de Pascua.

La necesidad de la fe. Juan ha terminado, pues, el cuerpo principal de su Evangelio. La elección es nuestra. Después de leer un gran número de episodios de la vida de Jesús en estos veinte capítulos, se nos emplaza a hacer una valoración. Desde el capítulo 5 hemos visto que el juicio de Jesús no se celebró *realmente* en un tribunal de Jerusalén presidido por Pilato o por el sumo sacerdote. La jurisdicción del proceso era en realidad todo el mundo. Las acusaciones han ido y venido —ha habido intervenciones divinas (señales) con potentes significados— y hemos contemplado la división de opiniones generada por Jesús. *Nadie permaneció neutral.*

Algunos consideraron tan ultrajantes las afirmaciones personales de Jesús que se llenaron de rabia contra él y procuraron sabotearle. Otros observaron sus obras, escucharon sus palabras y decidieron creer que era sin duda el mensajero de Dios, su Hijo, el portador de la verdad divina al mundo. La acuciante pregunta es: ¿De qué lado nos pondremos nosotros dentro de esta multitud dividida?

Con su pericia literaria, Juan nos ha situado dentro de la acción haciéndonos considerar la evidencia a favor y en contra de Jesús. Es bien consciente de que sus lectores —de Jerusalén, Éfeso, Roma, Singapur, Lusaka, Cambridge o Chicago— no tendrán la misma la experiencia que él o Tomás. Nosotros vemos las pruebas desde la distancia. Sin embargo, seguimos contando con una sólida evidencia —un relato histórico que debe leerse— que es suficiente para hacer que la fe sea no solo defendible, sino también razonable. Estamos junto al discípulo amado buscando en el sepulcro vacío (20:8), reconociendo que aquellas eran, ciertamente, las mortajas de Jesús. Juan nos invita a tomar la misma decisión que él tomó en el huerto: «En ese momento entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; y vio *y creyó*» (cursivas del autor).

A lo largo del Evangelio, la fe y la vista van juntas (6:36; 11:40; 6:46–47; 20:25–29). Pero esto significa algo más que ver a Jesús y decidir creer. Se trata de una clase de visión completamente distinta. Muchos vieron a Jesús y se maravillaron; aquello fue, sin embargo, un *ver a través de la fe* que les permitió ver su gloria, reconocer su filiación, responder a su voz de pastor. La fe permite una visión, un conocimiento inaccesible para la persona cuya vista sigue estando configurada por el mundo. Como nos recuerda, sin embargo, C. H. Dodd, «ahora que no es ya visible para el ojo físico, la fe retiene la capacidad de ver su gloria».[47] Se nos llama, pues, a leer el relato de Juan y descubrir en él una visión, un conocimiento, que lo invierte todo en la persona histórica de Jesucristo.

Es muy sorprendente que en su Evangelio Juan no utilice ni una sola vez el sustantivo «fe» *(pistis,* en griego) y que, en cambio, el verbo «creer» *(pisteuo,* en griego) aparezca en casi cien ocasiones. En todo

el texto de los Evangelios sinópticos, este verbo solo aparece treinta y cinco veces, y en todos los escritos de Pablo juntos, unas cien. A Juan le interesa resaltar la acción de creer (en contraste con el contenido de la fe). Con mayor frecuencia que en cualquier otro libro del Nuevo Testamento, el Evangelio de Juan acompaña este verbo con una preposición *(eis,* dentro de), que demanda no solo que se crea, sino que pongamos nuestra fe en alguien; en la mayoría de los casos, el objeto de esta fe es Jesús (p. ej., 3:16; 4:50; 8:30; 12:11; 14:1).

La fe, pues, es más un asunto de relación que de credo.[48] En ocasiones significa aceptar que un mensaje determinado es cierto y digno de confianza (2:22), pero la fe brota casi siempre de la confianza en las obras que Jesús ha llevado a cabo (2:11; 10:38) y produce un deseo de poner toda la esperanza en él.[49] La fe es personal y transformadora, puesto que depende de una persona que ha demostrado ser poderosa y digna de confianza. Es la decisión por la que se obtiene la vida eterna y el poder de ser hijo de Dios (1:12; 3:16) y nos marca por ello como miembros de la comunidad de Jesús.

---

1. En su parte final, más extensa, Marcos se refiere a una aparición a María Magdalena (16:9) y a una serie de otras apariciones. No hay duda, sin embargo, de que Marcos 16:9–20 no formaba parte de la edición original de este Evangelio.
2. Comparar Marcos 16:12–13: «Después se apareció Jesús en otra forma a dos de ellos que iban de camino al campo. Éstos volvieron y avisaron a los demás, pero no les creyeron a ellos tampoco».
3. No hay que confundir a María con la mujer de Lucas 7:36–50 a quien se describe como una «pecadora».
4. Menciono esto por el frecuente argumento apologético que subraya el enorme peso de la puerta/piedra del sepulcro y la imposibilidad de abrirla. Esto no es realmente así; es cierto que el

enorme peso de las puertas hacía difícil abrirlas, pero nunca imposible.

5. Morris, John, 734.

6. Aunque el relato solo se refiere a este hombre como «el otro discípulo», no estaría fuera de lugar aludir a él como el discípulo amado o incluso como Juan (presuponiendo los argumentos que se enumeran en la Introducción).

7. En Lucas 19:20, el tercer siervo utiliza un «pañuelo» para guardar el dinero en un lugar seguro (cf. Hch 19:12).

8. En Mateo 28:9 se dice que, cuando las mujeres vieron a Jesús el día de la resurrección en el huerto «le abrazaron *[ekratesan]* los pies». En Juan, Jesús utiliza el verbo *haptomai,* que es casi un sinónimo.

9. La solución más estrambótica es plantear que, como las mortajas que cubrían a Jesús se habían quedado en el sepulcro, este abrazo no habría sido nada apropiado.

10. Según esta lectura, la partícula *gar* sería de carácter anticipatorio en lugar de causal; ver J. McGehee, "A Less Theological Reading of John 20:17", *JBL* 105 (1986): 299–302.

11. En todos estos versículos, el uso del término «alegrarse» *(chairo,* en griego) ofrece un vínculo directo entre los capítulos 16 y 20. Estos vínculos son una parte importante del argumento para ver el don del Espíritu en 20:22 como cumplimiento de las promesas del Espíritu-paracleto. Ver otros aspectos más adelante.

12. El artículo determinado «el» no está en el texto griego. Asimismo, aunque la mayoría de las versiones inglesas traducen «sopló *sobre ellos»,* estas dos últimas palabras no aparecen en el texto. Pueden, sin embargo, inferirse de manera natural por la fuerza del verbo. No hay duda de que Jesús no se limita meramente a «exhalar» o «suspirar».

13. Algunos lectores críticos habrán ido inmediatamente a este texto para ver cómo comento este problemático pasaje. He tratado exhaustivamente este tema en *The Anointed Community: The Holy*

Spirit in the Johannine Tradition, 114–49; en M. Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996), 90–102, puede encontrarse otro tratamiento crítico concienzudo.

4. En ambos casos, se utiliza el verbo griego *emphysao*.

5. El comentario de Carson es sin duda el argumento más exhaustivo a favor de la interpretación simbólica. Hay una concienzuda crítica y evaluación de sus ideas, no obstante, en T.R. Hatina, "John 20:22 in Its Eschatological Context: Promise or Fulfillment?", *Bib* 74.2 (1993): 196–219; ver también R. W. Lyon, "John 20:22 Once More", *Asbury Theological Journal* 43.1 (1988): 73–85; J. van Rossum, "The 'Johannine Pentecost': John 20:22 in Modern Exegesis and in Orthodox Theology", Saint Vladimir's Theological Quarterly 35 (1991): 149–67; J. Swetnam, "Bestowal of the Spirit in the Fourth Gospel", Bib 74.4 (1993): 556–76.

6. Algunos señalan que en 20:22 se omite el artículo determinado: «Reciban Espíritu Santo» no es exactamente lo mismo que «reciban *el* Espíritu Santo». Pero se trata de un argumento un tanto forzado. El artículo falta también en 1:32 en la unción bautismal de Jesús. Lucas omite también el artículo en ocasiones en que alude a la plena concesión del Espíritu (Hch 2:4; 8:7, 15).

7. Jn 7:39; 14:17; Ro 8:15; 1Co 2:12; 2Co 11:4; Gá 3:2, 14. Esta expresión es particularmente común en el Libro de los Hechos: 1:8; 2:38; 8:15, 17, 19; 10:47; 19:2.

8. Brown, *John,* 2:1039–45.

9. El griego habla de «ocho días después», lo cual refleja la costumbre judía de contar hacia adelante incluyendo el día presente. Ambas apariciones de Jesús se producen, pues, en domingo. En la *Epístola de Bernabé* 15:9, el domingo se describe también como el octavo día.

10. Obsérvese el paralelismo con Lucas 24:38–39: «¿Por qué se asustan tanto? —les preguntó—. ¿Por qué les vienen dudas? Miren mis manos y mis pies. ¡Soy yo mismo! Tóquenme y vean; un espíritu no tiene carne ni huesos, como ven que los tengo yo».

21. Ignacio, el padre apostólico, estaba seguro de que los discípulos tocaron a Jesús. Escribiendo a los esmírneos alrededor del año 110 d.C. dijo: «Yo sé que después de su resurrección tuvo un cuerpo verdadero, como sigue aún teniéndolo. Por eso, cuando se apareció a Pedro y a sus compañeros, les dijo: "tocadme y palpadme, y daos cuenta de que no soy un ser fantasmal e incorpóreo". Y, al punto, lo tocaron y creyeron, adhiriéndose a la realidad de su carne y de su espíritu [...] Después de su resurrección, el Señor comió y bebió con ellos como cualquier otro hombre de carne y hueso, aunque espiritualmente estaba unido al Padre». *(Carta a los cristianos de Esmirna* 3:1–3).

22. Beasley-Murray, *John,* 385.

23. Brown, *John,* 2:1047, observa que las palabras «Señor y Dios» se utilizaban en latín en referencia al emperador del momento, Domiciano (81–96 d.C.), "*Dominus et Deus noster*".

24. Muchos eruditos creen que este Evangelio terminaba en un principio con 20:31, y que el capítulo 21 fue añadido en un periodo posterior como un Apéndice. Es posible que el capítulo 21 fuera agregado después de la muerte de Juan (21:22–23) por sus seguidores más cercanos, que se identifican en 21:24.

25. El comité de traducción del texto griego de las Sociedades Bíblicas Unidas ha decidido poner la sigma entre corchetes por la incerteza de las lecturas. Ver B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Londres: UBS, 1971), 256.

26. Ver R. Bauckham, "John for Readers of Mark", en R. Bauckham, ed., *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 147–71, quien sugiere que, internamente, Juan presupone que sus lectores han leído Marcos.

27. Por mi parte, sugiero que el capítulo 21 es verdaderamente un apéndice del Evangelio. Eso no significa que sea insignificante, sino que se trata de un «epílogo», una escena final que completa la historia después del trascendental capítulo 20.

28. La transcripción completa de este debate puede encontrarse en P. Copan, ed., *Will the Real Jesus Please Stand Up? A Debate Between*

William Lane Craig and John Dominic Crossan (Grand Rapids: Baker, 1998). Este debate se recoge en unas cuarenta y tres páginas y va seguido en el libro por una serie de artículos que apoyan ambas posiciones. La cita introductoria que Buckley hace de Ladd está en la p. 24.

29. Crossan se ha hecho famoso por la extensa publicidad que se ha concedido a sus ideas. De hecho, Crossan cree personalmente que Jesús fue sepultado como los criminales, a poca profundidad, y su cuerpo fue devorado por perros salvajes. Naturalmente, no hay absolutamente ningún dato que demuestre estas cosas. Ver su obra *Jesus: A Revolutionary Biography* (San Francisco: Harper, 1994), y *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus* (San Francisco: Harper, 1999).

30. Ver W. L. Craig, *The Historical Argument for the Resurrection of Jesus* (Nueva York: Edwin Mellen, 1989), y *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus* (Nueva York: Edwin Mellen, 1989).

31. Con Crossan, Borg es miembro fundador del conocido «Seminario de Jesús». Ver su popular *Meeting Jesus Again for the First Time* (San Francisco: Harper, 1995).

32. M. J. Borg y N. T. Wright, *The Meaning of Jesus: Two Visions* (San Francisco: Harper, 1998). Wright ha escrito un buen número de libros. Sobre este tema, ver *Who Was Jesus?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992) y su obra más técnica *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996). Ver su reciente *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is* (Downers Grove: InterVarsity, 1999). Wright enseña Teología del Canon en la Abadía de Westminster, Londres.

33. Ver D. Fuller, *Easter Faith and History* (Londres: Tyndale, 1965), o más recientes, C. Brown, ed., *History, Criticism and Faith* (Downers Grove: InterVarsity, 1977); idem, “Historical Jesus, Quests of”, en J. Green, S. McKnight, I. H. Marshall, *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove: InterVarsity, 1992), 326–41.

34. G. Lessing, citado en la obra de Fuller, *Easter Faith and History,* 34. Para Lessing, el vacío entre Historia y Teología se convirtió en una «zanja ancha e inquietante» que no podía superar. Lessing sigue diciendo que «la revelación no le da a la raza humana nada a lo que la razón no pueda llegar por sí misma».

35. M. Borg, *The Meaning of Jesus,* 131.

36. Pienso en la famosa conferencia de E. Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus", impartida en 1953. Ver su *Essays on New Testament Themes]* (Naperville, Ill.: Allenson, 1964), 15–47.

37. Ver C. Stephen Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: Incarnational Narrative as History* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1996).

38. Ver C. Blomberg, *The Historical Reliability of the Gospels* (Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1987).

39. J. Updike, "Seven Stanzas at Easter", de *Telephone Poles and Other Poems* (Nueva York: A. Knopf, 1963).

40. Giotto di Bondoni (1267–1337) fue un artista medieval italiano muy conocido e influyente. Este cuadro, *Noli me tangere* («No me toques»), se encuentra en la Capella Scrovegni de Padua, y puede verse en http://gallery.euroweb.hu/html/g/giotto/padova/3christ/index.html. Buscar la escena 37. Ver la interpretación del fresco que hace Teresa Okure, "The Significance Today of Jesus' Commission to Mary Magdalene", *IRM* 81 (1992): 177–88.

41. Ver J. D. Derrett, "Miriam and the Resurrection (John 20:16)", *Downside Review* 111 (1993): 174–86. En la liturgia occidental de la fiesta de Santa María Magdalena (el 22 de julio) se establece una explícita conexión con el Cantar de los Cantares.

42. Este fresco está ahora en la Galería Nacional de Damasco, pero puede verse en el sitio web de la Duke University: http://www.duke.edu/~nwb/synagoge/ durplan. html#kraelp51. Ver la obra de E. J. Bickerman, "Symbolism in the Dura Synagogue: A Review Article", TR 58 (1965): 127–51.

¦3. G. O'Collins y D. Kendall, "Mary Magdalene as Major Witness to Jesus' Resurrection", *TS* 48 (1987): 631–46. Esta reticencia para ver a una mujer como testigo principal está presente aun en la enumeración que hace Pablo de los testigos en 1 Corintios 15:5–8, ¡donde no aparece el nombre de María (ni el de ninguna mujer)!

¦4. Brown, John, 2:990; Barrett, John, 560.

¦5. N. Wyatt, "'Supposing Him to be the Gardener,' (John 20,15): A Study of the Paradise Motif in John", *ZNW* 81 (1990): 21–38.

¦6. Z. Long y D. McMurry, *Receiving the Power: Preparing the Way for the Holy Spirit* (Grand Rapids: Baker, 1996).

¦7. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel,* 186.

¦8. D. Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity, 1981), 581.

¦9. En el penetrante estudio que hace Bultmann de la teología de Juan, él ve correctamente la fe como la experiencia fundamental del creyente, pero niega que Jesucristo sea el objeto de la fe. Por el contrario, la fe es una decisión existencial, una vida escatológica, que se vive en contra del mundo y sus valores *(Teología del Nuevo Testamento.* [Salamanca: Sígueme, 1981], 2:75–94 de la trad. inglesa).

Juan 21:1–25

Después de esto Jesús se apareció de nuevo a sus discípulos, junto al lago de Tiberíades. Sucedió de esta manera: 2 Estaban juntos Pedro, Tomas (al que apodaban el Gemelo), Natanael, el de Caná de Galilea, los hijos de Zebedeo, y otros dos discípulos.

3—Me voy a pescar —dijo Simón Pedro.

—Nos vamos contigo —contestaron ellos.

Salieron, pues, de allí y se embarcaron, pero esa noche no pescaron nada.

4 Al despuntar el alba Jesús se hizo presente en la orilla, pero los discípulos no se dieron cuenta de que era él.

5—Muchachos, ¿no tienen algo de comer? —les preguntó Jesús.

—No —respondieron ellos.

6—Tiren la red a la derecha de la barca, y pescarán algo.

Así lo hicieron, y era tal la cantidad de pescados que ya no podían sacar la red.

7—¡Es el Señor! —dijo a Pedro el discípulo a quien Jesús amaba.

Tan pronto como Simón Pedro le oyó decir: «Es el Señor», se puso la ropa, pues estaba semidesnudo, y se tiró al agua. 8 Los otros discípulos lo siguieron en la barca, arrastrando la red llena de pescados, pues estaban a escasos cien metros de la orilla. 9 Al desembarcar, vieron unas brasas con un pescado encima, y un pan.

10—Traigan algunos de los pescados que acaban de sacar —les dijo Jesús.

11 Simón Pedro subió a bordo y arrastró hasta la orilla la red, la cual estaba llena de pescados de buen tamaño. Eran ciento cincuenta y tres, pero a pesar de ser tantos la red no se rompió.

12—Vengan a desayunar —les dijo Jesús.

Ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: «¿Quién eres tú?», porque sabían que era el Señor. 13 Jesús se acercó, tomó el pan y se lo dio a ellos, e hizo lo mismo con el pescado.

14 Ésta fue la tercera vez que Jesús se apareció a sus discípulos después de haber resucitado.

15 Cuando terminaron de desayunar, Jesús le preguntó a Simón Pedro: —Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?

—Sí, Señor, tú sabes que te quiero —contestó Pedro. —Apacienta mis corderos —le dijo Jesús.

16 Y volvió a preguntarle: —Simón, hijo de Juan, ¿me amas? —Sí, Señor, tú sabes que te quiero. —Cuida de mis ovejas.

17 Por tercera vez Jesús le preguntó: —Simón, hijo de Juan, ¿me quieres?

A Pedro le dolió que por tercera vez Jesús le hubiera preguntado:

«¿Me quieres?» Así que le dijo:

—Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero.

—Apacienta mis ovejas —le dijo Jesús—. 18 De veras te aseguro que cuando eras más joven te vestías tú mismo e ibas adonde querías; pero cuando seas viejo, extenderás las manos y otro te vestirá y te llevará adonde no quieras ir.

19 Esto dijo Jesús para dar a entender la clase de muerte con que Pedro glorificaría a Dios. Después de eso añadió:

—¡Sígueme!

20 Al volverse, Pedro vio que los seguía el discípulo a quien Jesús amaba, el mismo que en la cena se había reclinado sobre Jesús y le había dicho: «Señor, ¿quién es el que va a traicionarte?»21 Al verlo, Pedro preguntó:

—Señor, ¿y éste, qué?

22—Si quiero que él permanezca vivo hasta que yo vuelva, ¿a ti qué? Tú sígueme no más.

23 Por este motivo corrió entre los hermanos el rumor de que aquel discípulo no moriría. Pero Jesús no dijo que no moriría, sino solamente: «Si quiero que él permanezca vivo hasta que yo vuelva, ¿a ti qué?»

24 Éste es el discípulo que da testimonio de estas cosas, y las escribió. Y estamos convencidos de que su testimonio es verídico.

25 Jesús hizo también muchas otras cosas, tantas que, si se escribiera cada una de ellas, pienso que los libros escritos no cabrían en el mundo entero.

Los eruditos no se ponen de acuerdo con respecto a la historia literaria de Juan 21 y al papel que desempeña en el conjunto del Evangelio.[1] Algunos lo ven como una conclusión vital y necesaria, íntimamente ligada a los veinte capítulos anteriores. Otros concluyen que este último capítulo es un complemento del Evangelio, una añadidura redactada por el mismo autor que escribió los capítulos 1–20 o por sus discípulos (que se identifican en 21:24). El principal problema es que, dentro de la narración del Evangelio, el capítulo 21 parece ajeno al resto. Obsérvese que 20:29 concluye el relato de la resurrección con una bendición final y 20:30–31 proporciona una excelente conclusión del libro en su conjunto. Además, a algunos eruditos les parece extraño que estos siete discípulos se marchen a Galilea, retomen su anterior ocupación y no

reconozcan de inmediato a Jesús, teniendo en cuenta las extraordinarias experiencias relatadas en el capítulo 20.

Al mismo tiempo, sin embargo, no hay ninguna evidencia en la tradición de los manuscritos de que este Evangelio hubiera circulado en alguna ocasión sin este último capítulo.[2] Y aunque este Evangelio parezca terminar con el capítulo 20, es impropio imponerle una norma de consistencia que nunca se pretendió para él.[3] Puede que algunos eruditos estén excesivamente confiados con respecto a su predicción de lo que Juan *debería* haber hecho.[4] Algunos estudios de vocabulario sobre este capítulo apuntan también a su integridad. Es verdad que hay veintiocho palabras en el capítulo 21 que no aparecen en los capítulos 1–20, pero es que en este capítulo tenemos un nuevo tema (la pesca), que demanda, por tanto, un vocabulario nuevo.[5] En nuestro tiempo, la mayoría de los eruditos entienden que este capítulo fue completamente integrado (por alguien) en la etapa más antigua del Evangelio.

La lista de vínculos entre estos versículos y el equilibrio de Juan es extensa. Observemos lo siguiente: mar de Tiberíades; los nombres de Simón Pedro, Tomás el Dídimo, Natanael de Caná; la palabra griega que se traduce como «pez» *(opsarion,* 21:6, 9, 11); el contraste entre Pedro y el discípulo amado; «las brasas» preparadas por Jesús; la distribución de panes y peces (cf. 6:11); la numeración de las apariciones de Jesús (21:14); el padre de Simón llamado «Juan»; la metáfora de las ovejas; el doble uso de *amen;* un acento en la veracidad del testimonio (21:24; cf. 19:35); la triple restauración de Pedro (después de su triple negación); el paréntesis de 21:19 (cf. 12:33); y la referencia al discípulo amado como «el mismo que en la cena se había reclinado sobre Jesús» (cf. 13:25).[6] Cada una de estas palabras o temas aparece en algún lugar del Evangelio.

Por ejemplo, en 18:18 se habla de unas brasas exactamente como las que se mencionan en 21:9 *(anthrakia,* en griego), y este palabra griega no aparece en ningún otro lugar del Nuevo Testamento. Estos vínculos resultan tan estrechos y convincentes que, o bien se trata

de un capítulo que forma parte íntima de la narración de Juan, o bien se debe a un escritor posterior que ha imitado conscientemente el estilo de Juan e incorporado muchas de sus ideas.

El dilema está en que, aunque el estilo y la forma del capítulo parecen joánicos, da la impresión de que interrumpen la principal fuerza del relato del Evangelio. La mejor explicación es ver estos relatos como secundarios pero auténticamente joánicos. Con la excepción de 21:24–25 (y también quizá los vv. 20–23), la mayor parte de Juan 21 procede de la misma pluma que Juan 1–20. No es, por tanto, poco razonable señalar al discípulo amado (que posiblemente es Juan, hijo de Zebedeo) como su autor.[7]

Sin embargo, puede que ahora la iglesia de Juan haya sufrido una crisis. Es posible que Juan haya fallecido o haya estado a punto de hacerlo (ver 21:23) y los fieles discípulos que se identifican en 21:24 («Y estamos convencidos de que su testimonio es verídico») hayan puesto en orden los últimos relatos de Juan y los hayan añadido a su Evangelio. Juan 20:31 afirma que Jesús llevó a cabo otras muchas señales; estos seguidores han consignado una de ellas, la pesca milagrosa. Se trata, probablemente, de relatos escritos por Juan que se integran ahora en su Evangelio para que no se pierdan. Estos editores fueron muy diestros y consiguieron integrar hábilmente este capítulo de manera que su conexión con la narración anterior se hiciera inequívoca (cf. 21:14: «Ésta fue la tercera vez que Jesús se apareció a sus discípulos»). Puede que añadieran también el glorioso prólogo (1:1–18), que facultaría al Evangelio para hacer frente a las cuestiones con que el apóstol había luchado hacia el final de su vida, especialmente en su primera carta.[8]

Si definimos los apéndices como añadiduras sin conexión con el material anterior, hemos entonces de considerar el capítulo 21 como un *epílogo,* que retoma temas anteriores y los desarrolla, llevándolos a una firme conclusión.[9] Juan no está interesado en darnos una prueba más de la resurrección de Jesús. Si un lector no ha sido

convencido por el relato del capítulo 20, no van a conseguirlo estas últimas narraciones.

Juan 21 desarrolla dos temas completamente distintos. (1) La misión apostólica de la iglesia se simboliza, no solo por medio de la pesca milagrosa, sino también por la conversación privada de Pedro con Jesús. Este es un tema con resonancias en los sinópticos, ninguno de los cuales podría ser completo sin alguna señal de que la resurrección y partida de Jesús han de ir acompañadas del trabajo de sus seguidores (ver Mt 28:16–20; Mr 16:14–20 [aunque esto es una añadidura]; Lc 24:44–53). Los peces sacados del mar y las ovejas que Pedro ha de amar hacen pensar en aquellas personas del mundo a quienes Jesús también ama, los que van a creer en Cristo más adelante por la palabra de los discípulos (17:20), otras ovejas que quizá no están todavía en el redil de Jesús (10:16).

(2) Juan se concentra en el carácter de Pedro, cuyo nombre está presente por todo el capítulo. Su triple negación de Cristo (18:15–18, 25–27) se corresponde aquí con la triple declaración de su amor por él. Por otra parte, aunque el discípulo amado es el que reconoce a Jesús desde la barca (21:7), es Pedro quien se precipita hacia la playa en su celo por ver al Señor, que después le pedirá que saque del agua la gran cantidad de peces capturados. Se trata de la restauración de Pedro. Jesús ve en este discípulo caído un verdadero potencial y ahora no solo demuestra un marcado interés personal por él, sino que predice su seguimiento de Jesús hasta una muerte que glorificará a Dios (21:19).

El milagro de la pesca (21:1–14)

Mientras que, según Juan y Lucas (Lc 24; Jn 20), Jesús se apareció a sus seguidores en Jerusalén, los otros Evangelios apuntan a Galilea como el lugar en que se encontraron con él. Marcos 16:7 (cf. Mt. 28:7) consigna las palabras de un ángel: «Luego vayan pronto a decirles a sus discípulos: 'Él se ha levantado de entre los muertos y va delante de ustedes a Galilea. Allí lo verán'». Esto no representa ninguna contradicción. Jesús ha pedido a los discípulos que regresen a la zona que había sido su «base de operaciones» durante su ministerio para recibir más instrucciones. En la narración de Juan, Jesús se había aparecido ya a sus discípulos el mismo Domingo de Pascua y después ocho días más tarde; ahora se les aparece por tercera (y última) vez en la costa de Galilea. En 21:14, Juan consigna una útil numeración de estas apariciones.

El mar de Tiberíades es el mar de Galilea, situado a unos ciento veinte kilómetros al norte de Jerusalén y rodeado de los montes de Galilea y los Altos del Golán (ver comentarios sobre 6:1). Los pueblos pescadores de Betsaida y Capernaúm están en esta zona, y en ellos vivían destacados discípulos. Pedro procede de Betsaida («casa de pescado» en hebreo; ver 1:44) y decide regresar a su trabajo como pescador que durante tanto tiempo ha dejado de lado.[10] Con él hay también otros discípulos, aunque algunos de ellos no son de esta región (Natanael procede de Caná); los siete que se enumeran en 21:2 deciden unirse a Pedro en una noche de pesca.

La mejor hora para la práctica de la pesca era antes del amanecer (NVI «noche») y las familias generalmente trabajaban juntas en grupos de dos (cf. Lc 5:2). Normalmente se practicaba una técnica que requería el uso de dos barcas que utilizaban grandes redes de

trasmallo dispuestas en sentido vertical con flotadores de corcho por un extremo y plomadas de piedra o metal por el otro, con las que rodeaban los bancos de peces. Una vez que se conseguía rodear el banco, se maniobraba con las barcas para estrechar el círculo de la red y los pescadores arrojaban entonces sus redes redondas o atarrayas (de unos tres metros de diámetro), con plomos en su extremo abierto sobre los peces desprevenidos. A continuación, alguno de los pescadores se zambullía en el agua y vaciaba las redes de peces, o estas eran izadas directamente mientras otros muchos peces quedaban atrapados en la pared de red que los circundaba.[11] El grupo de Pedro estaba utilizando este método en las aguas poco profundas a menos de cien metros de la costa (21:8) y es probable que él fuera el encargado de zambullirse para comprobar el estado de las atarrayas (21:7).[12]

Las labores de los siete discípulos durante la noche han sido infructuosas y se sienten frustrados. Al amanecer se disponen ya a dar por concluida la jornada cuando, desde la costa, una voz desconocida les sugiere que prueben suerte al otro lado de la barca: «Tiren la red a la derecha de la barca, y pescarán algo» (21:6). Arrojar una atarraya al azar en el mar era algo prácticamente sin sentido. Solo cuando un banco de peces había sido ya encerrado en el reducido círculo de las redes de trasmallo era efectivo el uso de estas redes circulares de reducido tamaño. Pero puede que el extraño hubiera visto un gran banco de peces desde la orilla y Pedro impulsa su red, haciéndola girar con rapidez sobre la cabeza, la arroja sobre las aguas, como un paracaídas, y la observa descender hacia el fondo, jalada suavemente por el peso de la plomada.

En estas aguas poco profundas, es imposible dejar de ver lo milagroso de la captura. Encerrados en la red hay más de cien peces (153, según cómputo posterior) y su peso es mayor del que la barca puede transportar. Recientemente, algunos miembros del Kibutz Ginosar de Galilea encontraron una barca de pesca del primer siglo (expuesta ahora en el Museo Beit Yigal Allon de Ginosar), y sus dimensiones nos ayudan a entender un poco más este pasaje.[13] Su

longitud es de casi nueve metros por un poco más de dos metros de anchura. Si se parece en algo a la de Pedro, la capacidad de una embarcación así habría hecho difícil el trabajo de siete hombres, lo cual refuerza la noción de que fueron dos las barcas utilizadas.[14]

El discípulo amado reconoce de inmediato a Jesús en la playa (21:7) y se lo dice a Pedro. Lo que Pedro hace a continuación ha generado una confusión innecesaria (oscurecido el sentido del texto por una paráfrasis de la NIV). Algunas traducciones, expresando literalmente lo que dice el texto griego, cuentan que cuando Pedro oye que es el Señor «se ciñe [o pone] la ropa porque estaba desnudo». La idea es que Pedro lleva un taparrabos a modo de bañador para zambullirse en las aguas (sería insólito que estuviera completamente desnudo) y ahora se viste para ir adonde está Jesús. El problema es que se vista para saltar al mar *completamente vestido.*

Una traducción más verosímil reconoce que el verbo «vestir» *(diazonymmi,* en griego) denota de hecho el uso de una prenda con la que uno se envuelve o ciñe (como un manto o una toga). Así, en 13:4 Jesús se «ató [o ciñó]» *(diazonymmi)* una toalla a la cintura para lavar los pies de los discípulos. En este pasaje, Pedro lleva una especie de bata de trabajo *(epedytes,* en griego) para estar en la barca, pero ahora quiere nadar hasta la orilla para encontrarse con el Señor. Puesto que *debajo de la bata* está desnudo *(gymnos,* en griego), cuando oye que Jesús está en la playa, se habría ceñido la prenda con el cinturón para tener un aspecto más propio y se habría arrojado al agua.[15]

Ninguno de los otros discípulos responde con la misma impulsividad de Pedro. Juan nos dice que los demás encaran las barcas hacia la ribera y lentamente van arrastrando su atarraya repleta de pescado (21:8). En lugar de amarrar la embarcación en algún puerto costero, echaron probablemente el ancla de piedra cuando llegaron a aguas poco profundas, a las que se llega en seguida en la costa norteña. Más tarde, Pedro saldrá corriendo hacia la red, la soltará de la barca y la arrastrará hasta la playa.

En el judaísmo, una pesca abundante era una señal del favor y bendición de Dios (T. *Zabulón* 6:1–8). Esto es precisamente lo que ha hecho Jesús, que, además, ha completado la bendición preparándoles una hoguera y un desayuno a base de pescado asado y pan fresco (ambos alimentos esenciales en las comidas galileas del siglo primero). Jesús le pide a Pedro que traiga a la playa los 153 peces, no para complementar la comida que ha preparado, sino para poner la captura a buen recaudo, como haría cualquier pescador responsable. En algunos de los puertos más pequeños de Galilea (como el de Kursi) se habían dispuesto pilones de piedra en los que se guardaban los peces recién capturados para su posterior limpieza.[16] Es posible que Pedro guardara los peces en alguno de estos pilones o en algún bajío adecuado.

Mientras comen, Juan comenta que los discípulos saben que se trata de Jesús pero tienen miedo de preguntarle (21:12). Esto es algo un tanto insólito. En el huerto, María (que conocía íntimamente a Jesús) habló con él y le confundió con un hortelano, reconociéndole más adelante, cuando pronunció su nombre (20:16). A los discípulos les sucede ahora lo mismo. El aspecto de Jesús tras su resurrección presenta ciertos rasgos que hacen dudar a todos: es el mismo Jesús, pero tras resucitar es, sin duda, distinto. El ofrecimiento por parte de Jesús de «pan y peces» es exactamente análogo a lo que hizo en la alimentación milagrosa de 6:11, y esto sirve sin duda como una señal que disipa cualquier incertidumbre sobre su identidad (en Lucas 24:30 vemos un reconocimiento parecido en una comida).

El significado de los 153 peces ha sido objeto de muchas especulaciones. Para algunos, este es simplemente el cómputo de peces que se ofrece para establecer la magnitud del milagro (aunque un milagro muy parecido que se consigna en Lucas 5 no especifica el número de capturas). Otros ven en él un simbolismo más profundo. La explicación más popular comenzó con Jerónimo, quien defendía que en la Antigüedad los marineros creían que había 153 especies de peces. El milagro de Jesús es, entonces, un símbolo de las «muchas especies», las muchas naciones que han de ser ahora

alcanzadas. Jerónimo nos ofrece la fuente de este comentario (el escritor naturalista Opiano), pero una rápida mirada a las palabras de este autor muestra que no coinciden con lo que afirma Jerónimo. En la Antigüedad *no* se creía que había 153 especies de peces. Plinio, un escritor anterior, nos dice que, según su propia investigación había setenta y cuatro especies en el mundo (además de treinta tipos de crustáceos).[17] Teniendo en cuenta que los caracteres griegos y hebreos tienen un valor numérico y que este sistema se convirtió en un código de significados simbólicos (llamado *gematría),* algunos han buscado un valor numérico en el 153 (como también lo han hecho muchos con el 666 que aparece en Apocalipsis 13:18). Por ejemplo, la suma del valor numérico de las palabras griegas «Simón» y «pez» totalizan 153. La expresión hebrea «iglesia del amor», también. Hace poco, un erudito argumentaba a favor de la palabra hebrea *Pisgah,* el monte de Moab desde el que Moisés comisionó a sus seguidores tras ver la tierra prometida de Israel antes de su muerte (Dt 3:27; 34:1).[18]

En 1958 se dio una sugerencia mejor apuntando a Ezequiel.[19] Ezequiel 47 dice que en los últimos días, un arroyo va a fluir desde Jerusalén lleno de peces desde «Engadi hasta Eneglayin» (47:9–10). Engadi suma 17 y Eneglayin 153. El número 17 es muy significativo, puesto que se trata del «número triangular» de 153 (1+ 2+ 3+ 4…+ 17 = 153), y los matemáticos y eruditos de la Antigüedad estudiaban estas secuencias.[20] Una vez que vemos la relación entre 153 y 17, las especulaciones se hacen interminables. Agustín observó el número 17 y pensó en 153 creyentes que, inspirados por los «7» dones del Espíritu, obedecían los «10» mandamientos. Orígenes pensaba que el número 153 debería dividirse para simbolizar la Trinidad: 153 = (50 x 3) + 3.

Los comentaristas patrísticos nos ofrecen claves para entender lo fantásticas que pueden llegar a ser tales interpretaciones y, sin duda, han de ser una advertencia para que nosotros no hagamos lo mismo. ¡Cirilo de Alejandría pensaba que este número representaba cien paganos, cincuenta judíos y la Trinidad! Si Juan tenía en mente un

significado simbólico, no podemos sino conjeturarlo. Como sucede con los otros milagros de cantidad que encontramos en este Evangelio (el vino en Caná, la comida en Galilea), es posible que este número solo represente la extrema abundancia y la bendición de parte de aquel que controla los buenos dones del cielo. Me imagino que los matemáticos griegos reconocían que la cifra de 153 era importante desde un punto de vista numérico y la veían probablemente como el símbolo de una «pesca perfecta y singular».[21]

Juan termina esta sección (21:14) recordándonos que esta era la tercera vez que Jesús se había aparecido a sus discípulos tras su resurrección. El apóstol tiene sin duda en mente los acontecimientos del Domingo de Pascua, cuando Jesús se apareció a María y a los Doce (20:11–23), y su segunda aparición en el Aposento Alto a la semana siguiente, cuando se manifestó para el beneficio de Tomás (20:26–29). Esta referencia relaciona estrechamente 21:1–14 con los relatos del capítulo 20.

La restauración de Pedro (21:15–17)

Tras la comida y mientras, sentados en la playa, piensan en la generosa pesca que han conseguido, Jesús entabla una conversación con Pedro. El modo en que Jesús se dirige a Pedro pone de relieve el solemne carácter de aquel momento: «Simón hijo de Juan». Simón era el nombre de pila del apóstol, pero Jesús le había puesto «Pedro» (en griego *petros,* roca, Mt 16:18). El nombre de Pedro aparece frecuentemente en este Evangelio,[22] pero no de este modo. Cada vez que Jesús interpela a Pedro en este pasaje, utiliza este tratamiento tan formal y completo.

Hemos de tener en cuenta que estos versículos están muy ligados al milagro de la pesca de 21:1–14. Por ello, cuando Jesús le pregunta a Pedro «¿me amas *más que éstos?»,* nos vemos forzados a examinar el contexto para esclarecer el significado del pronombre «éstos». Está Jesús preguntando: «¿Me amas más de lo que amas estas barcas y este oficio?» o «¿me amas más que a estos hombres con los que trabajas?». Ambas opciones son pertinentes, puesto que Pedro ha reanudado su actividad como pescador y ahora, con sus amigos a su alrededor, puede que Jesús le esté llamando a tomar una decisión. ¿Desea dedicarse a su actividad o está acaso dispuesto a ser un discípulo de Cristo dedicado por completo al ministerio?

Hemos de tener en cuenta que fue Pedro quien habló abiertamente cuando Jesús predijo su traición. En los sinópticos dijo que él seguiría siendo fiel aunque los demás le abandonaran (Mt 26:33; Mr 14:29). Juan nos describe el celo de Pedro por seguir a Jesús a pesar de las advertencias de muerte. «Señor —insistió Pedro—, ¿por qué no puedo seguirte ahora? Por ti daré hasta la vida» (13:37; cf. 15:12–13). Y, naturalmente, lo más irónico es que, tras pronunciar

esa solemne promesa, Pedro niega a Cristo tres veces. Pero, en este contexto, Jesús es el que conoce todas las cosas (1:42; 2:25; 16:30) y sabe que, a pesar de esta terrible caída, Pedro sigue siendo un hombre de fe y compromiso. Es, pues, posible que Jesús le esté preguntando: «¿[De verdad] me amas más que éstos?». Jesús le está pidiendo a Pedro que examine la fuerza de sus promesas anteriores.

El primer paso en la restauración de Pedro se produce cuando Jesús le pide que arrastre «los peces» hasta la playa (21:10). Incluso esta prosaica tarea le distingue, afirmando su posición como líder entre estos hombres. Es incluso posible que Jesús le esté recordando su llamamiento a convertir a aquellos hombres en «pescadores de hombres» (Mt 4:19), de manera que ahora la «pesca» va a ser responsabilidad de Pedro. Pero la principal metáfora para describir el futuro de Pedro no va a ser la de la pesca.

Puede que el diálogo de 21:15–17 sea el intercambio de preguntas y respuestas más célebre de la Biblia. Tres veces le pregunta Jesús a Pedro si le ama y otras tantas afirma Pedro su amor. En cada caso se le comisiona a pastorear el rebaño de Jesús. No obstante, en la exposición de este pasaje a menudo se ponen de relieve ciertos matices de lenguaje que puede ser útil trazar.

[15] Jesús: ¿me amas *[agapao]?* Pedro: te quiero *[phileo].*

[16] Jesús: ¿me amas *[agapao]?* Pedro: te quiero *[phileo].*

[17] Jesús: ¿me quieres *[phileo]?* Pedro: te quiero *[phileo].*

Los exégetas han de tomar una decisión. ¿Transmiten estas dos palabras *(agapao* y *phileo)* alguna sutil diferencia de significado? Algunos comentaristas han argumentado que *phileo* representa una forma inferior de amor y que Jesús está desafiando a Pedro a elevar su nivel de compromiso. En realidad, lo que Jesús le pregunta a Pedro es: «¿Me tienes un profundo amor?»; y Pedro responde: «Sí Señor, te tengo mucho cariño». Al final (21:17), Jesús reduce sus expectativas a las humildes y limitadas emociones de Pedro. Este es

el matiz que subyace en la traducción de la NVI que utiliza los verbos: «amar» y «querer».

Uno de los problemas que se achaca a este punto de vista es que, si la conversación se produjo en arameo, no habría tenido las variaciones que sí se aprecian en griego (aunque esta explicación no tiene en cuenta que Juan está utilizando el griego para representar los matices del diálogo y su elección de las palabras sigue siendo importante). Otra de las dificultades es que, extrañamente, Pedro le dice «sí» a Jesús dos veces, cuando (según el punto de vista que subraya la diferencia entre *agapao* y *phileo)* debería haber dicho «no». Las dos veces que Jesús le pregunta a Pedro «¿Me amas *[agapao]?»,* él hubiera tenido, pues, que decirle: «No, Señor, no te amo tan profundamente». Sin embargo, aunque utilice la palabra *phileo,* Pedro parece estar reconociendo y aceptando que el tipo de amor que él tiene encaja con el que describe Jesús.

Esto ha llevado a muchas exégetas a considerar que la variación entre *agapao* y *phileo* es insignificante y que se trata prácticamente de sinónimos. En la lxx, por ejemplo, el amor de Jacob por su hijo José se expresa con ambos verbos (Gn 37:3–4). En Proverbios 8:17, ambas palabras se usan para traducir un solo verbo hebreo. Este es el punto de vista de los principales léxicos[23] y lingüistas. N. Turner afirma que Juan utiliza toda una serie de sinónimos «innecesarios» para aportar variedad a sus narraciones.[24] Juan se sirve de dos palabras para hablar de amar, enviar, sanar, preguntar, hablar, hacer, alimentar, ovejas y conocer; en la mayoría de los casos, el único sentido de estas variaciones parece ser simplemente evitar la monotonía.

Leon Morris se hace eco de esta opinión: «Basándonos solo en el uso joánico no hay razones para ver una diferencia de significado entre estos dos verbos».[25] El enfoque de la conversación de Pedro con Jesús tiene que ver con su comisión de cuidar el rebaño de Cristo, no con la clase de amor que le tiene. Pedro se siente, pues, dolido (21:17), no porque Jesús haya cambiado el verbo para preguntarle

por su amor, sino porque Jesús le hace la misma pregunta por tercera vez.

La misma clase de comentario puede hacerse sobre los encargos que Jesús hace a Pedro tras cada afirmación de su amor. También estos se formulan de manera variada, pero tales cambios carecen de sentido teológico. Jesús comisiona tres veces a Pedro para que cuide su «rebaño»:

(1) Apacienta *(basko)* mis corderos *(arnion)*

(2) Cuida de *(poimaino)* mis ovejas *(probaton)*

(3) Apacienta *(basko)* mis ovejas *(probaton)*

Se hace, pues, necesaria una gran prudencia en los esfuerzos por encontrar un sentido más profundo a la relación entre estas palabras.

La muerte de Pedro y el discípulo amado (21:18–23)

La muerte y la glorificación están tan unidas en el Cuarto Evangelio que Juan se refiere constantemente a la muerte de Jesús simplemente como «su glorificación» (p. ej., 12:23). Esta misma correlación se aplica ahora a Pedro (21:19). Para Pedro, el discipulado no solo va a consistir en el ministerio de cuidar al rebaño de Cristo (21:15–17), sino también en un martirio que glorifica a Dios. La expresión «de veras te aseguro» (NVI) traduce la doble fórmula «en verdad, en verdad» (ver comentario sobre 1:51), una expresión reservada para los dichos más importantes de Jesús. La juventud de Pedro estaba marcada por la libertad. Se vestía solo y era libre para ir adonde quería. Es posible que esta expresión aluda a un conocido proverbio del tiempo de Jesús.[26] Su vejez, por el contrario, estará caracterizada por las limitaciones. En ese tiempo, Pedro será vestido y guiado por otros.

Aunque algunos intérpretes opinan que Jesús solo hace referencia a la dependencia de Pedro, existen buenas razones para pensar que se trata de un doble sentido característicamente joánico. En otro tiempo, le dice Jesús a Pedro: « … extenderás las manos …». Este lenguaje apunta claramente a la crucifixión; muchos escritores cristianos de la Antigüedad se sirvieron de la palabra griega que se utiliza en este pasaje para hacer referencia a la muerte por crucifixión.[27] En 21:18 tendríamos, pues, una nueva alusión a la crucifixión. En su vejez, Pedro no va a ser «vestido» (NVI), sino «atado» *(zonnyo,* en griego), puesto que muchos reos eran «amarrados» con cuerdas a la cruz. Sus verdugos no serán caritativos, sino que le forzarán a ir donde no quiere.

No hay duda de que deberíamos leer estos versículos junto con 13:36–38, donde Pedro hace su atrevida promesa de «poner su vida» por Jesús. Ciertamente, promete Jesús, aunque Pedro no puede ir ahora donde va Jesús, Pedro le «seguirá más tarde». Jesús está anticipando la hora de su glorificación, y tanto en 13:37 como en 21:18 profetiza el destino de Pedro. Pedro *pondrá* su vida por Jesús (13:38); también él será crucificado y glorificará a Dios del mismo modo que su Señor, pero esto aún debe aguardar al futuro. La expresión, «Sígueme» de 21:19 adquiere ahora un nuevo sentido, más incisivo y provocativo. Pedro seguirá a Jesús a la cruz.

El foco se dirige ahora al discípulo amado (21:20–23). Esta expresión apareció por primera vez en 13:23 (ver también 19:26; 20:2; 21:7, 20) y puede también estar relacionada con un discípulo no identificado en otros lugares clave (1:37; 19:36). Obsérvese que los «hijos de Zebedeo» acompañaron a pescar a Pedro (21:2) y que esto añade verosimilitud a la sugerencia de que este discípulo amado es Juan.[28] A lo largo del Evangelio este discípulo es un modelo de fidelidad y compromiso. Se nos recuerda, por ejemplo, que fue él quien habló con Jesús sobre la traición de que sería objeto durante la última cena (21:20b). Fue fiel, permaneciendo junto a Jesús en la cruz (19:26) y más tarde, en la tumba vacía, sería el primero en expresar su fe (20:8). Aquí en la playa, Jesús le pide a Pedro que le «siga» (21:19), pero se nos informa que Juan, el discípulo a quien Jesús amaba, ya le «seguía» (21:20). Es de nuevo un modelo que, en un sentido, se mantiene a cierta distancia de Jesús mientras él habla en privado con Pedro, pero, en otro, resulta ser el «seguidor» ideal a quien Pedro ha de emular.

Animado quizá por el encargo recibido y por su restauración (21:22), Pedro le pregunta explícitamente a Jesús por el destino de Juan: «Señor, ¿y éste, qué?». ¿Va a tener Juan una comisión parecida? ¿Va también a experimentar como él un martirio glorioso? ¿Nos atrevemos a ver en el tono de Pedro una rivalidad que recuerda la carrera de estos dos hombres hacia el sepulcro (20:4)? La respuesta de Jesús es, sin duda, abrupta: no le toca a

Pedro saber cómo o cuándo va a morir Juan, o si permanecerá con vida hasta que Jesús regrese con poder (cf. 14:3; 1Jn 2:28). Una vez más, Jesús le pide al apóstol que le *siga,* y en esta ocasión lo hace de manera enfática (cf. 21:19).[29] Parafraseando las palabras de Jesús: «Pedro, este asunto es cosa mía; no te incumbe. *Tu* deber es solo uno: sígueme».

Juan 21:23 corrige lo que debió de ser una mala interpretación de las palabras de Jesús que circuló por algún tiempo por la iglesia. No hay duda de que, entre los seguidores de Juan, muchos creían que su amado líder no moriría, sino que permanecería hasta el regreso de Cristo. Los discípulos de la iglesia joánica pueden, pues, mantener viva su esperanza en la Segunda Venida e incluso incrementar sus expectativas a medida que Juan va envejeciendo.

El problema, por supuesto, es que cuando Juan murió sin que Cristo hubiera regresado los enemigos de la iglesia habrían tenido ocasión de ridiculizar a placer a los creyentes (2P 3:4; cf. Mt 16:28; 1Ts 4:15). El Evangelio repite de nuevo las palabras originales de Jesús (21:23b.), sugiriendo que la misma exhortación que le dirigió a Pedro debería quizá hacerse también a los cristianos devotos. El Evangelio utiliza un enfático «pero» en la segunda mitad del versículo (alla, en griego), como diciendo: «*Pero* seamos claros: Jesús *no* dijo que Juan no moriría». Del mismo modo que Pedro no tenía que especular sobre Juan, los seguidores de este tenían que abandonar cualquier escatología relacionada con el destino del apóstol.

¿Ha muerto Juan ya en el momento de la redacción? Los exégetas no se ponen de acuerdo. Algunos creen que, cuando se escriben estas palabras, Juan ha de ser muy anciano, puesto que es muy difícil entender que sus seguidores afirmen que Juan no va a morir si ha muerto ya. Pero otros sostienen convincentemente que 21:23 puede tener otro propósito. Es posible que, en otro tiempo, los seguidores de Juan creyeran que iba a sobrevivir, sin embargo, ahora está muerto y la comunidad se ha desorientado y ha perdido la compostura. En su día construyeron una escatología dependiente

de la supervivencia del apóstol y ahora todo se ha venido abajo. Los seguidores de Juan han venerado su apostolado hasta tal punto que ahora responden a la confusión producida por su muerte con una explicación editorial. Es también posible que estén dando los últimos toques a su Evangelio (¿añadiendo quizá el prólogo de Juan y el capítulo 21?) y dándole al que tantos años les presidió el famoso nombre de «discípulo amado».

Validando el testimonio de Juan (21:24–25)

Los discípulos de Juan afirman ahora explícitamente la veracidad de la obra de su dirigente. Cuando escriben *«Estamos convencidos* de que su testimonio es verídico» (cursivas del autor), se nos alerta de inmediato de su presencia en esta narración. Tenemos aquí a un tercer grupo que se sitúa entre el fidedigno testimonio de Juan y nosotros como lectores. Con devoción y humildad, redactan ahora la conclusión del Evangelio.

Este «discípulo amado» que se describe en 21:21–23, el que fue conocido por su íntima relación con Jesús, se presenta como testigo ocular de los relatos consignados en este Evangelio. Este discípulo no es un personaje que encarna una visión idealizada de la fe, sino un hombre de carne y hueso, cuya vida sirvió para construir una comunidad de creyentes y cuya muerte sacudió su confianza. Fue alguien que presenció los acontecimientos de la vida de Jesús (ver 19:35) y los puso por escrito (21:24) para que otras generaciones pudieran beneficiarse. La expresión «estas cosas» (21:24) no solo hace referencia a los episodios del capítulo 21, sino al extenso periodo que cubre la narración de todo el Evangelio. Por otra parte, Juan es el último testigo de una larga línea de declarantes (como Juan el Bautista y una gran cantidad de señales), que con el registro de su Evangelio nos ofrece el testimonio final dentro de un cuerpo de evidencias a favor de Cristo.

¿Son estos escritores y editores los ancianos de la iglesia de Éfeso, como sugiere la tradición de la iglesia? Según Clemente de Alejandría, Juan escribió su Evangelio solo después de que sus discípulos y compañeros de ministerio le instaran a hacerlo.[30] No podemos estar seguros de la veracidad de esta tradición, pero hemos

de tomarnos en serio el «nosotros» de 21:24. El ministerio de Juan produjo el nacimiento de una comunidad comprometida con la preservación del testimonio apostólico. Para ellos, las cosas de Jesús eran verdaderas porque personas como Juan las habían visto en la historia y las habían consignado fielmente. Este Evangelio no recoge extravagantes especulaciones ni representa un nuevo retrato de Jesús trazado de un modo inspirado y fantasioso. Se trata de un registro de las cosas que sucedieron, elaborado por un hombre que las vio.[31]

El versículo con que concluye el Evangelio podría proceder perfectamente de la mano del propio Juan (siguiendo la rápida inserción editorial de 21:24).[32] Juan nos recuerda que en la vida de Jesús sucedieron muchas más cosas de las que se consignan en su Evangelio. Estas palabras sugieren de nuevo la posibilidad de que Juan conociera la existencia de otras narraciones (¿los relatos sinópticos?) que él no incluyó en la suya (cf. 20:30). En el mejor de los casos podemos decir que el Cuarto Evangelio es una interpretación parcial —pero suficiente— de una historia cuyo ámbito sobrepasa el de cualquier esfuerzo unilateral.

Con una hipérbole informal y deliciosa, Juan afirma que ni siquiera todos los libros del mundo serían suficientes para contener la historia de Jesús. En la Antigüedad, esta clase de expresiones eran comunes. El Rabino Johanan ben Zakkai, un maestro del primer siglo, escribió: «Si todo el cielo fuera un pergamino, y todos los árboles se convirtieran en lápices y todas las aguas en tinta, no serían suficientes para escribir la sabiduría que he recibido de mis maestros: y, sin embargo, de la sabiduría de los sabios solo he disfrutado la medida del agua que desaloja una mosca que se lanza al mar».[33] Juan termina su Evangelio con una humildad parecida. La historia de Jesús es mucho más extensa que cualquier cosa que pueda imaginar. Su relato, aunque convertido en una gloriosa lectura para nosotros, parece algo nimio en comparación con la gloria de la Persona a quien describe.

La tarea de la iglesia. En muchos sentidos, este epílogo de todo un capítulo desempeña en Juan la misma función que los últimos versículos de Mateo, Marcos y Lucas. Mateo termina su Evangelio con la Gran Comisión, un texto en que Jesús lleva a sus seguidores a un monte de Galilea y les encarga que vayan a todo el mundo y hagan discípulos (Mt 28:16–20). Esta comisión se centra en la iglesia y en su trabajo, capacitando y encargando a los discípulos que cuiden y pastoreen a los seguidores de Jesús. La conclusión de Lucas es parecida (24:44–53); este evangelista traslada su enfoque a Jerusalén, donde Jesús les llama a ser sus testigos en el mundo; hombres y mujeres dinamizados por el Espíritu Santo, que va a dar testimonio de los acontecimientos de la vida de Jesús e introducirán a nuevos seguidores al discipulado. Una vez más, el tema es la iglesia y su obra. Aunque la más extensa conclusión de Marcos (Mr 16:9–20) es sin duda espuria, un escriba posterior sintió la necesidad de complementar la dramática conclusión de 16:8 añadiendo temas similares. A los discípulos se les comisiona a ir al mundo como predicadores, recreando las poderosas señales de Jesús y trayendo nuevos creyentes a la comunidad de la fe. De nuevo, la historia de Jesús termina con un acento en la iglesia y su obra en el mundo.

Esta escena final del Evangelio de Juan se hace eco de los mismos intereses, pero los complementa con asuntos propios. No se trata de relatos que afirman la realidad de la resurrección o la verdad del mensaje de Jesús. La pesca milagrosa del capítulo 21 *no* es una señal para personas descreídas, que les persuade a creer en el Cristo resucitado. El capítulo 21 es un epílogo dirigido a la iglesia y a las responsabilidades y tareas que esta ha de desarrollar en el mundo. El principal relato del capítulo —la enorme pesca y posterior conversación de Jesús junto al calor de las brasas— refuerza la comisión apostólica de asumir la responsabilidad de cuidar a aquellos que se acercan al reino de Cristo. Pedro ha de ser pescador y pastor; algunos seguidores podrían incluso ser llamados al

martirio, pero cada uno de ellos tiene la tarea de glorificar a Dios siguiendo obedientemente a Jesús.

A lo largo de este Evangelio hemos visto significados secundarios y simbólicos. A Juan le encanta utilizar la ironía y los juegos de palabras, pero hemos visto también que se hace necesaria la prudencia cuando buscamos estos significados. El número de peces capturados, por ejemplo, no tiene probablemente ningún simbolismo. Se trata meramente de un milagro de abundancia no distinto del enorme volumen de vino que Jesús produjo milagrosamente en Caná (capítulo 2) o de la ingente distribución de pan (capítulo 6). Puede, no obstante, que esta milagrosa señal simbolice la obra de Pedro que Jesús desea ahora dirigir. No es casual que el discípulo amado nos señale lo que es más importante del relato. Este es, muchas veces, su papel literario. Es el que reconoce la identidad de Jesús (21:7) cuando otros no la ven; y cuando Pedro se precipita apresuradamente hacia la playa, él es el que se queda ocupándose de la pesca, llevándola trabajosamente a tierra. El celo de Pedro se ve de nuevo superado por la percepción y discernimiento de Juan. No debemos pasar por alto la importancia de la pesca, como don práctico y símbolo de la obra divina.

Jesús quiere dirigir a sus seguidores a tareas que seguirán avanzando su obra en el mundo. El Espíritu que ahora poseen (20:22) no es solo un don para su particular confirmación y consuelo. Se trata de un equipamiento que ha de inspirar su testimonio en el mundo (15:26–27) y fortalecerles para los enfrentamientos que van a producirse inevitablemente (16:7–11). Significará un trabajo pastoral para impartir al mundo el conocimiento de la obra salvífica de Cristo (20:23), una tarea que reúne a nuevos creyentes en un nuevo rebaño (10:16); se trata de un rebaño que Cristo no ha congregado todavía, pero que ahora desea formar. La obra de Cristo se convierte en la obra de la iglesia; son sus discípulos —que en este capítulo están representados por Pedro — quienes han de alimentar y pastorear a las ovejas de Jesús (21:15–17).

Temas secundarios. Hay también un par de temas secundarios que anticipan este importante mensaje de las instrucciones de Jesús para el trabajo en la iglesia. (1) El relato de la reconciliación de Pedro con Jesús nos presenta la sanación de Pedro. No es casual que Pedro, el hombre que negó tres veces a Jesús tras pronunciar bravuconas promesas de fidelidad, afirme ahora tres veces su amor por Cristo. Mucho puede (y debe) decirse de ministros y obreros no ordenados que sirven a Cristo pero tienen necesidad de renovar su relación con él.

(2) La entrañable rivalidad entre Pedro y el discípulo amado alcanza su punto álgido en este capítulo. No tenemos suficiente información para poder conocer la relación que había realmente entre estos dos hombres. Sin embargo, en 21:21, Pedro nos deja ver finalmente sus sentimientos: Señor, ¿y este, qué? ¿Qué hay de este otro hombre que nos sigue? ¿Será también su muerte como la mía una ocasión de glorificarte? La reprensión de Jesús supone una reconvención para cada uno de nosotros.

(3) Para poder desarrollar el contenido de Juan 21 para destinatarios de nuestro tiempo, hemos de sondear también algunos asuntos personales de la vida de Pedro y convertirlos en paradigma de un ministerio saludable. La obra de la iglesia —lo que implican las metáforas de la captura de peces y la alimentación de ovejas— no puede avanzar a no ser que sus ministros sean sanados de sus fracasos y renovados por el Espíritu de Dios.

El capítulo 21 trata del discipulado y el liderazgo. A medida que se va desarrollando el relato, Pedro sigue en el foco (junto a Juan, el discípulo amado), ejemplificándonos lo que significa pastorear el rebaño de Cristo. Ahora, los discípulos no solo han sido testigos de la resurrección de Jesús, también han experimentado al Espíritu.

Conocen la verdad y han experimentado la presencia del Espíritu de verdad. En el aire sigue flotando una pregunta: ¿Qué van a hacer

con esta experiencia? ¿Se limitaran a privatizar estos momentos espirituales con Jesús o van a permitir que les lleven a algún lugar significativo?

No hay duda de que la pesca milagrosa es tanto *símbolo* como *sorpresa.* Jesús sigue siendo el defensor de los discípulos, su ayuda en la lucha que conlleva la tarea que les ha sido encomendada. Pero hay algo más, él quiere dirigir su trabajo y con su ayuda conseguirán pescas que superan sus más fantásticas expectativas. Este simbolismo puede aplicarse a la iglesia y a su trabajo. Igual que Jesús trabajó mediante la dirección del Padre, así también los discípulos han de hacerlo por la palabra de Jesús. Jesús trabaja juntamente con los suyos y, con él, el éxito está asegurado.

Sin embargo, y utilizando una mezcla de metáforas, esta pesca ha de convertirse ahora en un rebaño que estos hombres han de aprender a alimentar y pastorear. Han de mirar al modelo de pastoreo que Jesús ha dejado con su vida y sus palabras (capítulo 10). La comisión puesta en manos de Pedro ha de ser la que hoy escuchen los dirigentes de la iglesia contemporánea. La iglesia de Cristo necesita dirigentes decididos. Así ha sido a lo largo de los dos mil años de historia de la iglesia. Pero muchos de quienes pretenden desempeñar este papel muestran las mismas debilidades y deficiencias que vemos en la vida de Pedro. De hecho, podemos ver el papel literario de Pedro en este capítulo como un reflejo de nuestro propio liderazgo, con sus luchas y heridas personales. Mediante la sanación de Pedro podemos entender mejor la nuestra.

Pedro y Jesús. Uno de los primeros peregrinos que visitó Tierra Santa y escribió sus experiencias fue una mujer llamada Egeria. Poco se sabe de ella, salvo que viajó desde la costa atlántica de Europa y pasó tres años en Tierra Santa (381–384 d.C.). En el siglo IV, viajar era una empresa peligrosa y ardua; el valor de esta mujer debió de dejar atónitos a los muchos obispos que la conocieron. Egeria deseaba vivamente visitar los monasterios y los lugares santos; deseaba también participar de las ceremonias que se celebraban en Jerusalén, desde la Cuaresma al Domingo de

Resurrección, y su pluma nos brinda un registro de las liturgias más antiguas de Jerusalén.[34]

En su visita a Galilea se hizo el propósito de localizar un enclave con «Siete manantiales» llamado en griego «Heptapagon».[35] Su interés al respecto se basaba en las alimentaciones milagrosas de Jesús. En la costa norteña de Galilea la llevaron a una pequeña iglesia bizantina. Fue escoltada a un altar de piedra y se le dijo que aquel era el escenario de Juan 21 donde Jesús había ofrecido a sus discípulos pan y pescado. Hacia el siglo IX, a este enclave se le dio el nombre de «lugar de las ascuas», porque fue allí donde Jesús había preparado unas «brasas» (21:9) para asar unos peces. Aquel fue un lugar importante para aquella asombrosa mujer, porque rememoraba un momento en el tiempo que transformó la vida de un hombre.

En nuestro tiempo, los protestantes rara vez visitan este hermoso emplazamiento franciscano con sus campos y jardines cultivados.[36] Los escalones de la iglesia que vio Egeria (tallados posiblemente en el siglo II o III) siguen siendo visibles, como lo es también la ribera desde la que Jesús llamó a sus discípulos a desayunar. Son también los franciscanos quienes encargaron la que, posiblemente, es la mejor estatua de Galilea junto a la capilla de la ribera. Se trata de una figura en tamaño natural que representa a Pedro acabando de encontrar a su Señor en la playa. Vemos también a Jesús, renovando su amor por Pedro y comisionándole. Jesús se eleva sobre Pedro, perdonando y comisionando a este gran hombre de Dios. Los cristianos que visitan este lugar perciben lo que Egeria sabía. Algo trascendental sucedió aquí, algo que no solo habla de Pedro, sino también de nosotros.

Pedro cometió un terrible error. Su triple negación durante el interrogatorio de Jesús es uno de los pocos relatos que consignan los cuatro Evangelios. Todos los evangelistas estaban bien familiarizados con este acontecimiento, considerado tan importante que ninguno de ellos quiso omitirlo. Lucas observa, no solo que

Pedro negó a Jesús, sino que cuando cantó el gallo, Jesús (que debía de encontrarse en el patio del sumo sacerdote) le miró directamente. Pedro recordó inmediatamente sus promesas de fidelidad, así como la predicción de Jesús. A continuación salió y lloró amargamente (Lc 22:62).

Cierto, sin duda, el liderazgo era ahora imposible para Pedro. Por una parte, podía haber pasado el resto de su vida trabajando por el reino y promoviendo la fe en Jesús. Podía haberse convertido en uno de los apóstoles más celosos e intolerantes con quienes transigieran en su compromiso, inflexible con cualquiera que no se tomara el discipulado con suma seriedad. Toda esta energía parecería excelente a primera vista, pero habría sido mera compensación — puede que hasta una sobrecompensación— por los fracasos de su vida anterior. Esta clase de cristianismo (tan familiar para los ardorosos conservadores) es destructiva. Produce un régimen espiritual que es una mera penitencia protestante. «Puesto que le he fallado a Dios y me he fallado a mí mismo, tengo mucho que compensar». Esta clase de ministerio no sabe nada del «corazón alegre» que Jesús prometió a sus seguidores en Juan 16:22.

Por otra parte, Pedro podría haberse convertido en un hombre desesperado. ¿Cómo podría Pedro seguir gozando del respeto de nadie tras experimentar su debilidad de manera tan clara, sabiendo que Jesús la había visto y que ahora hasta sus compañeros la conocían? Sí, Pedro podría haber seguido en el ministerio, dejando el peso de su pecado en algún profundo recoveco de su corazón, pero esto habría corroído su alma. Su trabajo habría estado caracterizado por la autocrítica, por la depresión y por un pesimismo espiritual (disfrazado de una «teología de la cruz»). Este peso le habría mermado las fuerzas; sin embargo, su temor de defraudarse de nuevo a sí mismo y a Dios le impedía tirar la toalla. Sin darse cuenta, el cristianismo que fomentaba sería destructivo para sí mismo y para otras personas. Los ministerios de este tipo tampoco saben nada del «corazón alegre» que Jesús prometió en el Aposento Alto en Juan 16.

Jesús no quería que esto sucediera. La primera parte del plan fue hacerles un regalo con tan buen humor que me lo imagino sonriendo mientras contempla a sus amigos arrastrando una red llena de peces. Antes ya había hecho algo parecido, en la orilla del lago (ver Lc 5:1–11). Al comienzo de su ministerio había llamado su atención con una pesca impresionante que sirvió para activar sus ministerios en Galilea. «Desde ahora serás pescador de hombres», le había dicho a Pedro en aquella ocasión. Y (observa Lucas) ellos abandonaron sus barcas y le siguieron. Jesús debe ahora llamar de nuevo su atención evocando un antiguo recuerdo. Cuando Pedro vio su red completamente llena de peces, probablemente sus apostólicos gritos de asombro se oyeron a varios kilómetros a la redonda.

No es de extrañar que cuando Pedro entendió que era Jesús —experto en milagros de pesca— el que había hecho aquello, corriera hacia la playa. Pedro se dirigió apresuradamente al único que era capaz de sanar sus recuerdos, el que podía reescribir las terribles imágenes y sonidos de su pasado reciente: el patio, el fuego, la portera. A Pedro, aquel milagro le demostraba que, a pesar de su fracaso, Jesús seguía estando de su parte, preparando una buena comida por sus amigos, pasando un buen rato, llenándoles de peces las redes. Poco después, la invitación a afirmar tres veces su amor ahogaba los ecos de una traición que le obsesionaba. La última vez que Pedro estuvo calentándose ante unas *brasas* había negado a Jesús (18:18). Ahora, Jesús le sitúa junto a otras *brasas* (21:9) y con ello trae a su mente un recuerdo, y lo hace para borrarlo.

A muchos pastores y obreros cristianos laicos les vendría bien visitar las playas galileas de Tabgha y leer de nuevo Juan 21. La obra de la iglesia solo puede avanzar cuando se nos descarga de nuestros destructivos recuerdos por medio del generoso perdón de Dios. Con esta experiencia del perdón, Dios nos vigoriza, transforma y prepara para representar a Jesús con un corazón alegre.[37]

Pedro y Juan. En varias ocasiones hemos establecido la no muy sutil comparación entre Pedro y el discípulo amado (o Juan). En las últimas partes del Evangelio, Juan aparece como alguien que posee

un gran discernimiento y sabiduría. Él es el que, en el Aposento Alto, disfruta una íntima conversación con Jesús (13:21–30), mientras que Pedro ha de hacer sus averiguaciones por medio de él. En el capítulo 18 se le presenta también como conocido del sumo sacerdote, que consigue que Pedro entre al patio. Y cuando Jesús está en la cruz, Juan aparece fielmente junto a María, su madre, no solo dándole su apoyo, sino también como testigo excepcional del sufrimiento y muerte de Jesús (19:25–37). Aunque Pedro es el primero en entrar al sepulcro vacío, Juan mira a su interior y cree (20:1–10). Ahora, en este episodio, es Juan quien reconoce a Jesús (Pedro parece estar abstraído) y, mientras Pedro se precipita hacia la playa, Juan permanece en la embarcación arrastrando los peces hacia la orilla (20:1–14).

En la historia de la interpretación de Juan, algunos eruditos han querido vincular algunas teorías grandiosas a la supuesta rivalidad entre Pedro y Juan. Por ejemplo, algunos han argumentado que estos dos personajes eran meros símbolos de dos iglesias rivales —una griega y una judía— que luchaban por hacerse con el dominio en el siglo primero.[38] El problema con esta clase de teorías no es solo su naturaleza especulativa, sino su negación de cualquier reminiscencia histórica en el Evangelio. Por mi parte, prefiero verlo como un verdadero reflejo de la relación entre Pedro y Juan. Todas las fuentes representan a Pedro como un líder fuerte, impulsivo quizá, pero poseedor, con todo, de valiosas capacidades. Esta es posiblemente la razón por la que en los Evangelios sinópticos vemos que Jesús le prepara como dirigente junto a Jacobo y Juan. En este capítulo, Pedro anuncia «me voy a pescar» (21:3) y los demás le siguen. A medida que se va desarrollando el relato del Libro de los Hechos, se ponen de relieve la importancia y fuerza de Pedro, hasta el punto en que se convierte en un enérgico y respetado dirigente de la iglesia primitiva.

La imagen que nos ofrecen los sinópticos sitúa también a Juan dentro de este círculo íntimo de discípulos líderes. Se le invita a observar algunos de los milagros más poderosos de Jesús (Mr 5:37)

e incluso a ser testigo de su transfiguración (9:2). En los primeros capítulos del Libro de los Hechos, Juan se une a Pedro cuando ambos se convierten en elocuentes defensores de la fe. Una mera lectura casual de las cartas de Juan pondrá de relieve que este apóstol poseía también muchas dotes de liderazgo. Capaz de asumir la confrontación y decidido en el pensamiento, Juan entiende la herejía que atenaza a su comunidad y ha decidido hacerle frente.

Juan tiene, sin embargo, una característica que le distingue especialmente. El estilo de su Evangelio y la forma de sus cartas así lo dejan entrever. Juan es un pensador penetrante y conceptual que explora el significado interior de Jesús, y las carencias que puede tener cuando se le compara con Pedro las compensa con su fe, discernimiento e inteligencia. El prólogo de su Evangelio, por ejemplo, alcanza alturas de originalidad sin par en ningún otro Evangelio.

Dos hombres fuertes; un solo movimiento cristiano. No obstante, Juan poseía unas capacidades intuitivas que le permitieron entender ciertos aspectos de la naturaleza personal de Cristo de un modo singular que otros no captaron. El liderazgo del cuerpo de Cristo demanda una diversidad de dones y Juan poseía un conjunto singular. Por eso podemos estar agradecidos. Cuando en siglos posteriores los teólogos cristianos debatieron la naturaleza de la Trinidad o el carácter de la encarnación, acudieron frecuentemente a los escritos de Juan en busca de ayuda para entender estas cuestiones.

> Por ello, los ministerios de Juan y Pedro serían distintos. Pedro sería el pastor, Juan el vidente; Pedro el predicador, Juan el escriba; Pedro el testigo fundamental, Juan el fiel escritor; Pedro moriría en la agonía y pasión del martirio, Juan viviría hasta una edad muy avanzada y moriría en sosegada serenidad.[39]

Después de que Jesús reafirme su compromiso con Pedro y que este le declare su amor, el Señor revela que un día Pedro le seguirá en el martirio. En esa ocasión, su valor y fortaleza glorificarán a Dios. Sin embargo, en lugar de pensar en su discipulado personal, Pedro hace algo que nos sorprende: quiere saber cómo le irá a Juan. ¿Va a tener también Juan esta oportunidad? ¿Será otro momento en que Pedro le superará? La reprensión de Jesús en 21:22 es firme.

La competitividad y rivalidad personal destruye la obra de la iglesia. Aquellos que tienen dones distintos se encuentran frecuentemente mirando por encima del hombro a los demás (como Pedro con Juan), preguntándose si los éxitos de ellos sobrepasan a los suyos. Esta es otra buena razón para visitar las playas de Tabgha en Galilea. No son solo el escenario de la restauración de Pedro, sino también el de la exhortación de Jesús. La sanación de Pedro tenía, pues, que tomar dos direcciones. El rebaño de Cristo tiene necesidad de muchos pastores y (afortunadamente) cada uno de ellos aportará una serie de dones a la comunidad.[40]

Pedro y la iglesia. La restauración de Pedro hace posible su servicio a la iglesia. El encargo que Jesús le hace a Pedro de que alimente y cuide a sus ovejas se convierte para él en un imperativo de por vida. Pedro afirma su amor por Jesús, pero ahora entiende que eso significa mucho más de lo que pensaba. Jesús no viene a nosotros «soltero y sin compromiso» (por así decirlo). Está «casado» y la novia a la que ama y por la que se sacrifica es la iglesia (Ef 5:25).[41] Tener una relación con Cristo y amarle genuinamente significa que hemos de amar también a la iglesia. Para Jesús, no es más aceptable que nosotros menospreciemos a la iglesia que (en un contexto humano) de lo que es para un buen amigo que menospreciemos a su esposa.

Pedro —y cada uno de nosotros— somos llamados a aceptar el cuerpo de Cristo, a amarlo, a pastorearlo y a protegerlo. Una mirada rápida a las cartas de Pedro nos ayuda a entender la profundidad de su compromiso con esta misión. Años más tarde, Pedro escribió a

dirigentes de la iglesia de otro tiempo que esperaba asumieran esta misma comisión:

> A los ancianos que están entre ustedes, yo, que soy anciano como ellos, testigo de los sufrimientos de Cristo y partícipe con ellos de la gloria que se ha de revelar, les ruego esto: cuiden como pastores el rebaño de Dios que está a su cargo, no por obligación ni por ambición de dinero, sino con afán de servir, como Dios quiere. No sean tiranos con los que están a su cuidado, sino sean ejemplos para el rebaño. Así, cuando aparezca el Pastor supremo, ustedes recibirán la inmarcesible corona de gloria. (1P 5:1–4)

Las principales imágenes de Juan 21 (peces y ovejas) nos hablan de la obra de la iglesia. Hemos de recoger a aquellos a quienes Cristo nos dirige y alimentar a quienes forman parte de su rebaño. Se trata de un trabajo divinamente dirigido que ha de ser inspirado por nuestra devoción a Cristo.

Obsérvese, sin embargo, que Jesús participa también de estos esfuerzos. Entendemos mal el relato de la pesca milagrosa si lo utilizamos para ilustrar el trabajo que Cristo quiere que hagamos. A menudo vemos esta historia como la exhortación de Jesús a Pedro para que este lo intente de nuevo. Si nos esforzamos más, trabajamos con diligencia, superamos el cansancio y persistimos, Jesús puede bendecir nuestra tarea, porque se unirá a nosotros en fructífera labor, sirviendo a la iglesia. Pero este no es el sentido de la historia. Arrojar una atarraya al mar, especialmente después de la salida del sol y cuando no se trabaja con ninguna gran red complementaria, es un acto desesperado. Ningún pescador experto pensaría conseguir con ello una pesca importante.

Lo que Jesús demanda no es una renovada técnica o energía, sino fe. Le ha pedido a Pedro que haga algo que puede parecer ridículo o

extravagante. Sin embargo, al hacerlo, Pedro descubre sin lugar a dudas que el fruto de su labor es un don de Dios. Una pesca de este tipo no se consigue por la inversión de energía o pericia. Jesús desea, pues, participar en nuestros esfuerzos y, con su dirección, el peso de nuestro trabajo será aliviado.

¿Pero cómo sigue Jesús involucrado en la labor de la iglesia? ¿Cómo ayuda a sus pastores que ministran en su obra? La respuesta está en el persistente acento sobre el Espíritu Santo que encontramos, no solo en las páginas del Evangelio de Juan, sino también en las cinco breves cartas que escribieron Pedro y Juan. Ambos entendieron que el Espíritu no es simplemente una ambigua influencia espiritual, sino el Espíritu del propio Jesús que vive en sus seguidores (1P 1:11; 1Jn 1:3; cf. Jn 14:23). La obra de la iglesia, por tanto, no se lleva a cabo mediante una energía religiosa que nos aporta nuestro sentido del deber; es un llamamiento a trabajar unido a una obra de capacitación de Dios; es servir sabiendo que el propio Cristo (a través del Espíritu) está ministrando en nuestros esfuerzos y a través de ellos.

El ministerio es, pues, el servicio de hombres y mujeres que han sido sanados y que entienden bien sus historias (y discapacidades) personales, que viven con transparencia vidas quebrantadas ante Dios y han sido perdonados y transformados por su Espíritu. Son pescadores (que buscan a quienes Cristo les llama a «recoger») y pastores (que alimentan a quienes se han unido al rebaño). Pero sobre todo son personas que aman a la iglesia *porque aman a Jesucristo.* Él era el buen pastor y, de igual manera, ellos se esfuerzan por ser buenos pastores, que sirven y dirigen y, en algunos casos (como en el de Pedro), descubren que el sacrificio puede formar parte de su llamamiento.

Pedro mantuvo durante toda su vida esta clara conciencia y posibilidad del sacrificio (aun hasta la muerte). En 2 Pedro 1:12–15, el apóstol escribió sobre su vida y la realidad de su muerte. Su ministerio asumió siempre un marcado grado de intensidad puesto

que (escribe él) «sé que mi muerte está cerca, *como, de hecho, me lo ha manifestado nuestro Señor Jesucristo*» (2P 1:14 nrsv).

En su ministerio, estos buenos pastores no promueven su gloria personal, ni esconden sus ambiciones tras una supuesta búsqueda de la «excelencia» en las que se ha dado en llamar grandes iglesias e instituciones cristianas (ministerios, denominaciones, universidades o agencias misioneras). No son personas dispuestas a competir con otros, siempre pendientes de que nadie les haga sombra u obtenga una gloria parecida a la de ellos. Se trata de hombres y mujeres que simplemente escuchan las palabras de Jesús, «sígueme», y las obedecen, pensando en su propio discipulado más que en el de los demás.

El resultado es una vida abundante que glorifica a Dios en humildad mientras da testimonio de Jesús (21:24). Pedro entiende esta lección que Jesús imparte a orillas del mar de Galilea. Las exhortaciones pastorales consignadas en sus dos cartas señalan una y otra vez a la conducta que ha de caracterizar al dirigente cristiano: «Por lo tanto, abandonen toda maldad y todo engaño, hipocresía, envidias y toda calumnia» (1P 2:1). «Ahora que se han purificado obedeciendo a la verdad y tienen un amor sincero por sus hermanos, ámense de todo corazón los unos a los otros» (1:22). El corazón pastoral de Pedro ha sido purificado de la envidia y la tendencia a compararse con los demás, y esto le hace libre para experimentar un gran amor por las ovejas que pastorea.

No hay duda de que este perfil caracteriza también la vida de Juan. Él ha escrito su Evangelio y ofrecido su testimonio. Sus tres cartas muestran que era un hombre que amaba a la iglesia y la defendía con toda su fuerza. Sus discípulos sabían que Juan era «el discípulo amado» porque Jesús le tenía un cariño especial. Pero este título tiene también otro significado (¿no hemos visto acaso muchos dobles significados en este Evangelio?). Este sorprendente título es también indicativo del amor de una iglesia por su pastor. Juan era *asimismo* amado entre aquellos a quienes pastoreaba y este Evangelio, este amado Evangelio terminado ahora por sus devotos

discípulos, conmemora el testimonio y la obra de Juan a favor de la iglesia.

---

1. Hay un estudio actual de las principales cuestiones interpretativas en F. Neirynck, “John 21”, *NTS* 36 (1990): 321–36; T. Wiarda, “John 21:1–23: Narrative Unity and Its Implication” *JSNT* 46 (1992): 53–71; y W. S. Vorster, “The Growth and Making of John 21”, en F. Neirynck, ed., *The Four Gospels* (Lovaina: Leuven Univ. Press, 1992), 2207–21. Ver también la obra de G. Osborne, “John 21: Test Case for History and Redaction in the Resurrection Narratives”, en R. T. France y D. Wenham, ed., *Gospel Perspectives II: Studies of History and Tradition in the Four Gospels* (Sheffield: JSOT Press: 1981), 293–328.
2. Un manuscrito siríaco del siglo quinto o sexto omite este capítulo, pero puede deberse a la pérdida de un folio.
3. Morris, *John,* 758.
4. Como cabría esperar, Brown *(John,* 2:1077–82) objeta que, si el capítulo 21 era una parte original del Evangelio, el autor debería haber trasladado los últimos versículos (20:30–31) al final del capítulo 21. Barrett (577) afirma: «Es extraordinariamente improbable que un autor que deseara añadir nuevo material a su libro, lo hiciera de una manera tan desmañada. El material suplementario lo habría añadido antes de 20:30 y habría dejado intacta la impresionante conclusión».
5. Ver la lista de términos griegos en Barrett, *John,* 576.
6. Quienes deseen considerar extensas enumeraciones de estas cosas puede ver Brown, *John,* 2:1077–80; también V. C. Pfitzner, “They Knew It Was the Lord: The Place and Function of John 21:1–14 in the Gospel of John”, *Lutheran Theological Journal* 20 (1986): 68–69.
7. Ver los argumentos presentados en la Introducción sobre la autoría del Evangelio.

8. He esbozado la relación del Evangelio de Juan con los problemas que se tratan en las cartas de Juan en *The Letters of John* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 1996), 20–27.

9. P. F. Ellis, "The Authenticity of John 21", *SVTQ* 36 (1992): 17–25; y J. Breck, "John 21, Appendix, Epilogue or Conclusion?", *SVTQ* 36 (1992): 27–49.

10. En los sinópticos, a Pedro se le identifica también con Capernaúm (Mr 1:29–31), lo cual sugiere que más adelante se trasladó a esta ciudad.

11. Quienes deseen conocer más a fondo las prácticas de pesca que se desarrollan en el mar de Galilea, pueden ver G. Burge, "Fishers of Men: The Maritime Life of Galilee's North Shore", *Christian History* 59 (1998): 36–37; M. Nun, *The Sea of Galilee and Its Fishermen in the New Testament* (Kibbutz Ein Gev, Israel: np, 1989).

12. Es interesante comparar este relato con el de la pesca milagrosa de Lucas 5:1–11. En el relato de Lucas, los pescadores han terminado la jornada y se encuentran en la playa, recogiendo los peces capturados y lavando y reparando las redes. Jesús les pide que regresen al mar dejando en la playa sus grandes redes circulares (5:6), donde capturan un inmenso banco de peces. En el relato de Juan, a Pedro se le dice que eche su red (singular; i.e., su atarraya).

13. La barca de Ginosar es bien conocida y pueden verse fotografías en la página web http://mahal.zrc.ac.il/ancient-boat/anc-boat.htm o visitarse a poco más de tres kilómetros al norte de la ciudad de Tiberíades por la carretera 90 (dentro del Kibutz Nof Ginosar).

14. Juan utiliza dos nombres distintos para las barcas en 21:6 y 21:8 y el último alude a una barca más pequeña.

15. Ver Brown, *John,* 2:1072; Barrett, *John,* 580–81 donde estos autores presentan una exposición del lenguaje.

16. Ver M. Nun, "The Ports of Galilee. Modern Drought Reveals Harbors from Jesus' Time", *BAR* 25 (julio/agosto 1999): 18–31.

17. Ver su obra *Historia Natural.* 9.16 [43].

18. O. T. Owen, “One Hundred and Fifty Three Fishes”, *ExpTim* 100 (1988): 52–54. Este artículo inspiró numerosas respuestas en las páginas de *ExpTim.*

19. J. A. Emerton, *JTS* 9 (1958): 86–89; también 11 (1960): 335–36.

20. Los matemáticos lo ilustrarían trazando triángulos equiláteros. Comenzando en una esquina, pueden dibujarse puntos (primero uno, después dos, tres, etc.) hasta que los tres lados sean iguales. En este caso, diecisiete puntos por lado suman un total de 153 puntos.

21. Hoskyns, *John,* 556; Hoskyns alude a A. L. Heath, *A History of Greek Mathematics* (Oxford: Clarendon:, 1921), 76 (reimpresión; Nueva York: Dover, 1981). Otra hipótesis sostiene que había 154 peces, es decir, ¡153 más uno que estaba sobre las brasas! Y este nuevo número representa la palabra griega «día» *(hemera),* desde entonces Jesús es la luz que hace posible la pesca. K. Candwell, “The Fish on the Fire: John 21:9”, *ExpTim* 102 (1990): 12–14.

22. El nombre de «Pedro» aparece treinta y cuatro veces, de las que quince va acompañado de «Simón».

23. Ver BAGD, 4.

24. N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek: Vol.4: Style* (Edimburgo: T. & T. Clark,

1976), 76–77.

25. Morris, *John,* 770; también Barrett, *John,* 584; Carson, *John,* 676–77; y muchos más. Quienes estén interesados en un estudio concienzudo de incontables ejemplos de la variación joánica, pueden ver L. Morris, “Variation—A Feature of the Johannine Style”, en su obra *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 293–319.

26. Barrett, *John,* 585; Bultmann, *John,* 713.

27. Barrett, *John,* 585, señala que en la *Epístola de Bernabé* 12:4, Justino *(Primera Apología,* 35), Ireneo *(Predicación Apostólica,* 79), y Cipriano *(Testimoniorum* 2.20) el texto de Isaías 65:2 (lxx, «manos extendidas») se utilizaba como una prefiguración de la crucifixión.

28. Ver la Introducción y la explicación sobre la paternidad literaria. Quienes estén interesados en una sugerente defensa del discípulo amado como Juan, hijo de Zebedeo, ver Brown, *John,* 2:1119–20.

29. El segundo llamamiento a seguir utiliza el enfático pronombre griego *sy*.

30. Eusebio, *Historia de la Iglesia,* 6.14.7.

31. Morris ofrece un estudio exhaustivo de todo el Evangelio, observando todos los datos de que Juan fue un testigo presencial de las cosas que consigna. Ver, "Was the Author of the Fourth Gospel an 'Eyewitness'?", en L. Morris, *Studies in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 139–214.

32. Los eruditos apuntan a un cambio de estilo en 21:25; «pienso que …» separa este último versículo de 21:24.

33. Citado en Hoskyns, *John,* 561.

34. Se ha publicado una detallada edición anotada de los viajes de Egeria: J. Wilkinson, *Egeria's Travels to the Holy Land* (Jerusalén: Ariel Publishing, 1981). [En español hay varias ediciones, distintas de la de Wilkinson, con los títulos de *Itinerario de la virgen de Egeria* o *Peregrinación de Egeria,* según la editorial, N. DE E.].

35. En nuestros días, este enclave, situado al oeste de Capernaúm, toma el título árabe de Tabgha, que se originó a partir del término griego *Heptapagon.* En este lugar hay «siete manantiales de agua dulce».

36. Desde la iglesia de la Multiplicación de los Panes y los Peces (la tradicional Tabgha), salir a la carretera principal y girar a la derecha, andando cinco minutos (al este). La verja de entrada queda a la derecha.

37. Hay una gran cantidad de literatura sobre la sanación de los recuerdos. Dos fuentes excelentes son D. y M. Linn, *Healing Life's Hurts; Healing Memories Through Five Stages of Forgiveness* (Nueva York: Paulist, 1988), y Francis MacNutt, *Healing* (Anniversary Edition; Notre Dame, Ind.: Ave Maria, 1999).

38. Este era el punto de vista que defendía el teólogo de Tubinga, Ferdinand Christian Baur (1792–1860).

39. B. Milne, *The Message of John* (Downers Grove:: InterVarsity, 1993), 319.

40. Hay una interesante exploración de las distintas personalidades y de cómo estas se relacionan con la formación espiritual en la obra de C. P. Michael y M. C. Norrisey, *Prayer and Temperament: Different Prayer Forms for Different Personality Types* (Charlottesville, Va.: Open Door, 1991). Los autores utilizan el Indicador de Myers-Briggs para crear paradigmas y a menudo interpretan los personajes del Nuevo Testamento por medio de ellos.

41. Milne, *The Message of John,* 318.

La misión de Editorial Vida es ser la compañía líder en comunicación cristiana que satisfaga las necesidades de las personas, con recursos cuyo contenido glorifique al Señor Jesucristo y promueva principios bíblicos.

COMENTARIO BÍBLICO CON APLICACIÓN NVI: JUAN
Edición en español publicada por
Editorial Vida – 2011
Miami, Florida

© 2011 por Gary M. Burge

All rights reserved under International and Pan-American Copyright Conventions. By payment of the required fees, you have been granted the non-exclusive, non-transferable right to access and read the text of this ebook on-screen. No part of this text may be reproduced, transmitted, down-loaded, decompiled, reverse engineered, or stored in or introduced into any information storage and retrieval system, in any form or by any means, whether electronic or mechanical, now known or hereinafter invented, without the express written permission of Zondervan.

EPub Edition © AUGUST 2011 ISBN: 978-0-829-75393-6

Originally published in the U.S.A. under the title:
The NIV Application Commentary: John
Copyright © 2000 by Gary M. Burge
Published by permission of Zondervan, Grand Rapids, Michigan 49530, U.S.A.

Traducción: *Pedro L. Gómez Flores*
Edición: *Juan Carlos Martín Cobano*
Diseño interior: *José Luis López González*

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS. A MENOS QUE SE INDIQUE LO CONTRARIO,
EL TEXTO BÍBLICO SE TOMÓ DE LA SANTA BIBLIA NUEVA VERSIÓN INTERNACIONAL.
© 1999 POR BÍBLICA INTERNACIONAL.

CATEGORÍA: Comentario bíblico / Nuevo Testamento

11 12 1314 15 ❖ 65 4 3 2 1

About the Author

Gary M. Burge es profesor de nuevo Testamento en Wheaton College & Graduate School, Wheaton, Illinois, y autor de numerosos libros sobre Jesús.

Visit www.AuthorTracker.com for exclusive information on your favorite HarperCollins author.

Bibliografía

Comentarios

Barclay, W. *The Gospel of John. 2* vols. Edimburgo: St. Andrew's, 1956.

Barrett, C. K. *The Gospel According to St. John.* Filadelfia: Westminster, 1955, 1978.

_____. *El evangelio según San Juan: una introducción con comentario y notas a partir del texto griego.* Madrid: Cristiandad, 2003.

Beasley-Murray, G. R. *John.* WBC. Waco, Tex.: Word, 1987.

Bernard, J. H. *The Gospel of John.* 2 vols. ICC. Edimburgo: T. & T. Clark, 1928.

Blank, J. *The Gospel According to John.* Nueva York: Crossroads, 1981.

Boice, J. *The Gospel of John.* Grand Rapids: Zondervan, 1979.

Borchert, G. L. *John 1–11.* NAC. Nashville: Broadman, 1996.

Brodie, T. L. *The Gospel of John: A Literary and Theological Commentary.* Nueva York: Oxford Univ. Press, 1993.

Brown, R. E. *The Gospel According to John.* 2 vols. AB. Nueva York: Doubleday, 1966, 1970.

Bruce, F. F. *The Gospel of John.* Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Bultmann, R. *The Gospel According to John.* Filadelfia: Westminster, 1964, 1971.

Calvino, J. *The Gospel According to St. John.* 2 vols. Traducido al inglés por T. H. L. Parker. Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1961.

Carson, D. A. *The Gospel According to John.* Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Comfort, P. *I Am the Way: A Spiritual Journey Through the Gospel of John.* Grand Rapids: Baker, 1994.

Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1953.

Dodds, M. *The Gospel According to St. John.* EGNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Fenton, J. C. *The Gospel According to St. John.* Oxford: Clarendon, 1970.

Filson, F. *The Gospel of St. John.* Atlanta: John Knox, 1963.

Grayston, K. *The Gospel of John.* Narrative Commentaries. Filadelfia: Trinity Press, 1990.

Haenchen, E. *A Commentary on the Gospel of John.* 2 vols. Hermeneia. Filadelfia: Fortress, 1984.

Hendriksen, W. *The Gospel of John.* 2 vols. Grand Rapids: Baker, 1954.

_____. *El Evangelio según San Juan.* Grand Rapids, MI: Libros Desafío, 1992

Hoskyns, E., y F. N. Davey. *The Fourth Gospel,* Londres: Faber & Faber, 1947.

Howard, W. F. *Saint John: Introduction and Exegesis.* The Interpreter's Bible, vol.8. Nashville: Abingdon, 1952.

Hull, W. E. *John.* BBC. Nashville: Broadman, 1970.

Hunter, A. M. *The Gospel According to John.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1965.

Kealy, S. P. *That You May Believe: The Gospel According to St. John.* Middlegreen, Slough: St. Paul Pub., 1978.

Kysar, R. *John.* Augsburg Series. Minneapolis: Augsburg, 1986.

_____. *John's Story of Jesus.* Filadelfia: Fortress, 1984.

Lightfoot, R. H. *St John's Gospel.* Oxford: Oxford Univ. Press, 1960.

Lindars, B. *The Gospel of John.* NCS. Londres Oliphants, 1972.

MacGregor, G. H. C. *The Gospel of John.* Londres: Hodder, 1928.

MacRae, G. W. *Invitation to John.* Nueva York: Doubleday, 1978.

Marsh, J. *Saint John.* Penguin Series. Filadelfia: Westminster, 1968.

McPolin, J. *John.* Dublin: Veritas Pub., 1979.

Michaela, J. R. *John.* NIBC. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984, 1989.

Milne, B. *The Message of John.* BST. Downers Grove: InterVarsity, 1993.

Morris, L. *The Gospel According to St. John.* NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1995^{2}.

_____. *El Evangelio según Juan.* Terrassa: Clie, 2005.

Newbigin, L. *The Light Has Come: An Exposition of the Fourth Gospel.* Grand Rapids: Eerdmans, 1982.

Plummer, A. *The Gospel According to St. John.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1891.

Richardson, A. *The Gospel According to St. John.* Londres SCM, 1959.

Ridderbos, H. *The Gospel of John.* Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Sanders, J. N., y B. A. Mastin. *A Commentary on the Gospel According to*

St. John. HNTC. Londres A. & C. Black, 1968.

Schnackenburg, R. *The Gospel According to St. John.* 3 vols. Nueva York: Seabury, 1968, 1980, 1982.

_____. *El Evangelio según San Juan.* Barcelona: Herder, 1987.

Sloyan, G. *John.* Interpretation. Atlanta: John Knox, 1988.

Smith, D. M. *John.* Filadelfia: Fortress, 1976.

Strachan, R. H. *The Fourth Gospel.* Londres: SCM, 1941.

Tasker, R. B. G. *John.* TNTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

Temple, Wm. *Readings in St. John's Gospel.* Londres Macmillan, 1945.

Tenney, M. *John: The Gospel of Belief.* Grand Rapids: Eerdmans, 1948.

Tenney, M. *The Gospel of John.* EBC 9. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

Westcott, B. F. *The Gospel According to St. John: The Greek Text with Intro. and Notes.* 2 vols. Londres J. Murray, 1908.

_____. *The Gospel According to John.* Grand Rapids: Eerdmans, 1973 (orig. 1881).

Whitacre, R. A. *John.* IVPNTC. Downers Grove: InterVarsity, 1999.

Witherington, B. *John's Wisdom.* Louisville: Westminster/John Knox, 1995.

Estudios Especiales

Ashton, J., ed. *The Interpretation of John.* Minneapolis: Fortress, 1986.

Ashton, J. *Understanding the Fourth Gospel.* Oxford: Clarendon, 1991.

Barrett, C. K. *Essays on John.* Filadelfia: Westminster, 1982.

_____. *The Gospel of John and Judaism.* Londres SPCK, 1975.

Burge, G. M. *The Anointed Community: The Holy Spirit in the Johannine Tradition.* Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

_____. *Interpreting the Gospel of John.* Grand Rapids: Baker, 1992.

Culpepper, R. A. y C. C. Black, eds. *Exploring the Gospel of John.* Louisville: Westminster, 1996.

Dodd, C. H. *Historical Tradition in the Fourth Gospel.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1963.

_____. *La tradición histórica en el cuarto Evangelio.* Madrid: Cristiandad, 1978.

_____. *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1953.

_____. *Interpretación del cuarto Evangelio. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.*

Ellis, E. E. *The World of St. John.* Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

Harvey, A. E. *Jesus on Trial: A Study in the Fourth Gospel.* Londres SPCK, 1976.

Hunter, A. M. *According to John: The New Look on the Fourth Gospel.* Filadelfia: Westminster, 1968.

Kysar, R. *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship.* Minneapolis: Augsburg, 1975.

Painter, J. The *Quest for the Messiah: The History, Literature and Theology of the Johannine Community.* Nashville: Abingdon, 1993².

Robinson, J. A. T. *The Priority of John,* Grand Rapids: Eerdmans, 1986.

Smalley, S. *John: Evangelist and Interpreter.* Nueva York: Thomas Nelson, 1978.

Smith, D. M. *Johannine Christianity: Essays on Its Setting, Sources and Theolo*gy. Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1984.

Smith, D. M. *John Among the Gospels: The Relationship in Twentieth Century Research.* Minneapolis: Fortress, 1992.

Smith, D. M. *The Theology of the Gospel of John.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995.

Thompson, M. M. *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel.* Filadelfia: Fortress, 1988.

Vanderlip, D. G. *Christianity According to John.* Filadelfia: Westminster, 1979.

Wiles, M. F. *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1960.

Recursos en la Internet

En nuestros días hay una gran cantidad de información bibliográfica accesible en Internet. En los siguientes sitios pueden hallarse útiles recursos para la investigación y el estudio.

(1) **The New Testament Gateway.** http://www.bham.ac.uk/theology/goodacre/links.htm. Este excepcional sitio está organizado por el Dr. Mark Goodacre de la Universidad de Birmingham (Inglaterra). Goodacre ofrece enlaces en la red y referencias de libros y artículos para cualquier tema concebible en los estudios del Nuevo Testamento.

(2) **The Wabash Center Guide to Internet Resources for Teaching and Learning in Theology and Religion.** http://www.wabashcenter.wabash.edu/Internet/front.htm. Organizado primero por un bibliotecario del Regent College de Vancouver, y financiado por Lilly Endowment, este sitio ofrece listas de enlaces para bibliografía, publicaciones, textos y diarios electrónicos, y cursos en la red. Cubre además todos los campos de los estudios religiosos.

(3) **Resource Pages for Biblical Studies** [Páginas de recursos para estudios bíblicos]. http://www.hivolda.no/asf/kkf/rel-stud.html. Administrado por el Dr. Torrey Seland de la Universidad Volda, Noruega, este sitio se está convirtiendo rápidamente en un popular recurso para la investigación. Los temas están organizados en torno a cinco páginas: (1) Textos bíblicos publicados en Internet; (2) Estudios bíblicos publicados electrónicamente; (3) Aspectos del Mundo Mediterráneo; (4) Estudios bíblicos y tecnología informática; (5) Filón de Alejandría.

(4) **The Argus Clearinghouse.** http://www.clearinghouse.net/. Este portal de Michigan organiza y evalúa sitios indexados. Búsquese por ejemplo en «arts and humanities», luego «philosophy and religion,» etc.

(5) **Jesús de Nazaret en los primeros Evangelios cristianos.** http://www.earlygospels.net/. Este sitio excepcional gestionado por Andrew Bernhard ofrece todos los enlaces a los antiguos Evangelios (desde los Evangelios sinópticos al Evangelio de Tomás) hoy disponibles en la web.

(6) **A Synopsis of the Gospels** [Una sinopsis de los Evangelios], http://www.princeton.edu/~jwm/synopsis/met-syni.htm. Este sitio de la Universidad de Princeton (publicado por el Departamento de Religión de Princeton) permite considerar el Evangelio de Juan en paralelo con los tres Evangelios sinópticos y con el Evangelio de Tomás.

(7) Dos portales ofrecen una dedicada investigación bibliográfica sobre el Evangelio de Juan: (a) http://www.uscsu.sc.edu/~johnlitr/ (A. Gagne, Univ. of Southern Carolina, Sumter); (b) http://private.fuller.edu/~talarm/iss4/iss4s1.html (James McGrath, Durham, England).

About the Publisher

Founded in 1931, Grand Rapids, Michigan-based Zondervan, a division of HarperCollins*Publishers,* is the leading international Christian communications company, producing best-selling Bibles, books, new media products, a growing line of gift products and award-winning children's products. The world's largest Bible publisher, Zondervan (www.zondervan.com) holds exclusive publishing rights to the *New International Version of the Bible* and has distributed more than 150 million copies worldwide. It is also one of the top Christian publishers in the world, selling its award-winning books through Christian retailers, general market bookstores, mass merchandisers, specialty retailers, and the Internet. Zondervan has received a total of 68 Gold Medallion awards for its books, more than any other publisher.

Share Your Thoughts

With the Author: Your comments will be forwarded to the author when you send them to *zauthor@zondervan.com*.

With Zondervan: Submit your review of this book by writing to *zreview@zondervan.com*.

Free Online Resources at www.zondervan.com/hello

Zondervan AuthorTracker: Be notified whenever your favorite authors publish new books, go on tour, or post an update about what's happening in their lives.

Daily Bible Verses and Devotions: Enrich your life with daily Bible verses or devotions that help you start every morning focused on God.

Free Email Publications: Sign up for newsletters on fiction, Christian living, church ministry, parenting, and more.

Zondervan Bible Search: Find and compare Bible passages in a variety of translations at www.zondervanbiblesearch.com.

Other Benefits: Register yourself to receive online benefits like coupons and special offers, or to participate in research.

ZONDERVAN

NVI

COMENTARIOS BÍBLICOS CON APLICACIÓN

JUAN

del texto bíblico
a una aplicación
contemporánea

GARY M. BURGE

Editorial Vida