

ESTUDIOS



TEOLÓGICOS

JESÚS
ES EL CRISTO
ESTUDIOS SOBRE
LA TEOLOGÍA DE JUAN
LEON MORRIS

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA



Jesús es el Cristo es más que una obra sobre la teología del Evangelio de Juan. Consigue relacionar cada una de sus enseñanzas con el principal objetivo de este evangelio: "éstas [señales] se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y para que, al creer, tengáis vida en su nombre".

Nuestra generación todavía se pregunta "¿Quién es Jesús?". Leon Morris demuestra de forma convincente que el Jesús humano es el Cristo, o el Mesías, y también el Hijo de Dios. Afirma, asimismo, que el propósito de Juan era tanto evangelístico como teológico: Juan escribió su libro para que los lectores pudieran creer en el Cristo y, así, obtener la vida eterna.

Morris es muy conocido por los muchos comentarios que ha escrito, pero sobre todo por el comentario de Juan de la serie *New International Commentary on the New Testament*, que es anterior a la obra que tiene entre manos. En breve podrá obtenerlo en castellano, ya que también forma parte de los libros escogidos por nuestra Colección Teológica Contemporánea. Asimismo, Morris es el autor de *Creo en la Revelación*, *Las cartas a los Tesalonicenses*, *El Apocalipsis*, *¿Por qué murió Jesús?* y *El salario del pecado*.

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores, estudiantes y laicos interesados en el estudio serio de la Biblia. Su propósito es proveer las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre la puesta en práctica de todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

La colección se dividirá en tres áreas:

- * Estudios Bíblicos
- * Estudios Teológicos
- * Estudios Ministeriales



editorial clie

- CLASIFIQUESE: 56 TEOLOGÍA •
- TEOLOGÍA CONTEMPORÁNEA
- CTC 01-01-0056-13 • REF 224490 •

ISBN 84-8267-353-X



Contenido

EDITORIAL CLIE

Galvani, 113
08224 TERRASSA (Barcelona)
E-mail: libros@clie.es
http://www.clie.es

JESÚS ES EL CRISTO: Estudios sobre la Teología de Juan
Leon Morris

Publicado originalmente en inglés con el título *Jesus is the Christ*

Copyright © 1989 by Wm. B. Eerdmans Publishing Company
255 Jefferson Ave. S.E., Grand Rapids, Michigan 49503, USA

© 2003 por Editorial Clie para esta edición en castellano.

Todos los derechos reservados.

Director de la colección: Dr. Matt Williams

Traducción:
Ismael López Medel

Equipo editorial (revisión y corrección):
Nelson Araujo Ozuna
Anabel Fernández Ortiz
Dorcas González Bataller
Lidia Rodríguez Fernández
Joana Ortega Raya
Eduardo Delás

Diseño de cubiertas: Ismael López Medel

Depósito Legal: B-41.627-2003
ISBN: 84-8267-353-X

Impreso en Tesys, S.A., Industria Gráfica

Printed in Spain

Clasifíquese: 56 TEOLOGÍA: Teología Contemporánea
C.T.C. 01-01-0056-13

Referencia: 22.4490

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea	7
Prefacio	13
Abreviaciones	14
Capítulo 1. El propósito teológico de Juan	15
Capítulo 2. La relación entre las señales y los discursos	33
Capítulo 3. Jesús, el hombre	55
Capítulo 4. El Cristo de Dios	79
Capítulo 5. El Hijo de Dios	99
Capítulo 6. Los «YO SOY»	117
Capítulo 7. Dios el Padre	137
Capítulo 8. El Espíritu Santo	155
Capítulo 9. «Para que creáis»	179
Capítulo 10. Vida	197
Índice General	215
Índice de Pasajes Bíblicos	00
Bibliografía	00

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea

Cualquier estudiante de la Biblia sabe que hoy en día la literatura cristiana evangélica en lengua castellana aún tiene muchos huecos que cubrir. En consecuencia, los creyentes españoles muchas veces no cuentan con las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre cómo aplicar todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

Esta convicción fue el principio de un sueño: la «Colección Teológica Contemporánea». Necesitamos más y mejores libros para formar a nuestros estudiantes para su futuro ministerio. Y no sólo en el campo bíblico y teológico, sino también en el práctico —si es que se puede distinguir entre lo teológico y lo práctico, pues nuestra experiencia nos dice que por práctica que sea una teología, no aportará ningún beneficio a la iglesia si no es una teología correcta.

Sería magnífico contar con el tiempo y los expertos necesarios para escribir libros sobre las áreas que aún faltan por cubrir. Pero como éste no es un proyecto viable por el momento, hemos decidido traducir una serie de libros escritos originalmente en inglés.

Queremos destacar que además de trabajar en la traducción de estos libros, en muchos de ellos hemos añadido preguntas de estudio al final de cada capítulo para ayudar a que tanto alumnos como profesores de seminarios bíblicos, como el público en general, descubran cuáles son las enseñanzas básicas, puedan estudiar de una manera más profunda, y puedan reflexionar de forma actual y relevante sobre las aplicaciones de los temas tratados. También hemos añadido en la mayoría de los libros una bibliografía en castellano, para facilitar la tarea de un estudio más profundo del tema en cuestión.

En esta Colección Teológica Contemporánea, el lector y la lectora encontrarán una variedad de autores y tradiciones evangélicas de reconocida trayectoria. Algunos de ellos ya son conocidos en el mundo de habla hispana (como F. F. Bruce, G. E. Ladd y L. L. Morris). Otros no tanto, ya que aún no han sido traducidos a nuestra lengua (como N. T. Wright y R. Bauckham); no obstante, son mundialmente conocidos por su experiencia y conocimientos.

Todos los autores elegidos son de una seriedad rigurosa y tratan los diferentes temas de una forma profunda y comprometida. Así, todos los libros son el reflejo de los objetivos que esta colección se ha propuesto:

1. Traducir y publicar buena literatura evangélica para pastores, profesores y estudiantes de la Biblia.
2. Publicar libros especializados en las áreas donde hay una mayor escasez.

La «Colección Teológica Contemporánea» es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores y estudiantes de seminarios e institutos bíblicos, y creyentes en general, interesados en el estudio serio de la Biblia.

La colección se dividirá en tres áreas:

Estudios bíblicos
Estudios teológicos
Estudios ministeriales

Esperamos que estos libros sean una aportación muy positiva para el mundo de habla hispana, tal como lo han sido para el mundo anglófono, y que, como consecuencia, los cristianos —bien formados en Biblia y en teología— impactemos al mundo con el fin de que Dios, y sólo Dios, reciba toda la gloria.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a los que han hecho que esta colección sea una realidad, a través de sus donativos y oraciones. «Tu Padre... te recompensará.»

Dr. MATTHEW C. WILLIAMS
Editor de la Colección Teológica Contemporánea
Profesor en IBSTE (Barcelona) y Talbot School of Theology (Los Angeles, CA., EEUU)
Williams@bsab.com

Lista de títulos

A continuación presentamos los títulos de los libros que publicaremos, DM, en los próximos tres años, y la temática de las publicaciones donde queda pendiente asignar un libro de texto. Es posible que haya algún cambio, según las obras que publiquen otras editoriales, y según también

las necesidades de los pastores y de los estudiantes de la Biblia. Pero el lector y la lectora pueden estar seguros de que vamos a continuar en esta línea, interesándonos por libros evangélicos serios y de peso.

Estudios bíblicos

Jesús

Michael J. Wilkins & J. P. Moreland (editors), *Jesús bajo sospecha (Jesus Under Fire)*, Terrassa, CLIE, 2003), Grand Rapids, Zondervan, 1995. Una defensa de la historicidad de Jesús, realizada por una serie de expertos evangélicos en respuesta a «El Seminario de Jesús», un grupo que declara que el Nuevo Testamento no es fiable y que Jesús fue tan sólo un ser humano normal.

Mateo

Un comentario de Mateo.

Juan

Leon Morris, *Comentario del Evangelio de Juan (Commentary on John)*, 2nd edition, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Romanos

Douglas J. Moo, *Comentario de Romanos (Commentary on Romans)*, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans Publishers, 1996. Moo es profesor del Nuevo Testamento en Wheaton College. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Gálatas

F. F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas (Commentary of Galatians)*, New International Greek Testament Commentary Series, Grand Rapids, Eerdmans, 1982.

Filipenses

Gordon Fee, *Comentario de Filipenses (Commentary on Phillipians)*, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI, Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Pastorales

Un comentario de las Pastorales.

Apocalipsis

Un comentario del Apocalipsis.

Estudios teológicos

Cristología

Richard Bauckham, *Dios Crucificado: Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento (God Crucified: Monotheism & Christology in the New Testament)*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998. Bauckham, profesor de Nuevo Testamento en St. Mary's College de la Universidad de St. Andrews, Escocia, conocido por sus estudios sobre el contexto de los Hechos, por su exégesis del Apocalipsis, de 2ª de Pedro y de Santiago, explica en esta obra la información contextual necesaria para comprender la cosmovisión monoteísta judía, demostrando que la idea de Jesús como Dios era perfectamente reconciliable con tal visión.

Teología del Nuevo Testamento

G. E. Ladd, *Una Teología del Nuevo Testamento*, Terrassa: CLIE, 2003 (*A Theology of the New Testament*), revised edition, Grand Rapids, Eerdmans, 1993. Ladd era profesor del Nuevo Testamento y Teología en Fuller Theological Seminary (EE.UU.); es conocido en el mundo de habla hispana por sus libros *Creo en la resurrección de Jesús*, *Crítica del Nuevo Testamento*, *Evangelio del Reino* y *Apocalipsis de Juan: Un comentario*. Presenta en esta obra una teología completa y erudita de todo el Nuevo Testamento.

Teología Joánica

Leon Morris, *Jesús es el Cristo: Estudios sobre la Teología Juana (Jesus is the Christ: Studies in the Theology of John)*, Grand Rapids, Eerdmans; Leicester, InterVarsity Press, 1989. Morris es muy conocido por los muchos comentarios que ha escrito, pero sobre todo por el comentario de Juan de la serie *New International Commentary of the New Testament*. Morris también es el autor de *Creo en la Revelación*, *Las cartas a los Tesalonicenses*, *El Apocalipsis*, *¿Por qué murió Jesús?*, y *El salario del pecado*.

Teología Paulina

N. T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo*, Terrassa, CLIE, 2003 (*What Saint Paul Really Said*), Oxford, England, Lion Publishing, 1997. Una respuesta a aquellos que dicen que Pablo comenzó una religión diferente a la de Jesús. Se trata de una excelente introducción a la teología paulina y a la «nueva perspectiva» del estudio paulino, que propone que Pablo luchó contra el exclusivismo judío y no tanto contra el legalismo.

Teología Sistemática

Millard Erickson, *Teología sistemática (Christian Theology)*, 2nd edition, Grand Rapids, Baker, 1998. Durante quince años esta teología sistemática de Millard Erickson ha sido utilizada en muchos lugares como una introducción muy completa. Ahora se ha revisado este clásico teniendo en cuenta los cambios teológicos, al igual que los muchos cambios intelectuales, políticos, económicos y sociales.

Teología Sistemática: Revelación/Inspiración

Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana (Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology)*, Foreword by J. I. Packer, Phillipsburg, New Jersey, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1985. Aunque conocemos los cambios teológicos de Pinnock en estos últimos años, este libro, de una etapa anterior, es una defensa evangélica de la infalibilidad y veracidad de las Escrituras.

Estudios ministeriales

Apologética/Evangelización

Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes*, Terrassa, CLIE, 2003 (*How Shall*

We Reach Them: Defending and Communicating the Christian Faith to Nonbelievers), Nashville, TN, Thomas Nelson Publishers, 1995. Esta obra explora la evangelización y la apologetica en el mundo postmoderno en el que nos ha tocado vivir, escrito por expertos en evangelización y teología.

Dones/Pneumatología

Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista (Are Miraculous Gifts for Today? Four views)*, Grand Rapids, Zondervan, 1996. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva cesecionista, abierta pero cautelosa, la de la tercera ola, y la del movimiento carismático; cada una de ellas acompañadas de los comentarios y crítica de las perspectivas opuestas.

Mujeres en la Iglesia

Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista (Women in Ministry: Four Views)*, Downers Grove, IVP, 1989. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva tradicional, la del liderazgo masculino, la del ministerio plural, y la de la perspectiva igualitaria; todas ellas acompañadas de los comentarios y crítica de las perspectivas opuestas.

Prefacio

En 1976, tuve la feliz experiencia de ser profesor invitado en el Trinity Divinity School en Deerfield, Illinois. Entre otras cosas, me pidieron que diera una clase de Teología Joánica. Resultó ser una de las clases más estimulantes que he tenido el privilegio de impartir. No sé cuánto aprendieron los estudiantes, pero lo que sí sé es que yo aprendí mucho. Me infundieron el deseo de escribir algo acerca de la teología de Juan. A lo largo de los años, he tenido la presión de otros encargos y no he podido ponerme a escribir. Ahora, sin embargo, después de demasiado tiempo, quiero rendir homenaje a la clase de 1976, y expresar algo de lo que he aprendido sobre las enseñanzas de Juan.

Hubiera sido posible reunir todos los escritos sobre Juan y comentar algo sobre lo que muchos escritores contemporáneos consideran la escuela joánica. Hacer esto hubiera significado entrar en el debate sobre la autoría y en este momento no quiero despistarme con estas discusiones, aunque son indudablemente importantes. Este libro simplemente consta de una serie de ensayos sobre las enseñanzas de nuestro cuarto evangelio. Aunque he intentado ser exhaustivo, sin duda muchos lectores pensarán en otros temas que debiera haber incluido. Simplemente he tomado la declaración de intenciones de Juan (20:31) y he pretendido mostrar algo sobre cómo esta declaración de intenciones fue lograda.

Aquí está, por lo tanto, mi homenaje a la clase de 1976. Confío en que sea de interés para otros estudiantes de escritos joánicos.

LEON MORRIS

Abreviaturas

ANF	The Ante-Nicene Fathers
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i>
BDF	F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
DB	James Hastings (ed.), <i>Dictionary of the Bible</i> (revisado por F. C. Grant y H. H. Rowley)
ET	<i>Expository Times</i>
GNB	Good News Bible
IB	<i>Interpreter's Bible</i>
IBD	<i>Illustrated Bible Dictionary</i>
IDB	<i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
ISBE	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i>
JB	Jerusalem Bible
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
LB	Living Bible
LXX	La Septuaginta
NEB	New English Bible
NIDNTT	<i>New International Dictionary of New Testament Studies</i>
NIV	New International Version
NovT	<i>Novum Testamentum</i>
NTS	<i>New Testament Studies</i>
RSV	Revised Standard Version
SBk	H. Strack y F. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament</i>
SE	<i>Studia Evangelica</i>
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>

Capítulo 1

El propósito teológico de Juan

La intención que Juan tenía al escribir el Evangelio es muy clara. Nos dice explícitamente: «Hizo además Jesús muchas otras señales en presencia de sus discípulos, las cuales no están escritas en este libro. Pero éstas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y para que, al creer, tengáis vida en su nombre» (20:30, 31). Esta declaración de principios dirige nuestra atención hacia las «señales» que Jesús hizo, al hecho de que Juan hace una selección de «todas ellas» y al propósito teológico y evangelístico que dirige todo el libro.

Juan escribe sobre muchos temas: el ministerio de Juan el Bautista, los discursos de Jesús, la magnífica historia sobre lo que aconteció en el aposento alto, la última noche de la vida de Jesús, historias sobre acontecimientos tanto esperanzadoras como decepcionantes, llegando al clímax con la pasión y la resurrección.¹ Pero al resumirlo todo en una frase, Juan

¹ La variedad de temas ha generado una gran cantidad de formas de estudiar el libro. Brevard S. Childs señala: «J. A. T. Robinson y Van Unnik han comentado que el libro sirvió como guía misionera para convertir a los judíos de la diáspora. Baldensperger observó un propósito apologético para contrarrestar el sectarismo de un grupo en torno a Juan el Bautista. Wilkens encuentra que la intención primordial del libro es luchar contra las herejías gnósticas y contra las enseñanzas docéticas. R. E. Brown, Martyn y Meeks coinciden en centrarse en el papel del libro para establecer una identidad social de comunidad en el contexto de una lucha de conflictos entre grupos. Finalmente, Barnett, como reacción al estrés de factores externos, argumenta sobre la primacía de las razones internas que eran independientes del hecho de que el libro fuera a ser leído por otras personas» (*The New Testament as Canon*, Londres, 1984, pp. 123, 124). No he intentado estudiar tal inmensidad de opiniones, sino más bien seguir el texto de Juan de la mejor manera posible.

destaca las «señales». Creo que este hecho no implica que Juan considere las señales como la parte más importante del Evangelio. Sin embargo, es evidente que, cuando él quiso aclarar el propósito global, las utilizó.²

Las señales

Juan tiene su propia forma de utilizar la palabra «señal». Es una palabra importante que indica algo que la trasciende.³ Cuando se usa para hablar de un milagro, se entiende que el hecho no es un fin en sí mismo. Tiene un significado que se completa con otros aspectos, además del milagro. Por supuesto, Juan no es el único que utiliza este término. Los Sinópticos también lo usan a menudo. (En Mateo lo encontramos trece veces, en Marcos siete y en Lucas once.)⁴ Sin embargo, más bien lo utilizan para explicar la «señal» que el ángel dio a los pastores de que encontrarían a un niño envuelto en pañales, acostado en un pesebre (Lucas 2:12), o la «señal» del cielo que los fariseos pedían a Jesús. (Marcos 8:11). Jesús condenó a sus contemporáneos como «generación adúltera y perversa» por buscar una señal, y llegó a decir que la única señal que verían sería la del profeta Jonás. Dios había obrado en Jonás y, por lo tanto, él era una «señal». De igual manera que el reluctant profeta estuvo tres días y tres noches en el vientre del pez, Jesús dijo que el Hijo del Hombre estaría «en la tierra tres días y tres noches» (Mateo 12:38-40). En otra ocasión, cuando los saduceos y los fariseos se unieron para pedirle a Jesús una señal, Él les reprochó que pudieran interpretar la climatología, sabiendo leer en el cielo las señales de buen o mal tiempo, y no pudieran interpretar «las señales de los tiempos». De nuevo, la misma «generación adúltera y

perversa» busca una señal, pero no recibirán nada aparte de la «señal de Jonás» (Mateo 16:1-4).

Los discípulos de Jesús podían buscar señales. Le preguntaron: «¿Cuándo sucederá esto y qué señal habrá cuando todas estas cosas se hayan de cumplir?» (Marcos 13:4, cf. Lucas 21:7).⁵ Mateo lo expresa de la siguiente manera: «¿Cuándo sucederá esto y cuál será la señal de tu venida...?» (Mateo 24:3).

En el discurso que Jesús pronunció a continuación no solamente habló de «la señal», sino de una multiplicidad de grandes señales y maravillas que aparecerían en el tiempo (Mateo 24:24, Marcos 13:22, Lucas 21:25-28), aunque Mateo habla específicamente de «la señal del Hijo del Hombre» que aparecerá en el cielo» (Mateo 24:30).

Puede ser importante notar que la demanda siempre es de una señal, no de señales. Nadie le pide a Jesús que realice una multitud de milagros. La razón que puede explicar este hecho es que «la señal» constituiría una prueba irrefutable de que Él venía de Dios. Nadie menciona qué tipo de señal era la que se esperaba, de modo que aparentemente, no esperaban nada específico que la constituyera. Sin embargo, la gente pensaba que si ocurriera algo incuestionable que mostrara como un rayo de luz que Jesús era un ser celestial, las cosas estarían más claras. Ése era precisamente el tipo de señal que Jesús se negaba inmediatamente a dar. Él debía ser reconocido por quién y qué era y por lo que habitualmente hacía.⁶ Existían señales para los que tenían ojos para ver, pero no había una actuación deslumbrante que implicara ningún tipo de creencia por parte de los espectadores. La demanda de una señal se fundamenta en la idea de que Dios tenía que actuar de acuerdo con las previsiones de los escribas y de los fariseos, y esto es hacer de él un dios en términos humanos. Por esto Jesús llama a los que demandaban una señal de este tipo una «generación perversa y adúltera».

² A veces se ignora este punto en particular. Algunos estudiosos escriben sobre la Teología del Nuevo Testamento, y en especial de la Teología de Juan, sin prestar atención a las señales. Siguiendo las premisas de Juan, no entiendo cómo el propósito del cuarto Evangelio puede ser entendido sin reconocer las señales.

³ K. H. Rengstorf comenta con acierto que el uso joánico de *semeion* es central en la interpretación teológica, y en este punto existe una diferencia fundamental en cuanto a su uso no solo en los Evangelios o el libro de Hechos, sino en todo el mundo de alrededor. (*Theological Dictionary of the New Testament*, VII. P. 247). Juan tiene su propia manera de usar el término «señal» y no debe ser estudiado por el uso que de la misma palabra hacen otras personas.

⁴ Quizás debiéramos sumarle a Lucas las trece veces que utiliza la palabra en Hechos. Pablo usa la palabra ocho veces, Hebreos once y Apocalipsis siete. En total en el Nuevo Testamento aparece setenta y siete veces.

⁵ «Su pregunta traspasa todo lo apocalíptico en la Biblia y más allá. Quieren saber cuál será «la señal», es decir, quieren una manera infalible de reconocer la proximidad del final, en realidad quieren librarse de tener que «observar». Sin embargo, en lugar de una simple señal Jesús les da una multiplicidad desconcertante de señales. El propósito de esta respuesta no es ofrecer información esotérica, sino fortalecer y mantener la fe» (C.E.B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, Cambridge, 1959, p. 394).

⁶ Los hijos que Dios da a Isaías en el Antiguo Testamento son considerados como una señal en Israel (Isaías 8:18), y en más de una ocasión Ezequiel se considera una señal (Ezequiel 12:11; 24:24). Posiblemente debiéramos entender que Jesús mismo era una señal para la gente de su tiempo.

Las señales en el Evangelio de Juan

Juan utiliza la palabra *semeion* 17 veces, de las cuales 11 se refieren a milagros de Jesús. Puede ser una referencia general, como la que tenía Nicodemo en la cabeza: «Rabí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer las señales que tú haces si Dios no está con él» (Juan 3:2). Es importante observar que Nicodemo distingue que los milagros no son un fin en sí mismos (son «señales») y contempla este hecho como una prueba de que Jesús «venía de Dios» (Nicodemo entiende correctamente el significado de «señal»).

Encontramos una actitud parecida en algunos fariseos cuando Jesús sanó al ciego de nacimiento. La opinión de uno de ellos era: «Este hombre no viene de Dios porque no guarda el día de reposo». Pero otros compañeros decían: «¿Cómo puede un hombre pecador hacer tales señales?» (9:16). Esta opinión no se rebatió, pero aquellos que pensaban de otra manera tampoco cambiaron de idea. Los que exteriorizaron las palabras, entendieron que Dios estaba actuando en Jesús, y esto tenía más importancia de lo que los fariseos, en general, no podían entender sino como una violación del día de reposo.

Las señales podían llevar a la gente hacia Jesús, como los 5.000 a los que alimentó con los panes y los peces (6:2).⁷ Acercarse a Jesús por ese motivo no es el ideal, pero Él no rechaza a nadie, incluso a los que se le acercan por tales motivos. Incluso más adelante se queja de los que vienen a Él con motivos más bajos: «Me buscáis no porque hayáis visto las señales, sino porque habéis comido de los panes y los peces y os habéis saciado» (6:26). La fe que se apoya en las señales no es la clase de fe más elevada, pero es de lejos mucho mejor que acercarse a Jesús para obtener una buena comida. Las señales deben provocar la fe, y Jesús acoge a los que reaccionan a ellas creyendo en Él.⁸ Esto no significa que buscara hacer

una señal que no diera posibilidad a la gente de no creer en Él. Un poco más tarde en la misma situación le preguntaron: «¿Qué pues, haces tú como señal para que veamos y creamos?». Pero el Jesús del cuarto Evangelio se negaba a realizar tales señales, igual que el Jesús de los Sinópticos. Las señales podían, y solían, traducirse en fe. Pero nunca fueron el arma que aplastase de manera definitiva a la oposición.⁹ Siempre cabía la posibilidad de que la gente se negara a ver la mano de Dios en las señales y que, por lo tanto, no creyeran. Solamente aquellos que estaban abiertos a lo que Dios decía, respondían con fe. Y esas personas querían y respondían de esta manera.

La palabra «señal» en sí misma no tiene necesariamente una connotación sobrenatural. Puede ser utilizada como «una indicación en el paisaje que señala direcciones».¹⁰ Utilizando la palabra en estos términos, Pablo escribe a los Tesalonicenses que el saludo con su propia mano es «una señal distintiva en todas mis cartas» (2 Tesalonicenses 3:17). También habla de la circuncisión como una «señal» (Romanos 4:11) y, por supuesto, ésta es una señal divina institucionalizada: Desde antaño Dios instituyó la circuncisión como señal del pacto que hizo con Abraham y sus descendientes (Génesis 17:10-14). Esto nos lleva al uso más característico del término en la Biblia, su uso en conexión con la presencia de Dios. En este caso, puede referirse, como la circuncisión, a algo que Dios ha ordenado y que tiene importancia para la práctica de la religión, o a algo que Dios mismo hace. Un ejemplo importante y característico es la expresión «señales y milagros» para describir lo que Dios hizo para sacar a Israel de Egipto (Deuteronomio 26:8). Al mismo tiempo que el término no perdió su antigua connotación secular usado para todo aquello que se pueda discernir como importante, llegó a tener un significado especial para los religiosos, una «señal» podía mostrar la actividad de Dios.

(a) la gente pudo acercarse a Jesús de otras maneras además de los milagros, (b) muchos de los que presenciaron milagros no respondieron, y (c) Juan no contempla la fe basada en señales como la fe más elevada.

⁹ R. Bultmann señala que las señales de Jesús, igual que sus obras, son «mal entendibles» (*Theology of the New Testament*, II, Londres, 1955, p. 44).

¹⁰ Bauer, W., Arndt, W. F., Gingrich, F. W. y Danker, F. W. *A English-Greek Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Sub semeion*, 1. K. H. Rengstorff señala su uso como «un signo visual por el que algo o alguien se reconoce» y menciona el «síntoma» de salud o enfermedad, la «esencia» que indica la presencia de un animal, las señales de reconocimiento de los barcos y otros ejemplos. «En todos los ejemplos anteriores, algo o alguien debe ser reconocido y el hecho o el objeto percibido para asimilarlo conceptualmente y clasificarlo correctamente» (*Theological Dictionary of the New Testament*, VII, pp. 204, 205).

⁷ Debemos recordar que Juan utiliza una sucesión de presentes continuos: «Le seguía una gran multitud, pues veía las señales que hacía con los enfermos». Juan nos deja con la impresión de que Jesús hizo muchas señales, pero él solo incluye unas cuantas, sin olvidar las curaciones que Jesús hacía de forma constante.

⁸ J. T. Forrester comenta que: «En este texto podemos encontrar una teología joánica peculiar sobre el milagro. Los milagros son obras de Dios que revelan tanto su gloria como la gloria del único Hijo del Padre. Constituían un camino hacia la fe normal para los primeros discípulos. Dispuesto y llevado por el Padre, el hombre debe pasar de maravillarse a reconocer a Jesús como un profeta y creer en su palabra» (*The Word of the Cross*, Roma, 1974, p. 70). Esto resalta un aspecto importante de las señales, pero me pregunto si entender las señales como «un camino hacia la fe» es suficiente teniendo en cuenta que

Es esta «presencia de Dios» la que se busca en los pasajes de Juan donde aparece este término.¹¹ Nicodemo se dio cuenta porque cuando se acercó a Jesús le saludó con las palabras: «sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede hacer las señales que tú haces si Dios no está con él» (3:2).¹² Es este momento de la narración, no sabemos a qué señales se está refiriendo Nicodemo.

Dado que Juan solamente ha mencionado la transformación del agua en vino en las bodas de Caná, no es probable que el fariseo de Jerusalén se refiera a este incidente rural. Pero Juan nos enseña que Jesús hizo un gran número de señales visibles para los habitantes de Jerusalén (2:23), y, evidentemente, Nicodemo había oído hablar de ellas. No solamente había oído hablar de estas señales, sino que supo reconocer su significado. De esta manera estaba reconociendo el origen celestial de Jesús.

Me gustaría pasar a comentar otras cosas que Juan dice sobre Jesús y sobre lo que sus señales nos enseñan. Pero antes de esto, me gustaría recalcar que las señales nos dicen mucho sobre Dios. Nadie en su sano juicio intentaría minimizar el papel de Jesús en el cuarto Evangelio, pero lo que debe quedar muy claro es que este Evangelio sitúa a Dios en el lugar más alto. A través de estas señales es Dios mismo el que se muestra y actúa. C. K. Barret resalta una importante diferencia entre escritores como Filón y los gnósticos por un lado y Juan por otro.

Tanto Filón como los gnósticos comenzaron entendiendo la naturaleza de Dios: Él debe entenderse como pura bondad o un ser puro, como Omnipotente y, consecuentemente, capaz de hacer cumplir su voluntad. Se preguntan cosas como: «¿Cómo puede un Dios así amar y redimir a criaturas que no merecen ser amadas y que, por lo general, no desean salvarse?». De esta forma desarrollan «elaborados sistemas de mediación» para explicar cómo el Dios por el que postulan puede llevar a cabo estas cosas. Pero Juan comienza con el Mediador, el Mediador que acerca al pueblo «al Dios de la tradición bíblica quien, a pesar de estar en las alturas,

es el Creador de todas las cosas, siempre activo en las cuestiones humanas y siempre listo para morar en aquel que tenga un espíritu apesadumbrado y contrito.¹³

Debe quedar claro que el cuarto Evangelio no es una teoría espiritualizada sobre la naturaleza de Dios y de cómo ese Dios acorta distancias entre Él y su creación. Existe un Mediador, uno que en lo que es y en lo que hace nos revela al mismo Dios. Y el Dios que encontramos en este Evangelio es un Dios que se interesa por su creación, que ama a su pueblo, que nunca abandona a los que ha creado. Este Dios que actúa consigue su propósito a través de Jesús. En la tumba de Lázaro Jesús oró: «para que crean que Tú me has enviado» (11:42). No estaba buscando nada para Él de la señal que iba a acontecer, buscaba que las personas vieran que Dios le había enviado. Juan hace una vívida descripción de Jesús. Pero también tranquiliza a sus lectores con el Dios vivo.

Las señales nos hablan sobre cómo Dios trabaja y cómo la mano de Dios está presente en ellas. Pero también nos muestran algo sobre Jesús. Según la versión de Juan, las señales eran tan especiales que ni siquiera un hombre piadoso podría hacerlas, a no ser que tuviera una relación muy especial con Dios. Son una indicación de la superioridad de Jesús con respecto a los hombres piadosos, no una prueba de que el lugar de Jesús estuviera entre ellos. R. Schnackenburg, tras estudiar el significado teológico de las señales, cree que «finalmente nos conduce a asumir una conexión intrínseca entre la encarnación y la revelación de Jesucristo en “señales”, algo que presenta y hace posible».¹⁴ Las señales nos indican lo que Dios hace, pero su objeto es mostrar lo que Dios hace en Jesús, no en toda la humanidad.

Y lo que Dios hace en Jesús es consumir el decisivo acto de la salvación de los pecadores. Se está revelando: gracias a lo que hizo en Jesús sabemos que «Dios es amor» (1 Juan 4:8, 16). Pero también está expiando, porque su amor implicaba entregar a su propio Hijo «para que todo aquel que crea en Él no se pierda, mas tenga vida eterna» (3:16). Las señales apuntan hacia este acto decisivo. Por esto Alan Richardson puede decir de la primera señal que Juan recoge, la transformación del agua en vino, que «implica un simbolismo muy sugerente, y hay un sentimiento como si todo

¹¹ «Los milagros joánicos son revelaciones» (Ethelbert Stauffer, *Teología del Nuevo Testamento*, Londres, 1955, p. 122). D. S. Cairns comenta sobre los milagros en los Evangelios (no en particular sobre los de Juan): «Estas señales son, por lo tanto, partes integrales de la revelación, no añadidos. Son revelaciones del propósito ideal de Dios para la humanidad y de Su carácter» (*The Faith that Rebels*, Londres, 1972, p. 150).

¹² Este comienzo «representa una actitud abierta por parte de una autoridad, que podría estar resentida con Jesús por el carisma que Él estaba ganando entre el pueblo. También posee un profundo significado para el diálogo posterior, debido a que el argumento se centraría en la función única de Jesús de traer la revelación de Dios (11:13)» (Barnabas Lindars, *The Gospel from John*, 1972, p. 150).

¹³ *Essays on John* (Londres, 1982), p. 9.

¹⁴ *The Gospel According to St. John*, I (Nueva York y Londres, 1968), p. 524. Cf. Stephen S. Smalley, «El principio que hace que estas seis señales sean lo que son está anunciado en la introducción al cuarto Evangelio, Juan 1 (todo el capítulo). Ahí aprendemos sobre la encarnación...» (*John: Evangelist and Interpreter*, Exeter, 1978, p. 87).

el Evangelio girara en torno a este hecho». Indica también que en el capítulo 3 Nicodemo «aprende lo inadecuado del Judaísmo y la necesidad de nacer de nuevo en Cristo. El significado del milagro de Caná es que el Judaísmo debe ser purificado (cf. ii 6) y transformado para encontrar plenitud en Cristo, el que trae la nueva vida, la vida eterna de Dios que ahora se ofrece al hombre a través de Su Hijo».¹⁵ El significado de una señal individual sólo puede entenderse dentro del gran plan de salvación que Dios lleva a cabo a través de su Hijo. J. D. G. Dunn insiste en ello. Puede decir: «El significado real de los milagros de Jesús es que apuntan hacia su muerte, resurrección y transformación, hacia la transformación producida por un nuevo espíritu, y por lo tanto nos llevan a creer en Jesús el (crucificado) Cristo, el (resucitado) Hijo de Dios».¹⁶ Puede que muchos no estén dispuestos a admitir esta visión de las señales, pero no cabe duda de que el hecho de que ellas apunten hacia la obra salvadora de Jesús no ofrece lugar a dudas.

Es importante resaltar que, a veces, Juan dice que las personas creyeron simplemente por las señales. Éste fue el caso del milagro de las bodas de Caná. Después de esta señal vemos cómo los discípulos «creyeron en Él» (2:11). No hubo discurso ni enseñanza sobre lo sucedido. Simplemente fue la señal y después, la fe. Exactamente igual que en la sanación del hijo del oficial del rey. Cuando el oficial del rey supo que su hijo había sanado en Capernaum en el mismo momento en el que Jesús pronunció sus palabras en Cana, «creyó él y toda su casa» (4:53). De nuevo, sin discursos, Jesús no explica que Dios está en todo el proceso, y tampoco demanda fe. Simplemente hace la señal, que viene seguida de fe.

Había también una diferencia entre algunos de los oponentes de Jesús: los que le preguntaban: «Ya que haces estas cosas, ¿qué señal nos muestras?» (2:18) y los que le decían «¿Qué, pues, haces tú como señal para que veamos y te creamos?» (6:30).¹⁷ El primer ejemplo tiene lugar después

de limpiar el templo y es una muestra de que, a través de lo que Jesús hizo ese día, estaba mostrando alguna prueba evidente de su carácter divino. La petición era que Jesús diera pruebas de que Dios estaba en lo que hizo. Si no conseguía probarlo, la conclusión sería que su actividad era meramente humana y por lo tanto no debían prestarle atención. Pero si conseguía producir una «señal», entonces las cosas cambiarían. Sabrían que Dios obraba en Jesús y se darían cuenta de lo que hacía. Ésta era su reclamación. Pero el segundo pasaje hace dudar de la sinceridad de los oponentes porque la demanda de una «señal» se hizo después de la alimentación de los 5.000, como si este milagro no fuese suficiente señal.¹⁸ Lógicamente, Jesús se queja de su actitud en el discurso que pronunció en aquella ocasión cuando dijo, entre otras cosas: «En verdad, en verdad os digo: me buscáis no porque hayáis visto señales, sino porque habéis comido de los panes y os habéis saciado» (6:26). La satisfacción física de disfrutar de una buena comida podía atraerles, pero eran incapaces de percibir la «señal» que Jesús estaba haciendo.¹⁹ Lo triste es que, además, esta señal nos enseña una gran verdad: que Jesús provee para nuestras necesidades espirituales más profundas y que esta provisión solo se encuentra en Él.²⁰

En otra ocasión, Jesús señaló que sus oyentes no creerían a no ser que vieran «señales y prodigios» (4:48). Buscaban actos espectaculares y milagrosos y, hasta que no los vieran, no verían al Mesías.²¹ Preferían elegir

¹⁸ Dodd comenta: «Las "señales" que el pueblo esperaba del Mesías son simples milagros, pero cuando veían un milagro no eran capaces de ver la señal» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 90).

¹⁹ Reginald H. Fuller resalta que «los judíos no consideraban las señales en el verdadero sentido joánico, como señales dentro de un trabajo global de Dios en Jesús. Las consideraban solamente como curaciones físicas milagrosas, para ser disfrutadas *per se*. El discurso a continuación expone la alimentación de los 5.000 como una señal en el sentido joánico» (*Interpreting the miracles*, Londres, 1963, p. 102).

²⁰ Cf. G. H. Boobyer, «En Juan 6, la alimentación de los 5.000 recibe una interpretación religiosa definitiva: era la revelación de la verdad de que Jesús alimenta al hombre con el pan de vida del cielo, y Él mismo es el pan» (SPCK Theological Collections 3: *The Miracles and the Resurrection*, Londres, 1964, p. 43).

²¹ A veces pasamos por alto este hecho. Así A. H. McNeile señala que Juan recoge señales «que podáis creer» y sigue: «El evangelista se dio cuenta de que muchos lectores no creerían si no escribía sobre las señales y los milagros. Y en sus escritos cuenta que muchos creyeron gracias a estas señales y milagros. Constituían una prueba válida, aunque el cristiano no debería necesitarlas» (*New Testament Teaching in the Light of St. Paul's*, Cambridge, 1923, p. 286). Pero cuando Juan habla de «señales» no las interpreta como el preludio más o menos normal de la fe. Más bien, él habla de la revelación que puede ser aceptada o rechazada.

¹⁵ *The Miracle Stories of the Gospels* (Londres, 1941), p. 121. Continúa: «La verdad solamente es revelada a aquellos que hacen su voluntad (los sirvientes que sirvieron el agua lo sabían) ii. 9, cf. vii. 17».

¹⁶ *Illustrated Bible Dictionary*, III, p. 1450. Cf. O. Hofius, «El Evangelio mismo hace énfasis en la realidad histórica de los acontecimientos. Al mismo tiempo los milagros se entienden como señales que más allá de sí mismas, señalan a aquel que las hace. Demuestran la identidad de Jesús como el Cristo de Dios (20:30), quien trae la plenitud de la salvación escatológica...» (*New International Dictionary of New Testament Studies*, II, p. 632).

¹⁷ La enseñanza judía decía que si un profeta «da una señal *wt* y un milagro *mupl*, entonces debían oírle, si no, nadie debía prestarle atención» (Strack, H. y Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament, II, p. 480).

ese tipo de actos. Uno piensa que la serie de «señales» recogidas en este Evangelio son una prueba suficiente del poder milagroso, pero los enemigos de Jesús no estaban convencidos. Con el tiempo llegaron a reconocer que Jesús hacía milagros, incluso aplicaron la palabra «señal» para describirlos: «Este hombre hace muchas señales» (11:47). Pero aún reconociendo esto, no descubrieron la mano de Dios y seguían dispuestos a enfrentarse a Jesús. Por supuesto, desde la Antigüedad, personas ajenas al pueblo de Dios realizaron milagros (como los magos egipcios en la época de Moisés), e Israel fue advertida de no dejarse engañar por esta gente ni por sus hechos (Deuteronomio 13:1-5). Evidentemente, los líderes judíos tenían este punto de vista sobre las señales de Jesús: las reconocían como el tipo de cosas que la gente corriente no podía hacer, pero no aprendían nada sobre la persona de Jesús ni sobre su relación con Dios. No acertaron a ver la mano de Dios en todo ello.

En otras palabras, no entendieron nada. R. T. Fortna señala que: «presenciar un milagro, incluso beneficiarse de él y buscar a su autor... y seguir sin entender que se trata de una "señal" es no comprender nada. Una señal, para ser entendida o "vista", debe ser entendida con todo su sentido teológico».²² Algunas personas vieron cómo Jesús alimentaba a una multitud con cinco panes y dos peces, e incluso participaron de la comida, y aún así seguían insistiendo en pedir una señal (6:30). Habían visto el milagro. Se habían beneficiado personalmente de él, pero habían fracasado a la hora de entender su significado; no habían sabido entender que Dios estaba actuando en lo que hacía Jesús. No habían sabido entender la señal.

Lo que Juan dice es que deberían haberlo entendido. Lo que Jesús hacía no era simplemente milagroso (Juan nunca utiliza *teras*, «milagro» para describirlo); era *significativo*. Los signos o señales no tenían como objetivo mostrar lo bellísima persona que era Jesús, su objetivo era enseñar sobre Dios, mostrar cómo Dios actuaba a través de Jesús, y retarles a responder a esta iniciativa divina con fe.²³ El problema con los líderes judíos es que no podían ver la mano de Dios cuando actuaba delante de ellos. Vieron que había una conexión entre los milagros y la fe: «Este hombre hace muchas señales. Si le dejamos seguir así, todos van a creer en Él» (11:47, 48). Pero

negaban tanto la realidad de los milagros como su poder para provocar la fe. Negaban la mano de Dios en ellos. Consideraban solo como obras de poder aquello que debía haberles llevado a la fe (aunque utilizaban la palabra «señal» no entendían su significado). Y dado que los milagros no eran más que obras de poder, el resultado era endurecimiento, no fe.

En un importante pasaje, Juan señala este fracaso como el cumplimiento de una profecía. Dice de Jesús: «Aunque había hecho tantas señales delante de ellos, no creían en Él, para que se cumpliera la palabra del profeta Isaías, que dijo: Señor, ¿quién ha creído nuestro anuncio...?» (12:37, 38). Juan cita Isaías 53:1, y añade Isaías 6:10. Estaba convencido de que las señales de Jesús apuntaban a Dios, y que la gente debía reconocer esto y actuar en consecuencia. Pero también estaba seguro de que la gente malvada nunca se había distinguido por su obediencia a Dios, como los profetas documentan exhaustivamente. Por esto Juan halla apoyo en Isaías para sus convicciones sobre la lentitud de muchos judíos en aceptar a Jesús. Simplemente estaban viviendo un ejemplo clásico de incredulidad.

A la cita de Isaías le siguen las siguientes palabras: «Esto dijo Isaías porque vio su gloria y habló con Él» (12:41). La idea de la gloria está específicamente entrelazada con algunas de las señales. De este modo, en la primera señal Jesús «manifestó su gloria» (2:11), y cuando le informaron sobre la enfermedad de Lázaro, Él dijo: «Esta enfermedad no es para muerte, sino para la gloria de Dios, para que el Hijo de Dios sea glorificado por medio de ella» (11:4). Más tarde le dijo a Marta: «¿No te dije que si creías verías la gloria de Dios?» (11:40). En este Evangelio la gloria es compleja e incluye la idea de la gloria que vemos en la bajeza, para que la cruz sea el lugar donde Jesús es glorificado. Pero además de reconocer todo esto, Juan aclara que es en las señales donde el creyente puede discernir la gloria que de verdad pertenece a Cristo.

Dios no actúa sólo a través de las obras. El evangelista recoge las palabras «de muchos» que se acercaron a Jesús en la zona del país en la que había tenido su ministerio Juan el Bautista, «Juan no hizo ninguna señal» (10:41).²⁴ No hay lugar a dudas de que la mano de Dios estaba

²² *Journal of Biblical Literature*, 89 (1970), p. 157.

²³ H. Conzelmann pregunta: «¿Pueden los milagros ser narrados de tal modo que la presentación no es solo posible sino necesaria, porque el milagro solo se entiende cuando parece dirigirse y fijarse en nosotros?» (*An Outline of the Theology of the New Testament*, Londres, 1969, p. 347).

²⁴ Ernst Bammel escribió un ensayo sobre el tema: «Juan no hizo milagros» (C. F. D. Moule, ed., *Miracles*, Londres y Nueva York, 1965, pp. 181-202). Se dio cuenta de que los judíos hacían mucho hincapié en las declaraciones milagrosas, y concluye que el hecho es que el testimonio de Juan «se desvía tanto de los puntos del esquema judío —que ahora puede ser dicho con certeza— como de la fiabilidad de la tradición. Ser testigo sin una señal testifica del gran milagro que supone, no obstante, que su mensaje va a hacerse realidad» (*Ibid.*, pp. 201, 202).

presente en Juan el Bautista tal y como lo describe el cuarto Evangelio. Dios puede obrar y obra en personas sin necesidad de que tenga que aparecer lo milagroso. Pero Él obró en Jesús de una forma especial; así lo muestran las señales. Y lo que las señales muestran es lo que preocupa especialmente a Juan.

Por lo tanto, es muy importante la forma en la que Juan usa el término «señal». Para él, es un modo de resaltar la mano de Dios en el ministerio de Jesús. Juan no intenta ser comprensivo: simplemente recoge un grupo de señales que muestran lo que hizo Dios en Jesús. Es importante que estas cosas no se entiendan simplemente como milagros. Juan nunca describe lo que hizo Jesús como un *teras* (milagro). Para él, el hecho de que el milagro sea inexplicable no es lo importante. Es cierto que un milagro no se puede explicar con premisas humanas, pero a Juan le preocupa más resaltar que lo de verdad importa en un milagro es que lleve el sello de Dios. No olvidemos que Juan el Bautista, que era sin lugar a dudas un hombre piadoso, no hizo ninguna señal. Las señales eran algo especial. No pertenecían a los hombres piadosos en general, sino a Jesús. Lo que era importante era lo que Dios hacía en Jesús. Él estaba presente en Jesús de una manera en la que no estaba presente en ningún otro ser humano. Esto es lo importante para Juan, y las señales son la prueba de ello.²⁵

Las obras

La importancia de las «señales» para Juan es indiscutible. Pero no debemos olvidar que en este Evangelio Jesús casi siempre habla de sus «obras», no de sus «señales».²⁶ Por supuesto, «obras» es un término general, que

no tiene necesariamente una conexión con los milagros (como también sucede con las «señales»). Se puede usar para determinar las obras de Dios (6:28) o las de los hombres (8:39). Cuando se utiliza para obras que hacen los hombres, éstas pueden ser buenas (3:21, 8:39) o malas (3:19, 7:7).

Las obras de las personas pueden hacer referencia a terceros, por ejemplo, cuando Jesús contesta a los judíos que reclamaban que «Abraham es nuestro padre», Jesús les respondió: «Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham» (8:39). Ser hijos de Abraham significaba actuar como él y hacer el tipo de cosas que él hacía. Pero esta gente no vivía como Abraham. Hacía las obras de su padre, como dijo Jesús (8:41) al afirmar que éste era el diablo (8:44) y que, por eso, actuaban de ese modo.

A la luz de este episodio, no nos sorprende comprobar que las buenas obras sean llamadas «obras de Dios» (6:28, 29). La gente se preguntaba: «¿Qué debemos hacer para poner en práctica las obras de Dios?» (6:28), una pregunta que busca una respuesta concreta para saber exactamente qué tipo de cosas quiere Dios que hagamos, qué tipo de cosas le agradan. Es interesante observar que Jesús responde en singular, y no en plural: «Ésta es la obra de Dios: que creáis al que Él ha enviado» (6:29). Los judíos buscaban recibir una lista de tareas que agradaran a Dios. Jesús les responde con una declaración sobre la necesidad de tener fe; no deben intentar acumular mérito delante de Dios por sus obras, sino más bien confiar en Dios, lo cual, por supuesto, implicaba confiar en aquél que había sido enviado. Debemos considerar las palabras «de Dios» en este contexto, porque un poco después Jesús dice sencillamente: «Nadie puede venir a mí si no lo trae el Padre que me envió» (6:44). Jesús muestra cómo la fe es una obra de Dios en los creyentes, una obra que les acerca a Él. Por lo tanto, entendemos que las buenas obras sean de la clase que sean se originan en Dios. Pero, como muestra la enseñanza de Jesús, no estamos solos. Dios ha tomado la iniciativa de mandar a su Hijo, y obra en nosotros de tal manera que podemos hacer las obras correctas. El santo nunca se felicita por sus buenas obras, sino que da gracias a Dios por permitirle aportar su granito de arena.

En una ocasión Jesús mira a sus obras proyectándolas hacia el futuro y relacionándolas con lo que sus seguidores harían después de su partida:

(*Theology of the New Testament*, II, p. 44). No es mi intención restar importancia al uso del término «señal» en Juan, ya que, como hemos observado, es un término muy importante. Pero no es el único. Y Bultmann pasa de largo algo muy importante cuando habla de las «obras» en este Evangelio, las «obras que hace Jesús en el seno de su Padre son en definitiva una sola obra» (*Ibid.*, p. 52). La manera que tiene Juan de usar este término da más de sí.

²⁵ H. van der Loos es algo crítico con el modo que Juan tiene de usar la palabra «señales». «La gran importancia de la cual se deriva la especulación teológica del significado de la señal y del milagro surge de la traducción del cuarto Evangelio. Las historias sobre milagros no tienen la espontaneidad que muestran los Sinópticos... Si los milagros son únicamente evaluados como señales y sellos, corremos el riesgo de que la dinámica del mismo momento, las emociones de Jesús y también el hombre, que es el receptor de la salvación, se pierdan de vista o queden en un segundo plano» (*The Miracles of Jesus*, Leiden, 1965, p. 249). No es más fácil ver las «señales» en Juan que las «obras poderosas» en los Sinópticos. No consigo entender cómo llamar a los milagros «señales» puede afectar a la dinámica del momento, a las emociones de Jesús o a los receptores. Sin olvidar que existen otras vías válidas para estudiar los milagros, no podemos minimizar la importancia de este acercamiento.

²⁶ Muchos autores ignoran este hecho. Por esto R. Bultman dice simplemente que «el término utilizado para estos milagros es *semeia* ("señales") y, en segundo lugar, "milagros")»

«el que cree en mí, las obras que yo hago, él las hará también; y aún mayores que éstas hará, porque yo voy al Padre» (14:12).²⁷ Probablemente no se está refiriendo a milagros, sino a actos de conversión y similares. Cuando leemos en el libro de los Hechos, vemos a los primeros cristianos haciendo muy pocos milagros espectaculares, pero, en mi opinión, ninguno de ellos superó los que hizo Jesús. Pero por el poder del Espíritu, los cristianos llevaron a mucha más gente a Jesús de lo que lo habían hecho mientras él vivía. La providencia de Dios está recogida en una frase de Forsyth, que dice que Jesús no vino tanto a predicar el Evangelio, como a que hubiera un Evangelio que predicar.

Pero cuando Juan emplea la palabra «obras», normalmente se está refiriendo a las obras de Jesús (18 de las 27 ocasiones en las que aparece hacen referencia a obras de Jesús). A veces se trata de milagros. Son las obras que «ningún otro ha hecho» (15:24). Jesús dijo: «Una sola obra hice y todos os admiráis» (7:21). Esta idea también está en el pasaje sobre las grandes obras que harían sus seguidores, según vimos en el párrafo anterior. Las «obras» son «señales» con otro nombre.

Las obras se realizan solamente en conexión muy directa con el Padre. Por supuesto, pueden ser llamadas Sus obras: «El Padre que mora en mí hace sus obras» (14:10). En este Evangelio Jesús nunca dice «mis obras» (aunque sí dice «las obras que hago», 10:25, 14:12, cf. 5:36, pero en cada ocasión el contexto indica claramente que el Padre está involucrado en las obras de Jesús). No debemos pensar que Jesús actuaba por propia iniciativa, independientemente de su Padre celestial.

Gracias a esta conexión con el Padre, Jesús puede decir a sus oyentes que crean en él «por las obras mismas» (14:11). No deben creer porque las obras sean milagrosas y levanten admiración (a pesar de ser cierto), sino porque el Padre está en ellas, el Padre las hace. Esto las convierte en una pieza esencial para Jesús, que dice: «mi comida es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra» (4:34). Dar vista a un ciego es instructivo. Incluso el terrible dolor de la ceguera está «para que las obras de Dios se manifiesten en él» (9:3), por eso al hablar con el ciego Jesús dice: «Debemos hacer las obras del que me envió mientras es de día» (9:4). La palabra «debemos» nos indica una necesidad divina forzosa: ya que Jesús ha sido «enviado», es imperativo que cumpla su misión. Por tanto, la «obra» de devolver la vista al ciego debe ocurrir cuanto antes. Jesús debe

²⁷ Cf. Eduard Schweizer, «para Juan el milagro supremo es cuando una persona es conducida a la fe» (*The Holy Spirit*, Londres, 1981, p. 71).

hacer lo que el Padre le ha mandado. No entenderemos a Juan si vemos a Jesús como un milagrero, una figura humana separada de Dios, moviéndose entre las masas y ganando la aprobación divina por ser quien era y por lo que hacía. Para Juan es desesperadamente importante mostrar que el Padre está en Jesús de una manera activa, tan activa que es el Padre el que hace las obras milagrosas. Nada menos que Dios es el que vive y obra en Jesús.

Las mismas obras son testigo de la cercanía entre el Padre y el Hijo. En este Evangelio es imposible contemplar las obras de Jesús como si fueran completamente del Jesús humano o completamente del Padre divino. Ambos participan, y si no entendemos esto, estamos perdiéndonos un punto importante enfatizado por Juan. Dado que los judíos no entendían esto, se oponían a él enérgicamente, hasta el punto de querer apedrearle en una ocasión, a lo que Jesús respondió: «Os he mostrado muchas obras buenas que son del Padre» (no eran las obras de un hombre de Galilea, eran las obras en esencia «del Padre») «¿Por cuál de ellas me apedreáis?» (10:32).

Cuando uno de sus oponentes le acusó de blasfemia, Jesús le respondió: «Si no hago las obras de mi Padre no me creáis. Pero si las hago, aunque a mí no me creáis, creed en las obras...» (10:37, 38). La fe es una pieza clave en el Evangelio, y las obras pueden ayudarnos a tener fe; evidentemente Jesús está diciendo que las obras pueden ser más efectivas que sus enseñanzas a la hora de producir fe. Desde un punto de vista un tanto diferente Jesús dice: «Porque las obras que el Padre me ha dado para llevar a cabo, las mismas obras que yo hago dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado» (5:36). El hecho de que las obras dan testimonio aparece de nuevo cuando Jesús responde a las acusaciones de los judíos en el pórtico de Salomón, preguntándole si él era el Cristo: «Las obras que yo hago en el nombre de mi Padre, éstas dan testimonio de mí» (10:25). Las obras son un claro testimonio de que el Padre está en aquello que Jesús hace. Muestran que el Padre «ha enviado» a Jesús. Si estos judíos hubiesen considerado en realidad lo que Jesús hacía o lo que el Padre hacía a través de Él, no le habrían preguntado tales cosas.

Las obras y las palabras tienen una misma función reveladora, por eso Jesús dice: «Las palabras que yo os digo no las hablo por mi propia cuenta, sino que el Padre que mora en mí hace las obras» (14:10). También dice: «... que no hago nada por mi cuenta, sino que hablo esas cosas como el Padre me enseñó» (8:28). Se mueve con facilidad de las palabras a los hechos y de los hechos a las palabras. Rudolf Bultmann probablemente

exagera cuando dice: «las obras de Jesús (o en general, todo su ministerio) son sus palabras».²⁸ No sirve de nada confundir dos cosas diferentes, el hecho de estar íntimamente relacionadas no las convierte en idénticas. Pero debemos tener en cuenta esta relación.

Las obras son impresionantes, y Jesús en una ocasión habla de hacer cosas más grandes de las que sus oyentes habían visto «para que os admiréis» (5:20). Pero esto es un subproducto, no el elemento esencial de las obras. Lo que nos debe llamar la atención es lo divino, no lo milagroso. Y no solamente debe llamar nuestra atención, sino que también debe reforzar nuestra fe y nuestra obediencia. No debemos perder de vista que las obras son importantes en Jesús debido a su origen en el Padre.

Por regla general, la palabra se utiliza en plural: «obras», como hemos comprobado en varios pasajes. Sin embargo, de vez en cuando aparece en singular, refiriéndose no a un milagro en particular, sino a toda la vida de Jesús. Por eso Jesús dijo al comienzo de su ministerio lo importante que era para Él «hacer la voluntad del que me envió, y llevar a cabo su obra» (4:34) Y justo al final pudo decir en su oración: «Yo te glorifiqué en la Tierra, habiendo terminado la obra que me diste que hiciera» (17:4). Todo su tiempo en la Tierra puede entenderse como una obra de Dios. Jesús no vino a realizar una obra en particular, sino a cumplir, a través de toda su vida, el propósito de salvación de su Padre.

Este hecho es una razón más para explicar el uso de la palabra «obra» como lo que Jesús hizo. Es un término que se refiere tanto a lo que es milagroso como a lo que no lo es, y en especial a esto último. Nos indica que, a pesar de que nosotros distinguimos las obras de Jesús, etiquetando algunas como milagrosas, y otras no, para Él la distinción no era importante. Todas eran sus «obras». Es significativo resaltar que, en el Evangelio, Jesús se refiere casi siempre a sus «obras» más que a sus «señales». Juan escribe sobre Jesús utilizando la palabra «señal» en dos ocasiones. La primera ocasión es cuando se refiere a aquellos que no creerían en él sin: «señales y prodigios» (4:48). La segunda es cuando dice a las gentes que vienen a Él porque se saciaron de pan, no por las señales (6:26). Pero en las demás ocasiones, Él habla de «obras». Juan nos describe a un Jesús

para el cual las «obras» eran más naturales que las «señales». Las «obras» eran las cosas que hacía fácilmente y con naturalidad. Podemos clasificarlas en naturales y sobrenaturales, pero esa es una clasificación nuestra. Para Jesús, todas eran sus «obras».

El uso de esta palabra también nos enseña una gran verdad: la vida de Jesús es un todo indivisible. No podemos decir que hizo cosas como Dios y cosas como humano. No tenía una doble personalidad, cambiando de Dios a hombre y viceversa. Era una persona, aunque se trataba de una persona que hizo de manera natural tanto las cosas que nosotros podemos hacer como las que no podemos hacer. Jesús hizo la obra de Dios de una manera consistente, ya fuera viviendo tranquilamente como un campesino Galileo o haciendo grandes milagros. Y puesto que hacía la obra de Dios, la gloria de Dios se mostraba en todo lo que hacía; desde luego en los milagros, pero también en las pequeñas cosas de cada día. La gloria estaba siempre.

Para alguien tan conocedor de las Escrituras del Antiguo Testamento como Juan, hay una característica más en cuanto a las «obras». En el Antiguo Testamento encontramos muchas referencias a «las obras de Dios» y es imposible pensar que Juan no las conociera cuando escribió el Evangelio. Por ejemplo, cuando Jesús habla del agua viva (4:10), nos recuerda pasajes como la «fuente de agua viva» (Jeremías 2:13; 17:13) y la invitación de Dios para que los sedientos se acerquen al agua (Isaías 55:1). Las referencias al maná (6:31, 49) nos recuerdan el regalo de Dios a su pueblo (Éxodo 16:13-15; 33-35) y la luz verdadera que alumbra a todo hombre (1:9) nos recuerda cómo Dios creó la luz (Génesis 1:3) y pasajes como «El Señor es mi luz» (Salmos 27:1). Pero la expresión «las obras de Dios» se utiliza en el Antiguo Testamento particularmente para lo que Dios hizo en la Creación (Génesis 2:2-3, Sal. 8:6, etc.) y en la liberación de su pueblo (Salmos 44:1; 78:4, etc.).

Estos ejemplos se corresponden con dos facetas de las obras de Cristo que eran importantes para Juan. Este evangelista afirma que todas las cosas fueron hechas por medio de Él (1:3), y a lo largo del Evangelio muestra la nueva vida que Jesús trae a los creyentes. Y todo va encaminado hacia el punto más álgido de esta nueva vida: la liberación que Cristo otorga con su muerte en la cruz. Existe una continuidad entre las obras de Dios en la Antigüedad y las obras de Dios en su Hijo. Es el mismo Dios realizando la salvación.

²⁸ *Theology of the New Testament*, II, p. 60. Más adelante comenta: «la identidad de obra y palabra puede encontrarse en lo que se conoce como el efecto de la palabra "las palabras que os he hablado son Espíritu y vida"» (6:68)» (*Ibid.*, p. 61). Pero esta frase no expresa más identidad que cualquier otra; habla de una conexión directa entre la palabra y la acción, pero esto no las hace iguales.

Preguntas para el estudio

1. ¿Cuál es el propósito teológico del cuarto Evangelio?
2. ¿Qué objetivo persiguen las señales en Juan? Compárese con los Sinópticos.
3. ¿Qué diferencia hay entre las señales y las obras de Jesús?

Capítulo 2

La relación entre las señales y los discursos

En Juan encontramos siete grandes discursos, igual que encontramos siete grandes señales (incluido el pasaje donde Jesús camina sobre el agua en 6:16-21, que, aunque no sea expresamente una señal, cumple con los requisitos generales de una señal joánica). Parece evidente que existe una relación entre las señales y los discursos, aunque es difícil averiguar de qué tipo.

Muchos estarían de acuerdo con Raymond E. Brown cuando comenta la «costumbre de Juan de presentar una obra milagrosa seguida de un discurso interpretativo».¹ Él mantiene que Juan 1:19 trata fundamentalmente de señales y «discursos que interpretan las señales».² Este hecho muestra una clara conexión entre los discursos y las señales, lo cual significa que debemos mirar en los discursos para ver lo que quieren decir las señales. Este punto de vista es generalizado, aunque no compartido por todos. R. Schnackenburg es uno de los más notables discrepantes. Este autor cree que los «discursos complejos y muy definidos» interrumpen el ritmo narrativo y su ubicación responde a razones de redacción, mientras que «los demás discursos están casi siempre poco ligados a sus contextos».³ Con diferencias de opinión tan fuertes, el tema se presenta complejo y tiene que ser examinado.

¹ *The Gospel According to John* (i-xii) (Nueva York, 1966), p. 527.

² *Ibid.*, p. CXXXIX.

³ *The Gospel According to St. John*, I (Nueva York, 1968), p. 67.

El primer punto que debe aclararse es el número de señales. Juan utiliza explícitamente este término en cuatro ocasiones: los dos milagros de Caná (2:11, 4:54), la alimentación de la multitud (6:14, i.e., si *semeion* está interpretada correctamente, muchos manuscritos tienen el plural, pero incluso así, este pasaje estaría incluido) y la resurrección de Lázaro (12:18). Probablemente, deberíamos incluir la curación de un ciego en el capítulo 9, ya que en la discusión que siguió al milagro, algunos fariseos dijeron: «¿Cómo puede un hombre pecador hacer tales señales?» (9:16). El término señal no es estrictamente aplicable a la curación del paralítico en Juan 5, pero, por lo general, se suele considerar como tal. Estas seis señales son aceptadas por todos los autores. El término «señal» no se utiliza expresamente para cuando Jesús anduvo sobre las aguas, y el discurso que sigue se refiere a la alimentación de los 5.000, que tuvo lugar con anterioridad. Estos datos hacen que muchos piensen que Juan no lo consideró una señal. Por otro lado, si Jesús anduvo sobre las aguas, y éste parece ser el significado de la narración, es un suceso milagroso que debería ser incluido junto con las demás señales (del mismo modo que incluimos la curación del paralítico). Esto nos dejaría con un total de siete.

Juan suele utilizar el término «señales» para referirse a lo que hacía Jesús (Ej. 2:23, 3:2, 6:2). Cada actuación que Juan llama explícitamente señal es un milagro y, por lo general, hay un consenso sobre el uso que Juan hace del término para referirse a algo milagroso.⁴ No obstante, algunos estudiosos apuntan a que ciertos sucesos, sin ser milagrosos, deben ser entendidos como señales. Se refieren por regla general a la limpieza del templo (2:14-17) y al lavamiento de los pies de los discípulos (13:1-11). Algunos piensan que la Pasión debe ser contada entre las señales; el milagro asociado con ella sería la resurrección.⁵ Pero ya que Juan no utiliza esta palabra para ninguno de estos eventos, puede ser legítimo dudar sobre si Juan pretendía referirse a estos sucesos como «señales», por lo menos en el sentido en el que se usa el término «milagros». Puede utilizar la expresión «señales y prodigios» (4:48), que parece apuntar al elemento milagroso (recorde-

⁴ Sin embargo, C. H. Dodd nos advierte de que «para el evangelista, un *semeion* no es, en esencia, un acto milagroso, sino un acto importante, uno que para el ojo que ve y la mente que entiende, simboliza realidades eternas» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 90). A pesar de estar relacionado con un milagro, el énfasis está en el significado.

⁵ Rudolf Bultman sostiene que «las apariciones de Jesús resucitado, al igual que sus milagros... son reconocidos entre sus "señales"» (*Theology of the New Testament*, II, Londres, 1955, p. 56).

mos, no obstante, que Juan nunca emplea el término «milagros» [*teras*] por el mismo); el milagro como tal le interesa poco, lo que le preocupa es el milagro que significa algo más.

Si entendemos el término «señal» como un evento milagroso que implica algún tipo de verdad espiritual, encontraremos un total de siete en el cuerpo de los Evangelios. La pesca milagrosa en el capítulo 21 encajaría perfectamente, si no fuera porque queda fuera del ministerio público de Jesús. Más aún, se da por sentado que el capítulo 21 forma un apéndice de manera natural al resto del Evangelio, aunque no proceda de la misma mano. Si nos concentramos en el ministerio público de Jesús tal y como este Evangelio lo recoge, entonces tenemos siete señales.

También contamos con siete «discursos», considerando como tales tanto las conversaciones personales significativas, como las charlas con grupos. La coincidencia en el número, teniendo en cuenta que las señales y los discursos son normalmente adyacentes, sugiere la pregunta de si ambos están enlazados de tal manera que cada señal se corresponde con un discurso. En este caso, para cada señal existiría una interpretación joánica. Debemos tener cuidado, ya que Juan nunca llama nuestra atención sobre el número, y de hecho nunca usa explícitamente el número «siete». Aunque solo siendo hiper críticos se puede dudar de que haya alguna relación entre el número de discursos y el número de señales, pocos dudarían en relacionar la alimentación de la multitud con el discurso sobre el pan de vida, o el discurso sobre la luz del mundo con dar vista a un ciego de nacimiento. La pregunta se dirige al alcance de este vínculo. ¿Debemos pensar que cada señal debe leerse en relación con un discurso en particular? La respuesta no es obvia, pero la pregunta merece la pena.

Por supuesto, es posible que más de un discurso se utilice para explicar una señal, y que más de una señal esté asociada con un discurso. C. H. Dodd analiza la parte de este Evangelio que versa sobre el ministerio de Jesús y encuentra siete «episodios», donde uno de ellos puede incluir más de una señal y más de un discurso. Su primer episodio, por ejemplo, comprende el pasaje que encontramos entre los versículos 2:1 hasta el 4:42. Lo resume de la siguiente manera: «En 2:1-10 el agua se transforma en vino, en 2:14-19, se predice un nuevo templo, el diálogo con Nicodemo en el capítulo 3 trata sobre nacer de nuevo, la conversación con la mujer samaritana del capítulo 4 contrasta tanto con el *phrear* de Jacob con el "agua viva", como los cultos antiguos de Jerusalén y Gêrizim con la adoración en *pneumati kai aletheia*, para los cuales el tiempo ya habría llegado. Por tanto, es mejor considerar estos dos capítulos como un solo

episodio, que consiste en dos *semeia*, o acciones significativas, y dos discursos que desarrollan su significado.⁶ Dodd continúa con un segundo episodio que incluye la curación del hijo del oficial del rey (4:46-54), la curación del paralítico del estanque de Betesda (5:1-16), y el discurso que lo sigue (5:17-47).⁷ En este caso, tenemos dos sanidades y un discurso. Dodd argumenta contundentemente este ejemplo, y al final debemos reconocer que lo que dice puede muy bien ser el modo más correcto de interpretar lo que Juan escribe.⁸ Pero si las señales y los discursos están relacionados de tal manera que los discursos ofrecen significados para las señales, parece razonable pensar que tiene que haber una correlación de modo que cada señal sea interpretada por un discurso. Cuando menos, debemos examinar esta posibilidad antes de aceptar un esquema como el que propone Dodd.

Podemos entonces confeccionar una lista de señales y discursos como la siguiente:

Señales	Discursos
1. El agua en vino (2:1-11)	1. Nacer de nuevo (3:1-21)
2. La curación del hijo del oficial del rey (4:46-54)	2. El agua viva (4:1-42)
3. Curación de un paralítico (5:18)	3. El Hijo divino (5:19-47)
4. Alimentación de la multitud (6:1-15)	4. El pan de la vida (6:22-65)
5. Jesús camina sobre las aguas (6:16-21)	5. El espíritu que da vida (7:1-52)
6. El ciego que recupera la vista (9:1-41)	6. La luz del mundo (8:12-59)
7. Resurrección de Lázaro (11:1-57)	7. El buen pastor (10:1-42)

Procedamos, pues, a examinar el punto de vista de que cada una de las señales va acompañada de un discurso. Si existe una correlación, el discurso puede preceder o continuar una señal; en esto no hay uniformidad.

⁶ *The interpretation of the Fourth Gospel*, p. 297.

⁷ *Ibid.*, pp. 318-332.

⁸ R. Schnackenburg ofrece razones convincentes para no seguir a Dodd en conectar la curación del hijo del oficial del rey en Caná con la del paralítico en Jerusalén (*The Gospel According to St. John*, I, pp. 476, 477).

Nuevo comienzo

Existe una relación bastante razonable en el primer par.⁹ La transformación del agua en vino está sin duda relacionada con el poder que tiene Jesús para producir un nuevo comienzo. Juan muestra que Jesús «está cambiando el agua judía por el vino cristiano, el agua de estar sin Cristo por el vino de una vida rica, plena y eterna en Él, el agua de la ley en el vino del Evangelio».¹⁰ También hay una perspectiva futura salvación en referencia a la «hora de Jesús», la hora de la cruz (2.4).¹¹ El significado de este pasaje para las personas está en el capítulo 3. Si alguien del mundo judío estaba agradando a Dios, ése sin duda era Nicodemo, el «hombre de los fariseos», este «hombre prominente entre los judíos», este «maestro de Israel» (Juan 3:1-10). Pero Nicodemo no ha recibido el poder transformador de Jesús, quien le dice que debe «nacer de nuevo», «nacer del agua y del espíritu», «nacer de nuevo» (3:3, 5, 7). Si el milagro y la enseñanza no estaban diseñados para ir juntos, por lo menos encajan a la perfección. Es difícil pensar que la argumentación de Juan sea accidental.

No debemos pasar por alto la pequeña sección que conecta la señal con el discurso. Después de la historia sobre el milagro, encontramos la limpieza del templo. Los Sinópticos la sitúan al final del ministerio y existe un importante debate sobre si esto es un error de ubicación, o hubo dos limpiezas del templo. No es éste el lugar para discutir tales cuestiones.¹² A nosotros nos interesa más el significado que Juan vio en esta acción de Jesús. Es interesante resaltar que, a continuación, los judíos le «respon-

⁹ Pace R. T. Fortna, quien sostiene que «Tal y como se encuentran en el Evangelio, los dos milagros de Caná son únicos y cada uno es (a) uno en sí mismo, sin tener una relación explícita con su respectivo contexto...» (*The Gospel of Signs*, Cambridge, 1970, p. 48). Sin embargo, se da cuenta que «de manera sutil y profunda Juan los ha integrado en su esquema» (*ibid.*, p. 48, n. 2).

¹⁰ Leon Morris, *The Gospel according to John* (Grand Rapids, 1971), p. 176.

¹¹ Cf. R. H. Fuller: «El vino que Jesús da es un símbolo de la salvación mesiánica, revelada a través de su ministerio y lograda de manera sublime en la cruz. A menudo se ha pensado que el Cristo del cuarto evangelio es un revelador más que un redentor. Pero, tal como muestran las bodas de Caná, la revelación es el acto redentor, la purificación mesiánica» (*Interpreting the miracles*, Londres 1963, p. 98). Podemos dudar de si la revelación es la redención, pero es importante que el vino sea el símbolo de la salvación mesiánica. H. J. Richards encuentra otras indicaciones a la Pasión, la resurrección, a saber las referencias al tercer día, a la gloria, a la «hora», y a la madre de Jesús, que es mencionada otra vez en este Evangelio solamente en el Calvario (*The Miracles of Jesus*, Londres, 1975, pp. 31, 32).

¹² Las he examinado en *The Gospel According to John*, pp. 188-191.

dieron» con una pregunta: «Ya que haces estas cosas, ¿Qué señal nos muestras?» (2:18).¹³ Se sintieron retados por lo que Él había hecho, y le pidieron una justificación. Jesús les contestó con unas enigmáticas palabras: «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré» (2:19). Los judíos entendieron que se refería a la destrucción y reconstrucción literal de su hermoso edificio de Jerusalén, pero Juan continúa y dice que «Él hablaba del templo de su cuerpo» (2:21). Juan va directamente de la nueva vida simbolizada en la transformación del agua en vino a la limpieza del templo, el lugar sagrado de la vida judía, hasta llegar a su muerte y resurrección. Es obvio que la idea que se enfatiza en todo el Evangelio es la de que Jesús vino para traer nueva vida a través de su muerte y resurrección. Por sí mismo, el milagro de la transformación del agua en vino no nos dice cómo surge esta nueva vida. Este suplemento nos indica la importancia de la muerte y resurrección de Jesús.

El agua viva

También hay una relación similar en el segundo par, ya que ambos tratan sobre la vida. Jesús habló con una mujer en un pozo acerca del «agua viva», que morará en aquel que beba de la «fuente de agua que brota para vida eterna» (4:10, 14). La mujer no se tomó demasiado en serio a Jesús al principio, pero su pregunta sobre si él era más grande que Jacob, quien les había dado el pozo (4:12), es interesante. Al incluir esta historia, Juan está contrastando claramente lo mejor del judaísmo con la nueva vida que traería Jesús. Para la mujer era impensable que Jesús se pudiera comparar con Jacob. Para Juan era impensable que Jacob se pudiera comparar con Jesús. Jesús no había venido para traer una versión revisada del judaísmo, sino para traer un agua viva que saciara la sed espiritual del que la beba de una vez por todas. En el judaísmo nadie podía hacer esto.

Debemos entender este significado dentro del contexto judío, que tantas veces relaciona el agua con la ley. Así leemos en Sirac: «el que abraza

¹³ El hecho de poner una petición de señal después de la limpieza del templo parece indicar que Él no veía esa enérgica acción como una «señal», aunque algunos estudiosos mantienen que deberíamos contemplarla como tal. Es cierto que, tras la multiplicación de los panes y los peces, algunos de sus oponentes le preguntaron «¿Qué, pues, haces tú como señal?» (6:30), de modo que la consideración no es una prueba completa. Pero en el capítulo 6 los oponentes buscaban claramente algo como el maná (a lo que se refieren inmediatamente). No existe equivalente en el capítulo 2.

la ley logra sabiduría», el pasaje sigue para afirmar que «ella... el agua de la sabiduría le da a beber» (Sir. 15:1-3). En el Talmud encontramos una expresión del rabino Johanan hablando en nombre del rabí Simeon ben Yohai, que explica las palabras «Cuán bienaventurados seréis vosotros los que sembráis junto a todas las aguas» (Isaías 32:20) como «quien sea que esté ocupado con (el estudio de) la ley» (Baba Kamma 17a). Podría darse muchos más ejemplos de esta misma idea.¹⁴ Juan deja bien claro que la ley, de la que se vanagloriaban los judíos, era inefectiva. No podía otorgar la vida que no cesa, la «vida eterna» que Juan presenta en la conversación de Jesús y sus discípulos. Jesús les dice que «el segador recibe salario y recoge fruto para la vida eterna» (4:36). La nueva vida que trae Jesús da vida eterna; la ley, la Torá, no puede.

Más adelante Jesús se referirá a los «ríos de agua viva» explicando que «Él decía eso del Espíritu, que los que habían creído en Él habían de recibir» (7:38, 39). Este concepto no se desarrolla en este punto de la narración, pero debemos recordarlo como una parte de lo que Juan nos narra en su evangelio.

Tampoco debemos ignorar otro aspecto que surge más adelante en la conversación, cuando se descubre el pecado de la mujer y lo poco adecuado de su vida de acuerdo con las convenciones samaritanas del momento (4:16-18). Su intento de rivalizar los méritos de Jerusalén y Gerizim es anulado por Jesús cuando dice que: «la hora viene cuando ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre» (4:21), a lo que sigue la información de que «la salvación viene de los judíos» y que los «verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad» (4:22, 23). Todo esto se suma a la idea de que Jesús trae vida a la gente, vida en el Espíritu.

Esto se observa en la «señal» del hijo del oficial del rey. Cuando oyó el ruego del padre que sufría, Jesús le dijo: «Vete, tu hijo vive» (4:50). Las palabras de poder aparecen dos veces más (vv. 51, 53) y la triple repetición de «vive» es importante.¹⁵ Algunos han interpretado la historia en el sentido de que Jesús simplemente profetizó que el hijo viviría. Por ejemplo, RSV traduce: «tu hijo vivirá» (como H. J. Schonfield, cf. E. J. Goodspeed,

¹⁴ Las pruebas de esto se encuentran en Strack, H. y Billerbeck, P. Kommentar zum Neuen Testament, II, pp. 433-436. Sitúan a Simeon c. AD 150. H. Odeberg cita de varias fuentes judías que relacionan el agua con la ley (*The Fourth Gospel*, Amsterdam, 1968, pp. 155 ff.).

¹⁵ John Marsh encuentra aquí «una referencia a la vida eterna. El hecho de repetir la frase... le añade significado como una palabra teológica clave en la narración» (*The Gospel of St. John*, Harmondsworth, 1968, p. 240).

«tu hijo va a vivir»). Pero esto no hace justicia al método joánico. La repetición enfatiza el hecho de que Jesús otorga vida. Barnabas Lindars cree que la expresión ha sido «deliberadamente escogida para señalar el cumplimiento de la promesa de vida ya dada en el discurso con la mujer samaritana. Por eso implica un sentido de salvación, o de vida eterna, más amplio, que constituye la razón por la cual Juan pone esta historia aquí». ¹⁶ Ésta parece la manera más correcta de interpretar lo que Juan escribe. El milagro y el discurso se complementan mutuamente.

El Padre y el Hijo

La tercera señal es la curación de un hombre que había sido paralítico durante 38 años. Estaba cerca del estanque de Betesda, esperando recibir la curación de las aguas sanadoras. De nuevo encontramos el motivo del agua asociada con la ley, que tanto gustaba a los judíos. Y de nuevo comprobamos cómo este camino es insuficiente, porque el agua no pudo hacer por aquel hombre lo que Jesús hizo con una palabra.

Un rasgo poco habitual de este milagro es la pregunta inicial de Jesús: «¿Quieres ser sano?» (5:6), que vuelve a aparecer en el discurso cuando Jesús dice: «no queréis venir a mí para que tengáis vida» (5:40). Encontramos más referencias a «querer» en los versículos 21 y 35). ¹⁷ Posiblemente sea importante el uso en ambas secciones de *egeiro* (vv. 8, 21), aunque uno se refiere al hombre que se levanta para caminar y el otro a Dios resucitando a los muertos. El discurso aclara lo que este hecho implica.

El incidente sucedió un Sabat. ¹⁸ Jesús preguntó al paralítico si quería ser sanado (5:6) y le ordenó tomar su cama y andar. Esto motivó una polémica con los fariseos. Jesús continuó hablando de su lugar como Hijo divino, enfatizando su relación con el Padre y el testimonio de varios testigos: Juan el Bautista, las obras del propio Jesús y, más importante aún, el Padre celestial. Puede que existiese un nexo de unión entre la señal y

el discurso que hace énfasis en el poder. Haber pasado 38 años paralítico es haber sufrido penalidades en silencio en un estado que escapa a cualquier modelo humano de ayuda. El discurso que otorga el poder al Hijo para resucitar muertos y ser el juez de toda la raza humana (5:25-29) es, por tanto, muy relevante.

Pero más relevante aún es el motivo del Sabat. Para los oficiales fariseos, el hecho de que Jesús hubiera obrado un milagro en el día de reposo era señal de que era un hombre malvado. La señal es la afirmación de Jesús de que podía hacer en el día de descanso lo que los fariseos no podían. Su relación con Dios era muy diferente a la de ellos. Fuera de Dios, Jesús es incapaz (vv. 19, 30), de tal modo que la curación de aquel hombre no debe contemplarse como un magnífico logro humano. Tal y como Juan lo narra, es una tarea a través de la cual Dios pone su sello en la obra de Su Hijo. ¹⁹ Los judíos estaban muy interesados en el Sabat y discutían con frecuencia el nivel de actividad que Dios quería para ese día. Lógicamente, toda la estructura social del mundo estaría en peligro si Dios no sostuviera su creación. Surgieron, pues, ingeniosas maneras de combinar la idea de que Dios respetaba el Sabat que había impuesto y, al mismo tiempo, continuaba con su tarea de sostener todas las cosas. Por eso Filón dice: «Dios nunca cesa de hacer; así como la propiedad del fuego es quemar y la de la nieve enfriar, la propiedad de Dios es obrar. Todavía más, Él es la fuente de toda acción». Filón distingue entre lo que Dios «hace en apariencia» y lo que «hace en realidad». Lo primero se termina, lo último no cesa. ²⁰ Otro punto de vista surge del Midrash Rabbah. En cierta ocasión, a cuatro rabinos se les preguntó por qué Dios ordena a Israel dejar de trabajar en el Sabat, mientras que Él no deja de trabajar nunca. Ellos respondieron: «¿No puede un hombre continuar con el Sabat en su propio patio?» y señalaron que ambas «zonas altas y bajas son el patio de Dios», de modo que, en cierto sentido, Dios está respetando el Sabat, ²¹ pero de una manera diferente a los mortales. Jesús dice que él respeta el Sabat de la misma forma que el Padre. Los judíos reconocieron que esta afirmación significaba que Dios era su Padre, su Padre en un sen-

¹⁶ *The Gospel of John* (Londres, 1972), p. 204.

¹⁷ Cf. C. H. Dodd es quien dice que: «la excusa del hombre es débil. El hombre no tiene el deseo. La ley puede mostrarnos el camino a seguir, pero es impotente para crear el deseo de vivir» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 320).

¹⁸ R. Bultman y otros autores consideran el motivo del Sabat como un añadido secundario (ver *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1956, p. 178, n. 4). Brown, al contrario, discrepa de este punto de vista, ya que entiende que la referencia al Sabat es original (*John*, I, p. 210).

¹⁹ Fuller ve 5:17 y 18b como un añadido al evangelista, quien «presenta el tema de la relación entre Jesús y el Padre, que se desarrollará en el discurso que se adjunta en 5:19-47» (*Miracles*, p. 100). Es decir, tal y como es este Evangelio, el milagro lleva al discurso, siendo la conexión la relación entre el Padre y el Hijo. Fuller también resalta la importancia del juicio.

²⁰ *Legum Allegoriae* 1.5-6.

²¹ *Exodus Rabbah* 30.9.s

tido especial, puesto que Él estaba «haciéndose igual a Dios» (5:18). Sin embargo, Jesús no lo dice en el sentido de ser un segundo dios, un ser separado del Padre. Él se reconoce bastante incapaz a la hora de hacer algo si no es con el Padre, y lo que el Padre hace, lo hace el Hijo (5:19). No está afirmando hacer cosas parecidas, sino las mismas.

La estrecha relación entre el Padre y el Hijo se expresa también en el mandato de resucitar muertos (C. H. Dodd cree que el «tema dominante» en el discurso está en las palabras *ho huios hōs thelei zoopoiei*,²² a lo cual está asociada, por supuesto, la tarea de juzgar (5:21, 22)). El propósito (*hina*) de esto es que todos honren al Hijo como honran al Padre (5:23). El discurso prosigue hasta el tema de los testigos. Jesús ha hecho algunas demandas increíbles, pero Él señala que ya hay testigos adecuados para la verdad que está predicando.

El pan de vida

Casi nunca es necesario trabajar demasiado la conexión entre la alimentación de los 5.000 y el sermón sobre el pan de vida. Dicho milagro es el único que aparece en los cuatro Evangelios, y tuvo un gran impacto en la Iglesia primitiva. Juan recoge algunos detalles significativos para él, como el cálculo de Felipe sobre la imposibilidad de alimentar a los 5.000 o la actuación de Andrés que encuentra al niño con los panes y los peces. Pero estos detalles quedan en un segundo plano. En esencia, Juan cuenta lo mismo que los otros evangelistas.

Pensemos por un momento que el pan ocupaba un lugar mucho más importante en la dieta de los palestinos del siglo I que ahora en los países desarrollados del siglo XX. El pan solía utilizarse para referirse a la comida en general, como cuando Adán fue expulsado del Edén, «Con el sudor de tu rostro comerás el pan» (Génesis 3:19).

En el mismo sentido, leemos que el pan fortalece el corazón del hombre (Salmo 104:5), aunque no obstante, se nos recuerda que «el hombre no vive solo de pan» (Deuteronomio 8:3). En esta línea, la comida y la bebida pueden indicar prosperidad. «No hay nada bueno para el hombre bajo el sol, sino comer, beber y divertirse» (Eclesiastés 8:15). El desastre se describe como «Les has dado a comer pan de lágrimas» (Salmos 80:5), o con imágenes sugerentes como la ruptura de «todo sustento de pan»

(Salmos 105:16) o, como traduce la Nueva Versión Internacional, «destruyó todas las reservas de comida».

El pan, igual que el agua, se utiliza como una metáfora de la ley. Por ejemplo, se cuenta de un prosélito llamado Akilas que visitó al Rabino Eliezer para preguntarle sobre Deuteronomio 10:18, y obtuvo como respuesta Génesis 28:20, la oración de Jacob para recibir «pan para comer» (entre otras cosas). Aparentemente insatisfecho, Akilas visitó al Rabino Joshua, quien «comenzó a reconfortarle diciéndole que el pan se refería a la Torá».²³ Esta imagen es muy recurrente, y está presente a lo largo de todo este capítulo. Da la impresión de que Juan utiliza otro punto de vista para expresar la superioridad de las obras de Jesús frente al anhelo por cumplir la ley tan característico de los judíos.

El regalo del maná del cielo en el Antiguo Testamento (Éx. 16:13-36) es muy importante como parte del contexto de este pasaje del Evangelio de Juan. Ignorando la señal que habían recibido con la multiplicación de los panes y los peces, la gente le preguntaba a Jesús: «¿Qué, pues, haces tú como señal para que veamos y te creamos? ¿Qué obra haces? Nuestros padres comieron del maná en el desierto, como está escrito: “Les dio a comer pan del cielo”» (6:30, 31). Esta petición resulta curiosa, teniendo en cuenta que el milagro de los panes y los peces es el mismo tipo de milagro. Pero, desde luego, podían señalar que Moisés alimentó a toda una nación (no sólo a 5.000) y que lo hizo durante 40 años (no sólo una vez); Moisés les dio el «pan del cielo» mientras que Jesús les dio el pan típico que comían cada día. En cualquier caso, los judíos esperaban que, cuando el Mesías regresara, el milagro del maná fuera renovado (2 Ba. 29:8, Sib. Or., Frag. 3:39), y, evidentemente, esto era lo que esperaba la gente. El maná acreditaría al Mesías: Hasta que Jesús no pudiera darles maná como en la Antigüedad, no le aceptarían.²⁴ Pero Jesús no seguía estas reglas y

²³ El pasaje está en *Génesis Rabbah* 70.5. El Rabino Eliezer se sitúa en el año 90 aproximadamente, por lo tanto el incidente es cercano a los tiempos del Nuevo Testamento. Más pasajes en Strack, H. y Billerbeck, P. *Kommentar zum Neuen Testament*, II, pp. 483, 484.

²⁴ Cf. G. H. C. MacGregor, «Existen pruebas para demostrar que la Teología judía consideraba el maná como el milagro por excelencia, el *súmmum*, incluso para el Mesías. De hecho, se enseñaba que el Mesías probaría su autoridad repitiendo este milagro, mediante el cual, según la interpretación judía, Moisés había demostrado su autoridad. Dice el Midrash: “Tal y como fue el primer redentor, así será el último redentor, igual que el primer redentor hizo caer maná del cielo, el Segundo Redentor también hará caer maná del cielo”» (*The Gospel of John*, Londres, 1928, pp. 142, 143). El pasaje al que MacGregor se refiere es *Ecclesiastes Rabbah* 1.9.

²² *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 318.

les explicó que «el Pan de Dios es el que baja del cielo, y da vida al mundo» (6:33). Estaban buscando el pan del cielo en el lugar equivocado. No era un maná nuevo, era aquel que vino del cielo para dar vida, no solamente a Israel, sino «al mundo». Esto lleva a Jesús a decir: «Yo soy el pan de la vida; el que viene a mí no tendrá hambre, y el que cree en mí nunca tendrá sed» (6:35).

Esta declaración, repetida de diferentes maneras (6:40, 48, 50, 51) pone de manifiesto que Jesús era la fuente de vida. El hecho de que no siempre se reconociera esta realidad se explica porque es el Padre quien debe traer a las personas antes de que ellas lo hagan (6:37, 40, 44). El gran esfuerzo predestinario de este Evangelio se pone de manifiesto en este episodio. Jesús da la vida, pero es necesario una obra divina en las personas para que éstas lo entiendan. No es un logro natural reconocer a Dios a través de sus obras. Pero esto no es un impedimento para ejecutar sus planes.

La idea de la alimentación celestial conduce a la idea de que es la carne de Jesús y su sangre la que transforma el alimento y la bebida en «la vida para el mundo» (6:51, 53-57). Por supuesto que Jesús da la vida, pero esto implica que debe morir.²⁵ El gran acontecimiento salvífico se ve en la cruz y en la tumba vacía. Jesús traerá la vida a costa de su propia muerte.

El milagro es el poder de Jesús al proporcionar el pan que necesita la gente, y el discurso subraya el poder de Jesús para suplir sus necesidades espirituales refiriéndose a su regalo del pan del cielo (vv. 31, 32), al pan de Dios que descende del cielo (vv. 33, 41, 50, 58), a Jesús como el pan de la vida (vv. 35, 48, 51) y a la carne de Jesús como el pan que Él dará (vv. 51, 56-58). El simbolismo del pan es complejo, pero muestra claramente que Jesús es el que satisface nuestras necesidades más profundas. El Antiguo Testamento cuenta con muchas referencias al pan con carácter metafórico, por lo que Jesús construye un rico simbolismo al que sus oyentes estaban muy acostumbrados.²⁶ Sin embargo, en esta ocasión, Él va más allá de cualquier referencia que el Antiguo Testamento haga sobre el pan, especialmente cuando se refiere a su propio sacrificio en la cruz.

²⁵ Walter Luthi comenta sobre el carácter inusual del parentesco de Jesús: Él es «el Rey que reina solamente por la gracia del cielo y en caso de que alguien no esté seguro de que es el único rey verdadero, Jesús lo deja aún más claro. El mismo, quien ha venido del Padre, morirá de acuerdo con la voluntad del Padre. Su muerte proveerá el alimento y la bebida que da vida eterna a todos los que crean» (*St. John's Gospel*, Edimburgo y Londres, 1960, p. 90).

²⁶ Ver la lista de pasajes en mi obra *The Gospel according to John*, p. 340.

La presencia de Jesús

La conexión entre el quinto milagro, cuando Jesús camina sobre las aguas, y el quinto discurso es más discutida, hasta el punto de que algunos llegan a negarla abiertamente.²⁷ El caso es difícil. La señal comienza contándonos cómo algunos de la multitud que Jesús había alimentado querían coronarlo, haciendo así una interpretación completamente equivocada de lo que la alimentación milagrosa había significado. Esto demuestra que no entendían lo que significaba el Mesías. Pensaron que estaban cerca de Jesús y que avanzaban en su propósito mesiánico, mientras que, en todos estos temas, no podían estar más alejados de Él. Con los discípulos era diferente. Este milagro sucedió en un contexto en que los discípulos trabajaban duro para vencer un viento contrario y con sus vidas en evidente riesgo. Estaba oscuro y Jesús no había llegado (6:17). Jesús parecía ausente en un momento de dificultades y peligro. Pero, en una sorprendente demostración de su soberanía sobre la naturaleza, Jesús fue adonde ellos estaban. No les había abandonado. Estaban envueltos en la oscuridad y no se habían percatado ni de lo que hacía, ni de cómo su presencia se manifestaría. Eran como los que se confundían al querer coronarlo, pero, al contrario que ellos, los discípulos no veían a Jesús en términos humanos. A pesar de todas sus dudas, malas interpretaciones y miedos, eran hombres comprometidos. Y Jesús colma las necesidades de personas así.

Seguramente nos encontramos con la idea del quinto discurso. El hecho de no saber reconocer a Jesús²⁸ aparece justo al principio, junto al reto de sus hermanos, «muéstrate al mundo» (7:4), un reto que proviene, según Juan aclara, de hombres que «no creían en Él» (7:5). Este error de no reconocer a Jesús se enfatiza más en el capítulo siete que en todo el Evangelio. Juan deja claro que la hostilidad en torno a Jesús crecía y que, al mismo tiempo, había un alto grado de incertidumbre sobre Él. En Jerusalén había quienes «murmuraban» (7:12); por regla general, su mesianismo no era entendido, y existía también una cierta dosis de peligro. Por lo tanto, la gente hablaba en voz baja. Y cuando Jesús apareció por fin en

²⁷ Cf. Fortna, «el diálogo joánico que sigue a esta historia no tiene ninguna relación» (*Gospel of Signs*, p. 64). También Fuller (*Miracles*, p. 102), Richards (*Miracles*, p. 66), C. K. Barret (*The Gospel according to St. John*, Londres, 1978, p. 279), y otros.

²⁸ Daniel Lamont cree que parte del fracaso está en que algunos de los discípulos estarían probablemente involucrados en querer hacer rey a Jesús (6:15; cf. Mateo 14:22). Esta señal, según piensa, les recordó que «Jesús, aunque declinó una corona terrenal, era el Rey de la Naturaleza y de la vida» (*Studies in the Johannine Writings*, Londres, 1956, p. 94).

la ciudad se asombraron de sus enseñanzas, lo que provocó que se dijera que no eran suyas, sino que venían del mismo Dios (7:16). Más adelante, su acusación a los oyentes de no estar guardando la ley de Moisés queriendo matarle provocó la respuesta: «¿Tienes un demonio?» (7:20); de nuevo, nos encontramos con el pensamiento de que Cristo se escondía. No estaba claro ni quién ni qué era.

Aquí encontramos aparentemente una divagación. Jesús se refiere a «una obra» que hizo que causó asombro y **sigue hablando del Sabat (7:21-23)**. Obviamente, se refiere a la curación del paralítico (5:1-9), un incidente para el cual necesitamos entender el papel del Sabat. **Jesús no critica a los judíos** por ser demasiado estrictos respetando el Sabat, ni sugiere que se relajen un poco. **Él dice que han malinterpretado por completo su significado**. Podrían haber aprendido algo importante si lo hubieran reflejado en sus prácticas rituales. **Tenían la costumbre de circuncidar a los niños al octavo día de su nacimiento, incluso si caía en Sabat.**²⁹ Éste es un ejemplo de que algunas obras buenas (como la circuncisión) debían llevarse a cabo durante el Sabat, y abre la puerta a las obras de misericordia, como la que había hecho Jesús. Quedaba claro que el propósito de la curación no era una concesión al Sabat, sino cumplir el propósito por el que fue instituido. Mientras la circuncisión afecta a un solo miembro del cuerpo, Jesús sanó a un hombre completo.³⁰ **Los judíos no entendían el significado real de una Ley que apreciaban tanto.**

Dado que las concepciones erróneas sobre Cristo abundaban, resultaba lógico que los habitantes de Jerusalén estuvieran confundidos. Algunos se preguntaban si los mandatarios realmente se daban cuenta de que Jesús era el Cristo (7:26), pero tenían una duda ya que conocían de dónde venía Jesús, y se supone que nadie sabría de dónde vendría el Cristo (7:27).³¹

²⁹ El mandamiento es dado en Levítico 12:3, un pasaje que no dice qué debe hacerse si el octavo día cae en Sabat. Pero los escritos judíos son claros en cuanto a que el octavo día debe ser escrupulosamente respetado; el mandamiento sobre el día se impuso al mandamiento sobre el Sabat (ver la Misná, *Shab.* 18:3; 19:1, 2; *Ned.* 2:11).

³⁰ Los rabinos podían reconocer algo de esto: «si la circuncisión, que afecta sólo a uno de los 248 miembros del cuerpo humano, suspende el Sabat, cuanto más suspenderá el Sabat (la salvación de) el resto del cuerpo humano» (Talmud *Yoma* 85b). Utilizaron esto para justificar la curación en el Sabat, cuando un paciente estaba en peligro de muerte, pero se negaban a permitir la curación si la muerte no era inminente.

³¹ Parecen existir dos opiniones. La opinión aquí mencionada es apoyada por el dictum del Rabino Zera: «Tres vienen por sorpresa: el Mesías, una cosa que se encuentra y el escorpión» (Talmud, *Sanh.* 97a). Pero los escribas que Herodes consultó fueron capaces de nombrar Belén (Mateo 2:4-6), y este punto de vista aparece de nuevo en este mismo capítulo (vv. 42).

La ironía de este planteamiento es que si hubieran sabido de dónde venía Jesús ya hubieran sabido que era el Mesías. Pero no lo sabían, y éste es el modo en el que Juan trabaja la «timidez» de Jesús. Él dice: «Me buscaréis y no me hallareis, y donde yo voy, vosotros no podéis ir» (7:34).

Cuando alcanza el punto álgido, Jesús grita: «Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí, como ha dicho la Escritura: “De lo más profundo de su ser brotarán ríos de agua viva”» y Juan explica: «Pero decía esto del Espíritu que los que habían creído en Él habrían de recibir» (7:37-39). Jesús estaría ausente en un sentido, pero en la persona del Espíritu estaría presente para saciar nuestras necesidades.³²

El quinto discurso está separado de la quinta señal. En este caso resulta obvio señalar que **la conexión entre ambos no es tan sencilla como en los otros ejemplos**. Quizás la conclusión final que podemos extraer es que tal conexión no deba existir. Resulta razonable que Juan estableciera una conexión, pues la señal muestra algo muy similar a lo que el discurso enseña. El hilo conductor es que la ausencia de Jesús no es más que aparente.

La luz del mundo

Nuestro siguiente par está claramente conectado. **Dos veces dice el Evangelio que Jesús es la luz del mundo (8:12, 9:5)**. La primera es cuando Jesús habla de cómo las personas están en la oscuridad del pecado y en la esclavitud del maligno. La segunda, da comienzo a la historia en la que él libera a un hombre de su prisión de oscuridad y le lleva a la luz.³³ **Para Juan, la llegada de la luz significa el juicio sobre la oscuridad, y el apunte sobre el juicio se encuentra en ambos (8:16, 26, 50; la idea del juicio, aunque no la palabra, también se encuentra en los versículos 21 y 24. También entonces el milagro es un recordatorio de que Jesús vino al mundo «para juicio», 9:39).**³⁴

³² J. T. Forestell piensa que en el milagro de caminar sobre las aguas, «el evangelista entiende que la aparición de Jesús es una presencia divina de fuera de la oscuridad del mundo» (*The World of the Cross*, Roma, 1974, p. 70).

³³ Cf. Brown, «Igual que los profetas del Antiguo Testamento acompañaban sus palabras con acciones simbólicas que dramatizaban su mensaje, también Jesús escenifica aquí la verdad que proclama en 7:12, “Yo Soy la luz del mundo”» (*The Gospel according to John*, I, p. 379). De modo similar, E. C. Hoskyns ve el capítulo 9 como «un comentario en acción» sobre las palabras «Yo Soy la luz del mundo» (*The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 331).

³⁴ Dodd enfatiza el apunte sobre el juicio en el capítulo 9: «Parece, entonces, que el tema predominante de este episodio no es la llegada de la luz como tal, sino su efecto

El discurso comienza con las majestuosas palabras: «Yo soy la luz del mundo» (8:12). Puede que el hecho de que los rabinos utilizaran a veces «luz» para designar al Mesías,³⁵ esté en el trasfondo. Quizás lo más importante de lo que Juan nos dice es el hecho de que «Yo soy» está en el estilo enfático de las deidades, un tipo de expresión que ocurre, aunque sin predicado, en la expresión: «Antes de que Abraham naciera, yo soy». (8:58). Estas declaraciones causaron tanto impacto que la gente quiso apedrear a Jesús; es obvio que se habían percatado de la magnitud de su afirmación. Con respecto a que Él sea la luz, recordemos que es un concepto con el que siempre se asocia a Dios mismo (1 Juan 1:5). Y Jesús no afirma ser la luz para unos pocos, sino «la luz del mundo». Esta es una afirmación fantástica. Sin lugar a dudas, es Juan quien está situando a Jesús por encima de todo lo demás en la Tierra. Juan le clasifica con Dios, no con los seres creados.

Inmediatamente después de estas palabras encontramos una frase sobre lo que significa esto para los que conocen a Jesús: «El que me sigue no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (8:12). Seguir implica un discipulado profundo, no una aprobación superficial de las enseñanzas de Jesús.³⁶ El participio presente implica una adhesión continua, y ésta tiene sus consecuencias. El discípulo comprometido es liberado de la oscuridad, por eso es normal disfrutar de «la vida de la vida».

Jesús divide a la gente. Los hay que prefieren la comodidad de su oscuridad familiar, y los hay que reciben con agrado la luz que Dios da. Aquellos que siguen a Jesús son rescatados de la oscuridad e introducidos en una vida de un carácter muy diferente. Pero aquellos que la rechazan se confirman en su oscuridad. Juan enseguida ofrece un ejemplo: cuando los fariseos ponen objeciones a lo que dice Jesús argumentando que su testimonio «no es verdadero» (8:13). Era un axioma rabínico que «nadie

sobre el juicio. El hecho de que la llegada de Cristo trae luz al mundo se menciona simbólicamente, con la mayor de las brevedades, y el peso recae en el elaborado diálogo, que exhibe el juicio en acción de una manera dramática» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. 358).

³⁵ John Lightfoot cita a R. Biba Sangorious por la frase «Luz es el nombre del Mesías», una frase que el rabino fundamenta en Daniel 2:22. encuentra la misma acepción en R. Abba Serongianus (*A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, III, Grand Rapids, 1979, reimpresión de la edición de 1859, pp. 330-331).

³⁶ W. Hendriksen encuentra una analogía con aquellos que en la Naturaleza siguieron la columna de luz: «los que lo siguieron y no se rebelaron contra su guía llegaron a Canaán. Los otros murieron en el desierto. Así que no solamente los seguidores verdaderos no caminarán en la ignorancia moral y espiritual... sino que ellos alcanzarán la tierra de la luz» (*Exposition of the Gospel according to John*, II, Grand Rapids, 1954, p. 42).

ha de ser creído cuando testifica a favor de sí mismo... Nadie puede testificar a favor de sí mismo» (Misná, Ket. 2:9). Por eso los fariseos no prestaban atención al significado de la afirmación. Preferían vivir según las bases de una adhesión a la corrección técnica. Esto les permitía vivir en su cómoda oscuridad. En realidad, no querían la luz.

Jesús les dijo a sus enemigos que ni le conocían a Él ni al Padre (8:19), y que morirían en su pecado (8:21, 24), y que eran inferiores, y de este mundo (8:23). Su padre es el diablo, no Dios como ellos creen (8:42-44). No pueden probar que Jesús haya pecado, pero siguen sin creer en Él (8:46). No son de Dios (8:47). Ésta es una acusación seria, por lo que no resulta sorprendente que ellos consideren a Jesús poseído por un demonio (8:48) y que en la discusión sobre Abraham sigan oponiéndose a Jesús (8:52-59). Pero, al mismo tiempo, muchos creyeron en Él (8:30).³⁷ También encontramos una división de opiniones entre los fariseos después de que Jesús sanara al ciego; algunos decían que era un pecador y otros se preguntaban cómo podía un pecador hacer tales cosas (9:16). Está también el motivo de la falta de compromiso de los padres del ciego (9:20-23) y la interesante discusión entre el hombre que había recibido la vista y los fariseos.

Al final, la idea que resume estos dos capítulos es la de Jesús como la luz del mundo, tanto en su enseñanza, como en el milagro que dio la vista a un ciego. Esto no es universalmente aceptado. Hay quienes aceptan la luz y quienes la rechazan.

Muerte... ¡Y vida!

El último discurso y la última señal no tienen aparentemente conexión. Resucitar a un muerto parece bastante diferente de predicar a unos pastores.³⁸ Sin embargo, las conexiones existen, aunque no sean las que esperamos. La razón del milagro en el capítulo 11 es mostrar que Jesús es el Señor de la vida. Juan narra esta historia como el punto culminante del

³⁷ Puede que su fe no haya sido muy profunda (cf. F. L. Godet, «En lugar de tratar a estos nuevos creyentes como convertidos, inmediatamente los examina» (*Commentary on the Gospel of John*, II, Grand Rapids, reimpresión de la edición de 1893, p. 105). Pero por el momento, se alinearon con Jesús.

³⁸ Por esto Brown y Dodd sitúan al capítulo 11 en una división diferente del Evangelio, separando en efecto los dos.

ministerio público de Jesús. Nos muestra que Jesús es más poderoso que la muerte y muy capaz de cuidar a su gente. La situación de Lázaro, desde un punto de vista humano, después de estar cuatro días en la tumba, era desesperanzadora. Había dejado la tierra de los vivos y ahora estaba bajo los dominios de la muerte. Pero cuando Jesús pronunció la palabra de poder, la muerte fue vencida. Esto se corresponde con la enseñanza del discurso sobre cómo el buen pastor es soberano sobre la muerte. Es verdad que da su vida (10:11, 15, 17), pero también es importante saber que la vuelve a recibir (10:17, 18).

La idea se enfatiza cuando Jesús dice: «Nadie me la quita (la vida), sino que yo la doy de mi propia voluntad. Tengo autoridad para darla, y tengo autoridad para tomarla de nuevo». Una afirmación que más adelante refuerza: «Este mandamiento recibí de mi Padre» (10:18). La palabra «autoridad», que se repite en cada oración y resulta ser la idea central de ambas. («Tengo autoridad para darla y tengo autoridad para tomarla de nuevo».) De esta manera, tanto en el discurso como en la señal, la verdad que se enfatiza es que Cristo tiene autoridad suprema sobre la muerte, y esto es algo que ningún otro hombre puede reclamar.

Una característica del discurso es cómo se presenta la preocupación del buen pastor por sus ovejas. Un pastor a sueldo no muestra la misma preocupación, ya que su interés está en el salario, no en el rebaño (10:12, 13). Este detalle supone un nuevo punto en común con la señal, pues el milagro muestra la preocupación por Lázaro, como expresan las afirmaciones (11:3, 5, 36). También se preocupa por Marta y por María, aunque el Evangelio no muestra demasiados detalles. La idea de preocupación se incluye en la afirmación de que el pastor «debe» llevar las ovejas al redil (10:16) y en la repetida declaración de que da su vida por el rebaño (10:11, 15, 17).

La enseñanza sobre el buen pastor refuerza la idea de que Jesús es el «Señor de la vida». No es una víctima de la muerte.³⁹ No dice que los hombres matarán al buen pastor, sino que Él dará su vida. También la tomará de nuevo (10:17, 18). Él dice: «Tengo autoridad (o poder, *exousia*) para darla, y tengo autoridad para tomarla de nuevo» (v. 18). Tanto en la narración como en el discurso vemos que Jesús es superior a la muerte. Se

³⁹ Cf. Alf. Corell: «Del mismo modo que Cristo el Rey se gana a la gente y los agrupa a través de su muerte en la cruz, así hace también Cristo el Buen Pastor, que reúne a sus ovejas ofreciendo su vida por ellas. Este sacrificio no es una expresión de debilidad del pastor, sino de su poder sobre la vida, sobre su propia vida y sobre la de su rebaño» (*Consummation Est*, Londres, 1958, p. 25).

demuestra por la manera en llamar a su amigo del reino de la muerte, y también por la forma en la que se dirigió hacia su propia muerte y resucitó.

Las conexiones entre algunos discursos y ciertas señales son tan evidentes que no hace falta ni argumentarlas. Pero creo que este análisis ha demostrado que aunque no haya conexión aparente, siempre existe algún tipo de unión. La pregunta es si debemos tomar estos lazos como pistas para interpretar el sentido completo, ya que algunas de ellas son bastante débiles. No debemos dejarlas de lado, incluso aunque lo correcto sea pensar también en otras posibilidades.

Otras posibilidades

Debemos considerar que parece bastante posible ver que este evangelio se realizara siguiendo un plan diferente. Por ejemplo, N. J. Sanders sostiene que Juan tiene seis señales, no siete, y que el número es importante. Al ser una menos que el número perfecto, nos conducen hasta la gran señal de la resurrección.⁴⁰ Sanders entiende que las seis señales están agrupadas en dos grupos de tres, cada una incluyendo un milagro natural seguido de dos curaciones.⁴¹ También entiende que los capítulos 7 al 10 junto con gran parte del 12 están unidos como un «mosaico complejo», y también encuentra una conexión entre los capítulos 5 al 11.⁴²

También debe considerarse a R. H. Strachan, quien conecta la transformación del agua en vino y la limpieza del templo como dos «señales simbólicas», pero no las relaciona con ningún discurso. Más tarde se da cuenta del «atractivo universal del Evangelio», que está en varios de los cristianos convertidos, «Nicodemo, el judío, la mujer samaritana, el oficial del rey».⁴³ Es cierto que puede existir una conexión entre ambas secciones. Otro acercamiento interesante al Evangelio es el que hace Dodd, con sus «siete episodios»,⁴⁴ y las cinco secciones de John Marsh «El hecho y la palabra» y cuatro de «Ritos y realidades».⁴⁵

⁴⁰ *A commentary on the Fourth Gospel according to St. John*, editado y completado por B.A. Mastin (Londres, 1968), p. 5.

⁴¹ *Ibid.*, p. 156.

⁴² *Ibid.*, pp. 246, 262.

⁴³ *The Fourth Gospel* (Londres, 1955), p. 97. El autor observa los capítulos 5-12 como «el conflicto entre la Iglesia y el mundo», por lo que su opinión sobre las conexiones difiere de la mayoría.

⁴⁴ *The Interpretation of the Fourth Gospel*, p. x.

⁴⁵ *The Gospel of St. John*, pp. 86, 87.

He estudiado la posibilidad de conectar una señal con un discurso. Pero también existe la posibilidad de conectar una señal con otra señal. Un ejemplo excelente son los dos milagros de Caná. La transformación del agua en vino muestra que Jesús puede cambiarnos y darnos nueva vida, como hizo al curar al hijo del oficial del rey. Evidentemente, dar vida puede estar relacionado de varias maneras con todos los milagros: El paralítico que llevaba 38 años postrado no vivió, en un sentido completo, hasta que Jesús le curó. La alimentación de los 5.000 nos conduce al «pan de la vida», caminar sobre las aguas implica la idea de que los discípulos de Jesús nunca están solos ante las dificultades de la vida, que Él siempre viene a sostenerles. La «luz de la vida» se muestra al dar vista a un ciego, y la resurrección de Lázaro es claramente un regalo de vida.

La cuestión sobre el método es compleja. La conexión entre los discursos y las señales es real. Pero no es la única: los estudiosos han averiguado una serie de conexiones, tal y como se puede comprobar en las diversas clasificaciones en los comentarios. En mi opinión, lo que emerge de todo esto es que el Evangelio debe ser visto como una unidad con un cierto número de hilos que lo atraviesan y que aparecen en diferentes lugares.

D. Moody Smith considera esta idea muy importante: «A pesar de la división entre el ministerio público y el ministerio a los discípulos, que tiene lugar al final del capítulo 12, el Evangelio de Juan muestra en general una unidad de estilo, tema y contenido que lo distinguen del resto de evangelios del Nuevo Testamento. Presenta a Jesús como el único Hijo de Dios, que sabe de dónde viene y adónde se dirige y que, al aceptar la cruz, llega a Dios.⁴⁶ Esta unidad temática dificulta poder diferenciar con claridad entre las partes. Es preferible ver todas las partes contribuyendo al gran tema central, que intentar adivinar las conexiones demasiado estrechas entre secciones.⁴⁷ Esto se parece bastante a lo que Juan dice cuando nos explica por qué ha escrito este libro (20:30, 31).

El prólogo presenta muchos de los temas de los evangelios. Tanto si fue una creación del evangelista como si no, está pensado para ser leído al principio del Evangelio, ya que plantea temas que se irán desarrollando a lo largo del texto. Comienza con una referencia al *Logos*, y, aunque la

expresión no vuelve a aparecer en todo el evangelio, la idea de que Jesús es el *Logos* divino está presente en todo el texto. Hay muy poco en este evangelio que no trate, de una forma u otra, de la idea de que «el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, y vimos su gloria» (1:14). Ocurre lo mismo con la vida. Este tema se halla en múltiples ocasiones y conversaciones: Jesús y Nicodemo (o su secuela en 3:16), la mujer del pozo (4:10, 11), la curación del hijo del oficial del rey (4:50, 51, 53), el discurso sobre el Hijo divino (5:24, 26, etc.), el sermón sobre el pan de la vida (6:27, 33, 51, 57), el Espíritu que da vida (7:38), la luz del mundo (8:12), el buen pastor (10:10, 28) y la resurrección de Lázaro (11:25).

Del mismo modo, encontramos la idea de la luz en todo el Evangelio (3:19-21; 5:35; 8:12; 9:5; 11:9, 10). También hallamos la idea de la misión, o de ser enviado (3:17; 4:34; 5:23, 24; 6:29; 38-39; 7:16; 18; 8:16, 18; 9:4; 10:36; 11:42). El concepto de testimonio también es frecuente (3:11; 4:39; 5:31; 7:7; 8:13; 10:25). La importancia de creer se resalta en el hecho de que está presente en todos los capítulos, mientras que Dios es visto como Padre en todos los capítulos, exceptuando el 7 y el 9. Que Dios es Padre es una enseñanza común en todo el Nuevo Testamento, pero en Juan es más prominente. Encontramos la palabra *pater* en 137 ocasiones, más del doble de ocasiones que en el siguiente evangelio, el de Mateo con 64. En 122 de las 137 de Juan, *pater* está relacionado con Dios. El término «mundo» aparece en 3:16, 17; 4:42; 6:14, 33; 7:4, 7; 8:23; 9:5, 39; 10:36; 11:9, 27. El tema de la gloria también aparece en el prólogo y más adelante en 2:11; 5:41; 7:18; 8:50; 9:24; 11:4, 40.

Debemos tomarnos en serio a Juan cuando dice que escribe para que sus lectores crean que Jesús es el Cristo y que, al creer, tengan vida en su nombre (20:31). Juan es un maestro presentando esta idea desde diferentes ángulos. Que Jesús es el verbo hecho carne subraya todo lo que escribe. Sus grandes temas se centran en Jesús: cómo es uno con el Padre, su dependencia, sus funciones como la luz del mundo, la vida, la verdad, el camino. Esta y otras ideas pueden aparecer en un discurso y ser retomadas en otro. Pueden aparecer simbólicamente en una señal y ser explicadas en un discurso. La señal muestra cómo el poder de Dios mismo obra en Jesús, y los discursos muestran la sabiduría de Dios en boca de Jesús.

Cualquiera de estos grandes temas de Juan puede encontrarse en varios discursos y hallarse ilustrado por diversas señales. Cada señal puede asociarse de alguna manera con un discurso, y estas asociaciones forman parte de cómo Juan llevó a cabo su plan. En Juan, las palabras y las obras van

⁴⁶ John (Filadelfia, 1976), p. 17.

⁴⁷ R. Kysar encuentra una tendencia a ver las señales desde un punto de vista cristológico que indican el mesianismo de Jesús (*The Fourth Evangelist and His Gospel*, Minneapolis, 1975, pp. 226, 227).

juntas.⁴⁸ Básicamente, estas conexiones nacen del hecho de que Juan trabaja con un propósito consistente a lo largo de su Evangelio. Él escribe para mostrar que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, para que la gente crea y tenga vida. Todo lo que escribe tiene este propósito. El Evangelio es una unidad y debe ser entendida como tal.⁴⁹

Preguntas para el estudio

1. ¿Qué relación hay entre los discursos y las señales en el Evangelio de Juan?
2. ¿Qué significado tiene el primer milagro de Jesús (las bodas de Caná)?
3. ¿Cómo debemos entender la metáfora del agua de acuerdo con Juan?
4. ¿Cómo define el cuarto Evangelio la relación entre Dios y Jesús?
5. ¿Cuál es, según Juan, el significado teológico de la alimentación de los 5.000, la afirmación de que Jesús es la luz del mundo y la resurrección de Lázaro?

⁴⁸ Cf. K. H. Rengstorff: «Si el *logos* interpreta el *semeion*, el *semeion* autentifica al *logos*» (TDNT, VII, p. 252). Bultmann comenta que Jesús «da la luz al mismo tiempo que es la luz. Da lo que es, y es lo que da. La interrelación de estas dos ideas es decisiva en el concepto de revelación» (*Johannes*, p. 261).

⁴⁹ Cf. Kysar: «Recientes investigaciones han demostrado decisivamente que cada uno de los temas religiosos en el evangelio está conectado con muchos temas, por no decir con todos» (*The Fourth Evangelist and His Gospel*, p. 260). También resalta el hecho significativo de que los monográficos que pretenden tratar un tema en particular de este evangelio normalmente acaban discutiendo todos los demás (*ibid.*, p. 273).

Capítulo 3

Jesús, el hombre

Juan nos dice que las señales que hemos estudiado fueron hechas por «Jesús», y que el nombre humano es importante. En este evangelio leemos sobre un hombre. Un hombre fuera de lo común; alguien que hacía cosas que otros no podían hacer. Pero, a no ser que entendamos que Juan escribe sobre un hombre real, conocedor de nuestras limitaciones humanas por haberlas experimentado él mismo, no comprenderemos su mensaje. La preocupación de Juan por las «señales» que Jesús hizo y por su conexión con el Padre celestial, junto con algunos elementos poco habituales en su manera de vivir, hace que muchos escritores contemporáneos crean que Juan no habla en realidad sobre un Jesús humano. Argumentan que su preocupación se centra en un ser celestial, como algunos autores de la Antigüedad que contaban anécdotas sobre visitantes celestiales en la tierra. Según esos escritores, Juan estaba tan centrado en el Jesús celestial que no dejó lugar, o muy poco, para el Jesús humano.

Quizás ha sido Ernst Käsemann el que ha negado con más firmeza y contundencia la naturaleza humana de Jesús en el Evangelio de Juan. Creo que su caso no es obligatorio, pero desde luego resulta interesante. En este capítulo es mi intención concentrarme en este caso, ya que si estudiamos los planteamientos que hace Käsemann y las objeciones que surgen, cubriremos todo el tema. Hace unos años escribí una valoración sobre el punto de vista de Käsemann para *Festschrift*, presentado a George E. Ladd. En este capítulo reproduzco ese artículo actualizado.

«Desde un punto de vista histórico, la Iglesia cometió un error cuando declaró que el Evangelio era ortodoxo», dice Käsemann de entrada sobre el cuarto Evangelio.¹ Por supuesto, observa una gran variedad en las enseñanzas de las diferentes partes del Nuevo Testamento. Seguramente nos encontramos con el autor que más ha luchado para enfatizar las diferentes enseñanzas que hay en el Nuevo Testamento. Considera que el «Catolicismo primitivo» se encuentra en evangelios como el de Lucas y en las Epístolas pastorales, y que esto debe contrastarse con las enseñanzas de Pablo. Está dispuesto a aceptar el concepto de un canon dentro del canon, aceptando las enseñanzas paulinas como esenciales para el Cristianismo y rechazando el Catolicismo primitivo, que considera que está en la oposición. En sus estudios joánicos, argumenta con firmeza que no podemos considerar que Juan estuviera de acuerdo con los otros cristianos primitivos, tal y como hemos visto en su opinión en cuanto a que el Evangelio de Juan no es «ortodoxo». Lógicamente, este punto de vista tiene su respuesta. G. E. Ladd, por ejemplo, subraya la unidad del Nuevo Testamento, aunque reconoce su diversidad: «Nuestra tesis es que la unidad en la Teología del Nuevo Testamento se fundamenta en el hecho de que varios estratos comparten una visión común de Dios, quien visita al hombre en la Historia para efectuar la salvación tanto del hombre, como de la tierra, como de la Historia. La diversidad existe en las distintas interpretaciones de este hecho redentor».²

La posición de Käsemann es más abierta en otras cuestiones, pero lo que nos preocupa ahora es la idea de que Juan tiene una Cristología docética, y que esto es vital para el Evangelio. Käsemann dice cosas como que: «Juan cambia al maestro de Galilea en Dios cuando viene a la Tierra».³ En más de una ocasión se refiere al «docetismo ingenuo» de Juan⁴ y habla de «mi palabra clave, el docetismo que no se refleja».⁵ En varias ocasiones

¹ *The Testament of Jesus* (Londres, 1968), p. 76. Cree que la «aceptación de este evangelio en el canon de la Iglesia se debió a un error humano y por providencia divina» (*ibid.*, p. 75).

² *The Pattern of New Testament Truth* (Grand Rapids, 1968), p. 41; ver también pp. 108-111. Stephen S. Smalley argumenta de manera similar acerca de este Evangelio, «Diversity and Development in John», *New Testament Studies* 17 (1970-71), pp. 276-92.

³ *Testament*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, pp. 26, 45, 70.

⁵ *Ibid.*, p. 66. Algunos objetan que el uso de tales palabras quieran decir «docetismo». Por ejemplo, George T. Montague dice que «aplicar a Juan la última categoría, que resultó del aislamiento y enfatizó ciertas tendencias joánicas, parece errar al leer en el Evangelio una situación histórica que es postjoánica, del mismo modo que acusar a Marcos de ebionismo o a Pablo de marcionismo» (*Catholic Biblical Quarterly*, 1969, p. 438).

repite la frase de que esta Cristología tiene una importancia fundamental. Por supuesto, éste es un punto básico.⁶ Una cosa es que el Jesús de Juan sea un hombre real, que vivió con todas las limitaciones que tan bien conocemos, y otra es que sea una figura docética, que no es del todo humano, pero que se conforma con las limitaciones humanas. Merece la pena estudiar las pruebas.

Käsemann argumenta su caso de una forma convincente. Tomaremos su declaración como la norma para los que se refieren al Jesús joánico como una figura docética.

Éste nos ofrece un resumen excelente sobre el tipo de cosas que le sorprenden y le llevan al veredicto de docetismo, cuando dice que debemos preguntarnos:

¿En qué sentido es Él carne, quien anda sobre las aguas y a través de puertas cerradas, quien no puede ser capturado por sus enemigos, quien en el pozo de Samaria tiene sed y pide de beber, y aun así no necesita bebida y tiene comida diferente a la que buscan sus discípulos? Los hombres no pueden engañarle, ya que conoce su interior antes incluso de que ellos hablen. Les discute con la ventaja infinita de la diferencia entre el cielo y la Tierra. No necesita de los testimonios ni de Moisés ni de Juan el Bautista. Se aparta de los judíos, como si no fueran su pueblo, y su madre le considera su Señor. Permite que Lázaro permanezca en la tumba cuatro días, para que el milagro de su resurrección sea más impresionante y al final, el Cristo joánico se dirige victorioso a su muerte por iniciativa propia. El evangelista apunta casi superficialmente que este Jesús descansa en todo tiempo en el seno del Padre y a que Él es uno con el Padre, y los ángeles descienden y ascienden sobre Él. Quien tiene ojos para ver y oídos para oír puede ver y oír su gloria. La confesión «Mi Dios y mi Señor» no sólo se encuentra en el prólogo y en labios de Tomás. ¿Es esto acorde con el entendimiento de una encarnación realista?⁷

⁶ Käsemann, *Testament*, pp. 42, 50, 58, etc. Quizás debiéramos fijarnos en que otros autores ponen el énfasis en otros aspectos. Así, F. V. Wilson sostiene que el autor de este Evangelio comenta que «el tema de la vida es tan central que el Evangelio se llama acertadamente el Evangelio de la vida» («The Gospel of Life, A Study of the Gospel of John», en *Current Issues in New Testament Interpretation: Essays in Honor of Otto Piper*, eds. W. Klassen and G. Synder, Nueva York, 1962, p. 123). También es relevante el apunte de R. Schnackenburg acerca de la Cristología de Juan «que está completamente orientada hacia la Soteriología» (*The Gospel according to St. John*, I, Nueva York, 1968, p. 548). Otros autores apoyan a Käsemann. W. Nicol escribe: «Esta concentración intensa solamente en Jesús es la característica principal del cuarto Evangelio. Los Evangelios Sinópticos sitúan a Jesús en el marco del reino y Pablo se centra en la Escatología, pero el cuarto Evangelio sitúa a Jesús en el escenario solo y con todos los focos iluminándole» (*Neotestamentica* 6, 1972, p. 17).

⁷ *Testament*, p. 9.

La respuesta a la última pregunta de Käsemann debe ser: «No lo es». Pero debemos investigar si las pruebas son tan uniformes como él presenta. Si miramos toda la enseñanza del cuarto evangelio, parece un resumen sesgado. Incluso el propio autor coincide con la existencia de otros rasgos.

No estoy interesado en negar completamente las características de la humildad del Jesús humano en el cuarto evangelio. Pero, ¿caracterizan la cristología de Juan de tal manera que a través de él se hace creíble el «verdadero hombre» de la teología posterior de la encarnación? O, ¿No son las características comunes de Jesús, en el fondo, un mínimo de las costumbres, un mínimo diseñado para un hombre que habitó poco tiempo entre los hombres, igual a ellos en apariencia, pero sin estar sometido a las condiciones humanas?⁸

Esta vez la respuesta es un contundente: «¡No!». Debemos detenernos en preguntas como: «¿Son estas características tan poco importantes como dice Käsemann?» y «¿Las pruebas del docetismo son tan claras como él dice?». Él actúa como si las pruebas fueran claras y contundentes, y sólo el rechazo de los cristianos a afrontar las consecuencias les ha alejado del hecho de que Juan muestre a un Cristo docético. Aún así, cada elemento de su lista es rebatible, incluso alguno es claramente erróneo. Dado que su posición es compleja, tendremos cuidado para no simplificar en exceso. Miremos primero las pruebas de docetismo que Käsemann presenta.

Las pruebas de docetismo

Käsemann comienza diciendo que Jesús «camina sobre las aguas». La manera de decirlo hace pensar que ésta era una práctica habitual de Jesús en el cuarto evangelio. Sin embargo, sólo hay un ejemplo posible en Juan, e incluso en él, no hay nada que se iguale a las sencillas frases de los Sinópticos (que, según Käsemann, describen a Jesús como un hombre). La pregunta se centra sobre la correcta interpretación de que los discípulos vieron a Jesús caminando *epi tes thalasses* (6:19). En mi opinión, Käsemann acierta cuando incluye caminar sobre las aguas, pero parece haberse dado cuenta de que esto no está fuera de toda duda y que, en cualquier caso, es lo que Raymond E. Brown llama «la falta de énfasis de Juan sobre lo

⁸ *Ibid.*, p. 10.

milagroso».⁹ Idéntica expresión se encuentra en Juan 21:1, donde el significado es «junto al mar», no «sobre el mar». Como es de esperar, algunos exegetas creen que el uso de este tiempo verbal significa que los discípulos vieron a Jesús caminar sobre la orilla del mar.¹⁰ Apuntan a la frase en el siguiente versículo: «inmediatamente la barca llegó a la tierra adonde iban». Si el Cristo de Juan es docético, ¿hubiera dejado lugar a dudas?

Que Jesús camine «a través de puertas cerradas» es una afirmación extraña. No encontramos ningún ejemplo mientras estuvo en la Tierra. Es posible que Käsemann se refiera a sus apariciones después de la resurrección, pero tanto Juan como los Sinópticos tenían claro que el cuerpo del Jesús resucitado no estaba sujeto a las limitaciones que caracterizaban su cuerpo anterior. No podemos argumentar sobre uno u otro cuerpo. Jesús no atravesó puertas cerradas en la Tierra. Durante todo el periodo de su encarnación no sucedió ni una sola vez.

El siguiente punto de Käsemann es que Jesús «no puede ser capturado por sus enemigos». ¿Entonces por qué dice Juan que «Jesús andaba por Galilea, porque no quería andar por Judea porque los judíos procuraban matarle» (7:1, ¹¹ cf. 11:53, 54)? Al usar estas palabras Juan está diciendo claramente que los enemigos de Jesús podían haberle capturado, y que por esto Él fue a Galilea. Es cierto que en una ocasión un grupo de hombres intentó sin éxito arrestar a Jesús, pero el texto no dice que la explicación fuera la inmunidad de Jesús para ser apresado. Tal y como lo dice Juan, el pelotón de arresto dio como explicación que estaban impresionados por las enseñanzas de Jesús (7:45, 46) y los fariseos que estos hombres estaban «engañados» (7:47). Según la versión de Juan, no hay docetismo por ningún lado. En otras ocasiones, el evangelista nos cuenta que nadie le puso

⁹ The Gospel according to John, I (Nueva York, 1966), p. 254.

¹⁰ J. H. Bernard, por ejemplo dice, que si solamente tuviéramos la versión de Juan, «no tendríamos ninguna razón para suponer que intentara registrar ningún “milagro” ... Es probable que lo que quiera decir es que cuando el bote llegó a las aguas poco profundas cerca de la orilla oriental, los discípulos vieron a Jesús en la luz incierta caminando por el lago, y estuvieran asustados, sin estar seguros de lo que vieron» (*A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Edimburgo, 1928, p. 185). W. Barclay es otro que no cree encontrarse ante un milagro, y A. M. Hunter piensa que «no es nada seguro que Juan 6:16-21 implique ningún milagro: la frase crucial *perpatounta epi tes thalasses* diría por sí sola “caminando junto al mar”» (*According to John*, Londres, 1968, p. 66). Más tarde comenta que en esta narración Juan «parece quitar componentes sobrenaturales al milagro» (*Ibid.*, p. 71). Bultmann cita a B. Weiss como otro que no encuentra milagro en este hecho.

¹¹ C. K. Barrett comenta que, «La oposición judía había sido feroz. El paso tomado en el versículo 10 fue, por lo tanto, tanto peligroso como decisivo» (*The Gospel according to St. John*, Filadelfia, 1978, p. 310).

las manos encima a Jesús porque «todavía no había llegado su hora» (7:30; 8:20). Pero **estos pasajes no indican que Jesús fuera inmune a los arrestos**. Simplemente afirman la acción de la divina providencia. Jesús no moriría antes de que llegara su hora. Juan Calvino observa una ilustración de «una doctrina general... aunque vivamos hasta el mismo día, la hora de la muerte de cada hombre ha sido fijada por Dios... Estamos a salvo de todos los peligros hasta que Dios nos llama a su presencia».¹² Pero, ¿Realmente está diciendo Juan algo más que esto?

Jesús «desea beber, aunque no tiene necesidad ninguna». ¿Existen pruebas de esto? Käsemann no cita ninguna. En una ocasión que Jesús pidió de beber a una mujer en un pozo, el texto dice explícitamente que Jesús estaba «cansado (*kekopiakos*) del camino» (4:6), lo cual no significa que no tuviera problemas ni necesidades físicas. Cuando estaba en la cruz Jesús dijo: «Tengo sed» (19:28), y bebió el vinagre que le llevaron hasta los labios (un incidente que, por cierto, los Sinópticos no recogen). ¿De dónde surge la idea de Käsemann de que Jesús «no tenía necesidad de beber»? Desde luego, no de las pruebas.

También nos dice Käsemann que el alimento de Jesús es «diferente al que sus discípulos buscan». Seguramente se refiere al alimento que sustentaba a Jesús durante su conversación con la mujer samaritana. Pero, ¿es esto tan extraño?. Everett F. Harrison entiende el significado de estas palabras como que «Cristo había perdido momentáneamente el deseo de comer, llevado por la alegría inmensa de indicar el lugar de perdón y descanso a un alma necesitada».¹³ ¿Podemos encontrar más significado en las palabras de Juan? Y, ¿cuántos de nosotros no hemos experimentado una sensación parecida? Cuando hemos estado activos haciendo la obra del Señor, nos hemos olvidado de tener hambre. Esto no es docetismo. Además, no debemos olvidar que los discípulos vivían con Jesús, y no tenemos ninguna indicación de que su comida fuera diferente a la de ellos. En este caso, solamente pensarían que alguien le había dado algo de comer a Jesús (vv. 33). Y era un error pensarlo, **pero no olvidemos que, tal y como Juan lo ve, los que estaban más cerca de Jesús daban por sentado que comería la misma comida corriente que ellos comían**. Si existía un Cristo docético, no sabían nada de él.

«No puede ser engañado por los hombres, porque Él conoce sus pensamientos más profundos antes de que ellos hablen». No sé si esta afir-

mación es cierta del Cristo joánico, pero sospecho que no.¹⁴ Es una lástima que Käsemann no ofrezca pruebas y, del mismo modo, no sabemos con precisión en qué pasaje está pensando. **Puede que se esté refiriendo a 2:24, 25, pero esto solamente significa que Jesús no se deja engañar por protestas fáciles. Él conocía mejor a las personas. No encontramos ninguna referencia a los pensamientos de la gente**. Se trata, por supuesto, del caso en que Juan adscribe un poder inusual a Jesús. **Como he escrito anteriormente: «Juan considera claramente a Jesús en posesión de un conocimiento más que humano, tan claramente como no cree que este hecho viole su humanidad real. El conocimiento de Jesús se deriva de su comunión íntima con el Padre (8:28; 38; 14:10)»**.¹⁵ **Juan no deja dudas: Jesús tenía el conocimiento suficiente para cumplir su misión, y dicho conocimiento provenía de Dios. Pero no es el conocimiento que proviene de la Omnipotencia. Es el resultado del encargo del Padre cuando envió a Jesús.**

¿Tenemos pruebas de que Jesús conociera los pensamientos de las personas antes de que éstas hablaran? No conozco ninguna. Pero **poseemos una evidencia clara de que Juan veía a Jesús sujeto a las limitaciones humanas**. Por ejemplo, tuvo que «encontrar» al hombre que había curado de ceguera (9:35), tras oír que le habían expulsado de la Sinagoga (también tuvo que encontrar al paralítico que sanó, 5:14). Tras alimentar a la multitud, Jesús «se dio cuenta» de que le querían hacer rey, aparentemente no lo adivinó intuitivamente. Para evitar esto se retiró al monte, no hizo ningún milagro. Tampoco sabía dónde estaba la tumba de Lázaro y tuvo que preguntarlo (11:34). Es evidente, en este Evangelio encontramos a Jesús haciendo preguntas constantemente (ver 1:50; 3:10, 12; 5:6, 47; 6:5, 67, 7:19, 23, 8:43, 46, 11:34; 16:31; 18:4, 7, 21, 23, 34). Algunas de ellas no prueban nada, pues son preguntas que uno hace conociendo la respuesta, no buscando información. Por ejemplo, Jesús preguntó a su audiencia: «¿Por qué no entendéis lo que digo?» y respondió: «Porque no podéis oír mi palabra» (8:43). La pregunta retórica simplemente halla su propia respuesta. Pero otras preguntas son diferentes, como la que hizo para saber dónde estaba enterrado Lázaro, o la que le hizo a Pilato: «¿Esto lo dices

¹² *The Gospel according to St. John 1-10* (Grand Rapids, 1959), p. 193.

¹³ *John: The Gospel of Faith* (Chicago, 1962), p. 34.

¹⁴ J. H. Bernard también cree que un conocimiento de este tipo es poseído por Dios y que el Antiguo Testamento así lo aclara. «Pero también es, en su medida, una prerrogativa del genio humano, y (con la posible excepción de 1⁴⁸) no está claro que Juan quiera que entendamos que el interior de Jesús, en los motivos y características de otros hombres, era muy diferente en las formas de otros grandes maestros para la Humanidad» (*John*, p. 99).

¹⁵ *The Gospel according to John* (Grand Rapids, 1971), p. 207, n. 99.

por tu cuenta o porque otros te lo han dicho de mí?» (18:34). Parece claro que en algunos temas Jesús era ignorante, mientras que en otros poseía unos conocimientos fuera de lo común.¹⁶

Por lo que respecta a Jesús discutiendo «con la ventaja de la infinita diferencia entre el cielo y la tierra», parece tratarse de una opinión privada de Käsemann. F. C. Burkitt tenía una estimación muy diferente con su ya conocida objeción a la autenticidad de las enseñanzas que Juan adjudica a Jesús: «Es bastante inconcebible que el Jesús histórico de los Sinópticos pudiera haber argumentado y usado argucias con sus oponentes, tal y como se le describe en el cuarto Evangelio».¹⁷ No hace falta estar de acuerdo con Burkitt para entender que está llamando la atención sobre aspectos de las enseñanzas de Jesús que aparentemente se le escapan a Käsemann. La medida de la verdad de lo que dice Käsemann es que Juan ve a Jesús como viviendo más cerca del Padre que los demás hombres, y hablando sobre la iluminación que esto le otorga. Pero, en cierta medida, es verdad para todos los grandes santos que él habla «desde la ventaja de la infinita diferencia entre el cielo y la tierra». Esto es lo que le distingue de los que tienen pensamientos mundanos. Juan lo da por sentado de una forma especial en Jesús, pero no lo describe como un rasgo no humano.

«No necesita de los testimonios ni de Moisés ni de Juan el Bautista» ¿Qué significa esto? Seguramente Jesús tenía la más firme convicción de que el Padre daba testimonio de Él en las obras que hacía (5:36, 37) y que, por tanto, no necesitaba nada más.¹⁸ ¿No es éste un rasgo perfectamente humano? ¿No es cierto que todos nosotros al final confiamos en la creencia de que lo que hacemos está bien delante de Dios, aunque no necesariamente esté atestiguado por Moisés, el Bautista, Lutero, Calvino o quien sea? Y si Jesús no contaba con Moisés o Juan el Bautista, parece claro que ambos testimonios estaban de acuerdo con lo que Él estaba haciendo (5:33, 46).

«Se aparta de los judíos, como si no fueran su pueblo». ¿Qué hacemos entonces con las palabras «Vosotros adoráis lo que no conocéis, nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación viene de los judíos» (4:22)? Al comienzo del Evangelio, Juan nos asegura que el Bautista vio

cómo el propósito del bautismo de Jesús era manifestarse «a Israel» (1:31). No olvidemos el saludo de Jesús a Natanael: «he aquí un verdadero israelita» (1:47), del mismo modo que denigró a Nicodemo cuando le llamó «maestro de Israel» (3:10). Insistió en que Moisés, que dio la Ley a los judíos, escribió sobre Él (5:46) y que Abraham, el progenitor de la nación judía, se regocijó esperando ver su día (8:56; cf. 8:39, 40). Acudía constantemente a las Escrituras judías. Juan usa el título «Rey de Israel» dos veces (1:49; 12:13) y pone un especial énfasis en que Jesús fue crucificado como «Rey de los judíos» (19:19-22).

En este evangelio hay rabia contra «los judíos», y un reproche contra aquellos que dicen ser el pueblo de Dios y no lo son. Pero esto no significa que Jesús se aparte de la nación. Al contrario, hasta el final permanece como un judío fiel, adorando en el templo y celebrando las fiestas. Käsemann no se da cuenta de que en este evangelio la expresión «los judíos» normalmente se refiere a una parte de la nación, como cuando los padres del hombre que había nacido ciego, que eran judíos claramente, son diferenciados de «los judíos» (9:22). Tampoco se fija Käsemann en que las ovejas de su rebaño son «del redil» de los judíos en primer lugar, aunque habrá otras que «no son de este redil» (10:16). Nils Dahl apunta que «los judíos que no creen porque “son del mundo” nunca han sido verdaderos hijos de Abraham».¹⁹ Los judíos de verdad pertenecen a Jesús, y ésta es una parte importante de este evangelio. Dahl también ve importante la referencia de los primeros discípulos a Jesús como «aquel sobre quien Moisés y los profetas escribieron» y su «hemos encontrado al Mesías».²⁰ Estas frases afirman la continuidad con Israel, no su separación de él. No debemos olvidar que se han aceptado otras maneras de entender el término «los judíos». Así, algunos entienden que la expresión significa «los judíos en oposición a los galileos».²¹

O. Cullman sostiene que «la manera en la que el Evangelio habla en tantas ocasiones de “los judíos” como un colectivo enemigo puede derivarse de la terminología que las comunidades heterodoxas aplicaron al judaísmo oficial».²² Y existen otras posibilidades.

El que «su madre le considere como su Señor» no afronta la pregunta real, es decir, «¿Era él su Señor?». Si lo era, entonces no hay problema.

¹⁹ «The Johannine Church and History», en *Current Issues*, p. 138.

²⁰ *Ibid.*, p. 136.

²¹ C. J. Cumming, ET 69 (1948-49), p. 292. Cree que la manera de utilizar el término «indica claramente que el evangelista era galileo» (*ibid.*).

²² *The Johannine Circle* (Londres, 1976), p. 38.

¹⁶ Las preguntas hechas por el Cristo resucitado (20:15; 21:5, 15, 16, 17, 22) no son relevantes para nuestra discusión, ya que en este aspecto el Señor resucitado no era muy diferente que cuando vivió en la Tierra.

¹⁷ *The Gospel History and its Transmission* (Edimburgo, 1907), p. 228.

¹⁸ Cf. C. K. Barrett, «Jesús, quien conoce el testimonio del “Otro”, es independiente de los testimonios humanos» (*John*, pp. 264-265).

Si no lo era, entonces no sólo Juan, sino el resto de los escritores del Nuevo Testamento están desencaminados, y Juan con ellos.

Jesús y la muerte

«Permite que Lázaro permanezca en la tumba cuatro días, para que el milagro de su resurrección sea más impresionante». Obviamente, se trata de una equivocación. Ni Jesús ni Juan dicen que el retraso se debiera a una intención de hacer el milagro más impresionante. Esto debe leerse siguiendo el hilo narrativo. Según Juan, Jesús no podía haber llegado a Betania a tiempo para salvar a Lázaro de la muerte. Se tardaba un día entero de viaje entre el pueblo y el lugar donde estaba al otro lado del Jordán. Los cuatro días que menciona Juan se dividirían en uno para los mensajeros, los dos siguientes Jesús se quedó donde estaba, y el último para su viaje. Uniéndolo todo, Juan dice que Lázaro debió de haber muerto poco después de que los mensajeros dejaran Betania. Debió de estar bien muerto antes de que los mensajeros contactaran con él. Jesús no podía tardar en llegar menos de dos días después de la muerte de Lázaro. El porqué esperó dos días es la única conjetura que podemos hacer. El viaje, además, implicaba peligro (11:8, 16) y Jesús puede haber esperado hasta saber que viajar era lo que debía hacer.²³ Si es así, el retraso se debe a una causa muy humana. O el retraso puede tener que ver con la descripción que Juan hace de un Jesús que se mueve según su propio ritmo, no según el ritmo que le aconsejen otros.²⁴ Puede que haya otras razones. Es mejor admitir nuestra ignorancia que asegurar dogmáticamente que Juan describe a Jesús permitiendo que sus amigos sufran el dolor del duelo durante cuatro días simplemente para mejorar un milagro. Esta idea no encaja con el personaje.

«Y al final, el Cristo joánico se dirige victorioso a su muerte por iniciativa propia». Estoy más de acuerdo con esta afirmación que con nada

²³ Cf. Henderson, «no es que tardara dos días en decidir ir a Betania, sino que en esos dos días esperó a la luz, que seguramente llegaría, y al deseo de su Padre. Cuando se marchó, no tenía ni dudas ni miedos» (citado por T. E. Pollard, *Studia Evangelica*, VI, p. 438).

²⁴ Barrett rechaza la opinión de que Jesús esperó a que Lázaro muriera «para realizar un milagro mucho más glorioso» y cree que es más probable que «Juan deseara subrayar el hecho de que el camino de Jesús hacia Jerusalén, por lo tanto hacia su muerte, era enteramente convicción propia» (*John*, p. 391).

de lo que Käsemann ha dicho antes. Juan muestra a un Jesús soberano en el modo de dirigirse a su muerte, pero no se trata más que de una cuestión de énfasis. Los Sinópticos también son claros en cuanto a que Jesús era consciente del camino que le esperaba y, aún así, se enfrentó a él. Citan Getsemaní, lo que significa que Jesús estuvo a tiempo de escapar, pero no lo hizo. En los Sinópticos también se dirigió a la muerte por iniciativa propia. Más aún, es bastante probable para alguien que no sea más que un hombre acercarse a la muerte como un conquistador. Ignacio es un ejemplo antiguo que me viene a la mente, y lo más importante es que su actitud se debió a lo que Jesús había hecho por él. Si el seguidor pudo escoger una muerte según él victoriosa, ¿Por qué no el maestro?

En su convicción de que la muerte del Cristo joánico es victoriosa, Käsemann no se detiene en el hecho de que la muerte no es una figura doceta. Cuando los docetas aparecieron en su día, sostenían que Jesús no murió realmente, sino que «pareció» como si muriera o que el Cristo divino dejó a Jesús antes del momento de la muerte. Esta enseñanza no la encontramos en Juan. Como los otros evangelios, el Evangelio de Juan alcanza su punto culminante con la narración de la Pasión. Y no hace una descripción convencional de la muerte del Salvador, pues incluye una serie de detalles, como el del soldado que le traspasa con una lanza y sale agua y sangre, que ciertamente no son docetas. La cruda realidad de la muerte de Jesús debe estar presente cuando nos cuestionemos la idea de un Cristo doceta.²⁵

El Padre y los ángeles

«El evangelista apunta casi superficialmente que este Jesús descansa en todo momento en el seno del Padre y que sobre Él, que es uno con el Padre, los ángeles descienden y ascienden». Dos frases más tarde, Käsemann dice que el Padre está presente: «no solamente se encuentra en el prólogo y en labios de Tomás». Pero, ¿Dónde hay una referencia al seno del Padre además de en el prólogo? Y Käsemann eleva esta referencia añadiendo un «en todo momento» propio, y haciéndolo «descansa» en lugar

²⁵ C. K. Barrett habla del «supuesto docetismo del Evangelio» y mantiene que existe una «artificialidad» en algunas de las referencias que Juan hace sobre la humanidad de Jesús. Y sigue: «aunque también debemos reconocer que no existe nada artificial en la muerte y que el Jesús joánico comparte con la Humanidad la propiedad de morir» (*Essays on John*, Londres, 1982, p. 11).

de un simple «está» (1:18). En su prólogo Juan dice que Jesús, gracias a su comunión íntima con el Padre, ha sido capaz de declararse a todas las personas. Pero hay un largo trecho entre esta afirmación y decir que Jesús descansa en todo tiempo «en el seno del Padre». De hecho, hay quienes niegan que las palabras, tal y como se utilizan en este Evangelio, tengan ninguna referencia sobre la vida de Jesús en la Tierra. Así, T. C. De Kruijf escribe «esto debe significar la situación presente, la situación del Cristo glorificado después de la resurrección. No se trata de una declaración metafórica».²⁶ No es necesario estar de acuerdo con este autor para darse cuenta de que la interpretación de Käsemann no es la única posible.

De nuevo, Käsemann no trata con demasiada justicia las referencias a los ángeles. Presenta la situación como si el tren celestial estuviera esperando constantemente al visitante celestial para servirle y manifestarle su gloria. Pero el Jesús del Evangelio de Juan no dice «los ángeles descienden con quien es uno con el Padre...» Le dice a Natanael: «vosotros veréis el cielo abierto, y los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» (1:51).

Estas palabras no son una frase abstracta sobre la naturaleza de Jesús. Son palabras de ánimo para el nuevo creyente y de seguridad de que Jesús le posibilitará (a él y a otros) tener un conocimiento más profundo de las realidades del cielo. «El cielo abierto, y los ángeles subiendo y bajando simbolizan todo el poder y el amor de Dios, ahora asequible para las personas, en el Hijo del Hombre».²⁷ Como poco, las palabras de Strachan son una posible interpretación del texto, por lo que debemos rechazar la idea de Käsemann de que su opinión es la única válida. Y en mi opinión, el punto de vista de Strachan no sólo es diferente, sino que es mejor. Seguramente es lo que Jesús estaba diciendo. Démonos cuenta también de que en el texto no se menciona lo que dice Käsemann sobre «al que es uno con el Padre», y la referencia a los ángeles no indica necesariamente una deidad, tal y como aprendemos de la, ya en desuso, interpretación rabínica de Génesis 28:12, cuando los ángeles subieron y bajaron sobre Jacob.²⁸ Creo que ésta no es la manera correcta de entender el pasaje del Génesis, ni tampoco creo que Juan estuviera diciendo que Jesús no era

más que Jacob. Pero la existencia de esta exégesis es un hecho, y demuestra que la demanda de Käsemann sobre los ángeles es exagerada.

Gloria

Uno de los temas que Käsemann interpreta en Juan 1:14 ha sido malentendido. Normalmente se hace énfasis en «el verbo se hizo carne», mientras que se debería entender que Juan resalta «y vimos su gloria». El resto del Evangelio está rebosante de la idea de que la gloria de Dios ha sido revelada. Pero dudo de que Käsemann le haga justicia a toda la frase.

Observemos la «gloria» que tanto le interesa. Antes de comenzar, debo decir que estoy de acuerdo con el concepto de que vemos gloria en todo el Evangelio. Pero hay una paradoja que Käsemann no menciona: que la gloria real se encuentra más en la humildad que en las demostraciones de majestad. Es lo que Orígenes llamó hace mucho tiempo «la gloria humilde».²⁹ El Cristo joánico no busca la gloria para sí, sino para el Padre (7:18; 8:50). La gloria que posee no es propia, sino dada (8:54). Entendemos algo sobre la complejidad de la gloria cuando vemos la resurrección de Lázaro. La enfermedad de aquel hombre «no es para muerte, sino para la Gloria de Dios, para que el Hijo del Hombre sea glorificado por medio de ella» (11:4). No existen dudas sobre la gloria. Las glorias del Padre y del Hijo están involucradas, y ambas están íntimamente conectadas. Lo que hace la gloria de uno, hace la del otro. El resultado del milagro en el que la gloria se manifiesta es doble. En primer lugar, como resultado de la resurrección de un hombre muerto, muchos creyeron (11:45). Esto es lo que reconocemos inmediatamente como gloria. Jesús aparece como el ser maravilloso que es, y la gente cree. Sin embargo, Juan no presta mucha atención a esto. Él se centra más en el otro resultado del milagro, en que los hechos estaban encaminados a la cruz (11:50). Aquí también vemos gloria. No debemos ignorar ninguno de los dos aspectos para entender la visión que Juan tiene de la gloria.

Como hemos visto, la gloria del Padre está íntimamente relacionada con la del Hijo. Esto aparece en una serie de ocasiones, pero preferiblemente nos fijaremos en la oración de intercesión de Jesús en la cruz: «Padre, la hora ha llegado; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique a ti» (17:1). No cabe duda de que está pensando en la cruz. Ésa es «la

²⁶ «The Glory of the Only Son», en *Studies in John Presented to Prof. Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of his Seventieth Birthday* (Leiden, 1970), p. 121. Bernard entiende estas palabras como la expresión de «la relación íntima de amor entre el Hijo y el Padre» (*John*, p. 32).

²⁷ R. H. Strachan, *The Fourth Gospel* (Londres, 1955), p. 11.

²⁸ El pasaje en cuestión se cita en H. Odeberg, *The Fourth Gospel* (Amsterdam, 1968), pp. 33, 34. Ver también las notas en los comentarios de Bernard y Barrett.

²⁹ Citada en M. F. Willes, *The Spiritual Gospel* (Cambridge, 1960), p. 82.

hora» hacia la cual todo el Evangelio se dirige. Y allí se verá no sólo la gloria del Hijo, sino la del Padre. Y no deben separarse.

A lo largo del Evangelio de Juan, Jesús ocupa un lugar humilde, y es una de las grandes paradojas de Juan, que la gloria de verdad se encuentre en el servicio humilde, en especial en la muerte de Jesús en la cruz (12:23, 24; 13:31). Käsemann encuentra referencias a la gloria, pero increíblemente no se da cuenta de la paradoja.³⁰ Incluso cuando no se le presta atención, por ejemplo cuando la gloria de Jesús se muestra en los milagros, solamente un círculo restringido de personas percibe la gloria. Así en las bodas de Caná los discípulos vieron la gloria de Jesús y creyeron (2:11). Pero Juan no menciona ningún efecto sobre el maestresala, los invitados ni los sirvientes que sabían que lo que habían llevado al maestresala era agua (v. 9). Encontramos una situación muy diferente en Hechos 14:8-18, donde la gente de Listra pensó que eran receptores de una visita divina. Vieron gloria en la curación del paralítico e inmediatamente aclamaron a Pablo y a Bernabé como dioses. Les trajeron toros y guirnalda para ofrecerles un sacrificio. Es el tipo de cosas que se esperan cuando los dioses bajan a la Tierra. No hay un equivalente en Juan. Él escribe sobre algo muy diferente.

Hay un apunte interesante sobre la gloria en 12:39-43. El evangelista cita una profecía de Isaías que explica por qué muchos no creyeron en Jesús: sus ojos estaban cegados, sus corazones endurecidos, y demás. Entonces Juan añade: «Esto dijo Isaías porque vio su gloria». Podíamos esperar algo como «Porque vio su rechazo» o algo similar. Pero para Juan, había gloria en la manera en la que Jesús aceptó el rechazo y el sufrimiento, y es la gloria la que él relaciona con la profecía sobre el rechazo.

Y si Käsemann no hace justicia con la visión paradójica de Juan sobre la gloria, tampoco presta demasiada atención a la declaración del evangelista: «el verbo se hizo carne».³¹ Incluso si Käsemann tuviera razón sobre

³⁰ C. K. Barrett sí se da cuenta: «la historia de Jesús puede contarse en términos de gloria: ha sido apartado, pero reanudará la gloria que tenía con el Padre antes de la Creación; no busca su gloria, sino la del Padre, no obstante, en su humillación y obediencia voluntaria, y preeminentemente en la desgracia en la cruz, es glorificado, y manifiesta su gloria... Ésta es una paradoja característica en Juan» («The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of the Gospel of Truth», *Current Issues*, pp. 211-12). Vincent Taylor pudo escribir: «No existe una controversia más vana que la disputa sobre si estos pasajes (i.e. 3:14; 8:28; 12:32) expresan la crucifixión o la exaltación. La muerte es la exaltación» (*The Atonement in New Testament Teaching*, Londres, 1946, p. 147).

³¹ S. Smalley sostiene que «es posible explicar» esta expresión «de acuerdo tanto con Käsemann como con Bultman, sólo si la violencia se aplica al balance entre lo divino y

su énfasis en la referencia a la gloria (y acabamos de comprobar que este punto es discutible), estas palabras deben ser interpretadas y debemos reconocer que *sarx* es un término fuerte que enfatiza la realidad física del Jesús encarnado. Juan no dice «el verbo se hizo hombre». Utiliza la palabra directa, casi cruda, «carne».

No podemos negar la realidad física de alguien sobre quien se dicen estas cosas. La palabra «expresa que es nacido de la carne (3:6), pasajero y perecedero (6:63), el típico modelo humano, como si estuviera en contraste con todo lo que es divino y espiritual».³²

Schnackenburg se centra en la idea generalizada de aquel entonces según la cual los seres celestiales podían aparecer en la Tierra.

Pero la afirmación de la encarnación en 1:14 de la enseñanza cristiana sobre el Hijo de Dios hecho hombre no se puede reducir a una variedad entre otras: solamente puede entenderse como una protesta contra todas las religiones redentoras del Helenismo y del Gnosticismo. Se trata de una manera nueva, original y profunda de confesar al Salvador que ha venido de forma «palpable» (1 Juan 1:1) en la Historia como un ser humano personal y único, y se ha manifestado en la realidad de la «carne».³³

El verbo *egeneto* también es importante. Indica un cambio (tanto si se traduce como «fue hecho» o «se convirtió») y parece imposible reconciliar el uso de este verbo con la idea de que el Cristo divino permaneció tal y como era, con toda su gloria. Du Troit mantiene que el verbo «enlaza la enorme distancia entre el Logos divino y el *sarx*», que «pone de manifiesto el hecho sólido, “crudo” de la encarnación» y que «elimina completamente la posibilidad de una mala interpretación doceta».

lo humano, la humillación y la gloria, que son una parte inseparable de la perspectiva joánica» (*Studia Evangelica*, VI, p. 498).

³² R. Schnackenburg, *John*, I, p. 267. Prosigue para centrarse en lo que Bultman llama «el lenguaje de la mitología», «hace grandes esfuerzos para evitar el término *sarx* y nunca habla de “convertirse en carne”» (*ibid.*, p. 268). A. B. du Toit cree que *sarx* apunta hacia «el típico modelo humano de existencia en toda su debilidad, fragilidad y defecto en contraste con el modelo de existencia celestial, divino». (*Neotestamentica* 2, 1968, p. 15). R. Bultmann ve *sarx* en Juan como refiriéndose a «la esfera de lo humano y mundano en oposición a lo divino, por ejemplo, la esfera de *pneuma*, 3:6; 6:63... pero mientras que *skotos* se refiere a la esfera mundanal en su enemistad hacia Dios, *sarx* refleja su estado de transición, su inutilidad y su vanidad (3:6; 6:63)». Sostiene que «El Revelador no es más que un hombre» y que «la ofensa del Evangelio se hace lo más fuerte posible en *ho logos sarx egeneto*» (*The Gospel of John: A Commentary*, Oxford, 1971, pp. 62, 63).

³³ *John*, I, p. 268.

La encarnación significa, según el versículo 14, que el Logos divino es sustituido de esta manera de ser celestial, por la forma de existencia humana: frágil, quebradiza y mundana. Esta existencia del verbo no debe interpretarse de forma doceta, como un mero ser «en la carne», sino como un «convertirse en carne» pero sin sacrificar su ser esencial como Logos.³⁴

La combinación del verbo *egeneto* y del sustantivo *sarx* apunta irresistiblemente a una encarnación genuina, plena de significado. Implica el hecho de que Jesús no jugaba a ser hombre; realmente se convirtió en hombre y aceptó las limitaciones y sufrimientos que ello implica.

Jesús, el hombre

La realidad de la humanidad de Jesús puede deducirse también por las repetidas referencias a él como hombre; 4:29, 5:12, 7:46, 51; 8:40; 9:11, 16(bis); 10:33; 11:47, 50; 18:14, 17, 29; 19:5. De todas ellas podemos escoger los pasajes de 8:40, donde Jesús dice de sí mismo: «Procuráis matarme a mí, hombre que os he hablado la verdad» (Reina Valera, 1960) y de 10:33, cuando los judíos dicen: «No te apedreamos por ninguna obra buena, sino por blasfemia; y porque tú, siendo hombre, te haces Dios». El primero otorga a Jesús su propia demanda, tal y como lo ve Juan, y en el último los judíos llaman hombre a Jesús al mismo tiempo que reconocen que él reclama ser algo más. La reclamación no les convence porque, además de cualquier otra cosa, era un hombre, lo cual tenía implicaciones para ellos. El uso repetido que Juan hace de «hombre» en referencia a Jesús da qué pensar. Si Juan intentaba describir a un Cristo doceta, ¿Por qué este interés repetido en su humanidad real? No tiene sentido.³⁵

Käsemann infravalora la narrativa de la Pasión. Convencido de que Juan describe a un Cristo doceta, en la narración de la muerte de Jesús no le queda más remedio que aceptar, a su pesar, una tradición demasiado establecida como para ser desechada. Lo considera «una simple posdata que debía ser incluida». ³⁶ Nos tienta a replicar: «¡Una simple posdata!». Nos encontramos ante una narrativa plena y absorbente. No podemos decir que Juan haya escatimado nada en esta parte de la historia:

³⁴ *Neotestamentica* 15-16, pp. 16-18.

³⁵ Cf. El ensayo de G. Sevenster, «Remarks on the Humanity of Jesus in the Gospel and Letters of John», en *Studies in John*, pp. 185-193. Pone particular atención en Juan 19:5.

³⁶ *Testament*, p. 7.

la inclusión de detalles que no se encuentran en ningún otro lugar indica un interés en este tema.

R. T. Fortna hace otra objeción cuando dice que «todos los temas que se extienden por el Evangelio, y que alcanzan su punto álgido en la crucifixión, —sobre todo la “hora de Jesús”, su “glorificación” y el cumplimiento (*telein*) de su trabajo son simples inserciones de Juan en el antiguo material narrativo». ³⁷ No creo que sean «inserciones», pero están presentes y nos enseñan algo más sobre Juan. En cualquier caso, el punto de vista de Fortna debe ser considerado y Käsemann no lo hace. Fortna sugiere otro punto (en mi opinión mejor que el anterior) cuando dice: «en el presente evangelio ya no es la resurrección como tal la que lleva todo el peso, sino la glorificación de Jesús en la cruz, mediante la cual atrae a todos los hombres (xii. 32)». ³⁸ Todo el Evangelio pone el énfasis en la cruz. «Incluso antes de que Jesús aparezca, su misión se resume como trágica (1. 10s)». ³⁹ Cuando la historia llega a la muerte de Jesús, Juan sigue su propio camino para enfatizar los aspectos físicos. Nos habla de la sed de Jesús (19:28). Solamente él menciona el detalle de la lanza y del agua y la sangre (19:34, 35). Parece una oposición a cualquier rastro de docetismo su insistencia en que hubo testigos que podían confirmar que a Jesús le salió del costado agua y sangre. Encontramos algunos misterios en este episodio, pero por lo menos contamos con un testimonio enfático de un cuerpo muerto. Nadie escribe así sobre un ser doceta.

Como ya hemos visto anteriormente, Käsemann reconoce «no estar interesado en negar completamente las características de la humildad del Jesús humano en el cuarto Evangelio». Pero mantiene que dichas características no describen a Jesús como «un hombre de verdad». Y se hace esta pregunta: «¿No son las características comunes de Jesús, en el fondo, un mínimo diseñado para un hombre que pasó poco tiempo entre los hombres, igual a ellos en apariencia, pero sin estar sometido a las condiciones humanas?» ⁴⁰

³⁷ «Christology in the Fourth Gospel: Reaction-Critical Perspectives» (*NTS* 21, 1974-75, p. 497). Barnabas Lindars sostiene que Käsemann «se basa casi exclusivamente en los últimos cabos del Evangelio desde el punto de vista de la Crítica literaria (El Prólogo, Los Discursos de la Santa Cena, la Oración), que representan más la reflexión madura del evangelista que su ímpetu original, y que la exégesis está trabajada tan exhaustivamente en las categorías del pensamiento alemán, que constituye un trabajo de creatividad teológica más que una exposición» (*Theology* 72, 1969, p. 157).

³⁸ «Christology», p. 497.

³⁹ *Ibid.*, p. 502.

⁴⁰ *Testament*, p. 10.

De inmediato surge la duda de si Käsemann hace justicia a la dependencia de Dios de Jesús. El Jesús joánico dice llanamente: «El Padre es mayor que yo» (14:28),⁴¹ y en el Evangelio encontramos siempre la idea de que no puede actuar por sí mismo. «El Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre» (5:19).

Dependencia de Dios

Este aspecto de la enseñanza joánica es estudiado con profundidad por J. Ernest Davey, que dedica 67 páginas (de lejos el capítulo más largo de su libro) a «La Dependencia de Cristo tal y como Juan la presenta».⁴² Juan habla de la dependencia de Jesús en su Padre para obtener poder («No puedo hacer nada por iniciativa mía», 5:30), una dependencia para obtener sabiduría («mi juicio es verdadero, porque no soy yo solo, sino yo y el Padre que me envió», 8:16), para su misión y mensaje («mi comida es hacer la voluntad del que me envió y llevar a cabo su obra», 4:34), dependencia de su ser, naturaleza y destino (el Padre «le dio al Hijo tener vida en sí mismo», 5:26; «Yo vivo por el Padre», 6:57; «la copa que el Padre me ha dado», 18:11), dependencia para su autoridad y oficio («Por cuanto le diste autoridad», 17:2; el Padre le dio autoridad para juzgar, 5:22; y para ofrecer su vida, 10:18), de amor (3:16; 17:24-26) y de honor y gloria (Dios «le glorificará enseguida», 13:32; «mi gloria, la gloria que me has dado» 17:24; el Padre ha dado todo el juicio al Hijo para que «todos honren al Hijo», 5:23). Cristo se describe como obediente al Padre (su comida es hacer la

⁴¹ C. K. Barrett escribió un provocador artículo en Schanckenburg *Festschrift* titulado «The Father is Greater than I (Jn 14:28): Christology subordinationist in the New Testament». Argumenta que Juan posee una línea de enseñanza que describe a un Jesús subordinado al Padre. Encontramos un elemento paradójico: «Es natural, y tampoco es malo, describir el resultado en el lenguaje de la paradoja: uno que habla de majestad en un velo de humildad» (*Neues Testament und Kirche*, de J. Gnilka, Freiburg-Basel-Wien, 1974, p. 158; Barrett se refiere a Hoskyns y a Davey). Existe un problema, que Barrett no pretende haber podido solucionar, pero no nos libraremos de él negando un elemento en la paradoja, algo que Käsemann parece hacer. Juan estaba pensando en algo más que en Dios caminando por la tierra.

⁴² *The Jesus of St. John* (Londres, 1958), pp. 90-157. De forma similar, Leonard Hodgson presta atención a pasajes como a la declaración de Jesús de que ha completado el trabajo que el Padre le encomendó. «Cuanto más se estudia el cuarto Evangelio, más curiosidad se siente al comprobar que el retrato de nuestro Señor es uno en el que su humanidad es minimizada, estando el énfasis en sus propias afirmaciones sobre su divinidad. De los Evangelios, éste es el único en el que el pensamiento clave de nuestro Señor es la dependencia, dependencia del Padre» (*And Was Made Man*, Londres, 1933, p. 198).

voluntad del Padre, 4:34), y dependiente de Él para ganar a sus discípulos («Todo lo que el Padre me da, vendrá a mí», 6:37; y de forma negativa «Nadie puede venir si no lo trae el Padre», 6:44; «a los hombres que del mundo me diste», 17:6). Depende del Padre para el testimonio («Si yo solo doy testimonio de mí mismo, mi testimonio no es verdadero», «el Padre que me envió, éste ha dado testimonio de mí», 5:31, 37), del Espíritu (que descende sobre Él en el bautismo, 1:33; y que el Padre le da sin medida, 3:34), para dirección (Davey cree que éste es el significado de pasajes como «Si alguno anda de día no tropieza, porque ve la luz de este mundo», 11:9; donde «se expresa claramente la dirección mística»). La dependencia de Jesús se halla en su relación con Dios («El que me envió está conmigo, no me ha dejado solo», 8:29) y con los hombres («conoceréis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí, y yo en vosotros», 14:20), como ilustran sus oraciones (capítulo 17) y sus títulos (un total de 22 en el Evangelio y 1 en una carta de Juan, y la mayoría implican dependencia, por ejemplo, «Hijo» depende de «Padre», «Cordero de Dios» probablemente se refiere a «la víctima ofrecida y enviada por Dios», etcétera).

Davey coincide en señalar tres aspectos del relato joánico que pueden ser entendidos en un sentido doceta.⁴³ No obstante niega que tales aspectos muestren la visión típica de Juan. Eso depende. «Pocas personas que no hayan estudiado el cuarto Evangelio con detalle pueden formarse una opinión, hasta el punto de que esta idea de dependencia se enfatiza hasta convertirse en el elemento principal de la experiencia de Jesús con Dios Padre; se podría considerar esta dependencia como la regla general de la descripción de Cristo en Juan».⁴⁴

Encontramos, por lo tanto, en Juan un énfasis especial en la dependencia de Jesús, pero hay más: toda la vida de Jesús es humana. Empecemos por el mismo nombre, dado que Juan utiliza el nombre humano Jesús 237 veces (Mateo lo hace en 150 ocasiones, Marcos 81 y Lucas 89), más de un cuarto del total del Nuevo Testamento (905 veces). Sólo encontramos «Jesucristo» dos veces, y «Cristo» en 19 ocasiones (de acuerdo con la intención declarada de Juan de mostrar que Jesús es el Cristo (20:31).

⁴³ *Ibid.*, pp. 18, 85, 133, 186.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 77. Prosigue para referirse a que Juan describe a un Cristo omnisciente, omnipotente, autodeterminado e independiente, como «un mito». Cree que los Sinópticos enfatizan teológicamente la deidad de Cristo, mientras que el cuarto Evangelio lo hace de la humanidad, aunque, por supuesto, ambos elementos se encuentran en los cuatro Evangelios (*ibid.*, p. 170). A. M. Hunter acepta el razonamiento de Davey (*According to John*, p. 115).

Este Jesús humano parece haber disfrutado una relación familiar normal (2:12). Fue a una boda con su madre (2:1). Tenía hermanos que le decían lo que tenía que hacer de una forma que cualquiera que haya vivido con hermanos reconocerá inmediatamente (7:3-5). Le preocupaba su madre, incluso estando en la cruz (19:26-27). Amaba a sus amigos, Marta, María y Lázaro (11:5).

A Jesús le preocupaba la idea de su muerte y pensó si debía orar para no tener que afrontarla (12:27). Podía estar cansado y sediento (4:6-7); podía ser ignorante y hacer preguntas. Podía llorar (11:35) y tener el espíritu entristecido (11:33). Juan utiliza dos veces un verbo poco usual, *embrimaomai* (11:33, 38), que se aplica al resoplido de los caballos.⁴⁵ Es una palabra muy corriente. Hay un debate entre los comentaristas de Juan sobre si debemos interpretar dicha palabra en Juan 11 como refiriéndose a la rabia o a otro sentimiento profundo, pero no existe debate acerca de la humanidad que la expresión denota. Jesús no podía evitar que algunos de sus seguidores se apartaran de Él (6:66) y que incluso uno le traicionara. En una ocasión dijo: «Ahora mi alma se ha angustiado (*he psyche mou tetarakta*)» (12:27) y Juan nos dice que en el aposento alto Jesús se «angustió en espíritu» (13:21). Y todo esto no es más que una parte de la evidencia de la humanidad real.⁴⁶

También hay textos que parecen negar la idea de que Jesús simplemente es Dios en la Tierra. De esta manera, en el prólogo leemos que «nadie jamás a visto a Dios» pero que Jesús le ha dado a conocer (1:18), lo cual distingue entre Jesús y el Dios que se ha dado a conocer. Esto se remarca cuando Jesús dice, más tarde, sobre Dios: «no habéis oído jamás su voz ni habéis visto su apariencia» (5:37) y de nuevo, «no es que alguien haya visto al Padre» (6:46). En cada caso, la posición es un tanto compleja. En el prólogo a Jesús se le llama *monogenes theos*; en el capítulo 5 Él anuncia que tiene un conocimiento íntimo del Padre, y en 6:46 se diferencia de aquellos que no han visto al Padre y dice que Él sí que lo ha visto. No estoy intentando mostrar la simpleza de estos pasajes, sino más bien argumentar que Käsemann simplifica en exceso al no considerar las impli-

caciones de tales palabras. Si, como él mantiene, Jesús es simplemente «Dios caminando sobre la faz de la tierra»,⁴⁷ entonces muchos han escuchado su voz y visto su rostro. Pero no es esto lo que Juan dice. Al contrario, el énfasis de sus palabras no debería ser ignorado.

Una vez más debemos recordar que el Evangelio de Juan no está solo. Es una de las piezas que conforman la literatura joánica. El debate sobre qué autor pudo escribir más de uno de estos libros es muy intenso, pero es indiscutible que el Evangelio y 1 Juan, si no provienen de la misma pluma (aunque muchos sostienen una unidad en la autoría), provienen del mismo círculo y de la misma situación básica. No existen dudas sobre las enseñanzas contrarias al docetismo en 1 Juan, dado su énfasis en palpar, ver y oír la palabra de vida (1 Juan 1:1); su insistencia en confesar que Jesús el Cristo ha venido «en carne» con su homónimo de que negar este hecho es manifestar el espíritu del anticristo (1 Juan 4:2-3, cf. 2:22); su énfasis en Jesús como el Hijo de Dios (1 Juan 4:15) y como el Cristo (1 Juan 5:1), y su énfasis en la importancia de que Jesús ha venido «no sólo con agua, sino con agua y con sangre» (1 Juan 5:6). No resulta fácil entender cómo ni por qué el Evangelio presenta una enseñanza que la carta combate tan duramente.⁴⁸

Simplificación en exceso

Por todo lo anterior, parece lógico pensar que Käsemann está simplificando en exceso. Esta es mi pelea en este libro. He pasado muchos años estudiando el cuarto Evangelio, y he llegado a la nada original conclusión de que se trata de un libro complejo y difícil. Me pierde comprobar cómo Käsemann puede hacer que todo parezca tan fácil. Desde su punto de vista, no tenemos nada más complicado que la descripción de «uno que habitó un poco de tiempo entre los hombres, igual a ellos en apariencia, pero sin estar sometido a las condiciones humanas».⁴⁹ Me da la impresión

⁴⁵ *Testament*, p. 66.

⁴⁸ C. F. D. Moule critica a Käsemann por «apartar el Evangelio de la primera epístola de forma injustificable» (*Studies in John*, p. 158). Por lo demás, se refiere a «un motivo que recorre el Evangelio y las epístolas joánicas —la afirmación de la realidad de la encarnación frente a las “teorías docetas”» (*Worship in the New Testament*, Londres, 1961, p. 34, n. 2). Hoskyns prestó mucha atención a 1 Juan para mostrar su punto de vista de que el cuarto Evangelio se opone al docetismo (E. Hoskyns, *The Fourth Gospel*, Londres, 1950, pp. 48-57).

⁴⁹ *Testament*, p. 10.

⁴⁵ Cf. la definición en G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* (Edimburgo, 1954), s.v.: «resoplar (en caballos), hablar o actuar con un sentimiento profundo» (aquí aplica el significado «ser conmovido con rabia»).

⁴⁶ Franz Mussner señala que en este Evangelio «El creyente en el acto de conocer ve, por supuesto, justo como “el mundo” ve, a Jesús en su pura humanidad» y prosigue diciendo que «esta humanidad pura no se transfigura incluso para el creyente y el conocedor, sino que se mantiene firmemente» (*The Historical Jesus in the Gospel of St. John*, New York, 1967, p. 28).

de que Käsemann quiere rehuir los problemas del cuarto Evangelio (curiosamente la acusación favorita de Käsemann contra la mayoría de los estudiosos de Juan). Proviene de una lectura selectiva de las pruebas, ignorando o minimizando la fuerza de todo lo que no encaja en la descripción deseada. **Porque el hecho es que el cuarto Evangelio es a la vez grandioso y humilde. Jesús es Dios completamente.** Käsemann acierta a ver esto con claridad. Pero Él también es un hombre, no nos olvidemos.

Otros autores reconocen la complejidad del problema. Por ejemplo, G. E. Ladd escribe: «Podemos concluir que Juan presenta a Jesús desde una doble perspectiva sin reflejos ni especulaciones. Él es igual a Dios; es Dios en la carne; no obstante es un ser humano». ⁵⁰ Ésta es la conclusión a la que nos llevan las pruebas. Raymond E. Brown también estudió el problema y no se deja impresionar por la idea de que este evangelio se escribiera para rebatir algún tipo de docetismo. Halla rasgos antidocetas, pero que no tienen la fuerza suficiente como para constituirse en el motivo primordial del libro. Resumiendo, dice: «un juicio honesto podría ser decir que la motivación antidoceta es posible, incluso probable, pero que no tiene mucha importancia». ⁵¹ Brown escribió antes de aparecer el libro de Käsemann, no se centra pues en sus teorías, pero su opinión es relevante. Un contraste de las evidencias le convence de que no hay una motivación doceta, pero sí es probable que hubiera una motivación antidoceta.

Nils Dahl es otro autor que cree que Juan se opone al docetismo. Cree que una Cristología doceta «puede haberse sostenido por interpretaciones alegóricas del Antiguo Testamento. En contra de esas tendencias, Juan da testimonio de la humanidad real de Jesús y de la realidad de su muerte (6:41-42, 61; 19:35)». ⁵²

Herman Ridderbos presta atención al prólogo y estudia diferentes puntos de vista sobre su composición y significado. ⁵³ Sus conclusiones son:

⁵⁰ *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, 1974), p. 252.

⁵¹ *John*, I, pp. lxxvi-lxxvii.

⁵² «The Johannine Church», *Current Issues*, p. 142. En el mismo volumen, Markus Barth escribe sobre los Hebreos y dice: «No existe otro libro en el Nuevo Testamento (exceptuando el cuarto Evangelio) que ponga juntas tan claramente la humanidad y la deidad de Jesús» («The Old Testament in Hebrews, An Essay in Biblical hermeneutics», p. 58). O. Cullman más de una vez dice que en este Evangelio existe, cuando menos, una oposición implícita al docetismo (*The Johannine Circle*, pp. 17, 58, 61). Ver también R. H. Strachan, *John*, pp. 44, 45; T.W. Manson, *On Paul and John* (Londres, 1963), pp. 156, 157, etc.; R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel* (Minneapolis, 1975), pp. 157-159.

⁵³ «The Structure and the Scope of the Prologue to the Gospel of John» (*NovT* 8, 1966, pp. 180-201).

El Evangelio no es, por lo tanto, el primer testigo de la fe, sino de lo que se ha visto y oído y palpado con las manos. Por ello, quien quiera que afirme que el trasfondo de la fe del evangelista es otro aparte de las situaciones que narra, está atacando no solamente la narrativa, sino el corazón del kerygma del evangelista. ⁵⁴

Según Ridderbos, la humanidad genuina de Jesús en este evangelio, el hacerse *carne*, es la pieza clave.

Teniendo en cuenta las pruebas existentes, parece que Käsemann simplifica en exceso. **Nadie que estudie el Evangelio de Juan negará que a Jesús se le presenta como divino.** Es el mismo Hijo de Dios, enviado a la Tierra para traernos salvación. **Pero decir que por esto deja de ser muy humano es obviar una gran parte de las pruebas.** No cabe duda de lo acertado de los investigadores que descubren en Juan el equilibrio entre la deidad y la humanidad. A pesar de toda su brillantez, nada en el estudio de Käsemann rebate esta conclusión.

Preguntas para el estudio

1. ¿Cómo se define en el cuarto Evangelio la humanidad de Jesús?
2. ¿Presenta el cuarto Evangelio una comprensión doceta de la humanidad de Jesús?
3. ¿Qué relación se establece entre Jesús y la muerte?
4. ¿Qué papel juegan el Padre y los ángeles, en relación con Jesús, en Juan?
5. ¿En qué sentido Jesús depende del Padre?

⁵⁴ *Ibid.*, p. 200.

Capítulo 4

El Cristo de Dios

Para nosotros, «Cristo» se ha convertido en un nombre de verdad. A menudo nos referimos a nuestro Salvador simplemente como «Cristo», incluso cuando utilizamos el nombre completo «Jesucristo», lo hacemos como un nombre, sin entenderlo como «Jesús el Cristo». Esta terminología procede de los primeros cristianos; en el Nuevo Testamento encontramos el término en muchas ocasiones. Pero ni es la única manera ni la original. Podríamos expresarlo de esta manera: Jesús fue llamado «Cristo» porque cumplió con todo lo que el título implica y, en su tiempo, éste era empleado tan a menudo que terminó siendo un nombre sin un significado especial. Pero cuando Juan nos dice que escribió para «que creáis que Jesús es el Cristo» (20:31), usa el término con todo su significado. Si queremos entender lo que Juan dice a lo largo de su evangelio, debemos entender lo que «Cristo» significaba para los cristianos del siglo I.

El término es, obviamente, hebreo. Comenzamos con la palabra hebrea *masiah*, el participio del verbo «ungir». De modo que la expresión significa básicamente, «el ungido». Si transliteramos esto al castellano, obtenemos «Mesías», y si lo trasladamos al griego obtendremos *Christos*, lo cual se convierte en Cristo. De ahí la igualdad «Cristo» = «Mesías» = «El ungido». La duda se centra en el significado de «ungido».

Podemos encontrar más de una respuesta. En hebreo, el término significa tanto derramar como manchar, pintar, engrasar. Encontramos estas últimas acepciones en el engrase de escudos (Isaías 21: 5) o en la casa pintada (Jeremías 22:14). En general se entiende que cuando se refiere a las personas se trata de derramar algo por encima, como cuando se

derrama aceite sobre un sacerdote (Éxodo 28:41) o sobre un rey (1 Samuel 16:13) o un profeta (1 Reyes 19:16). El ungimiento formaba parte de la vida cotidiana y más de un verbo se utiliza para describirlo. A Rut se le ordenó ungirse antes de ir a Booz (Rut 3:3) y Amós se queja de la gente que «se unge con los óleos más finos» (Amós 6:6). Esto equivale, más o menos, al uso moderno del perfume. Ungirse podía utilizarse en tiempos de celebraciones y ser un símbolo de alegría (Salmos 45:7), por lo que no nos sorprende que no se utilizara en tiempo de luto (2 Samuel 14:2; Daniel 10:2-3), y aparentemente tampoco en tiempo de ayuno (2 Samuel 12:20; Mateo 6:17). Los invitados esperaban ser ungidos por sus anfitriones, y Jesús señaló la descortesía que suponía no hacerlo (Lucas 7:46). Se llevaron a cabo ungimientos sencillos en los tiempos bíblicos y la gente estaba mucho más acostumbrada que nosotros. Pero éstos no nos conciernen demasiado; nuestro interés está en los ungimientos religiosos.

Es curioso que «Mesías», «El ungido», en el sentido del escogido por Dios, no sea nada frecuente en el Antiguo Testamento. Aparece (Daniel 9:25, 26),¹ pero no con frecuencia. El primer ejemplo es la consagración de Aarón y sus hijos. Dios le dice a Moisés: «los ungirás, y ordenarás y consagrarás» (Éxodo 28:41), lo que aclara que el ungimiento era una ceremonia religiosa solemne con un gran significado. Era una parte del proceso por el que se apartaba a un sacerdote para su ministerio. Cuando se le ordenaba, se consagraba al servicio de Dios, y su ungimiento era el símbolo de esto. Encontramos indicaciones precisas sobre la composición del aceite que debía ser utilizado en tales ocasiones (Éxodo 30:22-25), y estaba claramente indicado que este «aceite de la santa unción» no debía usarse en ninguna otra ocasión. Cualquiera que ofendiera haciendo un uso profano de este aceite debía ser cortado de su pueblo (Éxodo 30:32, 33). El acto del ungimiento era tan importante que el sacerdote podía ser llamado «el sacerdote ungido» (Levítico 4:3). El ungimiento se extendía al altar (Éxodo 19:36) y a una serie de objetos utilizados en la adoración (Éxodo 30:26-28).

En el uso del Antiguo Testamento, aunque el ungimiento de los sacerdotes era muy importante, se menciona más el de los líderes, especialmente de los reyes. Así Saúl debía ser ungido «para ser príncipe sobre mi pueblo»

¹ Al no haber artículo, la mayoría de las traducciones coinciden con Revised Standard Version en «el elegido». Eric Heaton nos recuerda que «El título el Mesías nunca ocurre en el Antiguo Testamento», y él encuentra una referencia en este pasaje al Sumo Sacerdote (*The Book of Daniel*, Londres, 1964, p. 214).

(1 Samuel 9:16), como lo fue David (1 Samuel 16:12, 13). El rey de Israel era frecuentemente llamado «el ungido del señor» (por ejemplo en 1 Samuel 26:16, 2 Samuel 1:14, Cf. Salmos 2:2, etcétera).² Incluso Yahveh lleva a cabo algún ungimiento, aunque siempre por medio de agentes (2 Reyes 9:3, 6; Cf. 2 Samuel 12:7). Aparentemente, el ungimiento era el acto decisivo para coronar a un rey, ya que leemos cosas como «de habían ungido rey en lugar de su padre» (1 Reyes 5:1); «Yo te he ungido rey sobre Israel» (2 Reyes 9:3).³

Éstas son las dos figuras que más se relacionan con los ungimientos: los reyes y los sacerdotes. Ocasionalmente se unge a un profeta (1 Reyes 19:16), aunque puede que esto sucediera y no se haya recogido. Pero, según nuestros documentos, era infrecuente.⁴ El concepto puede ser usado metafóricamente, ya que otros siervos de Dios se describen como ungidos. Así se llama al rey pagano Ciro (Isaías 45:1) y el profeta habla de ser ungido para «traer buenas nuevas a los afligidos» (Isaías 61:1). Ezequiel habla del «querubín ungido» (Ezequiel 28:14), un elemento misterioso, pero claramente escogido especialmente por Dios para realizar un servicio importante.⁵ Zacarías habla de «los dos ungidos» que están de pie junto al Señor de toda la Tierra» (Zacarías 4:14).

El hecho de ser ungido otorga al rey un lugar importante en la mente de los israelitas. Significaba, entre otras cosas, que es Yahveh quien es «supremo; la soberanía en la Tierra sobre el pueblo de Dios se ejerce en Su nombre y tiene que responder ante Él. Cuando miraban al futuro, los profetas de Israel vieron un tiempo en el que Yahveh sería el Señor de

² F. Hesse encuentra este uso 30 (29) veces. Añade que el Sumo Sacerdote recibe este título en 6 ocasiones (*Theological Dictionary of the New Testament*, IX, p. 502).

³ El Antiguo Testamento nunca dice por qué se utilizaban ungimientos en las coronaciones reales, pero S. Szikszai puede que tenga razón al decir que «era de importancia absoluta, ya que implicaba el poder de ejercer autoridad real» (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, I, p. 139).

⁴ El Salmo 105:15 muestra a Dios diciendo: «No toquéis a mis ungidos, no hagáis mal a mis profetas», sobre lo que A. F. Kirkpatrick comenta: «los patriarcas realmente no eran ungidos, pero el término se aplica a ellos por llevar el sello de una consagración divina en virtud de la cual sus personas eran santas e inviolables. Abraham es llamado profeta en Génesis 7 como un intercesor y generalmente se aplica el término a los patriarcas como receptores de la revelación divina» (*The Book of Psalms*, Cambridge, 1910, p. 618).

⁵ Asumiendo que la Revised Standard Version es correcta, John W. Wevers mantiene que «La palabra “ungido” es un comentario tardío sobre la palabra, pero incorrecto» (*Ezekiel*, Grand Rapids, 1982, p. 157). Herbert G. May dice que «el querubín guardián “ungido” es tan difícil de entender como de traducir», pero no cuestiona su originalidad. (*Interpreter's Bible*, VI, p. 221).

toda la Tierra. El gobierno de Yahveh era importante, pero en ocasiones se mencionaba que habría un lugar especial para «un hijo de David», el Rey que reinaría hasta los últimos días. Esta persona podía ser entendida como el Mesías, pero Yahveh obraría en Él para cumplir sus deseos, y esto era lo importante.⁶ Algunos sectores del judaísmo no otorgan lugar apenas para el Mesías (por ejemplo, la Apócrifa, la Misná, Filón), aunque otros lo enfatizan. Los hombres de Qumran pensaban que vendrían dos Mesías, uno como rey y el otro como sacerdote, y creían que el sacerdote ocuparía el primer lugar.

A veces el mesianismo se interpretaba en términos del reino davídico, pero también se menciona al Hijo del Hombre en Daniel 7, para servir de modelo. No puede decirse que existiera nada que se pareciera a una expectativa uniforme, pero sí había suficiente especulación mesiánica y una variedad de formas de ser entendida para convertirse en una categoría importante para los escritores del Nuevo Testamento. Para Juan en particular era muy importante, y tiene mucho que decir sobre el Mesías y su relación con el Padre celestial.

Una pregunta inoportuna es si Juan alude al mesiazgo en su historia del ungimiento de María a Jesús (12:1-8). No se menciona para nada tal concepto, pero se describe con claridad un ungimiento. También es cierto que Jesús interpreta su unción en términos de su muerte (12:7), el corazón de su actividad mesiánica. Probablemente, deberíamos considerar este incidente como poco más que una celebración social poco frecuente y muy interesante. Por lo menos, podemos decir que el Mesías recibió una unción poco frecuente.

Títulos Mesiánicos

En su primer capítulo, Juan utiliza un considerable número de títulos para referirse a Jesús. Algunos de ellos son nombres mesiánicos conocidos, como el mismo «Mesías», que más tarde se explica como «Cristo» (1:41). Juan también habla del «Hijo de Dios» (1:34,49), «El Rey de Israel» (1:49),⁷

⁶ Cf. E. Jenni, «debemos entender con claridad que en el Antiguo Testamento, las expectativas del Mesías futuro ocupan un lugar secundario en cuanto a importancia; el Mesías no es una figura independiente, solo «el representante e instrumento de Yahveh» (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, III, p. 362).

⁷ R. Schnackenburg señala que Natanael no entendió todo lo que «Hijo de Dios» (que precede a «Rey de Israel») significa; de otra forma Jesús no hubiera prometido una

y del «Hijo del Hombre» (1:51). A ellos debemos añadir un número de títulos que no son estrictamente mesiánicos, pero al estar tan libremente colocados en esta parte del Evangelio, refuerzan la idea de Juan, ya que se refieren al que de cierto es el Mesías, pero que es mucho más que el Mesías que tradicionalmente se esperaba. El Mesías a quien Juan llama «la Palabra» (1:1), «Dios» (1:1), «la luz de los hombres» (1:4), «la luz verdadera» (1:9), «el unigénito del Padre» (1:14), uno más grande que Juan el Bautista (1:15, 26, 27, 30), «el unigénito de Dios» (1:18), «El Señor» (1:23), «El cordero de Dios» (1:29, 36), «el que bautiza en el Espíritu Santo» (1:33), probablemente «el elegido de Dios» (1:34), «Rabí» (1:38, 49), «aquel de quien escribió Moisés en la Ley y también los profetas» (1:45).⁸

Como desvela el Evangelio, aparecen otros títulos como «El Santo de Dios» (6:69)⁹ y «el que viene en el nombre del Señor» (12:13, aunque pudiéramos interpretarlo simplemente como «el que viene»)¹⁰. Obviamente, con tantos títulos Juan está llamando la atención sobre la particularidad de Jesús. La persona que pudiera llevar todos estos títulos no era una persona normal. Incluso podríamos decir que no era un Mesías corriente. Juan no habla del tipo de Mesías que la gente común en la Palestina del primer siglo estaba esperando, ni siquiera del tipo de Mesías que los devotos y píos sirvientes de Dios estaban buscando. Por supuesto que es el Mesías, pero los cristianos le dieron un nuevo contenido. No podemos contemplar las expectativas judías y decir: «Esto es lo que Juan pensaba que Jesús debía ser». Jesús satisfacía todo lo que los judíos esperaban e

revelación más completa (1:50-51). Prosigue diciendo: «los títulos utilizados por Natanael tienen significados mesiánicos, pero ofrecen al lector la posibilidad de un entendimiento mayor» (*The Gospel according to St. John*, I, Nueva York, 1968, p. 319).

⁸ R. H. Lightfoot comenta sobre los títulos en su capítulo inicial: «En el curso de este evangelio encontramos que parte de estos títulos, aunque ocupaban un lugar importante, incluso esencial, en iluminar a aquellos que llegaban a conocer al Señor, primero a través de ellos, pronto resultaron ser inadecuados para describir a su persona. Parece como si San Juan enumerara estos títulos como punto de partida en los versículos introductorios, mientras que, sin permitir que se olviden... los obvia en los capítulos que describen el ministerio de Jesús, para impartir a sus lectores un entendimiento más completo y más profundo, que él desea que tengan sobre el Señor y sus obras» (*St. John's Gospel*, Londres, 1956, pp. 99, 100).

⁹ Vincent Taylor comenta de «El Santo de Dios» que «describe a un hombre separado y consagrado al servicio de Dios. En algunas de las primeras comunidades cristianas, pudo haber sido utilizado durante algún tiempo como un nombre mesiánico», aunque no lo considera como «un título mesiánico aceptado» (*The Names of Jesus*, Londres, 1953, p. 80).

¹⁰ Taylor comenta que este título «solamente se mencionaba restrictiva y brevemente en algunos círculos. Posee un marcado tono escatológico, y su origen se encuentra probablemente en la proclamación de Juan el Bautista» (*ibid.*, p. 79).

incluso más, mucho más. Y, en ocasiones, Juan corrige los recelos judíos sobre el Mesías. Muchos de los judíos tenían profundas equivocaciones sobre quién sería el Mesías y lo que Él haría. La intención de Juan era, en parte, corregir estas equivocaciones para que sus lectores pudieran entender lo que el mesiazgo significaba y cómo se manifestaba en Jesús.

Algunos comentaristas rechazan la idea de que Jesús fuera reconocido como Cristo tan pronto tal y como se recoge en las palabras de Andrés a Pedro (1:41). Señalan que los Evangelios Sinópticos aclaran que transcurrió mucho tiempo hasta que los seguidores de Jesús entendieran adecuadamente su persona. Pero ésta no parece una objeción válida. No es tanto el uso de la palabra «Mesías», sino el contexto lo que cuenta. Una cosa era decir que Jesús era el Mesías y otra muy diferente, comprender lo que Jesús entendía que significaba el término. Andrés no pudo haberlo entendido tan pronto, lo cual no significa que no utilizara el término. Debía existir alguna razón para que las personas como Andrés se unieran a Jesús, y la convicción de que él era el Mesías, sea cual sea la forma en que se entendiera el término, jugaba un papel importante.

El saludo de Natanael: «Rey de Israel» (1:49) es notable. Fuera de este evangelio, este término sólo se utiliza en dos ocasiones en el Nuevo Testamento. La primera en un tono despectivo, cuando se burlaban de Jesús y le decían que bajara de la cruz (Mateo 27:42), y la segunda en Marcos, cuando la invitación se hace a «el Cristo, el Rey de Israel» (Marcos 15:32). A pesar de que los que utilizaban este término no lo hacían en serio, es quizás interesante resaltar que lo hacían de forma correcta, para el rey del pueblo de Dios, mientras que «el Rey de los judíos» utilizado por los magos (Mateo 2:2), Pilatos y los soldados romanos (Marcos 15:2, 18, etc) resulta bastante natural para los gentiles, pero no era el término que los judíos cultos utilizarían. No conlleva la idea del pueblo de Dios; la cual era importante para Natanael (y para Juan). William Temple añade otro dato con su comentario: «Nótese la enraizada mentalidad hebraica, según la cual se llega al clímax al pasar del *Hijo de Dios al Rey de Israel*». ¹¹ Al recoger este incidente temprano en el Evangelio, Juan está mostrando que, desde el principio, Jesús satisfacía plenamente todo lo que el término «Cristo» implicaba.

La misma idea se expresa de otra manera en algunas palabras de Juan el Bautista. Cuando llegó la delegación de Jerusalén para estudiar sus enseñanzas, le preguntaron: «¿Quién eres tu?», a lo que él respondió: «Yo no

soy el Cristo» (1:19, 20). Nadie le había dicho que lo fuera, ni siquiera se había mencionado el tema del Cristo. Pero el *yo* enfático es como si el Bautista quisiera decir: «No soy Yo quien soy el Cristo». La importancia de este hecho se observa más adelante en la disputa acerca de la purificación entre los seguidores de Juan y un judío (3:25). Por alguna razón, se mencionó el hecho de que Jesús estaba teniendo más éxito que Juan. El Bautista mostró su satisfacción y, entre otras cosas, recordó a sus seguidores que Él había dicho «Yo no soy el Cristo» (3:28). De nuevo encontramos un nombre que enfatiza la idea de que había un Cristo, aunque no era el Bautista.¹²

Los samaritanos y el Cristo

El hecho de que Jesús era el Cristo se encuentra también en la historia de la samaritana con quien Jesús habló en el pozo de Jacob. La mujer intentó varias veces escaparse del reto con el que le enfrentaba Jesús. La última vez dijo: «Sé que el Mesías viene (el que es llamado Cristo), cuando Él venga nos declarará todo» (4:25). Esto lleva a que Jesús le diga: «Yo soy, el que habla contigo» (4:26). Un poco más adelante, la mujer lo expresa de una forma más tentativa, cuando les dice a los hombres «¿No será éste el Cristo?» (4:29).

Por desgracia, encontramos poca información sobre las ideas samaritanas en la época del Nuevo Testamento. Dado que ellos aceptaban el Pentateuco como Escrituras Sagradas, reconocían que vendría el Mesías, pero su rechazo al resto del Antiguo Testamento implicaba que tenían poca información sobre Él. Generalmente se da por sentado que utilizaban el término *Tabeb* en lugar de Mesías y que le consideraban fundamentalmente como un maestro.¹³ Restauraría su culto y sería un sacerdote. Esto significa que su concepto de Mesías no tenía las implicaciones nacionalistas de los judíos y, por esto, quizás Jesús aceptó el término proviniendo de una mujer samaritana sin influencias. Los evangelios aclaran que, entre los judíos, no usó este nombre. La expectativa judía estaba tan frecuentemente asociada

¹² Marcus Dods entiende que las palabras de Juan significan «Yo no soy el Cristo» pero otro sí lo es» (*The Expositor's Greek Testament*, I, Grand Rapids, 1979, reimpresión, p. 693).

¹³ Cf. T. H. Gaster, «El *Tabeb* no es el Mesías en el sentido judío de un príncipe ungido. Es más el profeta del que se habla en Deuteronomio 18:18» (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, p. 194).

¹¹ *Readings in St. John's Gospel* (Londres, 1947), p. 31.

con ejércitos e imperios, combates y conquistas, que hubiera sido un error por parte de Jesús presentarse ante ellos como el Mesías. Pero entre los samaritanos rurales, era otra situación.

Para Juan, representa una oportunidad para presentar uno de sus principales dogmas. No le preocupa explicar hasta qué punto el concepto de Mesías para los samaritanos era diferente o igual que el de los judíos. Lo que le interesa es que todo lo que significa el mesiazgo se encuentra por completo en Jesús. Le interesa mostrar que, en una ocasión, a Jesús se le enfrentó con lo que el Mesías debía hacer y él había declarado ser ese Mesías.

Haciendo esto, Juan recoge que Jesús utiliza el «*Yō Soy*» enfático, al estilo del discurso de las deidades. En griego no es necesario el uso del pronombre personal como sujeto de un verbo, ya que la forma del verbo muestra quién es el sujeto(*). Pero si se quiere subrayar el sujeto («*Yō soy*» en vez de «*soy*»), entonces se usa el pronombre. Cuando el Antiguo Testamento se tradujo al griego, los traductores razonaron que el estilo especialmente enfático era propio de una deidad y solía llevar pronombre. Es el tipo de discurso que tenemos aquí. Es exagerado decir que Jesús afirma ser Dios cuando habla de esta manera, pero parece evidente que está usando un lenguaje inusual y solemne.¹⁴ Ethelbert Stauffer hace un fuerte énfasis en esta fórmula. Él cree que la mujer no entendía completamente el significado total de lo que Jesús decía, pero que «Jesús utilizó intencionadamente la fórmula velada de autorrevelación de Isaías 52:6 sin tener en cuenta la terminología mesiánica de los samaritanos. Sus palabras son un misterio...».¹⁵ Pero sigue para decir que Juan recoge la expresión «para implicar que Jesús pronunció las primeras palabras significativas, aunque veladas a medias, sobre el secreto de su persona no en Judea ni en Galilea, sino en Samaria».¹⁶ Es obvio, Juan consideraba que las palabras de Jesús eran muy importantes para entender quién y qué era. Y también es obvio que unía a Jesús en su ser esencial con Dios, en lugar de con los seres creados.

La mujer era el vehículo para que los hombres del pueblo se acercaran y escucharan a Jesús. Al final, llegaron a decir que creían en Él, no por algo que ella hubiera dicho, sino porque le habían oído por sí mismos y

porque habían llegado a conocerle como «en verdad el Salvador del Mundo» (4:42). Esta expresión poco habitual se encuentra otra vez en el Nuevo Testamento solamente en Juan 4:14. La palabra «salvador» muestra que las personas no se pueden salvar por sí mismas. Todos somos pecadores y necesitamos ayuda. Juan les dice a sus lectores que esa ayuda es accesible. Jesús vino como un salvador.¹⁷ Era un maestro y también un líder más importante. Juan le ve como un salvador, un apunte que señala varias veces (3:17; 5:34; 10:9; 12:47). «Salvador» es una palabra general que no nos indica por sí misma de qué nos salva ni por qué motivos. Para ello, debemos mirar el resto del Evangelio. Pero el hecho sobre el que se hace especial énfasis en este punto es que Jesús es nuestro salvador.

Y la salvación que trae no es un asunto insignificante. Es el salvador «del mundo» (también en 3:17 y 12:47).¹⁸ Hasta este punto Juan nos ha contado poco sobre el ministerio de Jesús entre los judíos, pero su añadido a la narración sobre lo que sucedió con los samaritanos extiende el horizonte más allá del judaísmo. Los samaritanos notaron algo de esto con su referencia «al mundo» y seguramente Juan esperaba que sus lectores entendieran que este comienzo muestra la universalidad de la salvación que Jesús traería.

Conceptos judíos erróneos

De vez en cuando Juan adelanta su propósito llamando nuestra atención sobre la manera en la que los judíos, o algunos de ellos, habían malinterpretado el mesiazgo. Un ejemplo lo encontramos en el final de la historia del paralítico en el estanque de Betesda. El milagro fue seguido de un discurso en el cual, entre otras cosas, Jesús reprochó a sus oyentes la falta de fe. Siguió diciendo que no debían pensar que les acusaría ante el Padre. Más bien sería Moisés en el que confiaban el que sería su acusador, «porque si creyerais a Moisés me creeríais a mí, porque de mí

(*) N. del T. Igual ocurre en castellano.

¹⁴ Sir Edmund Hoskyns comentó: «Jesús es más de lo que, tanto un judío como un samaritano, habían entendido en la palabra “Cristo”. Es la respuesta de Dios al pecado del mundo» (*The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 238).

¹⁵ *Jesus and His Story* (Londres, 1960), p. 152.

¹⁶ *Ibid.*, p. 153. Stauffer pone estas palabras en cursiva.

¹⁷ Cf. Alan Richardson: «El Hombre no se salva por la sabiduría o por el conocimiento correcto (gnosticismo), ni por sus méritos o buenas obras (judaísmo), ni por la absorción mística en una deidad (misticismo heleno), sino por el acto de Dios en el nacimiento, vida, muerte, resurrección y ascensión de Jesucristo» (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, p. 179).

¹⁸ H. Sasse señala que este hecho añade un nuevo significado a la palabra «mundo»: El *Kosmos* ahora se entiende como el teatro de la historia de la salvación, como el *locus* de la revelación en Cristo, y por tanto aparece con una luz completamente nueva... El entendimiento del *Kosmos* depende siempre de lo que se conoce como *soter tou kosmon* (TDNT, III, p. 892).

escribió él» (5:46). La palabra «Cristo» no se menciona en este punto, pero era claramente lo que quería decir, ya que la llegada del Mesías se trataba de eso. Los judíos rechazaron a Jesús porque reverenciaban a Moisés sobre todos los demás, y no podían conciliar lo que Jesús decía con lo que Moisés había escrito. Aceptaban la ley de Moisés por encima del resto de leyes. Jesús dice que, a pesar de toda su adhesión nominal a las enseñanzas del que les trajo la ley, se habían equivocado. **Se habían equivocado con Moisés, tal y como muestra el rechazo hacia Jesús. Seguir a Moisés significa seguir a Jesús. No existe oposición entre ellos.**¹⁹

Otra equivocación sucedió poco después. **Juan nos cuenta la alimentación de los 5.000, un milagro que causó gran sensación en parte de la muchedumbre. Hablaron de él como «verdaderamente el Profeta que había de venir al mundo» (6:14).** «El Profeta» es probablemente el que Moisés profetizó que sería como él (Deuteronomio 18:15),²⁰ y quizás es curioso que se refiera a este profeta en vez de al Mesías. La delegación de autoridades de Jerusalén que fue a ver a Juan el Bautista diferencia con claridad al profeta del Mesías (ver Hechos 3:22), tal y como los samaritanos hicieron. Una posible explicación de este pasaje es que los galileos que vieron el milagro veían al profeta y al Mesías como idénticos, y no compartían la opinión de los judíos de Jerusalén.

Esto también puede explicar por qué algunos querían hacer rey a Jesús (6:15). Esto encaja con la idea generalizada de que el Mesías derrotaría a los romanos y los expulsaría del país. Pero **Jesús no era un Mesías militar. No tenía intención de matar a nadie. Al contrario, daría su vida por ellos. Juan está diciendo que claro que era Rey, pero no el Rey que los galileos querían.**²¹ Ésta es una situación irónica. Los celotes intentaban hacer de Jesús el rey que ellos querían, uno que dirigiera soldados y les diera la victoria sobre los romanos, y al pretender esto, se cegaron sobre la realidad

¹⁹ Cf. F. L. Godet, «Todo discípulo verdadero de Moisés está camino de convertirse en cristiano; todo mal judío está camino de rechazar el Evangelio» (*Commentary on the Gospel of John*, I, Grand Rapids, reimpresión de 1893, edn., n.d., p. 490).

²⁰ Este profeta parece interesar a Juan, ya que habla de él en 1:21, 25; 7:40 y aquí, lo cual es más de lo que esperaríamos de una figura que normalmente no ocupa mucho espacio en las discusiones mesiánicas.

²¹ Cf. C. J. Wright: «Quiéren hacer que Jesús sea otra persona. El entusiasmo de la multitud es tan ciego como el antagonismo de los gobernantes de Jerusalén... Los gobernantes malinterpretaron las palabras de uno que conoció al Padre con una confianza filial y obediencias únicas. La gente no entendió la naturaleza de su misión. Su conciencia espiritual contrarió la ortodoxia tradicional de los primeros. Su misión espiritual permaneció escondida a las intenciones materialistas de los segundos» (*Jesus the Revelation of God*, Londres, 1950, p. 170).

de que Jesús ya era Rey y se perdieron un lugar en el reino que les estaba ofreciendo.

«El que viene al mundo» (cf. 11:27; 12:13) parece ser otra manera de referirse al Mesías. Él, cuyos orígenes no son de esta tierra (cf. 3:31), uno que es enviado por Dios para cumplir el propósito de Dios. Esta expresión no era demasiado común, pero apunta al hecho de que el Mesías vendría al mundo para hacer la voluntad de Dios. Puede existir un marcado énfasis escatológico, aunque es difícil saber en qué medida esto hubiera sido apreciado por los galileos. **Lo que está claro es que aclamaban a Jesús como el que había sido profetizado hace mucho tiempo, uno que vendría para realizar la voluntad de Dios de una manera especial.**

Es imposible sostener que los galileos tuvieran un entendimiento correcto de cualquiera de los tres términos aplicados a Jesús. Pero Juan relata lo que dicen, ya que sus palabras tenían más significado de lo que creían. Él evidentemente entendió que era importante que sus lectores llegaran a entender lo que ese significado profundo nos dice sobre Jesús. **Su mensaje tenía varias facetas, y aquí Juan nos muestra que Jesús era el profeta de Dios, el Rey de Dios, y el que Dios había planeado mandar desde la Antigüedad.**

En mitad de todas estas equivocaciones, aquí y allá se vislumbraba algo de la verdad. Juan menciona a algunos de Jerusalén que creyeron en Jesús y dijeron: «Cuando el Cristo venga, ¿acaso hará más señales que las que éste ha hecho?» (7:31). No puede decirse que estas personas fueran grandes teólogos, pero por lo menos habían discernido que los milagros eran más que obras de poder. **Entendieron que los milagros eran «señales» que apuntaban a Cristo.** Y respondieron de la mejor manera que pudieron.²²

¿De dónde viene el Mesías?

Juan relata una visita de Jesús a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos y nos dice que algunos de los habitantes quedaron muy impresionados por sus enseñanzas. Estas personas conocían el complot para

²² Floyd V. Filson puede parecer algo duro cuando dice que ellos creyeron «con una fe limitada y quejosa. Reconocieron que los milagros de Jesús eran señales que Dios aprobaba, pero no les llevan a confesarle como su Cristo; en realidad ellos hablaban como si el advenimiento del Cristo fuera un hecho futuro. Todavía no tenían toda la fe que este evangelio quería enseñar» (*Saint John*, Londres, 1963, p. 72). Dando por descontado que su fe todavía no era como desearíamos, la verdad es que Juan no los critica por tenerla.

matar a Jesús y se sorprendían de verle enseñar abiertamente y sin impedimentos «¿No será verdad que los gobernantes reconocen que éste es el Cristo?», se preguntaban (7:26). La manera de preguntar muestra que esperaban un «no» por respuesta, pero lo interesante es que se sintieran obligados a preguntar. Si existía un complot para matar a Jesús y Él estaba enseñando abiertamente, esperaban que los gobernantes le arrestasen. Pero nadie hacía nada. ¿Por qué no? Los habitantes de Jerusalén estaban desconcertados, y su primera explicación era que los gobernantes sabían en realidad (*alethos*) que Jesús era el Mesías. Esto explicaría por qué no le arrestaban pero, por supuesto, no explicaba por qué querían matarle. Era todo muy desconcertante.

¿Podía ser Jesús el Mesías? Se lo preguntaron y pusieron una objeción: «conocemos a este hombre», dijeron, y siguieron diciendo que sabían de dónde venía, pero en cuanto al Mesías, «nadie sabrá de dónde es» (7:27).²³ Como vimos anteriormente, circulaban muchas ideas sobre el Mesías y no existía un consenso sobre su origen. Algunos no veían dónde estaba el gran misterio. Por ejemplo, cuando el rey Herodes preguntó a los escribas dónde nacería el Mesías, ellos fueron capaces de señalar la profecía de Miqueas y decirle que Belén era el lugar (Mateo 2:4-6). Más tarde en este mismo capítulo, Juan nos habla de gente que podía citar las Escrituras para decir que el origen del Mesías era bastante incierto.

Una manera de expresar esta idea era decir que Él «saldría del corazón del mar» de repente (4 Esdras 13:3). Otra forma de expresarlo era que Él sería «revelado», lo que implicaba que existía, pero que no se daría a conocer a la gente hasta que no tuviera ocasión la revelación (4 Esdras 7:28; 13:32; 2 Bar. 19:3). Esta idea se encuentra entre los rabinos, como cuando leemos unas palabras del rabino Zera: «Tres vienen por sorpresa: el Mesías, un artículo encontrado y un escorpión» (San. 97a). La idea persistió, y Justino en el siglo II lo expresa en palabras de Trifón: «Pero Cristo —si es que ha nacido y existe en algún lugar— es desconocido, y ni siquiera lo sabe él, y no tiene poder hasta que Elías venga para ungirle, y manifestarle a todos».²⁴ Los pasajes judíos que he citado no dicen

claramente que el origen del Mesías sea desconocido, pero presuponen que existirá como hombre en este mundo, más bien desconocido como Mesías, hasta el momento en que Dios comience su trabajo en Él. Esta idea podría haber sido tomada de algunos pasajes del Antiguo Testamento. Así leemos que «He aquí yo envío a mi mensajero, y él preparará el camino delante de mí. Y vendrá de repente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis: y el mensajero del Pacto en quien vosotros os complacéis, he aquí viene, dice el Señor de los ejércitos. ¿Pero quién podrá soportar el día de su venida? ¿y quién podrá mantenerse en pie cuando Él aparezca?» (Malaquías 3:1-2, Cf. Daniel 9:25).

La idea de que el origen del Mesías era incierto era el concepto mesiánico que esta multitud había entendido. Dicen que saben de dónde viene Jesús (7:27) y que, por lo tanto, queda descalificado para ser considerado el Mesías. Otra ironía joánica es que si supieran de dónde venía realmente Jesús, hubieran sabido que era el Mesías. Pero el firme conocimiento de la familia de Jesús les ciega de cualquier posible relación entre Jesús y el Padre celestial.

Jesús utiliza la siguiente frase para los habitantes de Jerusalén para presentarles la enseñanza sobre su origen. Comienza asegurando: «Vosotros me conocéis, y sabéis de dónde soy» (7:28). No rebate su argumento, que era cierto en un sentido: sabían que venía de Nazaret. Pero lo importante es que no sabían que venía de Dios, no sabían que no estaba en una misión auto impuesta, sino que había sido enviado por el Padre. Un tema recurrente e importante en este evangelio es el hecho de que Jesús fue enviado²⁵ y esto, tal y como afirma Jesús, por quien es verdadero, «a quien vosotros no conocéis» (7:28). Ser el Mesías significa (entre otras cosas) ser enviado por Dios.

Un poco más tarde el tema del origen vuelve a surgir. Algunas personas estaban impresionadas por las palabras de Jesús, y pensaban que debía ser «el Profeta» (por ejemplo, el profeta de Dt. 18:15), lo que provocó que otros dijeran que era el Cristo (7:40-41). Esta idea fue inmediatamente rechazada sobre la base de que Jesús provenía de Galilea, mientras que

²³ Leslie Newbigin enfoca así su actitud: «¿Es realmente el Mesías? No, es imposible. Es aceptado universalmente que la llegada del Mesías sería un misterio. Su origen será desconocido. “Vendrá de repente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis” (Mal. 3.1). Pero no hay nada misterioso sobre este hombre: es Jesús, el carpintero de Nazaret en Galilea» (*The Light has Come*, Grand Rapids, 1982, p. 97).

²⁴ *Dialogus contra Tryphonem* 8; *The Anti-Nicene Fathers*, I, p. 199. No conozco otro pasaje en el que se hable de Elías ungiendo al Mesías.

²⁵ Juan utiliza *apostello* 28 veces y *pempo* 32. En ambos casos, más que en ningún otro libro del Nuevo Testamento. Utiliza ambos verbos para diferentes acepciones de «enviar». De modo que la idea de que utiliza uno para denotar el «ser enviado en una misión» y el otro para «enviar» en general, carece de fundamento. Es más importante el hecho de que en ambos casos en la gran mayoría de las veces es el Padre el que envía (*apostello* 17 de 28 veces, *pempo* 24 de 32). Una de las ideas claves de este evangelio es que Dios ha enviado a Jesús. Ver más adelante en las páginas 111-113.

el Cristo viene «de la descendencia de David y de Belén, la aldea de donde era David» (7:42). Dijeron: «¿No ha dicho la Escritura...?», lo que normalmente denota un pasaje específico de las Escrituras, aunque no hay ninguno que coincida con sus palabras. Parece que intentan dar el tono general de las Escrituras. Y dado que la Biblia situaba al Mesías en Belén, consideraban que la posibilidad de un Cristo de Galilea era nula.

Una vez más nos encontramos con un ejemplo de la ironía de Juan. Sin saberlo, su objeción era una afirmación del mesiazgo de Jesús, porque en realidad había nacido en Belén. **La ironía puede ser más profunda, ya que el lugar de nacimiento del Mesías de Dios en la tierra no es tan importante como el hecho de que su origen está en el cielo y que es el Padre celestial quien le ha mandado con su misión.**²⁶

Oposición

En la discusión que acabamos de ver entre las gentes de Jerusalén **aparecen diferentes opiniones sobre el Mesías.** Algunos creyeron que Jesús sí era el Mesías, y otros encontraban obstáculos insuperables para sostener esa opinión. **Parece que entre los gobernantes la opinión se estaba endureciendo, ya que rechazaron dar crédito a lo que Jesús enseñaba.** Esta idea es muy clara en el episodio del ciego a quien Jesús devuelve la vista. El milagro provocó una discusión apasionada, y el hombre curado aportó un argumento sorprendentemente sólido cuando los fariseos que querían condenar a Jesús le retaron. En un momento de la discusión, «los judíos» (evidentemente las autoridades judías) llamaron a los padres del hombre para saber cómo había recibido la vista. Ellos testificaron que el hombre ciego era su hijo y que había nacido ciego, pero no dijeron nada sobre cómo había sido sanado. Juan explica que tenían miedo de los judíos ya que éstos habían acordado que «si alguno confesaba que Jesús era el Cristo, fuera expulsado de la sinagoga» (9:22).

El término que he traducido por «expulsar de la sinagoga» (*aposynagogos*) no se explica, pero, por regla general, se entiende que es algo como la excomunión. El problema está en que, aunque cierto tipo de excomunión es bastante antigua (Esdras 10:8), tenemos muy poca información de lo

que implicaba y de cómo se llevaba a cabo en los tiempos del Nuevo Testamento. La Misná dice que Simeón B. Shetah pronunció una prohibición contra Onías el marcador de círculos (*Taan.* 3:8), y dado que este rabino se sitúa cerca del año 80 d.C., parece claro que esta práctica venía de tiempo atrás. Más tarde existieron dos tipos de excomunión, *nidduy*, que duraba 30 días, y *herem*, que era de por vida. Ambas apartan al excomulgado de todas las actividades normales de la comunidad judía, aunque aparentemente les estaba permitido alabar con los demás (*Mid.* 2:2). La prohibición podía revocarse si los ancianos lo consideraban adecuado.

Todo esto hace muy curioso el hecho de que muchos estudiosos asuman que Juan está haciendo una anacronismo y transfiriendo las costumbres de su época a las de la época de Jesús.²⁷ La verdad es que no tenemos certeza sobre cómo se llevaba a cabo la excomunión en la época en la que se escribió este evangelio (en este mismo sentido, tampoco tenemos un conocimiento real sobre la fecha del Evangelio), aparte de que se hacía en tiempos de Jesús. Más específicamente, a pesar de que al final del primer siglo una maldición general sobre las herejías se incluía en las oraciones, y los cristianos tenían muchas posibilidades de ser incluidos, no tenemos ninguna información sobre ninguna excomunión formal de cristianos hasta después de una fecha viable para este evangelio. En la época del Nuevo Testamento no existía una exclusión automática de los cristianos de la sinagoga, pues en Hechos les encontramos constantemente adorando en ellas, y Pablo, al parecer, acostumbraba a ir primero a las sinagogas de las ciudades que visitaba. Pero la excomunión existía, igual que la oposición a Jesús. No disponemos de una razón real para negar lo que Juan dice,²⁸ nuestro mejor argumento es que las autoridades de Jerusalén impusieron algún tipo de prohibición que surgió de su hostilidad hacia Jesús, pero todavía no se trataba de una política formal y estable.

Entonces lo que Juan nos muestra es que algunas personas estaban confesando que Jesús era el Cristo, y que las autoridades de Jerusalén estaban imponiendo algún tipo de castigo a cualquiera que dijera esto. De nuevo se enfatiza el mesiazgo de Jesús y se sugiere que es importante aferrarse a él, aunque implique sufrimiento.

²⁷ Cf. Barnabas Lindars, «los comentarios generalmente ven aquí no una referencia a los castigos por los delitos normales, sino la situación real obtenida después de la expulsión de los Minim a finales de los años ochenta del primer siglo» (*The Gospel of John*, Londres, 1971).

²⁸ «Es cuestionable si existe alguna razón inherente para declarar esto no histórico» (C. F. D. Moule, *The Birth of the New Testament*, Londres, 1962, p. 107).

²⁶ Cf. Barrett, «todas las discusiones sobre el lugar de nacimiento del Mesías, el hombre celestial, no tienen demasiado sentido» (*The Gospel according to St. John*,² Filadelfia, 1978, p. 331).

Perplejidad sobre el Cristo

De todas las referencias al mesiazgo de Jesús que hemos examinado hasta ahora, podemos decir que el concepto que tenía del término era muy diferente al de sus contemporáneos. No lo empleaba con demasiada frecuencia y parece que, en líneas generales, no lo hizo para no causar a sus oyentes una mala impresión. Hubieran pensado en Él en términos de ejércitos, batallas y derrocamientos de opresores como los romanos. Sin embargo, Él estaba preocupado por alinearse con Dios, por la salvación de las personas de sus vidas pecaminosas y egocéntricas, por la importancia del amor y del servicio humilde más que por la búsqueda egoísta de sus propios deseos.

Estas ideas le ocasionarían un conflicto con algunas personas que le escuchaban. Juan narra un incidente durante la Fiesta de la Dedicación, cuando Jesús camina por el pórtico de Salomón. Algunos judíos le rodearon y le preguntaron algo cuyo significado no está completamente claro. La mayoría de traducciones dice: «¿Hasta cuándo nos vas a tener en suspenso?» (10:24).²⁹ Si debemos entender así estas palabras, los judíos están acusando a Jesús de oscurantismo; no había aclarado sus intenciones y no sabían si decía que era el Mesías o no. Es sorprendente que la mayoría de traducciones utilicen esta acepción, ya que en griego no solemos encontrar este sentido casi en ningún otro sitio.

Una alternativa es entender las palabras como «¿Por qué nos quitas la vida?». El hecho de que no muy lejos, en el versículo 18 encontramos un ejemplo de este verbo («Nadie me la quita [la vida]»), puede ser de apoyo a esta teoría. Si debemos entender las palabras con este significado, entonces los judíos entendieron que la fuerza del mensaje de Jesús significaba el final del judaísmo tal y como lo conocían (Cf. Los sumos sacerdotes y los fariseos en 11:48). Él les ha dicho que morirán en sus pecados a no ser que crean en Él (8:21, 24), y las ovejas que no son de este rebaño (10:16) parece indicar que tendrá seguidores fuera del judaísmo. El tipo de judaísmo con el que estaban familiarizados, con toda su exclusividad y su desprecio por los gentiles no era compatible con este programa.

²⁹ En griego es *heos pote ten hemon aireis*, Bauer, W., Arndt, W. F., Gingrich, F. W. y Danker, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, cita un pasaje donde la expresión tiene un significado como la Revised Standard Version, pero, por lo general, en la Septuaginta, *ten psychen airo* se refiere a la elevación del alma a Dios y similares (Salmos 25:1, 86:4, etc.).

Se dan cuenta de que la pregunta importante es relativa al mesiazgo de Jesús. Una cosa es que sea el verdadero Mesías; otra muy diferente es que sea un impostor. Como hemos visto en el estudio de pasajes anteriores, en las enseñanzas de Jesús encontramos bastantes referencias a que es el Mesías, pero su concepto era muy diferente del de los judíos en general. Nunca será reconocido como Mesías por personas ancladas en el pasado que no pueden concebirlo más que como un general conquistador. Solamente puede ser reconocido por aquellos que realmente son de sus ovejas (10:26).

Por eso, cuando le dicen: «Si tú eres el Cristo, dínoslo claramente» (10:24), piden un imposible. Si no entendían cómo sería el Mesías, ¿cómo podría darles una respuesta sencilla? Responder con un «sí, soy yo» o «no, no soy yo» sería engañarles. Lo que Jesús hace por tanto es decir: «Os lo he dicho y no creéis; las obras que yo hago en nombre de mi Padre, éstas dan testimonio de mí» (10:25). Esto no significa que Jesús diga «Yo soy el Mesías», porque nunca lo hizo (a excepción de la mujer samaritana, 4:26, y al ciego de nacimiento, 9:35-38). Él les dice que «las obras» son importantes. Si sus inquisidores hubieran prestado atención a lo que hacía Jesús, en lugar de buscarle para decirles si encajaba en sus especificaciones como Mesías, hubieran obtenido una respuesta a su pregunta. Sus obras muestran con suficiente claridad que había venido de Dios para hacer su voluntad. Todo su estilo de vida prueba que lo es.

«Pero», Jesús dice, utilizando el adversativo fuerte, «vosotros (enfático) no creéis porque no sois de mis ovejas» (10:26). Con estas palabras Juan está mostrando que el carácter de Mesías de Jesús es tal que resulta invisible para los no creyentes. Aquellos que den la espalda al testigo que Dios envía nunca verán a Jesús como el Mesías. Esto no significa que no sea el Mesías. Lo es. Pero serlo implica hacer las obras que Dios le ha mandado hacer, y eso es justo lo que ha hecho Jesús.

Levantando al Mesías

En el capítulo en el que concluye su relato del ministerio público de Jesús, Juan dice que el Maestro dijo a la gente: «Y si yo soy levantado de la tierra, atraeré a todos a mí mismo», a lo que añade esta explicación: «decía esto para indicar con qué clase de muerte iba a morir» (12:32, 33). Esto provoca una respuesta sorprendente. La multitud se opone a Jesús con pronombres enfáticos: «hemos oído... ¿y cómo dices tú...?» (12:34).

No siguen las palabras de Jesús, sino que se encuentran puntos de vista opuestos. Dicen que han oído en la ley «que el Cristo permanecerá para siempre», lo cual nos lleva a preguntar dónde lo han oído. A pesar de que el sentimiento es normal, no es fácil encontrar esta enseñanza en la ley, y no citan ninguna referencia. Siguen preguntándole: «¿y cómo dices tú: “El Hijo del Hombre tiene que ser levantado”? ¿Quién es este Hijo del Hombre?». Parece como si reconocieran que «ser levantado» significa morir, y no pudieran entenderlo con su visión de las Escrituras.

Esto es, con toda seguridad, en lo que está pensando Juan. Para los judíos, que Jesús «sea levantado» en la cruz, la señal de la maldición de Dios (Deuteronomio 21:22, 23), indicaba que no podía ser el Mesías. Para Juan, ser alzado en la cruz era el epicentro del carácter mesiánico. Una vez más, este evangelista muestra cómo Jesús es el Mesías, pero que el carácter de su mesianismo se malinterpreta de forma precipitada por muchos de sus oyentes. Ser el Mesías, en el concepto que Juan quería transmitir a sus lectores, no era ser un militar victorioso en el campo de batalla, seguido de un reinado con grandezas terrenales espléndidas. Era morir en la cruz.

La verdad sobre el mesiazgo podía encontrarse, y Juan nos muestra a Marta como ejemplo. Cuando su hermano murió y Jesús llegó con las hermanas, Él dijo que la persona que vive y cree en Él nunca morirá, y le preguntó a Marta: «¿crees esto?». Ella respondió: «Sí Señor, yo he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios que viene al mundo» (11:26, 27). Las palabras coinciden con las que Juan utiliza cuando escribe sobre su propósito con este Evangelio (20:30, 31). Muestran que se trataba de personas que podían entender algo sobre su mesiazgo y entrar en la vida al creer en Él.³⁰

El verdadero mesiazgo significaba algo muy diferente de lo que normalmente se entendía en círculos judíos. Las palabras de la gran oración del capítulo 17 lo muestran: «y ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado» (17:3). Aquí se relaciona el mesiazgo con la vida eterna, y esta vida es entendida como el conocimiento de Dios y de Jesús, el Mesías. Estamos a mucha distancia de ejércitos, batallas, politiquesos y toda la parafernalia del mesianismo

judío. Éste también es el caso cuando Juan nos dice que la razón para escribir este libro es «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que al creer, tengáis vida eterna en su nombre» (20:31). Es importante que los lectores de este libro entiendan qué significa «Mesías» porque sólo así, y al ver que Jesús es el Mesías, creerán en Él y entrarán en la vida. No es extraño que a lo largo de su libro Juan haya prestado tanta atención e interés a la importancia de entender qué significa ser el Mesías. A veces ha hecho esto llamando la atención sobre las cosas que Jesús hizo y dijo, y a veces ha preferido mostrar el verdadero sentido del Mesías citando las ideas erróneas de los judíos de aquella época y dejando que los lectores descubrieran la falsedad de tales ideas. Pero siempre ha dejado claro que Jesús es el Mesías que esperaban los judíos, y que en Él todas las esperanzas y promesas mesiánicas se habían cumplido.

Preguntas para el estudio

1. ¿Qué significa, según Juan, que Jesús es el Cristo?
2. ¿Qué títulos mesiánicos encontramos en Juan?
3. ¿Qué relación se establece entre los samaritanos y Jesús?
4. ¿Qué conceptos judíos señala Juan como erróneos?
5. ¿Cuál es el origen del Mesías?
6. ¿Qué reacciones provoca el Cristo?

³⁰ Cf. J. C. Ryle, «Oscuras y tenues como eran sus opiniones, era una gran cosa para una solitaria mujer judía haber acertado tanto sobre la verdad, mientras que a un par de kilómetros, en Jerusalén, todos los que tuvieran opiniones como ella eran excomulgados y perseguidos» (*Expository Thoughts on the Gospels, St. John*, II, Londres, 1957, p. 300).

Capítulo 5

El Hijo de Dios

El uso normal de la palabra «hijo», en la Escritura como en los demás sitios, es para describir a un niño varón. Hay cientos de ejemplos en el Antiguo Testamento, y sería superfluo citarlos todos ellos. Menos corriente y más interesante para nuestra investigación actual es el hecho de que «hijo» puede utilizarse metafóricamente. Así, el anciano Elí llamó a Samuel «mi hijo» (1 Samuel 3:16), y el Rey Saúl en más de una ocasión se refirió a «mi hijo David» (1 Samuel 26:17, 21, 25). Un uso parecido es el que vemos tan a menudo en los Proverbios, donde el profesor se dirige a su pupilo de esta manera: «Hijo mío, guarda mis palabras, y atesora mis mandamientos contigo» (Proverbios 7:13). La proposición general puede expresarse como «El hijo honra a su padre, y el siervo a su señor» (Malaquías 1:6). Quizás de estos ejemplos podamos aprender el uso en que un hombre se describe a sí mismo como el hijo de alguien con quien no tiene parentesco, presumiblemente para indicar sumisión y quizás afecto. El rey Acaz hizo esto cuando intentó obtener la ayuda de Tiglat-pileser, mandando un mensaje que empezaba con las palabras: «Yo soy tu siervo y tu hijo» (2 Reyes 16:7). O puede aparecer en una reclamación de autoridad, como en las palabras atribuidas al Faraón: «Yo soy el hijo de sabios, hijo de antiguos reyes» (Isaías 19:11).

Dado que el hebreo no es tan rico en adjetivos como otras lenguas, un subtítulo frecuente es «el hijo de».¹ Así, los «hombres valientes» pueden

¹ Para esta construcción ver la revisión de E. Kautzsch realizada por A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford, 1910), p. 418.

ser designados como «hijos del valor» (Deuteronomio 3:18), mientras que un hombre malvado es «hijo de la maldad» (Salmos 89:22); las personas con problemas pueden ser «hijos de aflicción» (Proverbios 31:5). «Hijo» también puede hacer referencia al tiempo, como cuando Noé era un «hijo de quinientos años» (Génesis 5:32), o cuando la ley dice que un «hijo de ocho días» debía ser circuncidado (Génesis 17:12). Los que merecen la muerte son llamados «hijos de la muerte» (1 Samuel 26:16). Quizá en este sentido debamos entender la referencia al «lucero de la mañana, hijo de la aurora» (Isaías 14:12).² Es la estrella que vemos a primera hora de la mañana.*

Todo esto nos prepara para el elemento metafórico en el que «hijo» es utilizado en el Antiguo Testamento en relación con Dios. Ocasionalmente, el término se relaciona con los ángeles (Job 1:6; 38:7), probablemente por su cercanía con Dios y la manera en la que realizan su voluntad. Una segunda forma de utilizar el concepto es cuando la nación se considera como una unidad. Por ejemplo cuando Dios dice: «Israel es mi hijo, mi primogénito» (Éxodo 4:22, seguido de «Deja ir a mi hijo...»). Ésta es una forma de expresar el amor y el cuidado de Dios por su pueblo. El primogénito era especial en una familia típica, y así es como Yahveh ve a Israel. En esta línea, también Jeremías nos dice que Dios preguntó: «¿No es Efraín mi hijo amado?» (Jeremías 31:20).³ Pasajes como éstos muestran que Dios tiene de verdad amor profundo por su pueblo, un amor que puede expresarse en términos de conexión familiar. También implica que aquellos que son amados de esta manera responderán con afecto y obediencia. Así «Deja ir a mi hijo» es seguido de «para que me sirva» (Éxodo 4:23) y no mucho después de «¿Es Efraín mi hijo amado?» encontramos: «Levanta para ti señales, coloca para ti manajos... Vuelve, virgen de Israel» (Jeremías 31:21, 22).

Un tercer uso es cuando el amor de Dios se dirige hacia un individuo. Así llegó la Palabra de Dios a David, diciendo con respecto a Salomón:

² John Mauchline comenta: «el término, una raíz verbal que significa «relucir brillantemente» significa que el lucero de la mañana, que es particularmente brillante en Oriente próximo, se apaga antes de que salga el sol» (Isaías 1-39, Londres, 1962, p. 140).

* N. del T. En la traducción de la Reina Valera de Deuteronomio 3:18; Proverbios 31:5 y Génesis 5:32 no se pone de manifiesto ese uso.

³ J. A. Thompson comenta: «La respuesta de Yahveh a un grito de arrepentimiento es asegurar a Efraín su anhelo de que vuelva a Él. El sentido de este versículo recuerda mucho a Oseas 11:1-4, 8, 9. Los términos cariñosos son diferentes, pero su amor es el mismo, mi querido hijo, el hijo en quien me deleito o «mi querido niño»» (The Book of Jeremiah, Grand Rapids, 1980, p. 575).

«él será mi hijo, y yo seré su padre» (1 Crónicas 22:10).⁴ No hay duda de que estas palabras indican tanto un amor profundo por Salomón, como la idea de que un hombre joven quedaba encargado de realizar un trabajo importante para Dios: la construcción del templo. Implica ambos conceptos: amor y servicio. Los israelitas no creían que su Dios era medio dios, como ocurría con muchas naciones de la Antigüedad, pero este pasaje demuestra que en el caso de Salomón existía una relación especialmente cercana con Dios. No hay motivos para dudar de que los reyes posteriores aplicaran el mismo tipo de razonamiento a sus situaciones propias y pensarán que eran hijos de Dios.

Otra referencia a un rey como hijo de Dios aparece en el Salmo 2: «Ciertamente anunciaré el decreto del Señor que me dijo: “mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy”» (Salmos 2:7). Este salmo se refiere claramente a la ascensión de un rey israelita, y «hoy» indica que la hora de su coronación está presente. Los escritores novotestamentarios se fijaron mucho en este versículo y vieron cómo apuntaba hacia Cristo, y encontraba la plenitud solamente en Él (Cf. Hechos 4:25-26; 13:33; Hebreos 1:5; 5:5).⁵ Ciertamente hace un uso del lenguaje difícil de aplicar a cualquier rey israelita del que tengamos conocimiento, y vemos cómo alcanza su esplendor en Jesucristo.

Vemos, por tanto, que existe cierta preparación en el Antiguo Testamento sobre el uso del término «El Hijo de Dios», aunque propiamente no exista un paralelo exacto. Pero estos pasajes del Antiguo Testamento nos muestran el hecho de que «hijo» puede utilizarse para hacer referencia al amor y a la estima que Dios tiene por su pueblo. También vemos la idea de que el amor tiene que ser devuelto y de que el receptor de ese amor debe responder con obediencia y servicio. Desde otro punto de vista, el Salmo 2 en particular utiliza un lenguaje que la iglesia siempre ha considerado realizado en Jesucristo.

⁴ James D. Newsome, Jr. dice que «uno no puede escapar a la conclusión de que la visión de la historia del cronista incluye la declaración de que Dios no solamente mantuvo una relación de estrecha supervisión de Israel en el pasado, sino de que también haría lo mismo en el futuro» (Journal of Biblical Literature 94, 1975, p.210). Sin embargo, H. G. M. Williamson sostiene que «aunque este versículo haya contribuido a las ideas mesiánicas, no debería ser tan interpretado por sí mismo» (1 and 2 Chronicles, Londres y Grand Rapids, 1982, p. 155).

⁵ Cf. Derek Kidner, «Uno más grande que David o Salomón era necesario para justificar toda la furia de estas amenazas y la gloria de estas promesas» (Salmos 1-71, Londres, 1973, p. 50).

El único hijo

Cuando estudiamos el Evangelio de Juan, debemos primero prestar atención a una particularidad del lenguaje utilizado por el autor. Usa la palabra *huios* de una forma normal para una familia típica (p.ej., 4:46), y también para Cristo como el Hijo en la familia celestial. Pero aunque utiliza la palabra «Padre» como padre de todos nosotros (cf. «vuestro Padre», 20:17, y la afirmación de los judíos en 8:41), nunca utiliza «hijo» para los otros miembros de la familia celestial. Esto no se encuentra en ningún otro lugar del Nuevo Testamento.

Pablo, por ejemplo, utiliza con bastante frecuencia y libertad *huios* para los «hijos» humanos del Padre celestial. Pero cuando Juan utiliza «hijo» con referencia al Padre, siempre se refiere a Cristo. Para los miembros humanos de la familia, prefiere *tekna*, «niños» (p.ej., 1:12). De esta forma tan discreta diferencia entre los creyentes y Cristo. Nosotros reclamamos la membresía en la familia celestial; Juan insiste en ello. Pero debemos recordar que nuestra relación con Dios no es la misma que la de Cristo. La suya es especial.

Juan muestra la peculiaridad de esta relación refiriéndose a Cristo como el «único» hijo de Dios, por ejemplo cuando dice: «Porque de tal manera amó Dios al mundo que dio su hijo unigénito (*monogene*)» (3:16). El adjetivo *monogenes* a veces se ha entendido como «unigénito», pero debemos tener presente que deriva de *gen-*, la raíz de *ginomai*, no de *gennao* (una *n*, no dos); es su «solo-ser» más que «solo-concebido». Pero sin dudas apunta a la peculiaridad. Puede utilizarse para un hijo único (Lucas 7:12; 8:42; 9:38), pero quizás encontramos el ejemplo más distintivo para referirse a Isaac como el único hijo de Abraham (Hebreos 11:17). Isaac no era el «único» hijo de Abraham, ya que tuvo muchos más (Ismael, Génesis 16:11; los hijos de Cetura y de sus concubinas, Génesis 25:16). Pero Isaac era único: era el hijo dado a Abraham y Sara como resultado de la promesa de Dios. El pueblo de Dios descendería de él y no de sus otros hijos.

Que Jesús sea el *monogenes* de Dios significa que es el «Hijo de Dios» de manera única. Otros pueden ser llamados «hijos de Dios», pero no son «hijos» en el mismo sentido. Son hijos en el mismo sentido que Salomón, pero cuando Juan aplica el término a Jesús, lo hace de manera distinta a cómo el autor de 1 Crónicas lo aplicaba a Salomón. Juan afirma que nadie disfruta de la relación con Dios el Padre como Jesucristo. Cristo es el hijo de Dios, no solamente en el sentido de que es objeto de su amor, sino también en que su ser está sujeto al ser del Padre.

También observamos esto en el hecho de que Juan nos cuenta que el regalo del hijo muestra no solamente el amor de Jesús, sino el amor de Dios. Si el Padre y el Hijo fueran dos seres completamente diferentes, entonces la muerte de Jesús nos podría mostrar el amor del Hijo, pero difícilmente nos mostraría el amor del Padre. Esto nos enseña que el amor del Padre implica que en cierto sentido el Padre y el Hijo son uno; las obras de uno son las obras del otro.

Quizás podamos llegar a esta conclusión también con la frase siguiente sobre el destino de los no creyentes. La persona que no cree en Cristo, según Juan nos muestra, «ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito Hijo de Dios» (3:18). La condenación como contraposición a la vida eterna debe considerarse la condenación más seria, y surge porque una actitud errónea en cuanto al Hijo muestra claramente que Él está poseído por un ser superior. Su posición es la de una deidad.

Creer «en el nombre» significa, por supuesto, creer en todo lo que significa el nombre. En tiempos bíblicos, «el nombre» resumía y contenía de algún modo a toda la persona. Creer en «el nombre» de Jesús significaba, pues, creer en que Él es el que vino de Dios, enseñó sobre Dios, murió como servicio a Dios y se alzó con el poder de Dios. En el prólogo encontramos que todos los miembros de la familia celestial son los que «creen en su nombre» (1:12), y cuando Juan habla primero de Jesús en Jerusalén dice que muchos creyeron en Él por las señales que estaba haciendo (2:23). Al final, aprendemos que este evangelio estaba escrito para que las personas pudieran creer, y al creer tuvieran vida en su nombre (20:31).

El uso más frecuente del «nombre» de Jesús aparece en pasajes relacionados con la oración. Jesús asegura a sus seguidores que recibirán «todo lo que pidáis» (14:13) en su nombre; es importante que aquí es Jesús, y no el Padre, el que responderá a la oración, y más aún, que su respuesta significará que «el Padre sea glorificado en el Hijo» (3:16). Jesús repite la promesa inmediatamente (14:14). Es muy importante. Pero la oración también puede ser para el Padre en el nombre del Hijo (15:16); por esto es interesante que Jesús anime a sus seguidores a vivir vidas fructíferas para que puedan disfrutar de este tipo de oración dominante. Normalmente pensamos en la importancia de la oración para que podamos vivir vidas fructíferas. Esta manera de contar las cosas aclara que la oración es muy importante por sí sola. Orar al Padre, en el nombre del Hijo, resultará sin duda en que recibiremos lo que pidamos (16:23). Durante todo

el tiempo que Jesús estuvo en la Tierra, los discípulos no oraron de esta manera, pero ahora sabemos que es la forma en la que deben orar para que su gozo sea completo (16:24). Jesús ansía el día en el que oren de esta manera (16:26).

En ocasiones, «el nombre» se usa en conexión con el servicio que los seguidores de Jesús realizarán. La gente les perseguirá «por causa» de su nombre (15:21). Desde otro punto de vista, Jesús habla de las ovejas que escuchan la voz de su pastor (10:13), lo que se refiere con seguridad a algo más que al mundo animal. Sus seguidores reconocerán su voz, mientras que el mundo no lo hará. Y es importante que, en su servicio, el Padre enviará al Espíritu Santo, y lo enviará «en el nombre» de Jesús (14:26).

Ya en el prólogo Juan incluye una frase chocante sobre el Verbo en la que utiliza este adjetivo. «El verbo se hizo carne y habitó entre nosotros», escribe, «y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (1:14). La gloria propia de alguien con una relación única con Dios debe ser una gloria suprema. Hemos tenido la oportunidad de ver cómo Juan utiliza el concepto de gloria en el sentido de «gloria humilde», la gloria de alguien que se merece un lugar elevado, pero que lo cede para servir humildemente. No debemos dudar de que éste es el sentido aquí, pero también debemos darnos cuenta de que la gloria que se describe más adelante es la de alguien relacionado de manera especial con el Padre.

El hecho de que Jesús esté lleno de gracia y verdad subraya este concepto. Es curioso que Juan utilice el término «gracia» solamente cuatro veces (y todas ellas en el prólogo), ya que el concepto de gracia fluye a través de todo su evangelio. Uno que está «lleno de gracia» es, por lo tanto, alguien tremendamente importante. Podríamos comentar lo mismo de la «verdad» cuando se añade a la «gracia», ya que la verdad es otro de los conceptos importantes de este evangelio.

Juan tiene un uso más de *monogenes*, es decir, cuando dice que nunca nadie ha visto a Dios y añade que «solo Dios» o «el unigénito» le ha dado a conocer (1:18).⁶

El problema con el texto es interesante, pero muchos estudiosos modernos sostienen, aparentemente de manera acertada, que es probable que

⁶ Bauer, W., Arndt, W. F., Gingrich, F. W. y Danker, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* ofrece el significado siguiente: «un unigénito, Dios (de acuerdo con su ser real) o un Dios unigénito del Único».

«Dios» estuviera en el texto original.⁷ Como quiera que leamos el texto, Juan adscribe un lugar único al Verbo. Es Él y solamente Él quien ha acercado a Dios a la gente tal y como es. El verbo está «en el seno del Padre» y, de cualquier manera en la que entendamos esto, lo cierto es que muestra la relación más cercana con el Padre que pueda existir.

Es obvio que, cuando Juan utiliza *monogenes* para hablar de Cristo, le está otorgando una relación única con el Padre, una relación que nadie más comparte. En los pasajes que vamos a considerar más adelante, Juan utiliza el término «hijo» para indicar esta relación y éste es el término utilizado normalmente por los teólogos para mostrar la particularidad de Cristo. Otros pueden ser «hijos de Dios», pero en su sentido completo solamente existe un «Hijo de Dios». Éste es el Hijo único sobre el que Juan habla, y en cuyas manos está el destino final de todos nosotros.

El Hijo de Dios

Juan no utiliza la expresión «el Hijo de Dios» muy frecuentemente.⁸ Lo encontramos en muchos manuscritos al principio del Evangelio, cuando el Bautista dice: «Yo lo he visto y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (1:34). Otros manuscritos importantes dicen «el elegido de Dios» (New English Bible, Biblia de Jerusalén) y, dado que los escribas probablemente cambiaran esta frase por «el Hijo de Dios», no es impensable que pudiera estar en el original. Con cualquiera de las dos formas que elijamos, estas palabras son el punto culminante del pasaje en el que Juan el Bautista explica que Jesús es el que viene después de él, pero que en realidad estaba antes que él, una manera de explicar que Jesús era mucho más importante que él. Prosigue diciendo que, aunque no le conocía, había estado bautizando a gente con el agua para que Jesús fuera manifestado a Israel. Más adelante dice que vio al Espíritu Santo descender con forma de paloma y posarse en Él. Una vez más asegura que no le conocía, pero que quien le mandó bautizar con agua le indicó que aquel sobre el cual el Espíritu descendiera y se posara sería quien bautizaría con el Espíritu Santo. Después de esta explicación es cuando Juan concluye:

⁷ Ver la nota en Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Londres y Nueva York, 1971. p. 198.

⁸ Dice S. E. Johnson: «“Hijo de Dios” es el título para Jesús más característico del Evangelio de Juan» (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, IV, p. 412). Probablemente incluye pasajes que se refieren a «el Hijo».

«Yo lo he visto y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (1:30-34).⁹ La extensa construcción de la idea es una manera de expresar la importancia de aquel a quien se le aplica el título. El Bautista no deja lugar a dudas. Jesús es alguien muy especial: le da al título todo lo que se le puede dar.¹⁰

En este primer capítulo encontramos otro pasaje con «el Hijo de Dios». Tiene lugar cuando el sencillo Natanael, tras descubrir que Jesús conocía su experiencia bajo la higuera (cualquiera que fuera esa experiencia), inmediatamente responde con: «Rabí, *tú* eres el Hijo de Dios, *tú* eres el Rey de Israel» (1:49). Natanael no explica mucho más que el Bautista qué quiere decir con «Hijo de Dios», pero las circunstancias demandan un contexto completo de la expresión. Jesús acaba de dejar sorprendido a un hombre inicialmente escéptico (1:46), con una muestra de conocimiento tanto del carácter de Natanael («he aquí un verdadero israelita en quien no hay engaño», 1:47) como de alguna experiencia importante vivida por él (1:48). De modo que cuando Natanael le aclama como «el Hijo de Dios» está diciendo algo significativo. También observamos que lo une a «el Rey de Israel». Si nos inclinamos a situar esta frase un poco después de «Hijo de Dios», debemos pensar que para Natanael era una especie de clímax.¹¹ Para él no podía existir alguien más importante que «el Rey de los judíos».

En la época en la que se escribió este evangelio, no obstante, los creyentes lectores pensarían sin dudar que «Hijo de Dios» era más importante,

y lo harían a la luz de la experiencia de Natanael. Lo que Jesús había hecho cuando se encontró con este hombre era mucho más de lo que cualquier otro ser humano hubiera podido hacer, ya fuera el rey de Israel o de cualquier otro reino. Demostró que disfrutaba de una relación con Dios que ningún otro ser creado podría disfrutar jamás, por lo que añadió un significado profundo a «el Hijo de Dios». Quizás sea también interesante observar que los encuentros de Jesús con los que serían sus seguidores en el Evangelio de Juan acaban con los mismos apuntes que su bautismo en los Evangelios Sinópticos: le aclaman como el Hijo de Dios (Mateo 3:17; Marcos 1:11, Lucas 3:22). Desde el principio, los cuatro Evangelios muestran la idea claramente.

Ya nos hemos dado cuenta de un uso añadido del título, cuando Juan dice que el que crea tendrá vida, mientras que el que no crea «ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito de Dios» (3:18). Consideremos también las palabras de Jesús: «viene la hora, y ahora es, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan, vivirán» (5:25). Al añadir las palabras «y ahora es» a «viene la hora», parece que Jesús se refiere al presente y que está hablando de la vida que da aquí y ahora a los muertos espiritualmente. Pero sigue diciendo que todos los que están en las tumbas oirán su voz y saldrán para resucitar a la vida o a la condenación (5:28-29). El hecho de que dé vida ahora y que al final de los tiempos llevará a las personas de sus tumbas hacia su estado final indica con claridad que su divinidad debe tomarse en serio.

El término vuelve a surgir en una disputa que tiene con los judíos cuando le intentan lapidar (10:31) porque, según ellos, se está haciendo Dios a sí mismo (10:33; después repetirán la acusación ante Pilatos, 19:7). Jesús cita el Salmo 82:6 para señalar que el término «dioses» puede utilizarse a veces para referirse a hombres, y prosigue diciendo: «¿A quien el Padre santificó y envió al mundo vosotros decís: “Blasfemas” porque dije: “Yo soy el Hijo de Dios”?» (10:36).¹²

No debemos entender este pasaje como que Jesús se está clasificando con respecto a otros hombres. Dice específicamente que el Padre le ha

⁹ Dom John Howton argumenta que ambos, el Bautista y Natanael, utilizaron la expresión «el Hijo de Dios» y que al recoger esto «San Juan no estaba alterando el orden de los hechos, que recoge los hechos y no la interpretación de los mismos. Por esto recoge las palabras del Bautista, para quien la expresión significaba algo y el recordatorio en el Evangelio, por tanto, ayuda a mostrar y resaltar las implicaciones inherentes a la primera confesión. Por otro lado, San Juan quería mostrar la comprensión que mostraban estos primeros seguidores al utilizar este título y, al mismo tiempo, subrayar lo inadecuado del término, tal y como lo entendían Juan el Bautista y Natanael, y otorgar a la expresión un significado mucho más completo del que ambos hubieran podido imaginar» (*New Testament Studies* 10, 1963-64, p. 227).

¹⁰ Raymond E. Brown acepta este punto de vista según el cual el significado es «el elegido de Dios», y encuentra en la expresión ecos de Isaías 42:1. Del pasaje 1:19-34 comenta: «cuando miramos atrás a la riqueza y profundidad del material contenido en estos versículos, apreciamos la genialidad de Juan al incorporar toda la Cristología en una breve escena» (*The Gospel according to John* [i-xii], Nueva York, 1966, pp. 66, 67).

¹¹ Cf. Raymond E. Brown: «Su reinado no pertenece a este mundo (18:36) y sus súbditos no son judíos, sino creyentes. Es Natanael, el verdadero israelita, quien le aclama, por lo que “el rey de Israel” debe ser entendido como el rey de aquellos creyentes como Natanael. En este sentido, el título es el punto culminante en la serie de títulos que hemos estudiado» (*The Gospel according to John* [i-xii], p. 87).

¹² Oscar Cullman resalta que: «el cuarto evangelista apela ciertamente a una antigua tradición cuando entiende la “blasfemia” no en el sentido mesiánico, sino en la reclamación de Jesús (por velada que parezca) de su condición de Hijo. Su reclamación mesiánica sólo era ofensiva para los romanos. Para los judíos, por otro lado, el pretender ser el Hijo de manera particular representada por la autoconciencia de Jesús, era lo más ofensivo, dado que ellos interpretan correctamente la frase de Jesús sobre ser el Hijo, como una identificación con Dios: “... tú, siendo un hombre, te haces Dios” (Juan 10:33)» (*The Christology of the New Testament*, Londres, 1959, p. 302).

santificado y enviado al mundo. Y aunque no existe otro pasaje en el que Jesús dijera específicamente «Yo soy el Hijo de Dios», su relación especial con el Padre queda clara por sus enseñanzas y su manera de hablar. No cree que deba ser apedreado por lo que dice, pero está reclamando abiertamente tener una relación única con el Padre.

Un poco más adelante encontramos a Jesús diciendo que la enfermedad de Lázaro no era para muerte, sino «para que el Hijo de Dios sea glorificado por medio de ella» (11:4). En la narración que concluye con la resurrección del muerto, Juan recoge la confesión incomparable de Marta: «Sí, Señor, yo he creído que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que viene al mundo» (11:27), una confesión que encaja muy bien con la declaración de intenciones de Juan al escribir el Evangelio (20:31). Cuando consideramos esta confesión a la luz del contexto de rescatar a Lázaro de la muerte, vemos una vez más que Juan está dando forma a toda la deidad de Cristo.

El Hijo

Como ha mostrado nuestra discusión, Juan utiliza la expresión «El Hijo de Dios» unas cuantas veces. Pero prefiere decir simplemente «el Hijo» y la manera en la que la utiliza muestra que para él significa más o menos lo mismo que utilizar la expresión más completa «el Hijo de Dios». La expresión más corta apunta hacia la cercanía del lazo que une al Padre y a Cristo, igual que la expresión más larga.

Juan puede recoger frases que enfatizan la cercanía de ambas.¹³ Así leemos: «El Padre ama al Hijo y ha entregado todas las cosas en su mano» (3:35), donde ambos el amor y «todas las cosas» son importantes. Se habla de nuevo del amor del Padre en 5:20, en esta ocasión entrelazado con el conocimiento, ya que el Padre le ha mostrado todo lo que Él mismo ha hecho. Sería posible hablar del amor del Padre hacia sus criaturas (encontramos su amor «por el mundo» en Juan 3:16), pero la entrega de todas las cosas y la transmisión del conocimiento de todo lo que hace el Padre separa estos pasajes de aquellos que pueden aplicarse a gente corriente como nosotros. Nos muestran que el Hijo debe ser entendido en un plano superior.

¹³ Martin Hegel comenta: «El peligro del dicitismo también se evitó, ya que el Hijo estaba involucrado en una unión completa de amor y acción con el Padre (Juan 3:35; 8:19, 28, 40; Cf. 1:18; 10:30; 17:11; 21:26)» (*The Son of God*, Londres, 1976, pp. 91-92).

De aquí pasamos a ver que la vida del Hijo está íntimamente ligada a la del Padre. Por tanto Jesús dice: «Yo y el Padre somos uno» (10:30). No debemos leer demasiado en «uno», ya que la palabra es neutra, no masculina. Significa «una cosa» no «una persona». Merece la pena recordar que Pablo también habló de forma similar: «el que planta y riega son una misma cosa» (1 Corintios 3:8). Por este motivo, Juan recoge la oración en la que Jesús pide que sus seguidores «sean uno, así como nosotros» (17:11). En ambos pasajes encontramos el mismo «uno» neutro que en 10:30. Pero si no debemos analizar demasiado la expresión, tampoco debemos minimizarla. Sin duda habla de una unidad íntima, y es importante que Jesús comience diciendo: «Yo y el Padre»; ¿Quién más se podría entrelazar con Dios de esta manera? Aún más, debemos tener presente que los judíos no hubieran considerado como una blasfemia la frase en la que Jesús conformaba su deseo con el del Padre, pero consideraban que estas palabras eran blasfemas,¹⁴ como la respuesta inmediata muestra (vv. 31-33). Él reclama una unidad con el Padre más estrecha que la de cualquier otro.

En otros pasajes, esta unidad es clara cuando Jesús dice que no puede hacer nada por sí mismo, solo lo que ve que hace el Padre, y añade que lo que hace el Padre, el Hijo hace de manera similar (5:19). Esto conduce al pensamiento de que el Hijo da la vida a quien Él quiere, igual que el Padre resucita a los muertos y les da vida (5:21). Esto se asemeja a la última idea de que el Hijo da la libertad (8:36). Las personas están atrapadas en la esclavitud del pecado, que se convierte en su talón de Aquiles durante la vida y su causa de condenación cuando mueren. Pero el Hijo vino para librar a las personas de este apuro: Él da libertad ahora, y da vida en el mundo venidero.

Obtenemos la misma idea desde otro punto de vista cuando leemos: «El que cree en el Hijo tiene vida eterna; pero el que no obedece»¹⁵ al Hijo

¹⁴ Cf. E. C. Hoskyns: «Presumiblemente los judíos no hubieran tratado como blasfemia la idea de que un hombre pudiera regular sus palabras y obras de acuerdo con la voluntad de Dios» (*The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 389).

¹⁵ Existe cierto debate sobre el significado de *apeithon*. La estructura de la frase es tal que podríamos esperar «aquel que no cree» (Cf. La Biblia de Jerusalén, «se niega a creer»). Bauer, W., Arndt, W. F., Gingrich, F. W. y Danker, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* resume la posición: «ya que, en opinión de los primeros cristianos, la suprema desobediencia era negarse a creer en su evangelio, α puede estar restringida en algunos pasajes para el significado: “no creer, ser un incrédulo”. Este significado, aunque grandemente disputado (no se encuentra en otras obras literarias), parece el más probable en Juan 3:36...» Posiblemente nuestra discusión del significado exacto es de algún modo académico, porque el rechazo del evangelio implica sin duda tanto la incredulidad como la desobediencia.

no verá la vida, sino que la ira de Dios permanecerá sobre Él» (3:36). Es nuestra actitud hacia el Hijo la que resulta finalmente decisiva: si creemos en Él, tenemos vida, de lo contrario solamente podemos esperar la ira de Dios.

Esta verdad puede expresarse de otra forma. Leemos que el Padre «todo juicio ha confiado al Hijo» (5:22); **le ha dado «autoridad para ejecutar juicio, porque es el Hijo del hombre» (5:27).**¹⁶ Los escritores judíos no adscriben la función de juicio final al Mesías, esta enseñanza aparece por primera vez en el Nuevo Testamento.¹⁷

Juan no está anunciando un lugar común, sino que está ofreciendo una enseñanza nueva y distintiva. Es dicha enseñanza, además, la que afirma que el Hijo del hombre tiene una alta dignidad. Ser el encargado de determinar el destino eterno de toda la raza es, sin lugar a dudas, estar situado en una altísima posición.

Esta alta dignidad también se observa en el honor acorde con el Hijo. Jesús dice que el juicio fue puesto en sus manos «para que todos honren al Hijo así como honran al Padre». A esto se le añade la cláusula «El que no honra al Hijo no honra al Padre que le envió» (5:23).¹⁸ **Éste es un ejemplo típico de la doctrina joánica. El Padre y el Hijo deben ser considerados juntos:** el honor dado a uno debe ser dado al otro, y el que le falla a uno, falla al otro. Los judíos estaban listos para dar honor al Padre, pero su fallo al no reconocer lo que el Padre estaba haciendo a través del Hijo significaba que estaban fallando al rendirle honor. No le veían como quien, en la persona de su Hijo, vino a la tierra para vivir con humildad y para traer la salvación a todos los que creyeran. Que Dios estaba en Cristo es muy importante para entender tanto la naturaleza del Padre como

la del Hijo.¹⁹ Si de hecho Dios no estaba encarnado en Cristo entonces, como último recurso, cuando la gente se hubiera perdido en el pecado, Dios diría: «Mandaré a alguien para rescatarles». Si Dios estaba encarnado en Cristo, diría: «Iré yo mismo». Existe un mundo de diferencia entre un Dios que salva pecadores y un Dios que le pide a alguien que lo haga. Esto es seguramente lo que Juan pensaba al escribir «Dios es amor» (1 Juan 4:8, 18). No podemos dar todo el significado al amor de Dios si al final Dios deja la tarea de la salvación a otra persona. Debemos ver esta idea subyacente en las palabras del capítulo 5 de Juan. Cuando las personas se niegan a darle el mismo honor al Hijo que al Padre, no solamente se quedan cortos en cuanto al honor que debieran dar al Hijo, sino que se quedan cortos también en el honor que debieran dar al Padre.

Hemos podido comprobar que el concepto de gloria en el cuarto evangelio es complicado y que existe un énfasis inesperado en la humildad con la que se asocia. Pero para nuestra investigación actual, debemos comprobar que el Padre y el Hijo se asocian tanto en gloria como en honor. Así, Jesús les dice a sus discípulos que oren con confianza: «todo lo que pidáis en mi nombre, lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo» (14:13). **Es sorprendente que diga que Él mismo responderá las oraciones, y es importante darse cuenta de que la razón no es que el Hijo sea glorificado, sino que lo sea el Padre.** Él será glorificado en su Hijo, es verdad, pero es el Padre quien será glorificado por las obras del Hijo. **La gloria de los dos es inseparable.** Este concepto surge de nuevo en la oración anterior a la Pasión, cuando Jesús dice: «Padre, la hora ha llegado; glorifica a tu Hijo, para que el Hijo te glorifique a tí» (17:1). Con la cruz a la vuelta de la esquina, encontramos el concepto de gloria humilde. **Se trata de la idea de que la gloria verdadera surge al adoptar una posición humilde.**²⁰

Pero lo importante para nosotros ahora es el lazo entre el Padre y el Hijo en términos de gloria. Jesús busca que el Padre le glorifique para poder glorificar al Padre a su vez: **en cierto modo las dos glorias son una sola; están inseparablemente unidas.**

¹⁹ Cf. D. Moody Smith, en Cristo, el verbo, «el Dios que creó el mundo ahora lo salva de su propia maldad y locura... el Dios que creó a través de su Verbo también se revela a sí mismo y salva a través de su Verbo» (*John*, Filadelfia, 1976, p. 25).

²⁰ Walter Lüthi enfatiza: «Él ha mostrado el esplendor de la gloria de su Padre en los paralíticos y los ciegos, en leprosos, en ricos y en pobres, incluso en los muertos. El mundo está corrompido, andando a tientas entre la oscuridad y la ignorancia, y ahogado por la indiferencia o el odio hacia Dios y hacia su causa, se abusa del nombre de Dios a diario... Él glorifica a Dios estableciendo los mandamientos de su Padre en los cielos, por donde quiera que vaya en este mundo sórdido, y respetando la voluntad de Dios incluso hasta el punto de morir en la cruz» (*St. John's Gospel*, Edimburgo y Londres, 1960, p. 236).

¹⁶ Algunos sostienen que deberíamos entender esto como: «un hijo del hombre» y tomar el significado de que Jesús puede ejecutar juicio porque su humanidad es real: conoce la vida humana y está cualificado para ser nuestro juez. Pero parece una calificación sutil para tan importante función: en el fondo, se podría decir esto de cualquier ser humano. Es más probable que nos encontremos ante un ejemplo de la ley de Colwell (*Journal of Biblical Literature* 52, 1993, pp. 12-21), que dice que cuando el predicado precede al verbo (como en este caso) debe ser entendido como definitivo a no ser que el contexto lo excluya positivamente. Significa «el» hijo del hombre, no «un» hijo del hombre.

¹⁷ Cf. Strack, H. y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, «De acuerdo con el punto de vista rabínico es Dios exclusivamente el que juzga al mundo... en la literatura rabínica no existe ningún pasaje que sitúe de manera ambigua el juicio del mundo en manos del Mesías» (II, p. 465).

¹⁸ Ernst Haenchen recalca la conexión con el juicio: «si el Hijo es el poderoso juez del mundo, entonces los cristianos tendrán cuidado en no contener el honor apropiado a esta poderosa figura» (*John*, I, Filadelfia, 1984, p. 251).

El envío del Hijo

«Dios no envió a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por Él» (3:17). La idea de que el Hijo ha sido «enviado» es muy importante para Juan. No conecta muy a menudo y de manera explícita el hecho de enviar y el título «Hijo», pero la idea de que Jesús ha sido enviado es muy frecuente. «El Padre que me envió» es una expresión que surge en varios pasajes (5:37; 6:44, 8:16, etcétera). También encontramos «el que me envió» (6:38; 7:16; 12:44, etcétera). Juan usa tanto *pempo* como *apostello* en ambas expresiones, sin hacer demasiada diferencia entre ellas. Algunos argumentan que uno de estos verbos significa «enviar con una misión especial», mientras que el otro se refiere al hecho general de enviar, pero, por desgracia, no existe acuerdo sobre qué verbo significa una u otra cosa.²¹

Éste es otro ejemplo de la costumbre de Juan de utilizar sinónimos sin diferenciar mucho el significado. Lo que importa es la idea de que Dios «ha enviado» al Hijo, no la diferenciación precisa entre las distintas palabras utilizadas para el verbo «enviar».

Como hemos visto al principio de esta sección, el envío del Hijo tiene que ver con la salvación. Juan dice claramente que existen quienes no creen, y su destino último es la perdición, pero también aclara que la razón por la que Dios envió a Jesús no fue para condenación. Mandó a Jesús para que las personas se salvaran. Juan aplica el concepto de «enviar» a otros, además de al Hijo, como el caso del Bautista (1:6, 33) o los discípulos (4:38; 13:20), pero en la inmensa mayoría de los casos «enviar» significa que el Padre ha enviado al Hijo. Y a Juan le interesa mucho más este concepto de misión que a cualquier otro escritor: utiliza ambos verbos para «enviar» mucho más frecuentemente que cualquier otro libro del Nuevo Testamento.²²

²¹ Por eso B. F. Westcott entiende *apostello* como la idea de «una comisión especial» y *pempo* como «nada más que la relación inmediata entre el enviado y el envió» (*The Gospel according to St. John*, Grand Rapids, reimpresión, II, 1954, p. 358; K. H. Rengstorf realiza una distinción similar en *Theological Dictionary of the New Testament*, I, pp. 398ff.). Sin embargo, E. A. Abbott cree que *apostello* significa «enviar al mundo de forma general» pero que *pempo* significa «enviar con un recado específico» (*Johannine Vocabulary*, Londres, 1905, 1723g). Más información en el capítulo 4, nota 24.

²² Juan utiliza *apostello* 28 veces (seguido de Lucas con 25), y *pempo* 32 veces (Lucas tiene 10). El primer verbo lo aplica al Padre enviando al Hijo en 17 de las 28 ocasiones, mientras que el último lo hace en 24 de las 32 ocasiones. Resulta evidente que lo importante para Juan es la misión en la que el Padre ha enviado al Hijo.

Para nuestra indagación, es importante fijarse en las referencias a Jesús siendo enviado «al mundo» (3:17; 10:36; 17:18). La clara implicación en cada caso es que ha sido enviado del cielo,²³ por lo que el cielo es su hogar. Juan no dice explícitamente «enviado desde el cielo», pero dice «enviado» y también dice que Jesús vino del cielo (3:13, 31; 6:33, etc.). **A lo largo del Evangelio, Juan nos dice que Jesús no puede ser entendido simplemente como otra persona terrenal más.** Tiene una relación especial con el Padre, una comisión especial del Padre, y ha venido a esta Tierra desde el cielo. Esto es para reconocer que tiene un lugar especial, un lugar apropiado para el único Hijo de Dios y solamente para Él.

Si es cierto que fue enviado desde el cielo, también es cierto que volverá allí. Jesús les dice a los judíos: «Por un poco más de tiempo estoy con vosotros; después voy al que me envió» (7:33). En otra ocasión en medio de una discusión, se comparó con los judíos: «yo sé de dónde he venido y adónde voy; pero vosotros (enfático) no sabéis de dónde vengo ni adónde voy» (8:14). Aun si le buscan no serán capaces de hallarle, porque sencillamente no pueden ir al lugar donde Él va (8:21, 22). Para introducir la narración del episodio en el Aposento alto, Juan cuenta a sus lectores que Jesús: «de Dios había salido y a Dios volvía» (13:3), y en el discurso siguiente existe un gran énfasis en el hecho de que Jesús se marcha.²⁴ Juan prosigue para decir que Jesús contempló la muerte y dijo: «ahora voy al que me envió» (16:5), y lo explicó: «yo voy al Padre» (16:10). Es imposible interpretar este discurso como que Jesús quería decir que su muerte y su secuela no iban a ser nada diferentes a las de cualquier otro hombre. Todo el pasaje da a Jesús un destino muy diferente al del resto de la humanidad. Jesús es uno con el Padre de una manera en la que ninguno de ellos es.²⁵

²³ James D. G. Dunn llega a decir que «mientras en los Sinópticos el lenguaje denota propiamente una comisión divina... aquí la idea es explícita: el Hijo ha sido «enviado (del cielo) a la Tierra»» (*Christology in the Making*, Londres, 1980, p. 56).

²⁴ Discutiendo el pasaje en Juan 13:31-14:31, C. H. Dodd comenta: «todo el diálogo está dominado por las ideas de ir y venir. Los verbos que expresan estas ideas (*hypagein*, *porueisthai*) aparecen por lo menos catorce veces, con Cristo como el sujeto; y el pasaje más largo sin referencia al ir y venir no tiene más de cinco versículos. Este diálogo está centrado, en realidad, en la interpretación de la muerte y de la resurrección de Cristo» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 403).

²⁵ C. F. D. Moule dice que «la escuela joánica», junto con otros escritores del Nuevo Testamento, sostiene que Jesús pertenece «a otra categoría aparte de la que el creyente espera ocupar al final. Jesús es exaltado a la diestra de Dios, es uno con el Padre de forma única y cercano a Él, y es el origen y el iniciador activo de todo lo que el creyente pueda llegar a ser —por derivación y por dependencia de Él—. Esta distinción entre lo divino, la iniciativa creativa y la creación, la respuesta y la respuesta humana parece clara» (*The Origin of Christology*, Cambridge, 1977, p. 103).

El Hijo y la vida

Existe una frase difícil en el discurso sobre el Hijo en el capítulo cinco del libro de Juan, cuando Jesús dice: «como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le dio al Hijo tener vida en sí mismo» (5:26). En la Biblia la idea de que el Padre es la fuente de toda vida es muy constante: «Porque en ti está la fuente de vida» (Salmos 36:9). El resto de vida es accidental. Tenemos nuestra existencia, pero, a pesar de ser muy importante para cada uno de nosotros, también es cierto que todo marcharía tal y como está sin nosotros. El Universo se gestionó antes de que nosotros apareciéramos y, sin duda, sobrevivirá. No podemos decir lo mismo sobre la vida de Dios. Su vida no es accidental, sino necesaria. «El Padre es auto-existente», tal y como Goodspeed traduce 5:26 (La Biblia de Jerusalén prefiere «es la fuente de la vida»).

San Agustín lo expresó de la siguiente manera: «Dios no toma prestada la vida ni toma parte de la vida, una vida que no es lo que Él es sino que “tenía vida en sí mismo”, de tal manera que la vida misma es para Él su verdadero ser». Continúa dando una ilustración de la luz. Nosotros no tenemos luz física en nuestro interior; necesitamos una fuente externa de luz: «Ya que permanecéis en oscuridad cuando se quita la vela, no tenéis luz en vosotros».²⁶ Lo mismo ocurre con la vida. No tenemos vida en nosotros. Pero Dios sí. Su relación con la vida no es la misma que la nuestra.

Lo que Juan nos dice es que el Hijo tiene la misma «autoexistencia» que el Padre. No es separable de la del Padre, ya que es un obsequio del Padre. Pero alinea el Hijo con el Padre frente a la Creación.²⁷ El argumento es importante para Juan, y lo anticipa en el prólogo, cuando dice del Verbo: «en Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres» (1:4). Más tarde, cuando Jesús habla de sí mismo como el «pan de la vida» y dice que él «da la vida al mundo» (6:33), está reivindicando ser la fuente de vida de todas las razas. Más o menos igual que cuando dice que es la luz del mundo y que cualquiera que le siga tendrá «la luz de la vida» (8:12).

²⁶ *On the Gospel of St. John*, NPNF, I, vii, p. 126.

²⁷ F. Büschel llama la atención sobre 1 Juan 4:14, «El Padre envió al Hijo para ser el Salvador del mundo» y razona que «al enviarle, quien era de por sí el Hijo se convirtió en el Salvador, para que no cupiera lugar a la duda de que el Dios preexistente era ya el Hijo» (*Theological Dictionary of the New Testament*, IV, p. 741, n. 16). El Hijo, antes de ser enviado a la Tierra, tenía la misma naturaleza que el Padre.

Por si fuera poco, llega hasta el punto de decir de Él mismo que es «la vida» (11:25, 14:6). La relación del Hijo con la vida no es la misma que la del resto de las criaturas, lo cual nos muestra algo importante sobre el ser del Hijo. Él pertenece a Dios.

Probablemente deberíamos añadir una referencia en este momento a las palabras de Jesús cuando dijo a los judíos que cometer un pecado era ser esclavo del pecado. Prosiguió: «El esclavo no queda en la casa para siempre; el hijo sí permanece para siempre» (8:35). En el contexto, Jesús está comparando cualquier hijo con cualquier esclavo. El esclavo no tiene derechos. Puede, de hecho, permanecer en el mismo hogar toda la vida, pero no lo tiene garantizado. Pero el hijo de una casa siempre será el hijo, haga lo que haga. Es posible que Juan esté dirigiéndose hacia otro significado, como hace tan a menudo. Seguramente está pensando en el Hijo, en vez de en un hijo, cuando dice «el Hijo sí permanece para siempre». En un sentido más completo que cualquier otro hijo terrenal, el Hijo de Dios permanece para siempre; por encima del asolamiento del tiempo. Desde otro ángulo, Juan nos muestra cómo la relación del Hijo con el transcurrir de los tiempos es diferente que la del resto de nosotros. Nosotros somos criaturas temporales y nuestros cuerpos están destinados a la decadencia. Pero Él es el Señor sobre el tiempo, Él «permanece para siempre».

Por lo tanto, la enseñanza de Juan sobre las características de Jesús como Hijo son muy importantes. Nos llama la atención sobre el parentesco con el Padre celestial, un parentesco no compartido con otros. El Jesús de San Juan asegura ser el Hijo de Dios de una manera tal que nadie más puede asegurar, y esta seguridad es clave para entender la Cristiandad en el Nuevo Testamento. Juan observa claramente que Jesús es más que un hombre inspirado, y este «más» es la parte significativa. Comparte la misma naturaleza de Dios.²⁸

²⁸ Oscar Cullmann finaliza su estudio de este tema con las siguientes palabras: «Como conclusión, podemos afirmar que el Evangelio de Juan, en su totalidad, penetra de manera más profunda que el de Mateo y el de Lucas en el misterio final de la conciencia de Jesús como Hijo, tal y como creímos que podríamos y debíamos inferir de los Sinópticos. Aunque Juan declaró abiertamente lo que el Jesús histórico refirió con alusiones veladas, expresó de manera impresionante, en su misma solidaridad, las dos caras de la conciencia de Jesús como Hijo: obediencia y unidad con el Padre» (*The Christology of the New Testament*, p. 303).

Preguntas para el estudio

1. ¿Qué quiere decir, de acuerdo con Juan, que Jesús es el Hijo de Dios?
2. ¿Qué diferencia hay entre Jesús como el Hijo de Dios y nosotros como hijos de Dios?
3. ¿Para qué envía Dios a su Hijo al mundo?
4. ¿Qué significado tiene para Juan el hecho de que Jesús utilizara varias veces la locución «Yo soy»?

Capítulo 6

Los «YO SOY»

Un elemento significativo del cuarto Evangelio es una serie de expresiones en las que Jesús utiliza un enfático «YO SOY» para introducir enseñanzas importantes sobre su persona. En griego, por supuesto, el sujeto personal del verbo no se expresa normalmente: la forma verbal aclara por sí sola quién es el sujeto. Pero si se desea enfatizar el sujeto, entonces se usa el pronombre apropiado. Lo que hace esto tan importante en Juan es que encontramos una utilización similar en la traducción al griego del Antiguo Testamento.¹ Allí encontramos que los traductores utilizaron esta expresión enfática de discurso cuando traducían las palabras pronunciadas por Dios. Este tipo de hecho ha sido aceptado entre las personas religiosas. En un pasado no muy lejano, por ejemplo, los diez mandamientos eran comenzados de la siguiente forma: «Tú no». Era una manera de escribir no demasiado frecuente en la conversación normal o en la Escritura, pero parecía apropiada para las palabras de Dios. Lo que quiero decir es que cuando Jesús utilizaba la construcción «YO

¹ A. Deissmann sostiene que un uso similar se encuentra en las religiones no bíblicas, y dice: «Lo más sorprendente de todo, por otro lado, es la similitud entre la seguridad del Cristo joánico en la primera persona, hablando con una solemnidad propia de un culto, y ciertos ejemplos antiguos del mismo estilo tal y como demuestra ampliamente su uso para los propósitos de las religiones no cristianas y precristianas» (*Light from the Ancient East*, Londres, 1927, p. 136). Esto significa que el uso sería ampliamente reconocido en el primer siglo, pero no debemos tomarlo como la fuente del pasaje de Juan. Es más la forma de usar la expresión en el Antiguo Testamento. Es significativo que, al mismo tiempo que se han aducido paralelos de un número de fuentes no bíblicas, nadie parece haber encontrado un paralelo real para el uso absoluto que Juan hace de «YO SOY».

SOY», estaba utilizando el estilo de discurso apropiado a una deidad. No sabemos hasta qué punto este detalle era apreciado por las personas que le escuchaban, ya que la construcción verbal a veces aparecía en las conversaciones normales entre seres humanos. Pero los estudiosos de Juan coinciden en que este tipo de lenguaje es una pista significativa sobre lo que Juan nos cuenta acerca de la persona de Jesús.

La construcción se utiliza ocasionalmente en los otros Evangelios, aunque no aparezcan frases con predicados como «YO SOY el pan de la vida» (6:35). Así, Mateo nos dice que Jesús citó las palabras de Dios: «YO SOY el Dios de Abraham...» (Mateo 22:32, citando Éxodo 3:6). Este uso del Antiguo Testamento muestra cómo la expresión se utilizaba para el discurso divino. Mateo también utiliza la expresión para los que dicen «YO SOY el Cristo» (Mateo 24:5), donde el discurso divino y solemne es apropiado, y de forma interrogativa cuando los discípulos preguntan: «¿Acaso soy yo, Señor?» (Mateo 26:22, 25). Marcos utiliza la expresión para los que dicen ser el Cristo, diciendo «YO SOY» (Marcos 13:6), y dos veces en boca de Jesús: cuando se acercó a los discípulos caminando sobre las aguas (Marcos 6:50), y cuando confirmó su mesiazgo ante el Sanedrín (Marcos 14:62). En las tres ocasiones podemos entender por qué se debe utilizar un discurso de acuerdo con una deidad. Lucas pone la expresión en boca de Zacarías y Gabriel (Lucas 1:18, 19) y en los que claman ser el Cristo (Lucas 21:8). Cita las palabras de Jesús al Sanedrín: «Vosotros decís que YO SOY» (Lucas 22:70), y su afirmación sobre su identidad en una aparición tras la resurrección (24:39).² De nuevo vemos por qué Jesús habría recurrido a este tipo de discurso.

Fuera de los Evangelios, encontramos la expresión sólo en Hechos y en el Apocalipsis. En Hechos leemos tres veces «YO SOY Jesús», todas en boca del Cristo exaltado en la visión y conversión de Pablo (Hechos 9:5; 22:8; 26:15), una vez se usa cuando Pedro afirma su identidad (Hechos 10:21), una en la negación de ser el Cristo por parte de Juan el Bautista (Hechos 13:25), y una en la solemne afirmación de Pablo de desear que sus lectores sean «como yo soy» (Hechos 26:29). En Apocalipsis encontramos la expresión cuatro veces, y en todas es la seguridad del Padre o del Cristo exaltado (Apocalipsis 1:8, 17; 2:23; 22:16).

² Raymond. E. Brown examina este uso sinóptico y concluye que Juan no está «creando de la nada» en sus usos de «Yo Soy». Más bien, «La teología joánica puede haber capitalizado un tema válido de la tradición primitiva» (*The Gospel according to John (i-xii)*, I, Nueva York, 1966, p. 538).

Este rápido recuento muestra que la expresión se usa poco en el Nuevo Testamento. Puede utilizarse para hablar de vida humana normal y corriente, pero no es frecuente. «YO SOY» representa en general el discurso del Padre celestial o del Hijo. Las insinuaciones de deidad que encontramos en su uso en el Antiguo Testamento no se pierden cuando nos trasladamos al Nuevo.

Cuando estudiamos a Juan, se deben considerar dos grupos de frases. En un grupo, Jesús añade un predicado a su «YO SOY», por ejemplo en «YO SOY el buen pastor», mientras que en el otro grupo los «YO SOY» están solos. Los examinaremos por orden, comenzando por el primer grupo. J. H. Bernard hace una lista de estos pasajes y comenta: «Es claramente el estilo de una deidad... Su fuerza sería apreciada de manera definitiva por alguien familiarizado con la versión Septuaginta del Antiguo Testamento».³ Ambas construcciones son, de algún modo, poco usuales, y no convierten en un distintivo joánico. Están conectadas con otras enseñanzas del Nuevo Testamento, pero lo que nos aportan es fundamentalmente nuevo. Leonhard Goppelt llama la atención sobre el uso de Jesús del «YO SOY» en Marcos 14:62 y continúa: «No obstante, el significado de las fórmulas joánicas estuvieron en contraste con este uso. En ellas, el "yo soy" no identificaba a Jesús con algo ya sabido. Desvelaba para el hombre algo de otra manera desconocido e inaccesible».⁴

«YO SOY el pan de vida»

En el discurso que sigue del milagro de la alimentación de la multitud, Jesús dice a las gentes: «Yo soy el pan de vida» (6:35).⁵ La frase se encuentra en un contexto en el que la gente le pregunta: «¿Qué, pues, haces tú como señal para que veamos y te creamos? ¿Qué obra haces? Nuestros padres

³ *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, I, Edimburgo, 1928), pp. cxviii-cxix.

⁴ *Theology of the New Testament*, II (Grand Rapids, 1982), pp. 294, 295. También dice: «En estas fórmulas, Jesús se ofreció a sí mismo exclusivamente como lo que el hombre buscaba sin saberlo: ¡como la vida!» (p. 295).

⁵ La expresión *ho artos tes zoes* podría significar «el pan que está vivo» o «el pan que da vida» (como Goodspeed lo traduce). El artículo con vida («da vida» no «una vida») puede estar indicando la vida eterna más que vida en general. (Cf. William Hendriksen, «tes zoes, genitivo cualitativo, no se refiere a cualquier tipo de vida, sino a la vida espiritual, eterna» (*New Testament Commentary: Exposition of the Gospel according to John*, I, Grand Rapids, 1953, p. 233).

comieron maná en el desierto, como está escrito “les dio a comer pan del cielo”» (6:30, 31). Jesús señaló dos errores: No fue Moisés quien les dio el maná, sino Dios y, más aún, Dios no sólo dio, sino «da» el pan verdadero del cielo. Prosigue diciendo: «Porque el pan de Dios es el que (en griego también significa “lo que”) baja del cielo, y da vida a la Tierra» (6:33). Las personas muestran un deseo de tener este pan, y Jesús les dice que Él es el pan de la vida. A las palabras «YO SOY», añade: «el que viene a mí no tendrá hambre, y el que cree en mí nunca tendrá sed» (6:35).

En el milagro de la alimentación de la multitud, Juan ha dejado claro que Jesús es capaz de suplir las necesidades físicas de las personas mediante un milagro, y en el discurso que sigue al milagro, Juan muestra que Jesús es capaz de mucho más. En su interior las personas sienten una intensa hambre espiritual. Juan nos hace ver que Jesús satisface esta hambre y que estas ansias solamente pueden ser satisfechas en Él. Así que aparta a la gente de la atención que prestaban al maná antiguo, indicando que el Dios que sigue proveyendo para las necesidades sigue en activo. Tanto es así que Jesús mismo es el pan de vida, el que trae vida a los muertos espiritualmente. Quizás resulta inesperado encontrar el artículo definido con «pan» («el pan», no «un pan» o simplemente «pan»), porque los nombres en el predicado normalmente no llevan artículo.⁶ A. T. Robertson comenta que «cuando el artículo aparece con el sujeto (o el sujeto es un pronombre personal o un nombre propio) y con el predicado, ambos son definidos, tratados como idénticos, la misma cosa, intercambiables».⁷ La identidad es importante. Si no existiera el artículo, podríamos entender que otras personas podrían reclamar ser «pan de vida»: Jesús sería «un pan de la vida», uno entre varios. El artículo significa que Jesús y solamente Jesús, es el pan de vida. Un comentario similar merecen los artículos equivalentes que encontraremos en todas las ocasiones en que Jesús dice «YO SOY».

Debemos recordar que en la Antigüedad, el pan era el componente principal de la dieta.⁸ Las personas no tenían acceso a la variedad de alimentos que nosotros tenemos hoy en día, y el pan podía significar

prosperidad (Deuteronomio 8:9, Proverbios 12:11, etcétera), y la falta de pan podía significar adversidad (Lamentaciones 1:11). En muy pocas ocasiones aparece como «sustento de pan» (Levítico 26:26; Salmos 105:16; Ezequiel 4:16, etcétera), es decir, el sustento de toda la vida. De esta manera se convierte en un símil natural para la idea de la vida espiritual. Cuando Jesús habla del «pan» de vida, no habla de algo periférico, sino de lo esencial para la vida eterna.

La frase se repite con variaciones: «YO SOY el pan que descendió del cielo» (6:41); «YO SOY el pan vivo que (o quien) descendió del cielo» (6:51); y con una simpleza impresionante, «Yo soy el pan de la vida» (6:48). Los judíos refunfuñan y protestan por oír a Jesús decir esto: la cita no es exacta, pero lo suficientemente cercana como para darle significado. Dentro del estilo joánico, todos debemos entender que estas pequeñas variaciones no alteran el significado de la idea. La repetición ayuda a enfatizar la importancia de la frase. Jesús no deja lugar a dudas sobre su origen celestial y el hecho de que Él solo sea el que satisface las necesidades espirituales de las personas.⁹ Ambas ideas son importantes para entender los pensamientos de Juan acerca de Jesús.

«YO SOY la luz del mundo»

La luz es uno de los grandes conceptos de este Evangelio.¹⁰ Juan narra que Jesús dijo «YO SOY la luz del mundo» (8:12). En otra ocasión dijo: «La luz soy del mundo» (9:5), idéntica expresión a no ser por la forma enfática de la primera. La idea es muy similar, aunque no tiene la fuerza de la primera. Más adelante, Jesús dijo: «Yo, la luz, he venido al mundo» (12:46; este pasaje usa el enfático *ego*, aunque sin *eimi*; una frase solemne y significativa). La luz es uno de los grandes temas de este Evangelio, ya que Juan utiliza *phos* en 23 ocasiones, más del doble de veces que en ningún otro libro del Nuevo Testamento (el más próximo es el libro de Hechos

⁶ Blass, F., Debrunner, A. Y Funk, R. W., *A Greek Grammar of the New Testament*, #273.

⁷ *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Londres, n.d., p. 768).

⁸ A. van Selms señala: «Entre los campesinos en Palestina y en otros lugares, el pan es primario, otros artículos de comida sólida son accesorios... «Pan», por lo tanto, a veces representa alimento sólido en general, no solamente porque es el significado original de la palabra, sino porque el pan es la comida por excelencia» (*International Standard Bible Encyclopedia*, I, p. 540).

⁹ C. K. Barrett tiene un apunte importante sobre el trasfondo de esta frase, y otras similares, en el que concluye que «aquí nos encontramos con lo que Brown y otros han descrito como la interpretación sapiencial del pan de vida. Dios alimenta al hombre con su palabra; Jesús es su palabra. Los elementos judíos y paganos del trasfondo se unen y solidifican por la tradición cristiana, especialmente en la forma del milagro de la alimentación de la multitud y en la santa cena» (*The Gospel according to St. John*, Filadelfia, 1978, p. 293).

¹⁰ O. A. Piper dice que Juan «tiene una teología de la luz bastante elaborada», en la cual «se aproxima a los «Himnos de Adoración» del Qumran» (*IDB*, III, p. 132).

con diez). La luz es ejemplo natural en el habla para indicar lo que es bueno y justo, y frecuentemente se encuentra en contraste con la oscuridad, a su vez un símbolo de maldad. Juan utiliza este contraste de vez en cuando (por ejemplo en 3:19). Resulta significativo que utilice una forma de hablar tan poderosa, junto con una que significa tanto para él, como medio para destacar verdades importantes con respecto a Jesús y a su misión.

Juan no especifica exactamente dónde dijo Jesús estas palabras, pero dice que se pronunciaron en «el lugar del tesoro», mientras que «enseñaba en el templo» (8:20). Ya que Jesús estaba en Jerusalén para la fiesta de los tabernáculos, tal y como se narra en el capítulo 7, es muy probable que esta fiesta esté en el trasfondo de la expresión «Yo soy la luz del mundo», ya que la iluminación de los candelabros era una parte importante de la celebración. Se dice que Jesús habló justo después de la fiesta, cuando la iluminación se había apagado. El contraste entre «la luz del mundo» y la oscuridad de Jerusalén sería impresionante. Otra opinión es que la frase puede ser una referencia a la nube de luz durante el período del Éxodo. Si cualquiera de estas dos posibilidades estaba en la mente de Jesús, sería un trasfondo interesante para la frase. Pero no es preciso buscar algo de este tipo. Después de todo, «la luz del mundo» es una expresión sorprendente que conlleva un significado completo dondequiera que se diga.¹¹

El matiz universal emerge pronto en el prólogo, donde encontramos que la vida estaba en el Verbo «y la vida era la luz de los hombres» (1:4). No utiliza la terminología de «la luz del mundo», pero implica el mismo significado. Toda la luz que los hombres tienen viene de la vida que está en el verbo. El uso asociado a la luz se corresponde con la enseñanza de Juan, en otro lenguaje, de que Cristo es la figura significativa en quien se encuentra esperanza para toda la raza humana. Él sabe bien que las personas no siempre aceptan la luz del mundo como debieran. Hay personas que «amaron más las tinieblas que la luz, pues sus acciones eran malas» (3:19). Existen personas malvadas que odian la luz y no se acercan a ella (3:20). Por contraste, la persona que «practica la verdad viene a la luz, para que sus acciones sean manifestadas como hechas en Dios» (3:21).

La idea de que la forma de reaccionar ante la luz es importante aparece en otros lugares. Encontramos un pasaje interesante en la resurrección

de Lázaro. Jesús habla de la importancia de andar «de día», y explica: «si alguno anda de noche, tropieza, porque la luz no está con él» (11:9, 10). Podríamos haber esperado «porque no anda en la luz», pero la referencia de que la luz no está en él nos muestra que hemos pasado de una iluminación física a una verdad espiritual. Jesús dice a la gente que quienes le rechacen, quienes no le integren en sus vidas, están en grave peligro. La misma idea se repite más tarde cuando le dice a «la multitud» que la luz está entre ellos solamente por un corto periodo de tiempo (12:35),¹² sin duda una referencia a su inminente muerte. También insta a la gente a «creer en la luz, para que sean hijos de luz» (12:36). La demanda de fe muestra que no se trata de una iluminación física. Jesús pide fe en Él, y su uso de «diz» apunta hacia la iluminación que Él trae a la vida. El rápido apagón de la luz significa que la muerte redentora de Jesús no está demasiado lejos.

La frase explícita «la luz del mundo» no aparece en estos pasajes, pero está claramente implícita. En cada uno de ellos, la idea es que Jesús es la única luz y que las personas deben responder a la llegada de la luz dándole la bienvenida y creyendo en Él. Apartados de Él, están perdidos por la eternidad. Que Jesús es la luz de este mundo y que el destino eterno de las personas depende de su reacción ante Él nos dice algo muy importante acerca de Jesús.

«YO SOY la puerta»

En el capítulo en el que Jesús emplea imágenes vívidas sobre las ovejas y el pastor, se refiere a sí mismo en dos ocasiones como «la puerta» (10:7, 9), la primera vez refiriéndose a «la puerta de las ovejas» y la segunda simplemente a «la puerta». El capítulo ha comenzado con una referencia al redil, donde las ovejas encuentran seguridad y a la cual se accede a través de una puerta (cualquiera que salte el muro y no utilice la puerta no es bueno, 10:1). El pastor pasa por la puerta (10:2), lo que resulta un poco más difícil de entender, más adelante en el capítulo, ya que Jesús habla de Él tanto como de puerta como de pastor. Pero no se trata de un gran problema. Somos capaces de entender una verdad importante al verle

¹¹ Donald Guthrie dice: «Una frase como “Yo soy la luz del mundo” no tiene sentido excepto en la boca de aquel que fue un agente en la creación del mundo» (*New Testament Theology*, Londres, 1981, p. 331). En comparación con la creación del mundo, asuntos como los candelabros en Jerusalén o la nube de fuego en el desierto se desvanecen como insignificantes.

¹² «El modo especial de revelación encarnado en la vida y el ministerio de Jesús pronto será retirado. Si no se acepta ahora, la posibilidad de salvación se perderá» (Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, Londres 1972, p. 435).

como el pastor que tiene derecho a entrar por la puerta (en contraste con los ladrones y asaltadores que escalan los muros), y también somos capaces de entender otra al verle como la puerta a través de la cual las personas entran en la salvación.

Cuando dice «YO SOY la puerta», Jesús dice que Él mismo es el medio por el cual las «ovejas» entran en la vida. Él dice «da» puerta, no «una» puerta. Hay algo exclusivo en la puerta. El redil normal de la época tenía solamente una puerta, y Jesús dice que el camino hacia la vida pasa por Él, y solamente por Él.¹³ Él es la puerta. Cuando repite la idea añade: «si alguno entra por mí será salvo, y entrará y saldrá y hallará pasto» (10:9). No explica «salvo» (un concepto que aparece con mucha más frecuencia en los Sinópticos que en este evangelio), pero lo entendemos como la entrada a la vida eterna (v. 10). Los conceptos de ser «salvo» y tener «vida eterna» se unen en 3:16, 17, y de manera similar lo hacen aquí. Más aún, se enfatiza otra vez en la idea de entrar (por seguridad) y salir (por comida), idea explicada como encontrar pasto.

Una vez más nos encontramos con la idea de una salvación exclusiva, exclusiva en el sentido de que solamente puede accederse por una puerta, Jesucristo. Si solamente existe una puerta para toda la humanidad, entonces se nos recuerda algo muy importante sobre Jesús. Como otras frases con «YO SOY», ésta nos lleva a pensar en la deidad.

«YO SOY el Buen Pastor»

Continuando con la conversación sobre la puerta, Jesús dice: «YO SOY el Buen Pastor» (10:11). Teniendo en cuenta que la palabra para «bueno» (*kalos*) también incluye la noción de belleza y de bondad,¹⁴ algunos sugieren que se debería traducir como «precioso» (Cf. E. V. Rieu, «Yo Soy el Pastor, el Pastor precioso»). William Temple ve este significado y prosigue diciendo: «por supuesto, esta traducción exagera. Pero es importante que la palabra “bueno”, en este contexto, representa, no la rectitud moral de

la bondad, ni su austeridad, sino su atractivo. No olvidemos que nuestra vocación es practicar la virtud para ganar a los hombres; ¡Es posible ser tan moralmente estricto que cause repulsa!»,¹⁵ Haríamos bien en prestar atención al aviso de Temple, pero en este pasaje el énfasis no está en la forma de ser moralmente estricto, sino en el atractivo del buen pastor. Pase lo que pase con sus seguidores, Jesús es el pastor precioso y también el buen pastor moral.

El buen pastor, como dice Jesús, «da su vida»¹⁶ por las ovejas». Esto es realmente inesperado. Lo que se esperaba de un pastor era que viviera por sus ovejas, no que muriera por ellas. Su tarea era llevarlas al agua y a los pastos, y defenderlas de los animales salvajes. Las ovejas son animales particularmente vulnerables; durante muchas generaciones han sido criadas para servir a las necesidades de la raza humana, y no son muy buenas forrajeadoras (las cabras son mucho mejores). ¿No dice el Salmo sobre el pastor que «en lugares de verdes prados me hace descansar» y «junto a aguas de reposo me conduce» (Salmos 23:2)? No se puede confiar en que las ovejas encuentren ni pastos verdes ni aguas de reposo; dependen de su pastor. Y las ovejas no tienen un gran mecanismo de defensa: son presa fácil para depredadores. En aquellos días existían animales salvajes en Palestina que ahora no están. Así David habló de leones y osos atacando a su rebaño (1 Samuel 17:34-37). Es obvio que el trabajo de pastor no era fácil y que podía poner, al hombre que se preocupara por su rebaño, en grave peligro.

Pero un pastor reconocería que podía hacer frente al peligro. Si no lo creyera así, no sería un pastor. No tenía intención de morir simplemente para defender a alguna oveja. Puede que corriera peligro, pero siempre tendría la tendencia de cuidar de sí mismo primero. Morir por una oveja debía ser algo muy raro y considerado muy trágico.

Pero aquello que resulta raro y trágico entre los pastores humanos es característico del buen pastor. «El buen pastor da su vida por las ovejas» (10:11). Ésta es otra forma que Juan utiliza para expresar que la muerte de Jesús no fue un accidente trágico, sino el camino divino apropiado mediante el cual la salvación llegaría a aquellos que confiaran en Él. Las

¹³ W.G. Kümmel remarca: «la figura de la puerta, raramente encontrada, como la entrada a la esfera de salvación dice que solamente Jesús provee acceso a la salvación, al Padre... así se enfatiza que Jesús es el exclusivo mediador de salvación» (*The Theology of the New Testament*, Londres, 1974, p. 286).

¹⁴ El *Lexicon* de G. Abbott-Smith dice: «primeramente, una forma exterior» y cita a Cremer, «relacionada con... *agathos* como la apelación a la esencia»; ofrece la primera acepción de la palabra como «justo, precioso».

¹⁵ *Readings in St. John's Gospel* (Primera y segunda serie), (Londres, 1947, p. 166)

¹⁶ La expresión *ten psychen tithe nai* es inesperada. Juan la utiliza en unas cuantas ocasiones (por ejemplo, vv. 15, 17, 18; 13:37, 38, 15:13; 1 Juan 3:16), pero no es fácil encontrar ejemplos en otros escritos. Algo muy parecido se encuentra en la Septuaginta (Jueces 12:3, etc.), pero el significado es arriesgar la vida, no darla como en este caso. Este significado se asocia más frecuentemente con *dounai*, como en Marcos 10:45.

ovejas son animales incapaces, y los pecadores son incapaces de conseguir su salvación. Pero el buen pastor da su vida, y las ovejas son salvas.

En una segunda ocasión, Juan recoge que Jesús dijo: «Yo Soy el buen pastor», esta vez añadiendo: «conozco a mis ovejas, y las mías me conocen, de igual manera que el Padre me conoce y yo conozco al Padre, y doy mi vida por mis ovejas» (10:14, 15). Un rasgo de la vida de un pastor palestino del siglo primero era que conocía a sus ovejas, y éstas a Él. En nuestros días, en los que los rebaños cuentan con miles de ovejas, una sola es irreconocible, pero en aquella época, la gente tenía menos ovejas en sus rebaños. Jesús habló de un hombre con cien ovejas (Lucas 5:4), mientras que el profeta Natán se refirió al mínimo irreducible para un rebaño, «una corderita» (2 Samuel 12:3). Por lo tanto, los pastores conocían a las ovejas individualmente y, por supuesto, las ovejas conocían a los pastores que las cuidaban. Al principio del capítulo, Jesús había hablado de las ovejas que conocían la voz del pastor y que le seguían, mientras que a un extraño no seguirían, ya que no reconocerían su voz (10:3-5). Es importante para Juan el hecho de que Jesús posee conocimiento de los suyos, y que los suyos le conocen.

Tampoco debemos ignorar la idea de que Jesús dice por segunda vez que un buen pastor da su vida por las ovejas. No se trata de un hecho accidental, más o menos importante. Se trata de la gran verdad central.¹⁷ El corazón del evangelio está preocupado por la provisión que Dios ha establecido para la salvación de sus ovejas, y esto incluye la muerte del pastor.

«YO SOY la resurrección y la vida»

Hasta el momento, los discursos «YO SOY» de Jesús se han dirigido a los judíos en general, más que específicamente a sus seguidores. Pero el resto de frases de este tipo están dedicadas a los que se comprometen con Él. Cuando Jesús habló con Marta después de la muerte de su hermano Lázaro, le dijo que Lázaro resucitaría, lo cual ella entendió como una referencia a «la resurrección en el día final». Entonces Jesús respondió: «YO SOY la resurrección y la vida. El que cree en mí, aunque muera,

¹⁷ R. H. Lightfoot opina que el hecho de que el Buen Pastor de su vida es «Su derecho de ninguna manera es forzado» (*St. John's Gospel*, Oxford, 1956, p. 207). Esta sorprendente manera de verlo enfatiza la naturaleza voluntaria de lo que el buen pastor hace por sus ovejas.

vivirá, y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás» (11:23-26). Jesús no dice simplemente que dará resurrección y vida, sino que Él es la resurrección y la vida. No se trata de una expresión fácil, pero debemos entender que Jesús quería decir que levantar a personas de la muerte y darles vida no era, por decirlo de alguna manera, una actividad rutinaria que Él hacía sin involucrarse demasiado. Está completamente involucrado en traer la vida de la que habla, y se identifica con ella. Que Él sea la resurrección significa que la muerte, que a nosotros nos parece tan definitiva, no es obstáculo, y que Él es la vida significa que la calidad de vida que Él nos imparte aquí y ahora nunca cesa.¹⁸

Jesús pronuncia estas palabras en el contexto de la muerte de Lázaro, a quien estaba a punto de resucitar, y Juan claramente quiere que las veamos a la luz de la demostración del poder de Jesús sobre la muerte. Escribo sobre uno que es supremo y que tiene una superioridad impresionante sobre la muerte. Es común para los humanos que al final todos afrontaremos la muerte, y no hay nada que podamos hacer para cambiarlo. Podemos mantenerla a distancia durante un tiempo, pero cuando ocurre es definitivo. Juan habla de un Señor para quien no es final. Es una persona tan grande, que incluso la muerte le cede su lugar.

«YO SOY el camino, la verdad y la vida»

En el aposento alto, la noche antes de ser crucificado, Jesús habló de su inminente partida, terminando con «y conocéis a dónde voy, y sabéis el camino» (14:4). Tomás le dijo: «Señor, si no sabemos adonde vas, ¿cómo vamos a conocer el camino?», a lo que Jesús respondió: «YO SOY el camino, la verdad y la vida», añadiendo «nadie viene al Padre sino por mí» (14:5, 6). La utilización del «YO SOY» al estilo de las deidades hace de esta otra frase solemne, pero el significado preciso de las palabras no es fácil de determinar. Algunos piensan que los tres nombres deben ser considerados con toda su fuerza, mientras que otros creen que un par de ellos son adjetivos. Así, Moffatt traduce: «Yo soy el camino real y viviente», y Moule se pregunta si acaso «Yo soy el Camino, yo soy verdad, yo soy vida»

¹⁸ Cf. G. R. Beasley-Murray: «La revelación a Marta es, por lo tanto, una certeza sobre la resurrección del reino de Dios en su consumación a través de aquel que es la Resurrección, y de la vida en el reino de Dios en el tiempo actual a través de aquel que es la vida. Ambos aspectos de «vida» están enraizados en el entendimiento de Jesús como el Mediador de la soberanía divina en el presente y en el futuro» (*John*, Waco, 1987, p. 191).

no sería mejor.¹⁹ Algunos omiten uno o más de los artículos definidos, por ejemplo, Goodspeed: «Yo soy el camino y verdad y vida». **No veo la razón para estas estratagemas, es mucho mejor tomar las palabras tal y como fueron originalmente escritas, con artículos y todo. Parece como si Jesús estuviera afirmando tres cosas sobre Él mismo.**

Primero dice: «YO SOY el camino». Como anteriormente, cuando afirmó ser la puerta, **observamos un elemento de exclusividad.** No afirma ser uno de los caminos, sino «el» camino; y ya que **prosigue para decir que nadie llega al Padre si no es a través de Él,** queda claro que «el camino» es «el camino a Dios». Juan insiste en que Jesús es el único camino hacia el Padre. Ni por un momento dejará que el camino de los líderes religiosos judíos, con su insistencia en la ley y la importancia de la circuncisión, sea otro camino posible hacia Dios. **Digan lo que digan los líderes, Juan afirma que la persona de Jesús es tal, que Él y nadie más puede llevarnos al hogar celestial. No dice que Jesús muestre el camino, sino que Él es el camino.** Esto nos enseña sobre la importancia de su muerte salvadora. Al morir por los pecadores, los trae ante Dios.

«YO SOY la verdad» implica más de una lección importante. De entrada nos recuerda la seguridad completa de Jesús. Juan recoge muchas enseñanzas que atribuye a Jesús, y esta afirmación significa **que todo es verdad; todo está asegurado en Él.** Y, en este evangelio, la verdad es una cualidad tanto de las obras como de los discursos (3:21), de modo que deberíamos concluir diciendo que **toda la manera de vivir de Jesús expresa que es verdad.** Habla de la verdad, y sus obras son acordes a esta verdad. **«La verdad no es la enseñanza sobre Dios transmitida por Jesús, es la misma realidad de Dios revelándose a sí mismo y ¡ocurriendo! en Jesús».**²⁰ Juan no sólo dice que Jesús proclama la verdad, sino mucho más. Por supuesto que lo hace, **pero decir que él es la verdad significa, como dice Kümmel, «que (Él) pertenece a Dios.** Pero sobre todo dice que, en Jesús, Dios se ha hecho bastante audible personalmente y que, a través del encuentro con esta verdad de que ha aparecido personalmente, la salvación va a ser impartida a los hombres» (Kümmel procede a citar 8:32).²¹

«YO SOY la vida» nos lleva al mismo lugar que la frase «YO SOY la resurrección y la vida». Una vez más Jesús **está asociando íntimamente**

la vida con Él mismo. Es Él únicamente, cuya vida es única, autoexistente como la vida del Padre (5:26). **Él es la vida, y la fuente de vida de otros (3:16).**

Esta frase comprensiva reclama, por lo tanto, una posición exclusiva para Jesús. Es el único camino a Dios, tenemos garantías y seguridad, y tiene una relación con la verdad como ningún otro. Obviamente, lo mismo se puede decir con respecto a su relación con la vida.

«YO SOY la vid verdadera»

Jesús declara que es la vid en dos ocasiones durante el discurso del Aposento alto. En la primera de ellas dice: «YO SOY la vid verdadera» y añade «Mi Padre es el viñador» (15:1). En la segunda ocasión, el lazo con los creyentes se enfatiza al decir Jesús «YO SOY la vid, y vosotros los sarmientos», y prosigue refiriéndose a la morada mutua del salvador y el salvado (15:5). Recordemos que existen pasajes del Antiguo Testamento que hablan sobre Israel usando la imagen de la vid (por ejemplo, Salmos 80:8-16; Jeremías 2:21; Ezequiel 15). **No obstante, en cada ocasión parece que Dios está señalando el pecado de Israel. Así debemos entender la idea de Cristo como la vid «verdadera», como un contraste con la falta de fe de Israel.**

En el Antiguo Testamento, la vid es frecuentemente un símbolo de Israel, a veces de la degenerada Israel: «Pero yo te planté como vid escogida, toda ella de simiente genuina, ¿Cómo, pues, te has vuelto delante de mí sarmiento degenerado de una vid extraña?» (Jeremías 2:21). Debemos entender la frase de Jesús cuando afirma ser la «verdadera» vid frente a tal contexto. El pueblo no había producido el fruto que se esperaba de ellos; eran falsos ante Dios, quien había hecho tanto por ellos. El salmista podía decir: «Tú removiste una vid de Egipto; expulsaste las naciones y la plantaste» (Salmos 80:8). Pero, a pesar de todo lo que había hecho Dios por ellos, no fueron capaces de vivir su vocación o, para mantener la metáfora, producir el fruto que debían. **Pero donde Israel había fallado y se había convertido en una vid falsa vemos ahora a la vid verdadera, la vid en la que el propósito de Dios se realizará.**²²

¹⁹ C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge, 1953), p. 112.

²⁰ Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, II, Londres, 1956, p. 19. Bultmann también dice «el significado básico de «verdad» en Juan es la realidad de Dios, que, dado que Dios es el Creador, es la única realidad» (p. 18).

²¹ *The Theology of the New Testament*, p. 286.

²² Cf. John Painter: «En el conflicto entre los judíos y los judíos cristianos, todo vuelve a la Cristología. Dando por sentado que la religión judía era verdadera, Jesús era un blasfemo. Dado que Jesús tenía la importancia que Juan le da, entonces el Judaísmo era

Ambos versículos enfatizan el lazo entre Jesús y su pueblo, y ambos nos muestran la importancia de la fecundidad. La salvación en Cristo no es solamente un proceso que conduce a una pereza magnífica. **La salvación en Cristo está pensada para conseguir que el salvo produzca una calidad de carácter acorde con su fe cristiana y un pánico a vivir una vida sin fruto.** Después de decir que Él es la vid verdadera y el Padre el viñador,²³ Jesús prosigue para hablar de que las ramas sin fruto²⁴ de una vid son desechadas. El propósito de plantar vides es producir uvas, no follaje. Así que, según dice Jesús, aquellos que lo hacen serán tratados de manera que produzcan más fruto. Esto es, en ocasiones, entendido como «poda» (la Good News Bible, entre otras). Pero la palabra no significa «poda», sino «limpia»,²⁵ y esto es importante en el contexto.

Jesús continúa diciendo: «vosotros ya estáis limpios por la palabra que os he hablado» (v. 3). Ya han respondido al mensaje y son creyentes. Debemos darnos cuenta de que la palabra para «limpios» se utilizó también para aquellos en el aposento alto, excepto Judas, cuando Jesús dijo: «vosotros estáis limpios, pero no todos», a lo que Juan añade como explicación «porque sabía quién le iba a entregar, por eso dijo: No todos estáis limpios» (13:10, 11). Esto parece querer decir que las ramas que son cortadas son gente como Judas, aquellos que habían profesado un discipulado sin el compromiso que caracteriza al verdadero discípulo. **El primer pensamiento sobre «la vid» pone el énfasis en que los que no están «limpios» no son parte de la vid verdadera.**

La segunda idea resalta la importancia del contacto vital con Jesús. «El que permanece en mí y yo en él» dice Jesús, «ése da mucho fruto, porque separados de mí, nada podéis hacer» (15:5). **Es un error pensar que en las energías de la carne seamos capaces de hacer algo que agrade a Dios. Para eso necesitamos la fuerza que únicamente Él puede darnos.** La

condición de fecundidad en el servicio cristiano es el contacto vital con Cristo.²⁶ Por nuestra cuenta no podemos hacer nada. En comunión viva con Él todo es posible (cf. Filipenses 4:13). No se nos explica qué es exactamente «el fruto», pero normalmente en el Nuevo Testamento, significa cualidades del carácter cristiano (Mateo 3:8; Romanos 6:22, Gálatas 5:22, etcétera) y posiblemente el autor lo tuviera en mente aquí. **Nos convertimos en cristianos fructíferos cuando nos mantenemos en contacto vital con Cristo y manifestamos los efectos de ese contacto en nuestro carácter y en nuestras obras.**

«YO SOY» sin predicado

En algunas ocasiones, Juan recoge que Jesús utilizó la construcción «YO SOY», pero sin calificarla con un predicado, como en los ejemplos anteriores. Esto sucede, por ejemplo, en la conversación que Jesús mantuvo con la mujer en el pozo. Cuando ella le dice que los asuntos de los que hablan deben ser resueltos por el Mesías cuando venga, Jesús responde: **«YO SOY, el que habla contigo» (4:26).** Ethelbert Stauffer niega que esto sea una «afirmación mesiánica indirecta», e insiste en que «Juan desea utilizar la respuesta de Jesús para que se entienda como la fórmula teofánica ANI HU».²⁷

Como contraste, Edwin D. Freed señala que el Bautista utiliza la fórmula del «YO SOY» en su negación de ser el Cristo (1:20, repetido en 3:28). Freed añade que la siguiente vez en la que aparece la fórmula es en 4:26, y dice: «Una de las maneras, si no la correcta, de entender el

falso ante los fundamentos de las Escrituras y había dejado de ser una expresión del conocimiento de Dios. En Juan, este énfasis es cristocéntrico; es Jesús contra los judíos. No está tan claro como en el capítulo 15» (*New Testament Studies* 25, 1978-1979, p. 111).

²³ La palabra es *georgos*, una palabra general para el labrador de la tierra, un granjero. No tiene una conexión necesaria con las vides, simplemente significa un trabajador de la tierra. Pero en este pasaje se refiere sin duda al hombre cuyo negocio trata de viñedos, así que debemos entenderlo en el sentido de «viñador».

²⁴ Un pequeño apunte es que casi todas las versiones traducen «ramas», que normalmente se expresaría con *klados*. *Klema* significa la rama flexible tan característica de las vides.

²⁵ La palabra es *Kathairei*; no se citan ejemplos del significado de «podar». Aparentemente no es una palabra viticultora, y, en el contexto, es importante que está relacionada con *katharoi* en la siguiente línea.

²⁶ Kümmel dice: «la figura de la vid no es tanto una descripción de la relación de Jesús con el Padre -15.1b lo hace por alusión-, sino más bien la de Jesús como el revelador que comunica la voluntad del Padre a los discípulos» (*The Theology of the New Testament*, p. 287). No se trata sólo de esto, ya que más de una revelación está involucrada. La figura de la vid no habla tanto de la revelación como de la comunicación de vida y poder. Juan nos cuenta que las vidas fructíferas proceden del contacto vital con la fuente de vida. Es cierto que Jesús es la revelación, pero no es ésta la enseñanza de la metáfora de la vid.

²⁷ *Jesus and His Story*, Londres, 1960, p. 152. ANI HU es el hebreo que subraya «YO SOY». Stauffer procede a ofrecer seis razones que sustentan su opinión, y concluye: «Jesús escoge intencionadamente la fórmula velada de la autorrevelación de Isaías 52:6, sin tener en cuenta la terminología mesiánica de los samaritanos. Su frase sobre la autorrevelación es un misterio, una señal, un *masbal*». Stauffer cree que este «YO SOY» es «la más clara, directa y profunda autoafirmación de Jesús» (p. 158); significa: «*donde yo estoy, hay un Dios, allí Dios vive, habla, llama, pregunta, actúa, decide, ama, elige, perdona, rechaza, endurece, sufre, muere*. Nada más directo puede decirse o imaginarse» (p. 159; cursivas de Stauffer).

significado del griego *ego eimi* en este contexto es entender el Mesías/Cristos de la frase anterior como el predicado del cual *ho laon soi* es una aposición. En contraste con la sentencia negativa del Bautista, se cuenta que Jesús afirmó su mesiazgo a través del uso de *ego eimi*.²⁸ La aproximación de Freed al contexto es impresionante, pero Stauffer nos hace un favor al llamar la atención sobre el hecho de que las palabras son las palabras solemnes de deidad.²⁹

Y ésta es, de cierto, la manera en la que debemos entender las palabras de Jesús cuando apareció caminando por las aguas hacia sus discípulos acechados por la tormenta. Estaban aterrorizados ante la aparición de Jesús (los Sinópticos mencionan que pensaban estar viendo un fantasma). Jesús los calmó diciendo: «Soy yo, no temáis» (6:20). Puede que esto no sea más que una forma de identificarse (como C. K. Barrett piensa),³⁰ pero el estilo es el estilo de una deidad y, de acuerdo con esto, Jesús apareció caminando sobre las aguas. Un pasaje similar es aquél en el que Jesús dice: «Yo soy el que doy testimonio de mí mismo, y el que me envió da testimonio de mí» (8:18). Es posible que Jesús no quisiera decir más que «Yo doy testimonio», pero no parece factible. Sin duda, está afirmando, al estilo de las deidades, que está más cercano al Padre que el resto de las personas.

Más adelante, Jesús dijo a los judíos: «Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (8:24). El significado de «morir en pecados» no se explica, pero es ciertamente un destino terrible. Y las personas escapan a este destino, dice Jesús, solamente cuando llegan a tener fe en Él como su YO SOY. Luego dice a los discípulos: «Os lo digo ahora, antes de que pase, para que cuando suceda, creáis que soy yo» (13:19). En ambos pasajes observamos el énfasis joánico en la importancia de creer, y en ambos se asocia con la propia persona de Jesús. En ambos casos Jesús dice que es importante que las personas a las que se dirige lleguen a confiar en Él,

²⁸ *Catholic Bible Quarterly* 41 (1979), p. 290.

²⁹ De Stauffer se suele decir que toma posicionamientos radicales: por lo tanto no hay muchos que estén de acuerdo totalmente con él. Pero Phillip B. Harmer señala que el Antiguo Testamento el uso de *'ani hu* es parte del contexto que aparece en la expresión de Juan, y sobre esto escribe: «La frase *'ani hu* significa que solo Yahveh es Dios, en contraste con los llamados dioses de los diferentes pueblos del mundo». Habla de esto como de «una certeza de monoteísmo exclusivo» (*The 'I Am' of the Fourth Gospel*, Filadelfia, 1970, p. 8).

³⁰ *The Gospel according to St. John*, p. 281. Prosigue diciendo: «Si, en el presente pasaje, existe algún rastro de epifanía de un elemento divino, no es debido a la utilización de las palabras *ego eimi*, sino porque, en el Evangelio entero, Jesús es un elemento divino».

lo que se asemeja más a una petición a compartir la naturaleza de deidad. La gente debe ver a Jesús como uno con el Padre, y por lo tanto creer en Él. Quizás éste es el momento para darse cuenta de que, en la oración del aposento alto, Jesús afirma que el Padre le ha dado su propio nombre (17:11), lo que parece una afirmación de que comparte todo lo que el nombre de Dios significa.³¹

No es fácil evitar una conclusión similar cuando Jesús dice: «Entonces sabréis que SOY YO» (8:28),³² y especialmente cuando dice: «En verdad, en verdad os digo: antes de que Abraham naciera, yo soy» (8:58).³³ La idea de haber existido antes de Abraham debe ser o bien un engaño o una afirmación de que el que habla es soberano sobre el tiempo. En ambos pasajes Juan nos cuenta algo sobre la naturaleza de Jesús. No debemos concebirle simplemente como otro hombre. Era un hombre, pero también era más, y los pasajes como éste hablan del «más». Es significativo que cuando Jesús dijo: «Antes de que Abraham fuera, YO SOY», intentaran apedrearle (8:59); pensaban que la frase era blasfema. Harner enlaza esto con el intento de apedrearle en 10:31: «Intentan apedrear a Jesús cuando ha dicho *ego eimi* en 8:58, y también cuando dice "yo y el Padre somos uno" en 10:30. De esta forma Juan indica que ambas frases tienen idéntico significado. Como en 13:19, el *ego eimi* absoluto en 8:58 expresa la unidad del Padre y del Hijo».³⁴ Teniendo en cuenta que las lapidaciones eran palabras mayores, no es fácil entender por qué los judíos lo intentaron

³¹ Brown encuentra ejemplos del uso de «YO SOY» en el Antiguo Testamento (como en Isaías 43:25) y en las fuentes rabínicas. Prosigue: «La utilización de "YO SOY" como un nombre divino en el judaísmo tardío puede ser la explicación a muchas de las referencias joánicas al nombre divino de Jesús» (*The Gospel according to St. John*, [i-xii], p. 537; cita pasajes como 5:43; 10:25; 17:11, 12).

³² Sobre 8:28, C. H. Dodd resalta: «El *ego eimi* conlleva la solidaridad de Cristo con Dios» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 96). Barrett, al contrario, encuentra que esta expresión no significa más que «Jesús es el sirviente obediente del Padre, y por esta razón le revela perfectamente. *Ego eimi* no identifica a Jesús con Dios, pero llama la atención sobre Él de la manera más fuerte posible» (*The Gospel according to St. John*, p. 342).

³³ Sobre este versículo, Dodd señala: «el contraste de los verbos, *genesthai*, llegar a ser, en el aoristo, y *einai*, ser, en presente continuo. La implicación es que Jesús no se encuentra atrapado en el tiempo como los grandes hombres, comenzando por Abraham y continuando a través de la sucesión de profetas, por lo que no se le debe comparar con ellos. Su afirmación no es que Él es el más grande de los profetas, o incluso más grande que el mismo Abraham. Él pertenece a otra clase de seres» (*The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, p. 261). F. Büschel dice de 8:58: «Éste es el único pasaje en el Nuevo Testamento donde vemos el contraste entre *einai* y *genesthai*. El versículo adscribe a Jesús la conciencia de la eternidad o de supra-temporalidad» (*TDNT*, II, p. 399).

³⁴ *The 'I Am' of the Fourth Gospel*, p. 39.

dos veces a no ser que, como sugiere Harner, pensaran que Jesús era culpable de blasfemia. Su reclamación iba mucho más allá.

También debemos darnos cuenta de la serie de referencias al «Yo Soy» en el momento del arresto de Jesús. En dos ocasiones obtuvo de los soldados la información de que estaban buscando a «Jesús de Nazaret» (18:5, 7), y en ambas ocasiones respondió con «YO SOY». «Retrocedieron y cayeron a tierra» (18:6). Juan nos describe una escena en la penumbra del jardín, iluminada toscamente por las antorchas de los que querían arrestarle. Pero, en lugar del fugitivo atemorizado que esperaban encontrar escondiéndose en las sombras del jardín, **los soldados se encontraron de frente con una figura majestuosa que salió a su encuentro y les habló con el idioma de una deidad.** Una vez más, Juan nos cuenta algo sobre el parentesco de Jesús con el Padre celestial. No es ni el discurso ni las acciones de alguien que no es más que un hombre. **Caer a tierra parece ser la manera que Juan tiene de decirnos que las palabras tenían una especial importancia; los soldados reaccionaron como los hombres reaccionan en presencia de una deidad.**

Juan recoge un «YO SOY» (ἐγώ εἰμι) de nuevo cuando dice Jesús, «Donde “Yo estoy” (ἐγώ εἰμι), allí estará mi servidor», (12:26), y cuando el ciego a quien había sanado afirma su identidad. (9:9). Pero ninguno de estos ejemplos es significativo para nuestro estudio. Son las respuestas humanas normales ante las situaciones descritas, no debemos buscar más. Pero en los otros pasajes, ciertamente parece que el uso que Juan hace de la expresión es distintivo.

No encontramos nada parecido en todo el Nuevo Testamento (con la excepción de un par de pasajes en los Sinópticos); así **debemos reconocer que Juan está utilizando la expresión santa para mostrar que su Maestro era uno con una relación especial con el Padre celestial, una relación en la que debe ser considerado como formando parte de la naturaleza de la deidad,³⁵ y una relación que no compromete la verdad de que no hay más que un Dios.³⁶**

Preguntas para el estudio

1. ¿Qué significa «Yo soy el pan de vida»?
2. ¿Qué significa «Yo soy la luz del mundo»?
3. ¿Qué significa «Yo soy la puerta»?
4. ¿Qué significa «Yo soy el buen pastor»?
5. ¿Qué significa «Yo soy la resurrección y la vida»?
6. ¿Qué significa «Yo soy el camino, la verdad y la vida»?
7. ¿Qué significa «Yo soy la vida verdadera»?
8. ¿Por qué Jesús utiliza, en ocasiones, la locución «Yo soy» sin ningún predicado?

³⁵ G. E. Ladd dice: «La mayoría de los estudiosos piensa que Stauffer defiende una posición extrema, pero parece fuera de dudas que en el uso del *ego eimi* absoluto, Jesús, en cierto sentido real, se identifica con el Dios del Antiguo Testamento» (*A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974, p. 251).

³⁶ Cf. Harner, quien sostiene que en los pasajes del *ego eimi* Juan, «expresa su creencia de que la fe cristiana no viola la integridad del monoteísmo al mantener que el Hijo es uno con el Padre» (*The I Am of the Fourth Gospel*, p. 57).

Capítulo 7

Dios el Padre

Juan tiene mucho que decir sobre Dios. Utiliza la palabra «Dios» en 83 ocasiones, por supuesto muchas menos que otros escritos del Nuevo Testamento. Lucas utiliza la expresión 122 veces en su evangelio y 166 en Hechos, mientras que en Romanos, mucho más corto, Pablo la utiliza 153 veces. Pero cuando añadimos que, además de la palabra «Dios» Juan habla del mismo ser como «Padre» en más de 120 ocasiones, vemos que tiene un gran interés en la deidad. Casi invariablemente, cuando Juan habla de «Dios» se refiere al Padre, pero debemos tener en cuenta que también utiliza esas palabras en boca de Tomás al ver a Jesús resucitado, «Señor mío y Dios mío» (20:28).

Para Juan, Dios es una gran persona, es «el único Dios verdadero» (17:3), lo que separa a este evangelista de los muchos politeístas de su época. Dios, dice, «es espíritu» (4:24), lo que significa que no se le debe entender como los idólatras le vieron o como un ser como nosotros, pero más grande. Es un ser de una categoría diferente, y cuando nos acercamos a Él en adoración, esto debe estar presente en nuestro pensamiento. Precisamente porque Dios es espíritu, aquellos que le adoran deben hacerlo en «espíritu y verdad» (4:23, 24); el acceso a Dios no siempre está abierto para aquellos que presumen que pueden acercarse a Él a cualquier hora y de cualquier manera.¹ Que la adoración tenga que ser «en verdad»

¹ G. S. Hendry señala que el pasaje «ha sido comúnmente entendido como que Dios, siendo espíritu, está presente en todo lugar y puede ser adorado en todo tiempo; lo importante no es dónde se adora, sino cómo». Él niega esto. Según él, el significado es

tanto como «en espíritu» señala la importancia de la sinceridad y de la realidad en la adoración. No debemos pensar que un gran Dios es honrado a través de un acercamiento materialista y vacío.

De acuerdo con esto, nadie ha visto jamás a Dios (1:18).² Ha elegido revelarse a través del verbo encarnado, pero ha sido su elección. Los seres creados son incapaces de encontrarle utilizando los ojos físicos. El verbo (hablado como *monogēos theos*, «Dios unigénito») ha declarado lo que es (1:18). Pero su grandeza y trascendencia son evidentes para Juan. Una pequeña ilustración sobre esto es la referencia a «dos ángeles de Dios» que suben y bajan sobre el Hijo del Hombre (15:1). Por una vez, y al mismo tiempo, vemos la grandeza de Dios (a quien pertenecen los ángeles) y su voluntad de tratar con los que ha creado (sus ángeles vienen a esta Tierra).

Dios estaba en Cristo

Un punto que Juan enfatiza es que este gran Dios se ha revelado en Jesucristo. Utiliza muchas formas de mostrar la unidad de los dos. De este modo, comienza el Evangelio con frases sobre un ser a quien llama «el Verbo». Nunca explica el término, pero al desarrollarse el Evangelio vemos claramente que es un nombre para Jesucristo. Le señala como divino (1:1) y como el revelador del Padre (1:8). Al decir «El Verbo estaba con Dios» (1:1), Juan deja claro que no estaba igualando al Verbo con el Padre. Tienen la conexión más cercana posible, pero no son idénticos. Cuando leemos que «ha venido de Dios como maestro» y que «Dios está con Él» (3:2), aprendemos tanto de Dios como de Cristo.³ El Dios sobre quien escribe Juan es un Dios que elige revelarse a sí mismo, no deja a los que ha creado sin guía ni ayuda. Hay una enseñanza que viene de Dios (7:17; 8:40). Jesús

más bien que «Dios está presente en su propio ámbito, al cual el hombre como tal no tiene acceso. Adorar a Dios en espíritu no es una posibilidad que siempre está abierta y accesible al hombre. ... El significado es que el lugar ha sido redefinido, y que Dios debe ahora ser adorado en el lugar donde está presente, por ejemplo en el que es la verdad encarnada» (*The Holy Spirit in Christian Theology*, 1957, pp. 31, 32).

² F. L. Godet apunta: «¡Alguien puede conocerlo todo, pero no a Dios! El perfecto *beorake*, ha sido, denota como resultado, más que como hecho, lo que se indicaría con el aoristo: «Nadie está en posesión de la imagen de Dios y, consecuentemente, nadie puede hablar de Él *de visu*». Toda la verdad no existe en la Tierra antes o fuera de Jesucristo; ciertamente llegó a través de Él» (*Commentary on the Gospel of John*, I, Grand Rapids, n.d., p. 280).

³ Floyd V. Filson dice: «Nicodemo estaba convencido de que solamente a través del poder activo de Dios podía Jesús hacer tales cosas» (*Saint John*, Londres, 1963, p. 45).

«Al profeta al decir que todos «serán enseñados por Dios» (6:45, Cf. Isaías 54:13), y sigue diciendo que todo el que ha oído y aprendido de Dios viene a Él. El Dios que siempre ha deseado que su enseñanza sea conocida por su pueblo, ha consumado este deseo con la venida de Cristo. Así leemos a menudo que Él «viene de Dios» o una expresión similar (6:46; 8:42; 9:33; 13; 3, etc.).

La tragedia de muchos en los siglos de Juan (y en los nuestros) es que han sido tan inteligentes en sus propios cálculos que han rechazado los caminos de Dios y han creado sus propios caminos para la vida. Jesús preguntó a algunos de sus seguidores «¿[por qué] no buscáis la gloria que viene del Dios único?» (5:44); no tenéis «el amor de Dios con vosotros» (5:42).⁴ Tenían tan claras sus propias ideas y las mantenían con tal fuerza que estaban seguros de que Dios era su Padre (8:41), pero sus obras contradecían esta idea. (8:42). Al revés, sus obras mostraban que el diablo era su verdadero padre (8:44). No recibieron a aquel que se acercó a ellos con palabras de Dios, y no le escucharon porque no eran del pueblo de Dios (8:47). Al final, daban más importancia a la aprobación de la gente que a la aprobación de Dios (12:43).

Pero el Dios del que habla Juan hace algo más que revelarse. Si la revelación y la enseñanza fueran todo, podrían conducir a la desesperación, puesto que las personas se dan cuenta, tarde o temprano, de que no pueden vivir de acuerdo con las demandas de Dios. Pero Juan habla de un Dios que trae salvación, no un Dios que trae desesperación. Juan insiste en que Dios ama al mundo, y actuó consecuentemente al mandar a su Hijo para que todo el que creyera en Él pudiera ser salvo (3:16). Jesús habla de su muerte en términos de glorificación (12:23), y parece tenerlo en cuenta también cuando se refiere a Dios glorificando su nombre (12:28). La muerte de Jesús fue una acción gloriosa de Dios para traer la salvación a personas que nunca la podrían haber obtenido, abandonados a sus propias estratagemas. Dios mandó a su Hijo, no para que la gente se condenara, sino para que fuera salvada. Ésta es la idea en las frases anteriores, que hablan de que las personas no pueden entrar por sus propios esfuerzos en la familia celestial (1:12-13) y que nacer de nuevo a través del agua y

⁴ He interpretado *ten agapēn tou theou* como «el amor que tenían por Dios» en vez de «el amor que Dios tenía por ellos. El griego está, por supuesto, abierto a interpretaciones, pero incluso si se aceptara la última, las personas en cuestión son acusadas de «no tenerlo con ellos», lo que debe significar que se han negado a responder. Que Dios les amó está claro, pero no respondieron a ese amor con una respuesta de amor, así que, como quiera que traduzcamos, son culpables porque no tenían amor real hacia Dios.

del espíritu es la única manera de entrar en el reino de Dios (3:3-8). Así habla Jesús del «don de Dios» (4:10).

Algunas personas preguntaron a Jesús en una ocasión qué debían hacer para «poner en práctica las obras de Dios» (6:28), una pregunta que mostraba claramente que pensaban que su salvación dependía de que las obras que pusieran en práctica fueran aceptables para Dios. Pero Jesús les contestó que la obra de Dios (el singular es importante) era creer en «el que Él ha enviado» (6:29). El camino hacia la salvación de Dios no es a través de méritos o logros humanos de cualquier tipo, sino más bien es la confianza en el que Dios ha enviado. Y éste es el tema de los pasajes que hablan de creer en Cristo o en Dios, o en ambos (por ejemplo, 3:18; 9:35; 11:27; 14:1). Dios actúa en Cristo para traer salvación, y esto se recibe con confianza sencilla, no a través de ningún complicado logro humano. Que el pecado es un tema serio se trata en este Evangelio, y que «la ira de Dios» permanece sobre el pecador desobediente (3:36) también es claro. Pero la gran enseñanza de Juan sobre Dios es que ha tomado la iniciativa para acercar la salvación. Es Dios quien ha establecido la manera mediante la cual el pecador puede salvarse. Es Dios quien ha enviado al «Cordero de Dios» (1:29, 36) para ser ofrecido como salvación de los pecadores. Todo este evangelio se escribió para que las personas creyeran y, por lo tanto, entraran en la vida (20:31).

Padre

Que Dios es el Padre de su pueblo no se enseña frecuentemente en el Antiguo Testamento. Encontramos la idea cuando el salmista dice que Dios busca un tiempo cuando «Él clamará a mí: mi Padre eres tú...» (Salmo 89:26) o cuando el profeta dice: «Mas ahora, Señor, tú eres nuestro Padre» (Isaías 64:8; Cf. Isaías 63:16; Jeremías 3:19; 31:9, etcétera). Pero «Padre» tiende a ser aplicado a la nación como un todo, en lugar de al israelita individual. No existe nada escrito en el Antiguo Testamento que se corresponda con la palabra utilizada en el Nuevo. Más específicamente, Juan habla consistentemente de Dios como Padre, sin existir un equivalente en el Antiguo Testamento.⁵

⁵ No existe equivalente tampoco en gran parte de los escritos modernos. Así en su libro, *Concepts of Deity*, (Londres, 1971), H. P. Owen adelanta el teísmo clásico enseñando cosas como «la unidad de Dios», «Dios el Creador», etcétera. Él tiene 12 puntos, pero

El gran avance de la enseñanza de Juan sobre Dios, con respecto a los demás escritores del Nuevo Testamento, se centra en el énfasis que pone en la verdad de que Dios es Padre, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, y el Padre de todos los creyentes. «Padre» se ha convertido en la palabra cristiana típica para Dios, y es una victoria sin precio que hayamos pensado en Él como en nuestro Padre. James Moffatt señala que «una religión puede llamar a Dios con distintos nombres, pero hay títulos sin los cuales no sería Él mismo, y para la cristiandad, ese título es “Padre”». ⁶ Sigue diciendo que no estamos ante un título que los cristianos tomaron del Judaísmo, ya que en éste no se encuentra. Es una forma de ver a Dios que debemos a Jesús. Y, en el Nuevo Testamento, es Juan el que lo enfatiza.

Hemos visto que utiliza la palabra «Dios» en 83 ocasiones, también debemos darnos cuenta de que utiliza la palabra «Padre» en 137 ocasiones, de las cuales al menos 122 se refieren a Dios. Nadie en todo el Nuevo Testamento incluye esta referencia habitual a la paternidad divina. Pablo enfatiza mucho el lugar de Dios y en los escritos paulinos, esta palabra aparece al menos en 548 ocasiones. Este asombroso total nos recuerda que Pablo era un hombre centrado en Dios. Pero, aunque tiene algunos pasajes sorprendentes y significativos sobre el Padre, en conjunto utiliza este término sólo 63 veces, y la mayoría referidas a padres humanos. Así, en Romanos, se refiere a Dios como Padre solamente en 4 ocasiones; 3 en 1 Corintios; 5 en 2 Corintios; y 4 en Gálatas. El número más alto en los escritos de Pablo es 8, en Efesios. El único escritor del Nuevo Testamento que podría estar ligado a Juan en este aspecto es Mateo, quien utiliza la palabra en 64 ocasiones, 45 de las cuales se refieren al Padre Celestial. Para Juan, claramente era de vital importancia que nuestro Dios sea nuestro Padre celestial. Deberíamos apreciar más la verdad de que nuestro hábito de hablar de Dios específicamente como «El Padre» se lo debemos a Juan.

Al discutir sobre el modo de utilizar el término, debemos desandar el camino que ya anduvimos cuando examinamos su enseñanza sobre Dios, pero quizás sería más cierto decir que, en cualquier caso, se puede afirmar

ninguno tiene un encabezado como «Dios el Padre». En justicia debe ser dicho que no intenta exponer la revelación bíblica, pero es interesante que, en un libro sobre Dios desde una perspectiva cristiana, no exista nada sobre Dios como Padre.

⁶ *The Theology of the Gospels* (Londres, 1928), pág. 99. Cf. Joseph Bonsirven: «Esta idea de la paternidad divina ocupa una posición central en la revelación que Jesús nos ha traído... Jesús contribuyó a esto con una novedad inesperada: era el único Hijo de Dios. Se encarnó para que pudiéramos compartir sus características de hijo...» (*Theology of the New Testament*, Londres, 1963, pp. 107, 108).

más sobre «Padre» como sujeto, y se puede tratar más completamente y desde un ángulo diferente. Primero, démonos cuenta de que el Padre es una gran persona. Jesús aparece a lo largo de este evangelio como el ser más importante, pero dice: «El Padre es mayor que yo» (14:28). Lo que esto significa sobre el lugar del Hijo debe ser entendido con algo de cuidado,⁷ pero el pasaje ciertamente adscribe el lugar más alto al Padre.

Un pasaje con ciertas dificultades es el que se traduce como «Mi Padre... es mayor que todos» (10:29). El problema es que algunos buenos manuscritos interpretan: «Lo que mi Padre me ha dado es mayor que todo lo demás» (GNB). En el primer caso, tenemos una afirmación clara de que el Padre es superior a todos y a todo lo que existe, en el otro caso se entiende el «que» como refiriéndose a la Iglesia, ya que era lo que «el Padre me ha dado» (a Jesús) y es mayor, a los ojos del Padre, que cualquier otra cosa en la Tierra. Probablemente deberíamos aceptar esta segunda lectura, pero al hacerlo no deberíamos ignorar el hecho de que tiene un significado importante para la grandeza del Padre.⁸ Jesús está diciendo que el Padre es tan poderoso que nada ni nadie puede apartar a su pueblo de su alcance.

Debemos considerar estos pasajes junto a aquellos que hablan de honrar al Padre. Cuando Jesús habla del Padre encargando todo el juicio al Hijo «para que todos honren al Hijo, así como honran al Padre» (5:23), la implicación es que el Padre debe ser honrado por todos. Y cuando Jesús dice que él honra al Padre (8:49), la idea es que si una persona tan grande como el Jesús que Juan describe, rinde honores al Padre, entonces el Padre es de una importancia suprema.

El Padre no es accesible a la condición humana, ya que nadie le ha visto, aparte de Cristo (6:46; Cf. 1:18). El Padre tiene «vida en sí mismo» (5:26), y puede ser llamado «el Padre que vive» (6:57). El cielo puede ser descrito como «la casa de mi Padre» en la que hay muchas moradas (14:2). La utilización de expresiones tan variadas nos muestra algo de la facilidad con la que Juan utiliza el término «Padre», y de la grandeza de aquél a

quien se refiere. No podemos pensar en el Padre en términos apropiados, puesto que sólo somos personas mortales. Juan lo concibe, obviamente, como un ser grandioso.

El Padre y el Hijo

El complemento de «Padre» es «Hijo» y, mientras Juan habla de Dios como el Padre de su pueblo, la forma principal en la que emplea el término es para relacionar al Padre con Cristo. Los judíos estaban irritados porque Jesús «llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose igual a Dios» (5:18). No les enfadaba que Jesús hablara de Dios como Padre tal y como lo hicieron Isaías o Jeremías. Les enfadaba el hecho de que, al hablar de Dios como su propio Padre, se relacionaba a sí mismo con Dios de una forma que nadie más lo hacía.⁹ Y el modo del verbo es continuo. Lo hacía a menudo. No estaban protestando por un desliz aislado, quizás poco típico. Protestaban por lo que entendían como una actitud permanente. De acuerdo con esto Jesús dijo: «Yo vivo por el Padre» (6:57) y, de nuevo, «Yo y el Padre somos uno» (10:30), y «el Padre está conmigo» (16:32). Se dice repetidamente que Él está en el Padre, y el Padre en Él (10:38; 14:10,11; 17:21). Haberle visto es haber visto al Padre (14:9); conocerle es conocer al Padre (8:19; 14:7). La gente es culpable de no conocer ni al Padre ni al Hijo (16:3). El Padre le conoce, y él conoce al Padre (10:15). Las cosas que hace el Padre, las hace el Hijo (5:19). Esta frase indica una relación muy cercana con el Padre, tanto que no es compartida por nadie más.

Estas ideas también se observan en lo que el Padre dice acerca del Hijo. Así Jesús es «a quien el Padre santificó y envió al mundo» (10:36; cf. «Salí del Padre» 16:28). El Padre ha «sellado» al Hijo (6:27) o dado su aprobación. Le ha puesto todas las cosas en sus manos (13:3), una frase asombrosa. El Padre le ha «dado» las obras que Él hace (5:36), y las personas que el Padre le ha dado vienen a Él (6:37; 17:24). El Padre ha hablado con Él, y Él habla lo que el Padre le ha dicho (12:50). El Padre le ha enseñado y Él habla de estas cosas (8:28). Su «palabra» es la «palabra» del Padre (14:24). Significa más o menos lo mismo decir que habla de lo que

⁷ Las palabras fueron dichas en un contexto de completar la encarnación con todas las implicaciones de la humildad de Jesús. Su venida a la Tierra implicó una cierta subordinación, pero la Iglesia nunca parece haber considerado este pasaje como una enseñanza de que el Hijo es inferior en naturaleza al Padre.

⁸ E. C. Hoskyns ve poca diferencia en el significado final, cualquiera de los dos que aceptemos. Dice que el pasaje quiere decir que «El Padre es la única fuente de la seguridad última de los seguidores de Jesús. Pertenecen a Jesús porque le han sido entregados por el Padre» (*The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 389).

⁹ Barnabas Lindars cree que «su propio padre», está «en contraste con el sentido en el que Dios es el Padre de todos los hombres», sobre la idea de Jesús de que era igual a Dios, dice: «Nada podía ser más provocativo para los judíos los cuales no aceptaron su afirmación. No sólo era una locura total ponerse uno mismo al mismo nivel de Dios, era una blasfemia absoluta» (*The Gospel of John*, Londres, 1972, p. 219).

ha visto con el Padre (8:38), y da a conocer lo que ha oído del Padre (15:15). Juan nos dice, una y otra vez, que el Padre ha enviado al Hijo (5:36, 37; 6:44, etc.).¹⁰ Hans Conzelmann indica algo de la importancia de esto al decir: «Las palabras clave “enviar” y el que es enviado, “emisario”, significan que Dios mismo es responsable de la salvación».¹¹ Las obras de Jesús son obras del Padre (10:32), por supuesto son las obras del Padre (10:37), porque el Padre, viviendo en Él, hace sus obras (14:10). Jesús habla de su capacidad para dar su vida y tomarla de nuevo y explica: «Este mandamiento recibí de mi Padre» (10:18). Su partida de esta Tierra, en varias ocasiones, dice ser una partida hacia el Padre (13:1; 14:12, 28; 16:10, 17, 28). El gran movimiento del cielo a la Tierra y viceversa se expresa en este versículo: «Salí del Padre y he venido al mundo; de nuevo dejo el mundo y vengo al Padre» (16:28). Este versículo no usa el verbo «enviar», sino que sigue una frase que dice que el Padre ama a los discípulos porque ellos habían amado a Cristo y habían creído que Él venía de Dios (v. 27). Independientemente del verbo utilizado, no encontramos la más mínima duda de que Jesús habla del amor divino que le ha mandado a esta Tierra, y del hecho de que cuando su misión se cumpliera, volvería al Padre.

No es sorprendente que Jesús hable del amor del Padre hacia el Hijo (3:35; 5:20; 10:17; 15:9), y del amor del Hijo hacia el Padre (14:31). Quizás sorprende que sea el único lugar en el Nuevo Testamento en el que el Hijo dice explícitamente que ama al Padre. A lo largo del Nuevo Testamento, por supuesto, el amor del Hijo por el Padre es implícito por doquier; es interesante que el único pasaje en el que se explicita sea en Juan.

El Padre y los hijos

Que Dios es Padre significa, para Juan, en primer lugar, que es Padre de nuestro Señor Jesucristo. Es en esta relación donde vemos lo que significa la paternidad divina. Pero también es importante para Juan que los creyentes entren en la familia celestial y puedan llamar a Dios «Padre». Como hemos visto en más ocasiones, Juan no les llama «hijos de Dios». Al estar relacionado con la familia celestial se reserva «Hijo» para Cristo;

cuando habla de los creyentes, los llama «niños» en lugar de «hijos». Éste es un uso joánico; Pablo, por ejemplo, no tiene problemas en llamar a los miembros humanos de la familia celestial «hijos». Pero la utilización de Juan distingue entre la condición de hijo de Cristo y la de los demás. Jesús es el único Hijo de Dios; los creyentes se convierten en hijos de Dios. Él pertenece a la familia de Dios por lo que es; nosotros somos adoptados en la familia a pesar de lo que somos. Como J. I. Packer expresa: «el don de ser hijos de Dios se hace nuestro, no a través del nacimiento, sino a través de nacer de nuevo».¹² Juan tiene muy claro que nuestra membresía en la familia celestial no debe ser tomada por sentado, es un puro milagro.

Debemos tomar esto muy en serio. En ningún otro lugar del Nuevo Testamento se enseña que toda la raza humana pertenece a la familia celestial, como si nacer en la Tierra significara alistarse en el cielo. Como Alan Richardson dice: «Existe, por lo tanto, algo original y distintivo en la enseñanza de Jesús sobre Dios como el Padre de cada discípulo individual. Jesús no enseñó, por supuesto, la noción protestante liberal de que Dios es Padre de todos los hombres, y que, en consecuencia, todos ellos son hermanos (“La esencia del Cristianismo” de Harnack); Dios es Padre solamente de aquellos que han entrado en su reino a través de la fe y del arrepentimiento y aceptado la obediencia filial».¹³

G. E. Ladd enfatiza este punto y sostiene que, en cuanto al alcance de la paternidad de Dios, «un cambio radical» se ha producido en la crítica del Nuevo Testamento. Con certeza, antiguamente se solía decir que existía la paternidad divina sobre toda la raza humana, pero ahora se reconoce que es difícil encontrar esta enseñanza en el Nuevo Testamento. Ladd llama la atención sobre «dos hechos exegéticos: (1) Jesús nunca se agrupó junto a sus discípulos como hijos de Dios, ya que su condición de Hijo mesiánico es diferente a la condición de hijos de sus discípulos, (2) Jesús nunca aplicó la categoría de hijos a nadie más aparte de sus discípulos. Las personas se convertían en hijos de Dios al reconocer sus características de hijo mesiánico».¹⁴ En una ocasión, de todos modos, en este Evangelio,

¹² *Knowing God* (Londres, 1973), p. 181. Más tarde dice: «Nuestro primer punto sobre la adopción es que es el privilegio más grande que ofrece el Evangelio» (p. 186).

¹³ *An introduction to the Theology of the New Testament* (Londres, 1958) p. 149.

¹⁴ *International standard Bible Encyclopedia*, II, p. 511. C. F. D. Moule llama la atención sobre el uso de «Abba» (Marcos 14:36; Romanos 8:15; Gálatas 4:6) y razona, «no necesitamos dudar de que son palabras genuinas de Jesús y que, representando un tipo de discurso para los padres humanos, refleja en Jesús una simplicidad sin precedentes y un acercamiento directo a Dios».

¹⁰ Juan utiliza *apostello* en 17 ocasiones y *pempo* en 24, para indicar al Padre enviando al Hijo, un total de 41 ocasiones; un número considerable para un libro de 21 capítulos. Ver más en la página 102.

¹¹ *An Outline of the Theology of the New Testament* (Londres, 1969), p. 341.

Jesús casi se sale del camino para distinguir entre su característica de hijo y la de sus discípulos, (20:17), y Juan recoge lo que se ha convertido en la forma clásica de describir cómo las personas se convierten en hijos de Dios (1:12, 13).

El Padre trabaja

«Hasta ahora mi Padre trabaja», dijo Jesús, «y yo también trabajo» (5:17). Jesús dijo estas palabras en una situación en la que los judíos le acusaban de violar el Sabbat y, al hacerlo, **llamó la atención sobre el hecho de que el Padre trabaja incluso durante el Sabat. Si no fuera así, todo el Universo dejaría de funcionar.** No es una cuestión de qué tipo de trabajo se permite durante el Sabbat, sino de qué tipo de trabajo se consiente. Pero, **para nuestro propósito, lo importante es darse cuenta de que el Padre está activo. Juan no escribe sobre un Dios ausente, que permite que el Universo siga su rumbo solo. El Padre trabaja manteniéndolo y llevando a cabo sus propósitos.**¹⁵

En las demás ocasiones, Jesús llama la atención sobre la obra de Dios en la salvación. El Padre sigue dando el pan verdadero del cielo (6:32), el pan que sostiene la vida espiritual. Y, en una frase importante, Jesús les dice a sus oyentes que nadie puede llegar a Él «si no lo trae el Padre que me envió» (6:44). **La iniciativa de la salvación no viene del pecador, sino de Dios.** Juan no describe a un Dios predispuesto de manera que aceptará a los pecadores si van a Él y cuando lleguen a Él. **Juan describe a un Dios que ama a las personas, incluso a los pecadores, tanto que les busca y les acerca a Él. Sin este acercamiento no pueden ser salvos.** En el mismo contexto, encontramos que todos son enseñados por Dios, y que solamente al aprender de Él llegan a Cristo (6:45). La misma verdad se expresa en las palabras de Jesús: «Nadie puede venir a mí si no se lo ha concedido el Padre» (6:65). Esta verdad se repitió en el Aposento Alto, cuando Jesús dijo: «nadie viene al Padre sino por mí» (14:6).¹⁶ También

¹⁵ Cf. Ronald A. Ward, «Dios es el sostenedor del Universo. Para utilizar una palabra típica canadiense, Dios es el Operador. Jesús no vive en un Universo naturalista; por supuesto que el sol sale con regularidad, pero la uniformidad no es autosuficiente. Dios puede trabajar de acuerdo con la Ley, pero es Él quien trabaja, no una ley sustancial. Él hace que el sol salga... y Él hace que llueva» (*Royal Theology*, Londres, 1964, p. 26)

¹⁶ W. F. Howard ve en estas palabras «el tema del Evangelio». Prosigue diciendo que subraya toda la enseñanza de las epístolas. Las palabras no deben ser entendidas como

dijo que aquel que le amara sería amado por el Padre, y que él mismo también le amaría (14:21; cf. 14:23): **Estos pasajes constituyen un lazo fuerte entre el Padre y el Hijo, especialmente en la tarea de la salvación.** También encontramos que el Padre da testimonio de Jesús (8:18), una frase que probablemente deberíamos entender de la misma manera. Es Jesús quien trae la salvación de la que hemos estado hablando, y esa salvación es designada por Dios. Así que el Padre da su testimonio de Jesús, y de lo que hace. Desde otro ángulo, vemos la importancia de la iniciativa divina de traer salvación al ser.

Junto con esto, deberíamos tomar las palabras de Jesús, «En la casa de mi Padre hay muchas moradas; si no fuera así, os lo hubiera dicho, porque voy a preparar un lugar para vosotros» (14:2).¹⁷ Existe un tono de seguridad en estas palabras; Jesús está hablando de algo sobre lo que tiene un conocimiento cierto. Y transmite a los discípulos la certeza del triunfo final. En ese momento, estaban preocupados por la oposición del mundo, y pronto se zambullirían en la oscuridad al ocurrir lo que ellos consideraban una tragedia: la crucifixión. Pero Jesús mira más allá, al hecho de que la salvación que Él había venido a traer conduce directamente a una vida más allá de ésta.

También encontramos una actividad del Padre un tanto más severa. Como vimos en el capítulo anterior, cuando Jesús se describe como la vida verdadera, también describe al Padre como el viñador, y explica el significado en estos términos: «Todo sarmiento que en mí no da fruto, lo quita; y todo el que da fruto, lo poda para que dé más fruto» (15:2). Probablemente no debemos entender que el sarmiento que no da fruto es el creyente imperfecto. Jesús habla de sus seguidores estando «dimpios» (el adjetivo correspondiente al verbo utilizado para describir la actividad del Padre) y, un poco antes, les ha dicho en el Aposento alto, «estáis limpios, pero no todos» a lo que Juan añade como explicación, «Porque

un menosprecio de todas las multiformes imágenes de aquellos que han buscado a Dios en cualquier tiempo y lugar. Aún menos deberíamos leerlas como un rechazo de todo lo que había sido dicho por los videntes profetas en su testimonio fragmentario de Israel. Muchos habían buscado a Dios y habían sido encontrados por Él. La peculiaridad de la revelación en Cristo es que en Él tenemos el camino al Padre (*Christianity according to St. John*, Londres, 1943, pp. 181, 182).

¹⁷ Es posible entender el pasaje como lo hace la Revised Standard Version: «En la casa de mi Padre hay muchas habitaciones; si no fuera así, ¿Os habría dicho que voy a preparar un lugar para vosotros?». Pero, dado que Juan no ha recogido ninguna frase sobre Jesús preparando un lugar, parece mejor interpretar las palabras como: «Si no fuera así, os lo hubiera dicho», como un paréntesis o una frase sencilla.

sabía quién le iba a entregar; por eso dijo: No todos estáis limpios» (13:10, 11): Cuando el Padre purga el vino de los sarmientos «sucios», lo está liberando de gente como Judas, aquellos que profesan membresía cuando, de hecho, están traicionando todo lo que Jesús representa.¹⁸ Los tales no tienen lugar en la Iglesia.

También existe actividad en aquellos que realmente están cumpliendo con la vid. Aquellos que traen fruto son limpiados para que produzcan más fruto. La vid, por sí sola, producirá unas pocas uvas y una gran cantidad bulliciosa. El resultado puede ser interesante y decorativo, pero no es fructífero. Jesús nos está diciendo que el Padre busca que esos salvados en Cristo vivan vidas fructíferas, no que produzcan logros brillantes, estéticos pero estériles. La poda que Dios hace de aquello que es estéril (sin importar lo estéticamente satisfactorio que nos parezca) puede ser dolorosa. Pero es una parte necesaria para vivir la plenitud de nuestra salvación. Somos salvos no para entretenernos con nuestras aficiones espirituales, sino para producir fruto.

Adoración

Al principio del Evangelio, Juan cuenta la historia de Jesús expulsando a los mercaderes del templo. Al hacerlo, cita las palabras de Jesús: «Quitad esto de aquí, no hagáis de la casa de mi Padre una casa de comercio» (2:16). Desde el principio, Juan deja claro que existe una dignidad atribuida a Dios y a la casa de Dios. No debemos tomar a la ligera el lugar que está unido al nombre de Dios.

Tampoco debemos tomarnos a la ligera nuestra manera de adorar. Cuando la mujer en el pozo enfatizó el lugar donde se adora a Dios, Jesús le responde que llega la hora en la que Dios será adorado no en los lugares que ella dice. Prosigue diciendo: «Vosotros adoráis lo que no sabéis. Nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación (por ejemplo, la salvación mesiánica, no la salvación en general) proviene de los judíos» (4:22).¹⁹ No es suficiente contar con un espíritu devoto como, sin duda,

¹⁸ C. K. Barrett encuentra una aplicación doble: «Las ramas originales en la vid de Dios eran los Judíos. Éstos, al no dar fruto (incredulidad), fueron borrados por Dios... pero en *emoi* muestra que su pensamiento inicial era sobre los cristianos apóstatas» (*The Gospel according to St. John*, Filadelfia, 1978, p. 473).

¹⁹ R. C. H. Lenski comenta: «Aunque en griego, los artículos abstractos pueden tener el artículo, aquí “la salvación” denota la salvación única y específica contemplada en las

era el caso de muchos samaritanos. Es importante entender lo que el Padre requiere de aquellos que se acercan a Él. Jesús prosigue para apuntar que el Padre busca activamente a aquellos que adoran «en espíritu y en verdad» (4:23). Lógicamente, aquellos que adoren «deben» hacerlo de esta forma (4:24). No deberíamos pasar por alto el hecho de que el Padre «busca» adoradores de este tipo. Esta noción es nueva. El Judaísmo conocía un Dios que daba la bienvenida al pecador penitente cuando regresaba. Pero el hecho de que Dios busque activamente a personas que le adoren de la manera correcta no se encuentra allí. El Judaísmo no tiene un equivalente de este pasaje sobre la adoración o de la parábola sobre el hombre con cien ovejas que encontramos en los Sinópticos.

En más de una ocasión, Juan recoge que Jesús oró. Recoge su acción de gracias en la tumba de Lázaro (11:41, 42) y la ocasión cuando Jesús pensó en una oración y acabó orando de otra manera. Preguntó: «¿Qué diré?» y sugirió «Padre, sálvame de esta hora». Rechazó esta idea, porque «para esto he llegado a esta hora». Así que oró diciendo: «Padre, glorifica tu nombre» (12:27, 28).²⁰ Este pasaje nos muestra algo de la práctica de la oración de Jesús, de la dificultad del Hijo para entender exactamente qué debía hacer, y de su recurso a la oración como una salida para las dificultades.²¹

Encontramos referencias interesantes a la oración en la conversación de Jesús con los discípulos en el Aposento alto, a las puertas de la crucifixión. Les dijo: «Yo rogaré al Padre, y Él os dará otro Consolador, para que esté con vosotros para siempre» (14:16). Es difícil desentrañar los papeles que juegan el Padre y el Hijo en el envío del Espíritu Santo, porque un poco después, Jesús dice que enviará al Consolador del Padre (15:26).²²

promesas de Dios, que será realizada en su Hijo encarnado. Esta salvación no es, ni mucho menos, la prometida a los samaritanos, de modo que emanara de su niebla, sino a los judíos solamente. El Mesías no podía ser un samaritano, tenía que ser un judío» (*The Interpretation on St. John's Gospel*, Columbus, 1956, pp. 320, 321).

²⁰ Algunos sostienen que Jesús en realidad oró: «Padre, sálvame de esta hora» y luego añadió «para esto he llegado a esta hora»; entonces cambió su oración a «Padre, glorifica tu nombre». Ver el libro de William Hendriksen, *New Testament Commentary, Exposition of the Gospel according to John*, II, (Grand Rapids, 1954), pp. 198-201. Pero es mejor observar una consistencia tanto en el propósito como en la secuencia que he resaltado.

²¹ William Barclay resalta el coraje de Jesús al orar así: «Nadie desea morir. Nadie desea morir a los 33 años; nadie desea morir en una cruz. No existe virtud en hacer algo si es fácil de hacer. El coraje de verdad está en estar terriblemente asustado y, aún así, hacer lo que debe hacerse» (*The Gospel of John*, II, Edimburgo, 1956, p. 146).

²² Gary M. Burge habla de Juan observando ambas versiones, que el Padre mandaría en Espíritu, y que el Hijo lo mandaría, «en tensión directa». Pero, «como Brown comenta,

Sin duda, podemos decir que el envío del Espíritu les involucra a los dos, y que la oración del Hijo es importante en esta conexión. De la misma manera es la consideración del Padre hacia las personas salvadas por su Hijo. No les dejará sin la ayuda que necesitan y ciertamente responderá a la oración del Hijo. Probablemente deberíamos entender de esta forma las palabras de Jesús, «y no os diré que rogaré al Padre por vosotros» (16:26), ya que luego añade: «pues el Padre mismo os ama» (v. 27). Jesús afirma categóricamente que los discípulos pueden acercarse al Padre en oración con la mayor de las confianzas. Quizás esperarían que Jesús orara por ellos, y el pasaje es tal que no podemos, ni por un momento, dudar de que estuviera dispuesto a hacerlo. Pero les asegura que el amor del Padre hace esto innecesario. El Padre y el Hijo son uno.

La oración de los discípulos se menciona también en la misma conversación, «Lo que pidáis al Padre en mi nombre, os lo concederá» (15:16, casi las mismas palabras que en 16:23). Curiosamente, esto es precedido por la frase de Jesús de que los había escogido y designado para que den fruto, para que cualquier cosa que pidan al Padre... Normalmente pensamos que debemos orar para dar fruto, pero aquí tenemos la idea de que debemos dar fruto para que podamos orar. Nos vemos inclinados a rebajar la importancia de la oración. Decimos las palabras correctas, pero muchas veces las utilizamos para conseguir un objetivo, más que para ser mejores servidores de Dios. Estas palabras de Jesús nos recuerdan ambas cosas, que no oremos si no damos fruto, y que la oración que resulta del fruto es importante.

También debemos tener presente que la conversación en el Aposento alto termina con la gran oración que Juan recoge en el capítulo 17.²³ Esta oración cubre una gran variedad y comprende pensamientos como la glorificación del Hijo y la del Padre, cuando la labor del Hijo en la Tierra llegue a su consumación. La intimidad entre el Padre y el Hijo se refleja en el repetido uso de la palabra «Padre». Una característica interesante de la oración es su énfasis en dar. El verbo *didomi*, «dar», es utilizado en 17

no existe tensión teológica aquí. Jesús y el Padre son uno (10:30) y la intención de Juan es mostrar la agencia divina del Consolador» (*The Anointed Community*, Grand Rapids, 1987, p. 203).

²³ G. A. Turner y J. R. Mantey comentan, «Ahora llegamos a la “habitación del trono”, al lugar “santo de santos” de este “Evangelio espiritual” y siguen señalando que «este capítulo es al cuarto evangelio lo que una aguja central en una catedral gótica; lo unifica y controla completamente. Aquí, en más de una ocasión, el lector realmente está en “Tierra santa”» (*The Gospel according to John*, Grand Rapids, n.d., p. 332). Puede resultarnos un poco exuberante, pero llama la atención sobre el hecho de que este capítulo es muy importante.

ocasiones en esta oración, de las cuales 13 de ellas se refieren a los dones que el Padre le da al Hijo. Desde otro punto de vista, vemos que el Padre y el Hijo están juntos trabajando en la salvación para la cual el Hijo llegó a la Tierra. La oración contiene peticiones para los discípulos que estaban con Jesús, ya que se iban a enfrentar a una prueba terrible y es interesante que mientras Jesús afrontaba la cruz pensaba en el efecto que esto tendría en sus seguidores. También oró por aquellos que creerían a través de su predicación, por la Iglesia a través de las épocas.

El mundo

En un pasaje muy conocido y sorprendente, Juan nos dice que Dios amó tanto al mundo que dio a su Hijo por él (3:16). Pero, a lo largo de este evangelio, el mundo es retratado como algo que no entiende lo que el Padre ha hecho. Es verdad que el mundo, en su forma religiosa, clama que Dios es su Padre (8:41) pero Jesús les muestra a aquellos tan «religiosos» que si su Dios fuera realmente su Padre, le amarían (8:42). Es la idea que vemos constantemente en este evangelio, que el Padre ha actuado en Cristo para la salvación del mundo. Cuando las personas se oponen y odian al Hijo, es obvio que pertenecen al mundo, que no son realmente hijos de Dios. Así, cuando los fariseos preguntaron a Jesús «¿Dónde está tu padre?», Él respondió: «No me conocéis ni a mí ni a mi Padre. Si me conocierais a mí, también conoceríais a mi Padre» (8:19). Ya que Jesús está en el mundo con una misión del Padre, y dado que constantemente hace la voluntad del Padre, no es posible conocer a Dios de verdad y aún así, oponerse a Jesús. La actitud de los fariseos con respecto a Jesús hacía imposible pensar que realmente conocieran al Padre.

Algunos estudiosos contemporáneos están seguros de que el Jesús de San Juan no estaba interesado en aquellos que estaban fuera del pequeño grupo cristiano. Estos escritores a menudo sostienen que Jesús, en este evangelio, se niega a orar por el mundo, y citan el pasaje en 17:9 como prueba de su afirmación. Así, H. W. Montefiore dice: «en el cuarto Evangelio Cristo no ora por el mundo, sino solamente por sus discípulos y por aquellos que creerán a través de ellos. En el cuarto Evangelio Cristo no muere por el mundo. Entrega la vida por sus amigos».²⁴ Pero esto pasa

²⁴ *Awkward Questions on Christian Love*, Filadelfia, 1964, p. 106. De la misma manera Käsemann protesta «que ni siquiera está reconocido universalmente que Juan demande

por alto dos consideraciones. La primera es que no es tan fácil ver cómo Jesús podía orar por «el mundo» como «mundo». ¿Es posible que Jesús pudiera orar que el mundo fuera bendito en su mundanidad? ¿Que continuara con todas sus fuerzas en su oposición a Dios y en la persecución del pueblo de Dios? **Ciertamente, la única oración que podía hacer por «el mundo» era que dejara de ser «mundo».** La segunda consideración es que la oración se repitió dos veces. Ora «para que el mundo crea que tú me enviaste» (17:21) y «para que el mundo sepa que tú me enviaste» (17:23). En ambas ocasiones está pidiendo que el mundo llegue a reconocer la mano de Dios en lo que hacía y, por supuesto, eso significaba que dejaría de ser el mundo y se sumaría a la lista de seguidores de aquel que había sido enviado por Dios.

«El Nombre»

En un capítulo anterior, vimos cómo «el nombre» de Jesús era muy importante. Ahora nos fijamos en el hecho de que «el nombre» del Padre también es un concepto muy importante. Como en el caso de Jesús, «el nombre» incluye a toda la persona, así que en los pasajes que ahora consideramos, **significa el ser esencial del Padre, todo lo que es y hace.**

A veces encontramos que esto concierne a la misión del Hijo (en este evangelio es imposible separar las obras del Hijo de las del Padre).²⁵ La tragedia de los judíos era que, aunque Jesús había venido «en el nombre» de su Padre, no le recibieron (5:43). En la entrada triunfal en la ciudad de Jerusalén, Jesús era saludado como «el que viene en el nombre del Señor» (12:13). De acuerdo con esto, las obras que hacía eran obras «en el nombre de mi Padre» (10:25) de modo que, al final, podía decir: «He manifestado tu nombre a los hombres que del mundo me diste» (17:6). Con esto podíamos añadir que «cuando estaba con ellos, los guardaba en su nombre» (17:12), y la oración de que el Padre los guardaría en su

amor por la comunidad de uno, sino por los enemigos de uno y, como corresponde, Jesús ama a los suyos, no al mundo» (*The Testament of Jesus*, Londres, 1968, p. 59). Sin duda, nos encontramos ante una perversión de la enseñanza de este evangelio (cf. 3:16).

²⁵ Cf. R. Abba: «La afirmación de Cristo de venir en el nombre del Padre significa que es el representante del Padre (Juan 5:43). Sus obras son hechas en el nombre que da testimonio de la autoridad del Padre que Él comparte (10:25). En Él, el hombre ha recibido la revelación completa de la naturaleza divina: ha manifestado y declarado el nombre de Dios (12:28; 17:6, 26)» (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, III, p. 506).

propio nombre (17:11). Concuerda con la idea de la revelación que fluye por todo este evangelio, por lo que Jesús podía decir: «Yo les he dado a conocer tu nombre, y lo daré a conocer, para que el amor con el que me amaste esté con ellos y yo en ellos» (17:26). Es un pasaje complicado, pero por lo menos podemos decir que Jesús, al dar a conocer el nombre, conduce al amor del Padre como una realidad en el ser interior de los discípulos.

Deberíamos añadir un par de pasajes que hablan de la preocupación del Padre. El primero afirma que el Padre mandará el Espíritu en su (el Hijo) nombre (14:26), y el otro asegura que cualquier cosa que pidan a su Padre en su (de nuevo, el Hijo) nombre, les será dado (15:16). **Ambos resaltan la preocupación que el Padre tiene por los suyos, y la provisión que hace por ellos cuando se embarcan en su peregrinación primitiva.**

Escatología

Este evangelio no es notable por el énfasis en la última hora. **Juan está más interesado en el hecho de que la última hora se ha hecho presente en la vida y resurrección de Jesús. Pero no ignora el hecho de que el Padre es Señor tanto del final, como del principio.** El Padre levanta a los muertos y les da vida (5:21), lo que probablemente se refiere a los muertos espirituales y denota un hecho aquí y ahora, pero que también será aplicable al final de los tiempos. De nuevo, Jesús dice, «Si alguno me sirve, el Padre lo honrará» (12:26). Esto es cierto del momento presente, pero llegará a su clímax al final de los días. Tampoco debemos obviar las implicaciones de las palabras de Jesús en el Aposento alto «vendré otra vez, y os tomaré conmigo» (14:3), pasaje sobre el que Donald Guthrie comenta: «ciertamente parece demandar un evento futuro para complementar la frase sobre marcharse».²⁶ Las palabras enfatizan la actividad del Hijo en vez de la actividad del Padre, pero en el contexto ambas están combinadas, tal y como vemos en este ejemplo.

No debemos ignorar el hecho de que aquí y ahora este evangelio se refiere al juicio del final de los tiempos. Esto puede referirse a una acción del Hijo, como en el recurrente «Lo resucitaré en el día final» (6:39, 10, 44, 54), aunque ni siquiera aquí podemos decir que toda la acción del Padre se excluya. Ciertamente, está involucrado en todo lo demás. Así, Jesús dice

²⁶ *New Testament Theology* (Leicester, 1981), pp. 800, 801.

que el Padre no juzga a nadie, sino que ha dejado todo el juicio al Hijo (5:22), indicando lo que el Padre ha determinado para aquel día del juicio. Esto también está presente cuando Jesús les dice a algunos judíos: «No penséis que yo os acusaré ante el Padre» (5:45). Por supuesto, existe un sentido en el que Jesús es un testigo presencial contra los incrédulos del presente, pero este pasaje parece apuntar hacia un juicio final. Probablemente debiéramos discernir algo de la obra del Padre en la firme predicción de que la «palabra» de Jesús juzgará, en el día final, al que le rechace (12:48). También parece formar parte del significado de que la ira de Dios «permanece» sobre el pecador desobediente (3:36). La frase indica claramente lo que pasa aquí y ahora, pero no da ni una pista de que está confinada a esta vida.

Preguntas para el estudio

1. ¿Cómo define Juan a Dios el Padre?
2. ¿Qué quiere decir que Dios estaba en Cristo?
3. ¿Qué significa que Dios es el Padre?
4. ¿Cómo se relacionan Dios y Jesús?
5. ¿Cómo se define la relación entre Dios y nosotros?
6. ¿Qué quiere decir que Dios trabaja?

Capítulo 8

El Espíritu Santo

Rudolf Schnackenburg hace una advertencia a todos los que quieran estudiar lo que el Nuevo Testamento en general, y el Cuarto Evangelio en particular, tienen que decir sobre el Espíritu Santo: «La conciencia de la presencia del Espíritu ha desaparecido en gran medida, incluso en la comunidad de creyentes. Y, por tanto, tiene que ser despertada como primera condición». Añade que «es posible afirmar que la única persona que entenderá las palabras acerca del Espíritu es aquel que ya ha experimentado la presencia de ese Espíritu».¹ No podemos asumir que cualquiera se confiese cristiano gratuitamente entenderá qué es la obra del Espíritu Santo. Por lo que, la enseñanza de Juan al respecto no resulta tan obvia. Pero cualquiera que genuinamente se someta al señorío de Jesús entenderá lo que Juan dice. Al acercarnos a este tema, debemos tener en cuenta que Juan escribe para los creyentes, no para los adheridos nominalmente a la religión cristiana.

Juan tiene mucho que decir sobre el Espíritu Santo y lo hace a su manera. Habla del Espíritu como «El Espíritu de verdad» (14:17; 15:26; 16:13) y utiliza el nombre poco frecuente *parakletos* (14:16, 26; 15:26; 16:7). Asocia el Espíritu con el comienzo del ministerio de Jesús y con el comienzo de la vida espiritual de los creyentes. Enlaza el don del Espíritu con la declaración de perdón y de retención de los pecados (20:22, 23). Enumerar tales cosas muestra que Juan tiene su propia contribución singular para que entendamos al Espíritu de Dios.

¹ *The Gospel according to St. John*, III, (Nueva York, 1982), p. 153.

Algunas de sus referencias al «espíritu» no son importantes para nuestro propósito. Así, habla de un Jesús profundamente conmovido en el espíritu (11:33), y angustiado en espíritu (13:21). Estos pasajes se refieren al espíritu humano de Jesús y no nos dicen nada acerca del Espíritu Santo. Probablemente ocurra lo mismo en el pasaje que dice que Jesús «entregó el espíritu» al morir (19:30), aunque algunos han encontrado aquí la idea de que Jesús, al morir, les dio su espíritu a los discípulos en la cruz.² Es una manera poco frecuente de referirse a la muerte y puede indicar que había un elemento de voluntad sobre la manera en la que Jesús murió, quizás «de entregó el espíritu al Padre». En este caso, no debemos reconsiderar seriamente las frases que dicen que el creyente debe adorar «en espíritu y en verdad» (4:23) y que «Dios es espíritu» (4:24). La primera nos habla sobre cómo se involucra el espíritu humano en la adoración (puede ser también un añadido a la alusión sobre lo que el Espíritu Santo hace en la adoración verdadera, pero la referencia primaria es el adorador), y la última nos dice algo sobre la naturaleza del Padre.³ Ninguno está directamente centrado en dar información sobre el Espíritu Santo.

Sin embargo, existen varios pasajes con enseñanzas importantes sobre el Espíritu. Así, al comienzo de la narración de este evangelio encontramos información sobre Juan el Bautista. Entre otras cosas, leemos que «dio testimonio diciendo: He visto al espíritu que descendía del cielo como paloma, y se posó sobre Él. Y yo no le conocía, pero el que me envió a bautizar en agua me dijo: Aquél sobre quien veas el Espíritu descender y posarse sobre Él, éste es el que bautiza en el Espíritu Santo. Y yo le he visto, y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (1:32-34). Cuando Jesús primero se acercó a Juan, el Bautista le saludó como «el cordero de Dios, que quita

el pecado del mundo» (1:29), y después recordó a sus oyentes que había hablado previamente sobre el que vendría después de él y el que había venido antes que él (1:30, 31). A continuación vienen las palabras sobre el Espíritu, de modo que la frase aparece muy temprano en el conocimiento que Juan tenía de Jesús. Para él era importante dejar claro que Jesús y el Espíritu Santo estaban conectados.

Juan dice que vio el Espíritu descender sobre Jesús, y no hay ninguna razón para pensar que se refería a una visión. En este evangelio, el verbo utilizado aquí se usa para referirse a la visión física normal, y éste parece ser el significado de este pasaje. Juan dice que hubo una manifestación exterior que se parecía a una paloma⁴ cuando el Espíritu se posó sobre Jesús. De los otros Evangelios aprendemos que éste fue el bautismo de Jesús, pero en el cuarto Evangelio no leemos sobre tal bautismo (el Bautista en este evangelio solamente hace una cosa: dar testimonio de Jesús). En aquel momento Jesús escuchó la voz celestial: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me he complacido» (Marcos 1:11). De ahí pasó a las tentaciones y al comienzo de su misión.

Esto significa que el Espíritu Santo llegó a Jesús al comenzar su ministerio público. Por tanto, es una interferencia justa que el Jesús humano necesitara el espíritu divino al comienzo de su tarea para Dios y para los pecadores. En un capítulo anterior, vimos que el cuarto Evangelio enfatiza de alguna manera la realidad de la humanidad de Jesús; la venida del Espíritu lo subraya. Todos nosotros, siendo humanos, necesitamos la ayuda y la guía del Espíritu de Dios, y por el hecho de que Jesús pasara por la experiencia que leemos en su bautismo vemos que es uno de nosotros.

Quizás en este momento deberíamos considerar otra de las frases difíciles sobre el Espíritu, es la que incluye un comentario sobre Jesús: «aquél a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios, pues Él da el Espíritu en medida» (3:34). El entendimiento preciso de la expresión es mucho más difícil de lo que parece. En primer lugar, no queda completamente claro quién da el Espíritu. Posiblemente podría ser aquél a quien Dios envía, es decir, Jesús, pero la mayoría piensa que se trata del Padre. Algunos

² E. C. Hoskyns traduce «pasó el espíritu» y cree que las palabras estaban «dirigidas a los creyentes fieles que estaban al pie de la cruz». Habla de «El derramamiento del Espíritu recogido aquí», y dice que 1 Juan 5:8 «parece hacer esta interpretación no sólo posible, sino necesaria» (*The Fourth Gospel*, Londres, 1947, p. 532). También R.H. Lightfoot: «para ellos, principalmente, cuando Jesús inclina su cabeza para descansar, en la paz de su unión con el Padre y de su trabajo realizado, comparte la nueva dispensación del Espíritu» (*St. John's Gospel*, Oxford, 1956, p. 320). No obstante, esta exégesis es improbable.

³ J. D. G. Dunn sostiene que este versículo se refiere a «la relación de Dios con los hombres» más que «al ser de Dios»: «El Espíritu es el modo de Dios para comunicarse con el hombre. Consecuentemente, busca que los hombres respondan de la misma manera: adorar en espíritu y en verdad» (*Jesus and the Spirit*, Londres, 1975, p. 353). Podremos estar de acuerdo con que Dios se comunica con nosotros a través del Espíritu, lo cual no significa que Juan 4:24 no esté diciendo algo sobre la naturaleza de Dios. Cf. J. H. Bernard, «Es el ser esencial, más que la personalidad de Dios, lo que está en cuestión» (*A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to St. John*, I, Edimburgo, 1928, p. 150).

⁴ Que el Espíritu descendiera en forma de paloma es una perplejidad. Se suele decir que la paloma era el símbolo del Espíritu Santo, pero no parece sostenerse sobre pruebas (ver C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1947, pp. 35-39). Entre los rabinos, la paloma simbolizaba a Israel (ver Strack, H. y Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament*, I, pp. 123-125; I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, I, Nueva York, 1967, p. 48) Si esto es lo que pensaba al escribir este pasaje, Jesús se describe como el verdadero israelita al recibir el Espíritu Santo. Sin embargo, esto es hacer conjeturas.

manuscritos resuelven el problema insertando «Dios» o «el Padre» (y la Biblia de Jerusalén traduce como: «Dios da el Espíritu sin reserva»). Pero incluso sin tal añadido, ésta parece ser la forma en la que el pasaje debe ser entendido. Si pensamos en Cristo como el que da el Espíritu a los creyentes, encontramos un problema con «sin medida». Es cierto que, cuando el Espíritu es dado a los creyentes, siempre se piensa en provisión abundante, pero no podemos pensar que los creyentes reciben el Espíritu en el mismo grado que Cristo lo recibió.⁵ Tanto San Agustín como Calvino llamaron la atención sobre el hecho de que la gracia es dada a los creyentes «conforme a la medida del don de Cristo» (Efesios 4:7). Aquí no se menciona específicamente el Espíritu, pero puede tener importancia para la presencia del Espíritu en los creyentes.

Podríamos pensar en el Padre como el dador del Espíritu a Cristo o a los creyentes, pero aunque no debemos dudar de que Dios el Padre da el Espíritu a los creyentes,⁶ parece que su dar sin medida se aplica mejor a su regalo del Espíritu a Cristo. Rieu traduce: «Dios le concede el Espíritu sin resentimiento», y éste parece ser el sentido. Debemos recordar que el siguiente versículo nos dice: «El Padre ama al Hijo, y le ha entregado todas las cosas en su mano» (3:35). El contexto aclara que se refiere a los dones que el Padre entrega al Hijo.

Sería posible traducir del griego así: «Aquél a quien Dios envió ha hablado las palabras de Dios, pues no da el Espíritu por medida». A pesar de que esta interpretación resalta una verdad importante, raramente encaja en el contexto, y la mayoría están de acuerdo en que se trata de un significado poco probable para el pasaje. Por consiguiente, parece que debemos entender las palabras como que Dios el Padre da el Espíritu al Hijo con generosidad. El Espíritu debe verse en toda su plenitud en el ministerio de Cristo. No debemos dudar de que también es cierto, a menor escala, en el ministerio que el Señor encarga a sus seguidores. Pero la aplicación principal es con Cristo. El pasaje refuerza los pasajes anteriores que hablan del Espíritu descendiendo en Jesús para las obras de su ministerio.

⁵ Cf. Edwin H. Palmer: «Para nosotros, Dios da el Espíritu en parte y nunca completamente, pero a Cristo le dio el Espíritu no medido, sino sin medida, sin límite, completa y plenamente» (*The Holy Spirit*, Grand Rapids, 1958, p. 67).

⁶ H. B. Swete argumentó de este punto de vista: «Dios da su Espíritu a los hombres sin resentimiento; no existen límites a su generosidad, aparte de los que provienen de la incapacidad del receptor» (*The Holy Spirit in the New Testament*, Londres, 1910, p. 136).

Bautismo en el Espíritu

Juan el Bautista continúa y contrasta el bautismo que él realiza, «bautizar en agua», con el que Jesús haría «bautizar en el Espíritu Santo» (1:33). No es fácil discernir el significado exacto de la expresión,⁷ pero la idea central queda clara: Jesús traería a las personas una nueva vida, una vida caracterizada por la presencia del Espíritu Santo. También existe el pensamiento de una riqueza que no podía ser obtenida a través de un ministerio como el de Juan el Bautista. El bautismo de Juan no era más que un bautismo de arrepentimiento; existía algo esencialmente negativo en él. Este sentido negativo es importante, y está completamente integrado en la vida cristiana. Para los cristianos, como para los seguidores de Juan el Bautista, el arrepentimiento es una necesidad; el mal debe ser abandonado. Pero Jesús hace lo que el Bautista nunca podría hacer: trae el don del Espíritu Santo con todo lo que conlleva en términos de novedad de vida.

Esta verdad vuelve a aparecer en la conversación de Jesús con Nicodemo, donde se habla de la necesidad de nacer de nuevo. Jesús primero le dice al fariseo que «si no nace de nuevo no puede ver el reino de Dios» (3:3).⁸ Hemos aprendido en el prólogo que los hijos de Dios no nacieron «de la sangre ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios» (1:13), y aquí hallamos algo de la misma verdad. El camino hacia el reino no consiste en dar lo mejor del esfuerzo humano; requiere

⁷ Juan habla de Jesús bautizando en *pneumati hagioi*. Esto puede significar estar «en» el Espíritu con «en» teniendo el sentido que tiene el estar «en Cristo» o como el vidente que llegó a estar «en el Espíritu» (Apocalipsis 1:10; 4:2, etc.). De nuevo, los cristianos deben orar en el Espíritu (Efesios 6:18), tienen amor en el Espíritu (Colosenses 1:8), son santificados en el Espíritu (Romanos 15:16). Pero es normalmente aceptado que en el presente pasaje el paralelismo con el bautismo «en agua» muestra que debemos considerar «Espíritu» como el medio o el agente del bautismo en cuestión. Cf. J. H. Bernard: «el contraste entre “agua” y “Espíritu” en la referencia del Bautista a su ministerio tiene como intención transmitir que solamente era preparatorio y simbólico de un ministerio más importante que estaba cerca» (*A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to St. John*, I, p. 52).

⁸ El significado de *gennethei anōthen* no es obvio. El verbo denota estrictamente la acción del padre masculino «beget», más que del femenino «dar a luz a» (encontramos la misma terminología en 1 Juan 3:9) pero probablemente no deberíamos insistir en esto, «nacer» le da el sentido. El adverbio puede significar «de arriba» o «de nuevo, otra vez». En el resto de este evangelio significa «de arriba» (v. 31), pero en este contexto, Nicodemo está claramente entendiéndolo en el sentido de «de nuevo, otra vez». Pero esto es sin duda equivocado; si nos inclinamos en contra de «de arriba», deberíamos aplicar el significado «nuevo», ya que Jesús sin duda no hablaba de la repetición del nacimiento físico. Hablaba de algo completamente nuevo.

una vida completamente diferente, que puede llamarse un renacimiento. Es un nuevo comienzo, libre de todos los obstáculos de la vida anterior.

Nicodemo respondió con la pregunta, «¿cómo puede un hombre nacer siendo ya viejo?», y añadió otra más, «¿Acaso puede entrar por segunda vez en el vientre de su madre y nacer?» (3:4). Puede que no le gustara el tono que la conversación tomaba y que, por lo tanto, decidiera deliberadamente ser obtuso. Dado que a un prosélito del Judaísmo a veces se le conocía como a un niño recién nacido, Nicodemo pudo haber pensado que un sustantivo como ése era inapropiado para un líder como él. O puede haber estado expectante. Su razonamiento puede haberse parecido a esto: «Yo hoy en día soy el resultado de mi herencia y de todo lo que me ha pasado a lo largo de los años. Sería bueno romper con la mano pesada del pasado con todos sus malos hábitos, miedos, prejuicios y demás, y comenzar de nuevo. Pero el milagro más pequeño del renacimiento físico es imposible. ¿Sería tan bueno dar al hombre un nuevo comienzo en la vida! La regeneración sería magnífica, pero ciertamente imposible».

Jesús le responde: «En verdad, en verdad te digo que el que no nace de agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (3:5). El «en verdad, en verdad» con el que comienza la frase muestra que es muy importante y muy solemne. La introducción de ser nacido «del agua» es algo sorprendente. Algunos han pensado que debe entenderse en términos de purificación, quizás el bautismo de Juan con su énfasis en el arrepentimiento. El camino al reino entonces abrazaría lo negativo, la limpieza del pecado y lo positivo, las obras del Espíritu Santo en el interior.

Otros nos recuerdan que, entre los judíos, algo húmedo, como «agua», «rocío», «gota» o «lluvia» era un eufemismo del semen masculino. Si lo entiendiéramos en este sentido, la frase significaría «a no ser que alguno nazca de la semilla natural y también del Espíritu...», es decir, «natural y espiritualmente...». Debemos darnos cuenta también de que «Espíritu» y «agua» están conectadas íntimamente en esta frase.⁹ De este modo, puede tratarse perfectamente de que debemos entenderlos juntos en el sentido de «semilla espiritual». En este caso, el significado sería mucho más semejante a «nacido del espíritu» (3:8). Ésta sería una interpretación muy satisfactoria.

⁹ El griego es *ex hydatos kai pneumatos*, no *ex hydatos kai ek pneumatos*. El uso de un único *ek* y la ausencia del artículo definido unen ambos términos. La expresión parece decir «agua-y-espíritu» más que «de agua y de espíritu».

En los tiempos modernos, generalmente se suele dar por sentado que la referencia es al bautismo cristiano: una persona debe nacer de nuevo en el bautismo para entrar al reino. La idea que sustenta con fuerza esta interpretación es que cuando este Evangelio estaba circulando en la Iglesia primitiva, este significado pudo haber sido apoyado (en realidad, no tenemos manera de saber si lo fue o no).¹⁰ Pero en contra de esto está la imposibilidad de Nicodemo de encontrar sentido a tal significado. El bautismo cristiano todavía no se practicaba, y no sería así hasta unos años más tarde. No es fácil ver por qué Jesús dejaría perplejo al fariseo con una referencia a un sacramento cristiano todavía inexistente. La única manera de sostener esta posición es desechar cualquier idea de que esta conversación es histórica. Se dice que Juan nos presenta su punto de vista del bautismo y, al hacerlo, está manufacturando esta conversación.

De los tres puntos de vista presentados, parece que el segundo es el mejor, «nacer de la semilla espiritual». Jesús está afirmando que el camino al reino no se consigue con inventos humanos, sino a través de la regeneración obtenida por el Espíritu de Dios. Quizás debiéramos darnos cuenta del plural «vosotros» en la expresión «Os es necesario nacer de nuevo» (3:7). Jesús no está hablando de algo que sólo concierne a Nicodemo, sino de lo que es aplicable a todo el mundo. No hay camino hacia el reino de Dios a través de nuestras propias energías o recursos. Entramos cuando el Espíritu de Dios nos rehace.¹¹

En su discurso en la sinagoga de Capernaum, Jesús dice algo más que nos interesa sobre el tema. Hacia el final del discurso, dice: «El Espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha; las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida» (6:63). El contraste entre «espíritu» y «carne» nos podría llevar a pensar en el espíritu humano, pero no se puede decir que el espíritu dé vida. Es el Espíritu Santo el dador de la vida. Jesús explica a una audiencia diferente lo que le había dicho a Nicodemo, es decir, que la vida real viene de la obra del Espíritu Santo y no de ninguna otra manera. Es importante darse cuenta de que se trata de

¹⁰ Cf. J. D. G. Dunn: «Además de asumir que sabemos cuándo se escribió el Evangelio, y el entendimiento sacramental de los lectores a quienes iba dirigido, también se asume que era la intención de Juan contextualizar su escrito y no provocar o alterarlo de manera radical» (*Baptism in the Holy Spirit*, Londres, 1970, p. 190).

¹¹ Quizás debiéramos pararnos en el comentario de Eduard Schweizer que afirma: «el único milagro... es el don del Espíritu de la fe en Jesús como el hijo enviado por Dios» (*The Holy Spirit*, Londres, 1981, p. 107). Solamente es el Espíritu de Dios el que puede llevar a los pecadores a creer en Jesús, y sin él no existiría el cristianismo.

un buen don de Dios.¹² Cuando Jesús habla de sus palabras como Espíritu y como vida, probablemente debamos ver una referencia al Espíritu Santo. Está diciendo que su enseñanza no debe ser interpretada de manera literalista, encorsetada, sino como el Espíritu Santo ilumine. Hay un fuerte énfasis en la conexión con la vida real y el Espíritu Santo.

Vemos, pues, que Juan tiene mucho que decir sobre la labor del Espíritu Santo al iniciar la vida espiritual. La vida que Jesús pide a las personas que vivan no se logra a través de un intento humano desesperado de hacerlo realidad. No se trata de algo meritorio; no se trata de ganar el favor de Dios. Es el resultado de la labor del Espíritu Santo obrando en el interior del creyente de manera que la persona es regenerada por el poder divino. El Espíritu Santo lleva a esa persona a un nivel de vida que nunca podría ser logrado por ningún esfuerzo humano. Juan deja claro a lo largo de su evangelio que este tipo de vida es el que es importante. El Evangelio invita a las personas a entrar en una manera de vivir maravillosa, una vida caracterizada por la presencia y el poder del Espíritu de Dios.

La Era del Espíritu

Otra de las frases difíciles en Juan se encuentra en el clímax de las palabras de Jesús cuando subió al templo en la fiesta de los Tabernáculos. El último día, el gran día festivo, se puso en pie y gritó: «Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba. El que cree en mí, como ha dicho la Escritura, “De su interior correrán ríos de agua viva”» y Juan añade: «Pero Él decía esto del Espíritu, que los que habían creído en Él habían de recibir; porque el Espíritu no había sido dado todavía, pues Jesús aún no había sido glorificado» (7:37-39).

Encontramos un problema en la puntuación y, por ejemplo, la NEB traduce la primera parte del pasaje como «Si alguno tiene sed, que venga a mí; quien crea en mí, que beba». Esta versión es posible, y aceptada por una serie de comentaristas, pero la otra versión parece ser mejor. Es el sediento, más que el creyente, el que es invitado a beber.¹³ Jesús llama a

¹² Los maestros judíos no solían apreciar este hecho. Leemos en la Misná: «Grande es la Ley, ya que les da vida a aquellos que la practican tanto en este mundo como en el mundo venidero» (*Abot* 6:7). Bajo este punto de vista, lo que es importante es practicar la Ley, no el don de Dios.

¹³ He discutido el pasaje y ofrecido las razones de mi posición en *The Gospel according to John* (Grand Rapids, 1971), pp. 422-427.

sus oyentes a acercarse a Él y satisfacer su sed espiritual, y lo hace en términos y conceptos del Antiguo Testamento.

Pero a nosotros nos preocupa principalmente la explicación de Juan. Las palabras que he traducido como «todavía no era Espíritu» normalmente se suelen interpretar como «el Espíritu no había sido dado todavía» (RSV, NEB, NIB, GNB) o «todavía no había Espíritu» (La Biblia de Jerusalén). El problema de tales traducciones es que el Espíritu había sido dado, y ya existía un Espíritu. Juan ha hablado del Espíritu descendiendo sobre Jesús (1:32) y también ha dicho que Jesús bautizaría en el Espíritu (1:33). Ha dicho que las personas deben «nacer del Espíritu» si quieren entrar en el reino de Dios (3:5, 6, 8). Juan ha citado a Jesús diciendo que el Espíritu da vida, y que sus palabras son Espíritu y vida (6:63). No puede decirse que desde el punto de vista de Juan no hubiese Espíritu, o que el Espíritu no hubiera sido dado.

Nos ayudará ver las razones que da para explicar que no era todavía Espíritu, es decir «pues Jesús aún no había sido glorificado». Juan ha experimentado la gloria, ya que dice que «vimos su gloria» (1:14), pero ésta es la primera vez que utiliza el verbo «glorificar», un verbo que utilizará en 23 ocasiones (ningún otro escrito del Nuevo Testamento incluye más menciones a este verbo que Lucas, con 9). Se trata de un concepto importante para Juan. La gloria normalmente se entiende en términos de majestuosidad y esplendor. Pero Juan tiene la profunda convicción de que la gloria real se ve en el servicio humilde. Cuando alguien que se merece un lugar de preeminencia deja todo para mostrar un servicio humilde y amoroso, ésa es la gloria de verdad para Juan. Él ve esto en la manera en la que Jesús vivió con humildad cuando vino a la Tierra para salvarnos, y especialmente cuando murió en la cruz. Juan entiende la crucifixión como la glorificación de Jesús.¹⁴ Juan ve la gloria suprema con la aceptación voluntariosa de Jesús de la muerte humillante con y por los pecadores. En esto Jesús es «glorificado».

Juan está explicando, por tanto, que la muerte de Jesús es el preliminar necesario para el trabajo completo del Espíritu. Podemos constatar que el Calvario precedió a Pentecostés, y Juan dice que la administración divina

¹⁴ Cf. E. F. Harrison, «La palabra “hora”, en el cuarto Evangelio, apunta normalmente a la muerte de Cristo. Jesús no buscaba revestir la cruz con un aura de esplendor que no tenía de por sí, para provocar un antídoto psicológico a su dolor y humillación. Más bien es la gloria que le pertenece propiamente terminar el trabajo que el Padre le había encomendado, dado que ese trabajo representaba la voluntad perfecta de Dios» (Walter A. Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids, 1984, p. 444).

es necesariamente en este orden. Podía existir alguna manifestación preliminar del Espíritu, pero el trabajo pleno del Espíritu de Dios dependía de la culminación de la labor expiatoria de Jesús. Utilizando el lenguaje de los últimos teólogos, la justificación precede a la santificación. Como hemos aprendido en los pasajes que anteriormente hemos estudiado, Juan no minimiza la importancia de lo que el Espíritu está haciendo. Pero mira más allá a un tiempo cuando la «glorificación» de Jesús prepararía el camino para una manifestación más completa del Espíritu.¹⁵

El Espíritu de verdad

En su discurso de despedida, Jesús se refiere al Espíritu Santo como «el Espíritu de verdad» (14:17; 15:26; 16:13). Es una expresión inusual, que no encontramos en ningún otro lugar del Nuevo Testamento y en ningún escrito judío. Se encuentra en los manuscritos del Qumrán y en el Testamento de Judá 20:1, 5 (y no parece estar declarado en ningún otro sitio), pero el uso que hace Juan de esta expresión es diferente. En los escritos de Qumrán encontramos «el Espíritu de verdad» en oposición al «Espíritu de falsedad». Por ejemplo, en un extracto de *La Regla de la Comunidad* se dice:

Él ha creado a los hombres para gobernar el mundo, y ha encargado para Él dos espíritus en los que caminar hasta el momento de Su visita: los espíritus de verdad y los de falsedad. Aquellos nacidos de la verdad nacen de una montaña de luz, pero aquellos nacidos de la falsedad nacen de una fuente de oscuridad. Todos los hijos de justicia son gobernados por el Príncipe de Luz, y caminan por los caminos de luz, pero todos los Hijos de falsedad son gobernados por el Ángel de la oscuridad y caminan por los caminos de oscuridad.¹⁶

Claramente, este «Espíritu de verdad» difiere en gran medida del «Espíritu de verdad» que encontramos en el Evangelio de Juan. En los manuscritos del Qumrán tendremos dos espíritus más o menos iguales («Dios ha establecido los espíritus de igual medida hasta el final de los tiempos, y ha establecido odio eterno entre sus divisiones»¹⁷); están

¹⁵ Donald Guthrie remarca que las palabras aquí «marcan una clara línea distintiva entre la actividad del Espíritu en el Ministerio de Jesús y su consecuente labor en la Iglesia» (*New Testament Theology*, Londres, 1981, p. 529).

¹⁶ Citado de *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth, 1968), pp. 75, 76).

¹⁷ *Ibid.*, p. 77.

enlazados en una batalla continua que, en ocasiones, parece ser una batalla por las personas, y en ocasiones una batalla en el interior de las personas cuando el «espíritu de verdad» intenta motivar a la gente a hacer lo correcto y el «espíritu de falsedad» intenta alistarlos en las filas del Maligno.

También es evidente que Juan no está escribiendo sobre el mismo tema que el escritor de los manuscritos del Mar Muerto. A pesar de haber una similitud llamativa en el lenguaje, hay una gran diferencia entre sus significados. Juan nos habla de un ser muy grande, uno que está con el Hijo y el Padre, mientras que los manuscritos hablan de un ser creado de mucho menos nivel, uno que está perpetuamente en guerra con un espíritu igual a él.

El *Testamento de Judá* también se refiere a dos espíritus: «Entended, mis hijos, que dos espíritus esperan una oportunidad con la Humanidad: el espíritu de verdad y el espíritu del error. En medio está la conciencia de la mente, que se inclina según su voluntad».¹⁸ Un poco después este documento nos asegura que «el espíritu de verdad testifica de todas las cosas y presenta todas las acusaciones».¹⁹ Claramente se trata de un dualismo no muy diferente del que vemos en Qumrán. En muchos escritos judíos existe la idea de dos Yetzers, uno bueno y uno malo, que se esfuerzan con la Humanidad, y lo que Qumrán y lo que el *Testamento de Judá* utilizan, bien podría ser un desarrollo de este concepto. Pero parece claro que, a pesar de esta similitud en la terminología, estos escritos no nos dicen nada sobre el Espíritu de verdad en Juan.

En 1 Juan encontramos un contraste entre dos espíritus: «en esto conocemos el espíritu de verdad y el espíritu del error» (1 Juan 4:6). Podríamos entender esto del mismo modo que los escritos del Qumrán,²⁰ pero es más probable que, como en el Evangelio «el Espíritu de verdad» se refiere al Espíritu Santo y «el espíritu de error» sea una forma de referirse a Satán.²¹ El maligno no recibe este nombre en ningún otro sitio, pero se usa una expresión similar cuando se le describe como «el que engaña al mundo entero» (Apocalipsis 12:9).

¹⁸ 20:1, citado de la obra de James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* I, (Nueva York, 1983), p. 800.

¹⁹ 20:5, *Ibid.*

²⁰ J. L. Houlden cita el pasaje de Qumrán y comenta: «la similitud con la doctrina de nuestro presente pasaje es sorprendente» (*A Commentary on the Johannine Epistles*, Londres, 1973, p. 106).

²¹ Así, Raymond E. Brown en su obra *The Epistles of John* (Nueva York, 1982), p. 501. Él traduce el título del diablo como «el espíritu del engaño, lo que enlaza más firmemente con Apocalipsis 12:9».

Juan no nos dice por qué el Espíritu Santo es llamado «espíritu de verdad» en estos pasajes, pero no es extraño pensar que lo que quiere decir es que la característica del Espíritu es dar testimonio de la verdad. En 1 Juan encontramos que el Espíritu «es la verdad» (1 Juan 5:6) que, en el contexto, parece querer decir que el testimonio del Espíritu es completamente fiable; debe ser aceptado porque la naturaleza del Espíritu es verdad. El Espíritu habla de la verdad de Dios.²² En Juan 14:17 se pone énfasis en la idea de que el Espíritu está en los creyentes. El mundo no puede recibir este Espíritu; ni lo ve ni lo conoce. Pero el caso de los creyentes es distinto, ya que el Espíritu vive en ellos. El Espíritu de verdad «procede del Padre» y da testimonio sobre Cristo (15:26).²³ La combinación enfatiza que el testimonio del Espíritu sobre Cristo debe ser aceptado.

El Espíritu de verdad, según palabras de Jesús, «os guiará a toda la verdad» (16:13). El verbo «guiar» (*bodegeo*, sólo aparece en Juan) está conectado con la palabra «camino» (*bodos*); del mismo modo que Jesús es el camino, así es la verdad (14:6) a quien el Espíritu de la verdad dirige a las personas. La obra de Cristo y la del Espíritu, por tanto, parecen estar relacionadas íntimamente. No es seguro si Jesús está diciendo que el Espíritu les guiará «dentro de (*eis*)» o «en (*en*)» la verdad. Algunos autores creen que el significado es que el Espíritu guía a las personas que conocen la verdad, otros creen que el Espíritu guía a las personas que de hecho conocen la verdad y sus caminos. Pero las dos preposiciones no estaban tan claramente distinguidas en el periodo neotestamentario para que podamos sacar mucho partido de esta discusión. Ambos significados sugeridos son ciertos, podemos aceptarlos con gratitud. Pero en este lugar donde Jesús está hablando a los creyentes, el énfasis cae sobre la obra del Espíritu al guiarnos al conocimiento de la verdad.

²² Cf. I. H. Marshall: «es posible que Juan esté pensando aquí en la actividad del Espíritu que dio testimonio en el pasado de Jesús como Hijo de Dios, y que sigue dando testimonio, confirmando al creyente lo que ya le ha dicho» (*The Epistles of John*, Grand Rapids, 1978, p. 235).

²³ Este versículo es el pilar de las Escrituras utilizado por la Iglesia de Oriente, que el Espíritu procede del Padre solamente, no del Padre y del Hijo, como se mantiene en Occidente. Pero el pasaje apenas apoya el peso que se le ha dado. La preposición es *para* más que *ek*. Sobre este punto, B. F. Westcott comenta: «La utilización de *para* en este lugar parece... mostrar decisivamente que la referencia aquí es la misión temporal del Espíritu Santo, y no la procesión eterna» (*The Gospel according to John*, Grand Rapids, 1954, pp. 213). El contexto no está argumentando sobre las relaciones intratrinitarias, sino con la llegada del Espíritu a los creyentes. De lo que se trata es del camino a través del cual el Espíritu continuará el ministerio que Jesús ha desarrollado entre los creyentes, no el origen del Espíritu.

Jesús prosigue diciendo que el Espíritu no hablará por su propia cuenta, sino de lo que oiga, lo cual es una manera de decir que el Padre y el Espíritu son uno en lo que el Espíritu hará en el camino para guiar hacia la verdad. Jesús dice más: «os hará saber lo que ha de venir». Probablemente debemos entenderlo como una referencia a todo el cuerpo de la verdad cristiana, la mayoría del cual esperaba en el futuro en la época en la que Jesús habló.²⁴ Es poco probable entender que el Espíritu desvelará el futuro a los creyentes, ya que los cristianos a través de las épocas, incluso cristianos profundamente espirituales, han sido tan malos prediciendo lo que sucederá como lo han sido los no creyentes. Pero el Espíritu ha sido activo para guiar a las personas sin descanso a todo el cuerpo de la verdad cristiana. Todo lo más, éste es el significado de las siguientes palabras de Jesús: «Él me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo hará saber» (16:14). El trabajo del Espíritu no está, de ninguna manera, opuesto al del Hijo: es lo que el Hijo tiene lo que va a ser declarado por el Espíritu.²⁵ «El Espíritu de verdad», por tanto, demuestra ser de una manera muy iluminadora para referirse al Espíritu Santo. No cubre todas sus actividades, pero aclara un número importante de verdades. El Espíritu que llena todo lo que implica ser el Espíritu «de verdad» es un ser muy importante.

El Paracletos

Otro título utilizado para referirse al Espíritu en el discurso de despedida es el término griego *Parakletos*. En castellano no existe equivalente real para esta palabra, así que la traducimos como «Paracletos/Consolador»,²⁶ que es entendido con el propósito de ayudar. Normalmente se

²⁴ Cf. Swete: «Continuará la revelación de Cristo y lo completará. Declarará las cosas que vienen: las cosas de la vida eterna que iban a abrirse ante la Iglesia en Pentecostés y alcanzar su perfección con la Segunda venida. Las cosas de la nueva Era, la dispensación del Espíritu» (*The Holy Spirit in the New Testament*, p. 163).

²⁵ Cf. Donald Guthrie: «El Espíritu no se proclama a sí mismo. No busca su propia gloria; solamente la de Cristo. Esto acabó siendo una señal de identidad valiosa: cualquier movimiento que reclamara la posesión del Espíritu y lo glorificara en lugar de Cristo, sería considerado ajeno a las enseñanzas de Jesús sobre el Espíritu» (*New Testament Theology*, p. 531).

²⁶ El significado otorgado en el *Lexicon Griego-Inglés* de Liddell y Scott (rev. H. S. Jones y R. McKenzie) es «llamado a la ayuda de uno y, en una Corte de Justicia, como sustituto, asistente, abogado», añaden «citador» e «intercesor» como posibles equivalentes. J. Behm dice «la historia del término en toda la esfera del uso griego y helenístico fuera del Nuevo Testamento produce una imagen clara de un consejero legal o ayudador o abogado en una corte relevante» (*Theological Dictionary of the New Testament*, V, p. 803).

utilizaba en el ámbito legal, de ahí el significado «abogado» tan frecuente.²⁷ Debemos entender esto en un sentido amplio. Puede denotar el funcionario al que llamamos «el consejero de la defensa», pero no se restringía a esta persona. **Cualquier amigo que acudiera al tribunal a hablar en defensa de un acusado era su paracletos.** Los puntos fundamentales son que la palabra tiene un aire legal y que **significa alguien que ayuda.**

El término aparece cuatro veces en el discurso de despedida, y en ningún otro lugar del cuarto Evangelio. La única ocasión en la que vuelve a aparecer en el Nuevo Testamento es en 1 Juan 2:1, donde aprendemos que si pecamos «abogado tenemos para con el Padre, a Jesucristo el Hijo». En esta ocasión se trata de la palabra correcta, al imaginarse a Jesús intercediendo por nosotros ante el trono del Padre cuando, al haber pecado, tenemos una necesidad real.

El primer uso del término en el Evangelio, cuando Jesús dice: «Y yo rogaré al Padre, y Él os dará otro Consolador para que esté con vosotros para siempre; es decir, el Espíritu de verdad...» (14:16, 17) parece ser una referencia a Cristo. **Aquí, «Paracletos» se aplica al Espíritu de verdad, pero, al haber otro «Paracletos», podemos pensar que el primero de los consoladores es Jesús.** Esta idea se refuerza por el hecho de que cada función asignada al Espíritu Santo en este evangelio, se atribuye a Cristo en los demás escritos. Así el Espíritu enseña a los creyentes (14:26), igual que Jesús (7:14); el Espíritu es el Espíritu de verdad (14:17), y Jesús es la verdad (14:6); el Espíritu está en los discípulos (14:17) como lo está Jesús (14:20; Cf. también en 1 Juan 2:24); el Espíritu da testimonio (15:26), igual que hace Jesús (8:14). Ambos provienen del Padre (15:26; 16:27, 28); el mundo no conoce a ninguno (14:17; 16:3). Podríamos seguir, pero es suficiente para mostrar que Juan se toma en serio la idea de que Jesús y el Espíritu pueden ser unidos bajo el concepto de «Paracletos».²⁸

Tal y como Juan lo ve, el Espíritu es la presencia divina cuando la presencia física de Jesús es apartada de sus seguidores. Los pasajes que acabamos de ver han dejado claro que existe una relación muy cercana entre Jesús y el Espíritu: **el Espíritu es la presencia continuada de Jesús**

²⁷ «Abogado» viene del latín *advocatus*, el equivalente exacto en latín del griego *parakletos*.

²⁸ Stephen S. Smalley concluye que el Paracletos en este evangelio debe ser identificado con el Espíritu, «Pero el Paracletos en Juan no es solamente el Espíritu bajo otro nombre, incluso si «Paracletos» y «Espíritu Santo» aparecen juntos como sinónimos en Juan 14:26. La doctrina joánica sobre el Paracletos se añade a lo que ya sabemos en otros lugares. En particular, el Paracletos no es solamente... como Jesús en su naturaleza; es también como Jesús en su actividad» (*John: Evangelist and Interpreter*, Exeter, 1978, p. 231).

con sus seguidores. como J. D. G. Dunn dice: «El largo salto en el tiempo entre Juan y el Jesús histórico, y el continuo retraso de la *parousia* no significa una distancia en el crecimiento constante entre cada generación de cristianos y el Cristo. Al contrario, cada generación está tan cerca de Jesús como la última —y la primera—, porque **el Consolador es el enlace inmediato entre Jesús y sus discípulos en cada generación.**»²⁹ En vista de esto, es importante que el Espíritu «habita» o «mora» entre los creyentes (1 Juan 3:24; Cf. 4:13)

El Paracletos aquí se identifica con «El Espíritu de verdad» (14:16, 17) y más tarde con «El Espíritu Santo» (14:26), conexiones que nos indican un propósito moral intenso. Como E. A. Abbott sostiene: «El énfasis se centra en que el Paracletos, o Abogado, no es el tipo común —la persona que toma la causa de su cliente, sea buena o mala, e intenta conseguir lo mejor— sino que es “santo” (repetido dos veces) y “un Espíritu de verdad”».³⁰ También es bueno recordar que no solamente en los pasajes del Consolador, sino en todo el Nuevo Testamento, la forma característica de referirse al Espíritu es «el Espíritu Santo» no «el Espíritu poderoso» o «el espíritu sabio» o una expresión de ese tipo. No debemos obviar la fuerte nota moral conectada con el trabajo del Espíritu.

Es el Padre quien manda al Espíritu (14:26), y lo manda para enseñar (Cf. 1 Juan 2:27).³¹ Se trata de una función importante, pero no queda claro cómo debe desarrollarse. ¿Quiere decir Jesús que el Espíritu obrará dentro de los creyentes de modo que recibirían enseñanza directa de Dios? ¿O quiere decir que el Espíritu guiará a los maestros de la Iglesia para que lleven las enseñanzas divinas a aquellos a los que enseñan? Quizás no debiéramos establecer una distinción tan precisa, pues lo más seguro es que el Espíritu utilizará ambos métodos. **Lo importante es que la clase de enseñanza que Juan está dando puede atribuirse claramente a la labor del Espíritu, tal y como había anunciado Jesús.**³²

²⁹ *Jesus and the Spirit*, p. 351. Cf. Raymond E. Brown: «De todo lo que Juan dice de esta figura, la íntima relación del Paracletos con Jesús es lo dominante» (NTS 13, 1966-1967, p. 126). Cf. también J. M. Boice, Su revelación es una extensión de la revelación de Cristo. El Espíritu es el revelador de Jesús” (*Witness and Revelation in the Gospel of John*, Exeter, 1970, p. 152).

³⁰ *Johannine Grammar* (Londres, 1906), p. 40.

³¹ R. Schnackenburg cree que esto es «un punto de vista original de Juan sobre el Espíritu, ya que “enseñar” con función del Espíritu Santo, solamente se encuentra en Lucas 12:12» (*The Gospel according to John*, III, pp. 141, 142).

³² Cf. D. G. Vanderlip: «parece válido, por lo tanto, decir que una función de la doctrina del Consolador en Juan es defender la validez del discernimiento más profundo y del

El Espíritu también recordará a los discípulos lo que Jesús ha enseñado (14:26). Esto indica que la enseñanza del Espíritu se llevará a cabo en completa armonía con lo que Jesús ha enseñado: no debemos pensar en el Paracletos como instituyendo nuevas doctrinas que contradicen o reponen lo que el Salvador enseñó.³³ Los dos están en perfecta armonía y, por supuesto, lo que los discípulos hayan olvidado les será refrescado en su memoria por el Espíritu (una verdad a tener muy en cuenta cuando estamos considerando lo que está incluido en nuestros evangelios).

Junto a la idea del Espíritu como maestro se encuentra la de él como testigo (15:26). Viene del Padre y da testimonio. Juan no explica de qué manera da testimonio, pero parece que la manera correcta es habitar en los creyentes y guiarles al camino correcto.³⁴ Al guiarles y dirigirles, se encaminan a un entendimiento más completo de quien y qué era Jesús, y a un compromiso más firme con su causa. Esta mención sigue para afirmar «vosotros daréis testimonio también» (15:27), y, dado que el testimonio de los discípulos es a los extraños, parece que también es el testimonio del Espíritu. La idea probablemente es que lo que el Espíritu hace en los creyentes forma un testimonio para aquellos que todavía no son cristianos. Es parte de la forma en la que el mundo debe ganarse para Cristo. La idea vuelve a aparecer en 1 Juan, donde encontramos al Espíritu asociado con «el agua» y «la sangre» al dar testimonio (1 Juan 5:8). Encontramos problemas, pero la mejor aplicación es que «el agua» se refiere al bautismo de Jesús y «la sangre» a su muerte en el Calvario.³⁵ Esto significa que el testimonio del Espíritu está relacionado con los puntos críticos del ministerio de Jesús. De nuevo vemos que el Espíritu dirige a las personas a Jesús. Algo parecido es la intención del pasaje en el que

entendimiento de lo que da el cuarto Evangelio. El Consolador, en otras palabras, es tanto la fuente como el sustento de la perspectiva desarrollada en el ministerio y en la vida de Jesús contenidas en Juan» (*Christianity according to John*, 1975, p. 172).

³³ F. D. Bruner dice de las menciones al Consolador en este evangelio: «Cuando se organizan las diferentes menciones en la marca más llamativa es Cristocentrismo. El Espíritu Santo parece tener no sólo el centro, sino la circunferencia de la misión de testimonio de Jesús» (*A Theology of the Holy Spirit*, Londres, 1971, p. 277). De forma similar, J. D. G. Dunn: «la nota dominante es la continuidad entre los ministerios de Jesús y del Paracletos» (*Baptism in the Holy Spirit*, p. 175).

³⁴ Cf. W. G. Kümmel: «Aquí se dice claramente que los discípulos, que pueden hablar de Jesús porque se han unido ellos mismos a Él, diseminan el testimonio del Consolador sobre Jesús al hablar el Espíritu a través de ellos» (*The Theology of the New Testament*, Londres, 1974, p. 318).

³⁵ La alternativa es ver una referencia a los sacramentos del bautismo y de la santa comunión. No es probable, pero sería aceptable si nos sigue apuntado hacia Jesús.

Juan urge a sus lectores a probar a los espíritus (1 Juan 4:1) y les dice que ésta es la manera de que conozcan al «Espíritu de Dios»: «todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios» y añade: «éste es el espíritu del anticristo» (1 Juan 4:2, 3). Claramente, las obras del Espíritu y las de Cristo están entrelazadas de la forma más íntima posible.

La referencia final al Paracletos es cuando Jesús dice: «si no me voy, el Paracletos no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré» (16:7). Esto refuerza lo que vimos antes sobre el Espíritu recordando a los discípulos lo que Jesús había enseñado e, incluso más, la verdad de que, durante el tiempo del ministerio de Jesús, «no había sido dado todavía, pues Jesús aún no había sido glorificado» (7:39). El ministerio de Jesús precede necesariamente al del Espíritu, y hasta que no se marchó de la Tierra, con su misión de salvación completada, no mandó al Espíritu.³⁶

El pasaje sigue hablando del Paracletos convenciendo al mundo de pecado, justicia y juicio. La labor del Espíritu normalmente se centra en los creyentes; por supuesto, éste es el lugar donde se dice que obra en el mundo no creyente. De nuevo, se dice que esta labor normalmente es de ayuda, pero aquí está convenciendo al mundo. Es una labor importante ya que, en primer lugar, las personas por regla general no se tienen por lo que son, pecadores. Necesitan la labor del Espíritu de Dios en sus corazones para verlo. También convencerá al mundo de «justicia», lo que seguramente significa la justicia que Cristo trajo al morir por los pecadores necesitados. Sólo cuando el Espíritu trabaja en sus corazones, las personas llegan a ver que no pueden ser justos ante los ojos de Dios por sus propios esfuerzos miserables. Y es necesario el trabajo del Espíritu para que cualquiera discierna en el terrible error de la injusticia humana que puso a Jesús en la cruz. Jesús añade: «porque yo voy al Padre, y no me veréis más» (16:10), frase que apunta hacia la cruz y la ascensión. En ambos casos (aunque en diferentes sentidos), Jesús sería liberado de ellos. Pero el Espíritu obrando en ellos, les enseñaría el significado de todo. Finalmente, Jesús habla de convencer de «juicio, porque el príncipe de este mundo ha sido juzgado» (16:11). La derrota del diablo no es sólo una simple victoria militar, sino un acto de juicio. Hay justicia en lo que sucedió en la cruz, incluso aunque a nadie, excepto a los iluminados por el Espíritu de Dios, se lo parezca.

³⁶ Swete: «La misión del Espíritu no podía comenzar hasta que la misión del Hijo se acabara; Jesús no podía venir en Espíritu hasta que hubiera dejado de vivir en carne» (*The Holy Spirit in the New Testament*, p. 157).

Hasta aquí, hemos visto cómo el «Paracletos» es un término con trasfondo legal, aunque no es el término definitivo de nuestro «consejero de defensas». Deberíamos fijarnos en todos los intentos de dar al término un significado más preciso. La versión King James lo traduce «confortador», una traducción que puede estar apoyada por el hecho de que el contexto tiene indicaciones de peligro: «No se turbe vuestro corazón» (14:1); «No os dejaré huérfanos» (14:18); «No se turbe vuestro corazón, ni tenga miedo» (14:27); «un poco más y ya no me veréis» (16:16); «lloraréis y os lamentaréis... estaréis tristes... ahora vosotros tenéis también aflicción» (16:20, 22). Los traductores de King James también podían haber encontrado ayuda en algunos de los primeros comentaristas griegos quienes, por razones que no son obvias para nosotros, vieron que el término significaba algo como «Consolador».³⁷ Este significado, no obstante, no se sostiene por el uso común del griego ni por el Antiguo Testamento griego.³⁸ A pesar de Davies, parece que la única manera en la que podemos defender «Confortador» es tomando seriamente su derivación del latín *con* («con» o intensivo) y *fortis* («fuerte») y entendiéndolo todo como «el que da fuerzas». Pero esto no es lo que queremos decir con «confortador». Varias traducciones modernas utilizan «ayudador» (Goodspeed, GNB). A esto se objeta que hace poca justicia a la idea pasiva del término (significa «llamado al lado»).

El contexto legal lleva a muchos a inclinarse por «abogado» (NEB, Rieu) o «consejero» como mejores traducciones. Esto se sustenta en 1 Juan 2:1, donde pocos dudarán que «abogado» es adecuado, y también por el hecho de que en el contexto existen varias referencias a guardar los mandamientos (14:15, 21, 23, 24). **Dado que los pecadores no siempre obedecen los mandamientos de Dios, necesitan un abogado.** También podría señalarse que el juicio es uno de los grandes temas de este evangelio. En contra de este punto de vista está el hecho de que un abogado se dirige a la Corte,

³⁷ J. G. Davies, no obstante, examina el uso de la Septuaginta del término y concluye: «Podemos concluir por lo tanto que, a pesar de su forma pasiva, *parakletos*, situado por el autor del cuarto Evangelio en su mismo contexto, ha asumido una importancia activa y que su primera acepción es “confortador”» (*Journal of Theological Studies*, n.s. 4, 1953, p. 38). Alan Richardson está impresionado por la conexión entre la palabra *paraklesis* y *parakalein*, pero lo entiende en términos de «la consolación de Israel» (Lucas 2:25) y pasajes similares. El Paracletos, dice, «lleva un sentido marcadamente escatológico» (*An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londres, 1958, p. 114).

³⁸ J. M. Boice encuentra una objeción a la idea del confortador. «La dificultad está en reconciliar la idea de confort con los aspectos reveladores y de juicio del testimonio del Espíritu» (*Witness and Revelation in the Gospel of John*, p. 145).

o habla a otros en nombre de su cliente, mientras que en Juan habla con el cliente (Cf. 16:7-11). Si el Espíritu habla en nombre de alguien, no es de los discípulos ni del mundo incrédulo, es en nombre de Cristo; es el abogado de Cristo.³⁹ También debemos recordar que en este evangelio, gran parte de la labor del Consolador es, por ejemplo, enseñar o dar testimonio, lo cual no está relacionado específicamente con el juicio o con nuestro fracaso en guardar los mandamientos.

El trasfondo legal es indudable, pero quizás debiéramos recordar que el término podía describir a cualquiera que fuera un amigo en una disputa legal; no se limitaba al abogado defensor. Quizás esto motive traducciones como «Amigo» (C. K. Williams, Cf. R. Knox, «otro que será tu amigo»). **La objeción a tales traducciones es que el término no denota la amistad en general; existe un trasfondo legal que debe tenerse en cuenta.** Quizás algo como «el amigo ante el tribunal» exprese la idea tan bien como podemos imaginarla. El Espíritu es el amigo de los pecadores quienes no tienen un caso favorable cuando se enfrentan al juicio de Dios. Necesitan ayuda. Esta ayuda puede llegar de varias formas, recordándoles las enseñanzas de Cristo, dando testimonio, condenando el pecado, enseñando, y otras actividades. En inglés no parece existir un término que cubra todas estas actividades. (*) Debemos utilizar un término que, o bien llame la atención sobre una de ellas, o usar diferentes términos en diferentes contextos, o quedarnos con «Consolador».⁴⁰

«Recibid el Espíritu Santo»

Hacia el final del Evangelio **hay un pasaje muy importante, pero muy complejo, en el que Jesús encomienda a sus seguidores y les equipa con el Espíritu Santo para su tarea en el mundo.** La tarde del día que Jesús

³⁹ Raymond. E. Brown nos recuerda que «el cuarto Evangelio está escrito en una atmósfera legal donde Jesús es juzgado. Este tema fluye desde la primera escena, cuando los oficiales interrogan al Bautista, a lo largo de muchos interrogatorios de Jesús sobre su testimonio (c. 31-40; viii. 13-19), y el juicio dramático ante Pilatos. En este contexto la función de forense del Consolador es mostrar a sus discípulos (y, a través de ellos al mundo) por su testimonio, que Jesús salió vencedor en el juicio...» Brown sigue para rechazar «abogado» y «consejero» como traducciones y apunta una traducción puramente forense «no hace justicia a su papel como maestro» (*New Testament Studies* 13, 1966, pp. 116, 117).

(*) N. del T. Hemos dejado esta referencia al inglés porque en castellano el debate es igual.

⁴⁰ Schnackenburg examina una serie de ideas sobre la fuente del término «Consolador» (*The Gospel according to St. John*, III, p. 144-510).

se levantó de la muerte, los discípulos estaban juntos cuando Jesús se apareció y se mostró en medio de ellos. Les transmitió el saludo de paz y les mostró sus manos y su costado. Entonces les dijo: «Paz a vosotros. Como el Padre me ha enviado, yo también os he enviado». **Juan nos dice que entonces sopló sobre ellos y dijo: «Recibid el Espíritu Santo.** A quienes perdonéis los pecados, éstos les son perdonados; a quienes les retengáis los pecados, éstos les son retenidos» (20:21-23).

Ha habido mucho debate sobre la relación de este pasaje con el envío del Espíritu Santo en Pentecostés, como se relata en Hechos 2. **No pocos estudiosos piensan que Lucas y Juan se refieren al mismo momento, y que Juan ve el don definitivo del Espíritu a la Iglesia hecho en el día de Pascua,** mientras que Lucas lo sitúa un par de semanas después. Bultmann va más allá y dice que para Juan «la Pascua, el Pentecostés y la Parousia no son tres acontecimientos separados, sino uno y el mismo».⁴¹ Sin duda, esto es una exageración. **Parece mejor pensar que Juan se refiere a otra concesión del Espíritu de la que Lucas habla.**⁴² Donde el evangelista se refiere al derramamiento del Espíritu para equipar a la Iglesia para su ministerio continuado a lo largo del mundo, Juan habla de la manera en la que el Espíritu capacita a los creyentes para declarar qué pecados son perdonados y cuáles no. **Juan no dialoga con lo que Lucas propone, ni para corregirle ni para complementarle.**

En primer lugar, fijémonos en que Jesús envía a sus discípulos en su misión. **Una de las ideas principales de este evangelio es que el Padre envió al Hijo al mundo; al recordarles tal verdad, Jesús a su vez envía a los discípulos, por supuesto de la misma forma:** «como el Padre... yo también...» No podemos decir que fueron enviados a hacer lo mismo que Jesús hacía, ya que su labor de salvación era única y muy alejada del poder de cualquier ser creado. **Pero podemos decir que la labor de los discípulos procede de la de Jesús. Jesús vivió y murió y resucitó para que nuestros pecados sean perdonados, y los discípulos marcharon con el mensaje del evangelio proclamando que existe salvación en Jesús para todos los que se vuelvan a Él.** Una misión está estrechamente relacionada con la otra.

⁴¹ *Theology of the New Testament*, II, (Londres, 1955), p. 57

⁴² Aunque G. E. Ladd sostiene que «no existía una objeción sustancial al interpretar el incidente joánico como una parábola en partes que finalmente se completaría en Pentecostés» (*A Theology of the New Testament*, Grand Rapids, 1974, p. 289). James Moffat apunta que Juan conecta la entrega del Espíritu muy cercana a Jesús, lo cual no sucede en Hechos, aunque no le da importancia a Hechos 2:33 (*The Theology of the Gospels*, Londres, 1912, p. 187).

Para su misión necesitarán toda la ayuda que puedan obtener. Así, Jesús procede a equiparles con el Espíritu Santo. **Primero lo «sopló», donde el componente *emphysao* puede significar que lo sopló a su interior o que lo «sopló sobre ellos. Debemos fijarnos en que no hay referencias a entregas individuales:** No se dice que Jesús estuviera dentro del pequeño círculo soplando a cada uno por separado. **El regalo que dio al soplar era un regalo para todo el grupo. Era un regalo para la Iglesia, más que para miembros individuales.** A veces se sostiene que el regalo se hizo a los apóstoles y, de este modo, al ministerio de la Iglesia. Pero en ningún lugar leemos que el grupo estuviera formado sólo por los apóstoles. **Existen muchos indicios para pensar que es el grupo del que Lucas habla en 24:33ss, y ese grupo incluía a Cleofás y a una persona desconocida.** En cualquier caso, el grupo se llama «discípulos» (20:19), no apóstoles. **Sin duda, representan a la Iglesia en su conjunto más que al liderazgo de la Iglesia.**⁴³

Las palabras que acompañaron a la entrega fueron: «Recibid el Espíritu Santo». Del hecho de que no exista el artículo definido algunos han extraído la conclusión de que no quiso decir el Espíritu Santo, sino algún don del Espíritu, o incluso «un Espíritu Santo». Sin embargo, es poner demasiado énfasis en un artículo. Probablemente signifique que el énfasis se sitúa en el hecho de que el regalo es nada menos que el Espíritu Santo. La idea de que se piensa en un regalo impersonal del Espíritu, mientras que el Espíritu completo llega personalmente el día de Pentecostés se topa con la dificultad de que no hay un artículo definido con el Espíritu Santo en Hechos 2:4. Allí y aquí debemos entender que la expresión quiere decir «el Espíritu Santo», no «un espíritu santo».

Jesús sigue para hablar del perdón y viceversa: **«a quienes perdonéis los pecados, éstos les serán perdonados, a quienes retengáis los pecados, éstos les serán retenidos».** Algunos sectores de la Iglesia han sostenido que esto significa que ciertos individuos tienen el poder de perdonar o retener perdón, pero **no es fácil encontrar esta idea en las palabras utilizadas.** En primer lugar, en palabras de William Barclay, «una cosa es cierta: ningún hombre puede perdonar ningún pecado de otro hombre». Inmediatamente sigue, **«pero otra cosa es igualmente cierta: es el gran privilegio de la Iglesia transmitir el mensaje y el anuncio del hecho del perdón de Dios a los hombres».**⁴⁴ Nuestro problema es encontrar el equilibrio entre

⁴³ E. Schweizer sostiene que si son considerados como una especie de «oficina ministerial», «entonces el discurso de partida (incluyendo por ejemplo, el mandamiento del amor) debe ser restringido completamente a ellos» (TDNT, VI, p. 442, n. 753).

⁴⁴ *The Gospel of John*, (Edimburgo, 1956), p. 318.

ambas cosas. Debemos darnos cuenta de que el regalo se hizo al grupo en su conjunto, no a miembros individuales. Puede argumentarse que la Iglesia debe actuar a través de miembros individuales, y debemos encontrar pruebas concluyentes si debemos transferir las palabras de la Iglesia en conjunto a algunos de sus miembros individuales.

Además, debemos fijarnos en el plural «algunos» (*tinon*). Igual que el regalo se hizo a la Iglesia en conjunto, también se refiere a grupos de pecadores, no a pecadores individuales. Puede argumentarse ciertamente que lo que se refiere al grupo tiene su aplicación a los individuos, pero debemos tener claro que Jesús solamente hablaba de grupos. No dijo «los pecados del pecador individual que perdonéis...». Inspirada por el espíritu Santo, la Iglesia puede decir, «estos y estos pecados son perdonados, mientras que éstos y éstos no lo son». Las palabras no significan más.

Tampoco debemos ignorar que los verbos «perdonar» y «retener» parecen estar en tiempo presente. Algunos manuscritos utilizan el presente con «perdonar», incluso otros utilizan el futuro, pero la mayoría el perfecto. Y el perfecto es prácticamente universal con «retener». Si nos tomamos en serio el tiempo verbal, el significado es «han sido perdonados... han sido retenidos».⁴⁵ En otras palabras, no se trata de que la Iglesia perdona. Es una prerrogativa divina. Todas las palabras indican que es la Iglesia llena del Espíritu la que puede decir con autoridad: «Estos y estos pecadores son perdonados... estos y estos pecadores no son perdonados». Es una declaración de lo que Dios ha hecho, no de lo que la Iglesia está haciendo en el presente. Puede ser difícil para nosotros entender cómo puede resultar esto en la práctica, pero no hay razones para negar la fuerza del lenguaje utilizado.

Tampoco debemos olvidar que el poder de perdonar y el poder de retener el perdón van unidos. Aquellos que ven a Jesús otorgando autoridad para perdonar a individuos escogidos dentro de la Iglesia (¿pastores?) no siempre prestan la suficiente atención al hecho de que ambos poderes van unidos. No nos causa demasiado problema que un pastor individual le diga a un pecador: «Te perdono los pecados». Pero si las palabras significan esto, entonces el mismo pastor podría decirle a otro pecador:

⁴⁵ Nigel Turner apunta que el tiempo perfecto «tiene que expresar dos verdades a la vez: el principio previo de la condición y su continuidad presente». En el presente pasaje rechaza la idea de que los perfectos puedan ser entendidos en el sentido de presente o aoristo y traduce: «a quienes perdonéis los pecados, han sido perdonados (perfecto); a quienes retengáis los pecados, han sido retenidos» (*Grammatical Insights into the New Testament*, Edimburgo, 1965, pp. 80, 81).

«No te perdono los pecados», y esos pecados serían retenidos. Los pastores, incluso los devotos, cometen errores, pero es imposible para nosotros pensar que Dios retendrá pecados que deben ser perdonados. Un derecho va con el otro. B. F. Westcott comenta: «es imposible contemplar un ejercicio absoluto e individual del poder de “retener”. Hasta ahora, es contrario al enfoque del pasaje de buscar autoridad directa para el ejercicio individual de “remitir”».⁴⁶ Debe haber una dificultad insuperable en el modo de entender que las palabras otorgan a los individuos un poder personal de perdonar pecados.

No cabe duda de que estas palabras se refieren al perdón de los pecados y a la retención de ellos. Pero el mejor modo de entender el pasaje no es ver la acción definitiva de este gran regalo en las falibles manos humanas. Jesús dice que la Iglesia guiada por el Espíritu tiene la autoridad de decir qué pecados han sido perdonados y cuáles no. John Marsh tiene un comentario útil: «No hay duda de que en el contexto la referencia es perdonar pecados o retener el perdón. Pero aunque esto suena duro y severo, simplemente es el resultado de la predicación del Evangelio, el cual lleva a los hombres a arrepentirse al oír sobre el perdón de Dios, disponible y gratuito, o les deja sin responder a la oferta de perdón que hace el Evangelio, y de esa manera permanecen con sus pecados».⁴⁷ Debemos recordar que después de la aparición posterior a la resurrección, Jesús les recordó a sus discípulos que «así está escrito que el Cristo padeciera y resucitara de los muertos al tercer día; y que en su nombre se predicara el arrepentimiento para el perdón de los pecados...» (Lucas 24:46, 47). Esto puede ser en realidad lo que Jesús está diciendo en nuestro pasaje.

Por lo tanto, Juan tiene un entendimiento particularmente rico e importante de la labor del Espíritu de Dios. Algunas de las cosas que ha dicho nos son difíciles de entender, y aún quedan pasajes donde los exégetas deben ponerse de acuerdo en sus diferencias. Pero la idea central de la enseñanza es suficientemente sencilla. El Espíritu continúa la labor de Cristo. En la administración divina, era Cristo quien daba la enseñanza

⁴⁶ *The Gospel according to St. John*, II, p. 352.

⁴⁷ *The Gospel of St. John* (Harmondsworth, 1968) pp. 641, 642. Cf. Leslie Newbigin, «La Iglesia, consagrada en la verdad por la promesa del Espíritu, es enviada a todo el mundo como portadora de tal acción efectiva. Y esto en la medida en que se manifiesten en su vida corporativa la vida de Cristo y las marcas de su pasión. Y, como la presencia efectiva de la luz, también llevará la difícil responsabilidad de ser un instrumento de juicio sobre aquellos que prefieren la oscuridad a la luz» (*The Light Has Come*, Grand Rapids, 1982, p. 269).

definitiva y hacía el sacrificio expiatorio, y era Cristo el que se levantó triunfante sobre la muerte. Por tanto, cuando Cristo volvió al lugar de donde había venido, sería el Espíritu el que moraría en el corazón del pueblo de Dios. Él les guiaría, dirigiría y daría fuerzas para el servicio. **La vida del pueblo de Dios es una vida enriquecida por la presencia eterna del Espíritu de Dios.**

Preguntas para el estudio

1. ¿Qué papel juega el Espíritu Santo en el Evangelio de Juan?
2. ¿Qué es, según Juan, el bautismo del Espíritu Santo?
3. ¿Cómo se caracteriza la Era del Espíritu?
4. ¿Qué significa la locución «Recibid el Espíritu Santo»?

Capítulo 9

«Para que creáis»

El autor de este libro nos dice que todo el Evangelio fue escrito «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (20:31).¹ Por eso, como hemos visto en capítulos anteriores, **existe una gran concentración en la figura de Jesús.** Juan se molesta en mostrar que por supuesto es el Cristo, el Hijo de Dios. Pero **no lo ha hecho con un interés histórico arqueológico.** Su intención es que las personas crean y que, **al creer, tengan vida.** Esto significa que creer es muy importante para él, y de hecho hace que la idea se desarrolle a lo largo del libro. **Utiliza el verbo «creer» en 98 ocasiones, con mucho el que más en todo el Nuevo Testamento.** Normalmente pensamos en Pablo como un maestro que pone gran énfasis en la fe y, por supuesto, lo hizo. Pero el uso más frecuente en cualquiera de sus cartas es de 21 ocasiones (en Romanos), y en todo el cuerpo paulino solamente aparece 54 veces (tiene el sustantivo «fe» en 142 ocasiones, pero Juan le sobrepasa en el uso del verbo). Es interesante que el libro que tiene más apariciones después de Juan sea Hechos, lo que seguramente tiene que ver con que el libro muestra predicaciones muy efectivas del Evangelio, con el resultado de que fueron muchas las personas que creyeron.

¹ H. J. Hermisson y E. Lohse enlazan este pasaje con el que nos dice que el Bautista fue enviado por Dios para dar testimonio de la luz «para que todos creyeran por medio de él» (1:7), y llegaron a la conclusión de que «El efecto de Jesús así se representa desde el principio hasta el final como una proclamación que nos lleva a la fe» (*Faith*, Nashville, 1981, p. 160).

Un hecho que nunca ha sido explicado satisfactoriamente es la concentración en Juan del verbo «creer», emparejado con la ausencia total (en el Evangelio) del sustantivo «fe». Esta palabra no aparece ni siquiera una vez en este evangelio (y solamente una vez en las cartas de Juan; cuatro en el Apocalipsis). Juan nunca da pistas de por qué ha evitado la palabra. Puede que prefiriera el verbo por ser más dinámico, pero esto es una simple especulación.²

El verbo puede significar una creencia débilmente sostenida y con pocas razones (p.ej., Lucas 8:13). Pero el uso característico de los escritores del Nuevo Testamento suele ser una convicción firme, con fuertes raíces y que afecta a la vida entera del creyente. Apunta a «creencia religiosa en un sentido especial, como fe en la divinidad que pone especial énfasis en la confianza en su poder y en su cercanía para ayudar, además de estar convencido de su existencia y de que su revelación y discursos son ciertos» (Bauer, W., Arndt, W. F., Gringich, F. W. y Danker, F. W. *A English-Greek Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*). Esto es así a lo largo del Nuevo Testamento, y específicamente en el cuarto Evangelio. Para Juan, se trata de un concepto de vital importancia.

Utiliza el concepto de maneras distintas, algunas de las cuales son muy ocasionales. Así, en una ocasión, tiene el acusativo después del verbo, cuando Jesús pregunta: «¿Crees esto?» (11:26). Cuando quiere expresar este significado, normalmente utiliza el dativo, (ej. 2:22), pero este pasaje muestra algo de su flexibilidad. De nuevo, usa el verbo en el sentido de «confiar»: «Jesús no se confiaba a ellos» (2:24; cf. Lucas 16:11; Gal. 2:7, etc.). En una ocasión puede utilizar la preposición *peri*, «sobre», como cuando dice que los judíos no creyeron «que» el hombre que estaba delante de ellos hubiera nacido ciego y que hubiera recibido la vista gracias a Jesús (9:18). Juan puede hablar de creer «por medio» de alguien (1:7) o de algo (17:20), o de creer «por su palabra» (4:41, 42) o por las obras (14:11). Tales construcciones muestran algo de la versatilidad de Juan a la hora de manejar este verbo, pero no representan más que usos ocasionales.

² W. A. Whitehouse comenta: «La eficacia de la fe para la salvación y para la relación correcta con Dios no debe verse en el acto mismo, sino en lo que un hombre sostiene al creer. El cuarto Evangelio, por el mismo hecho de no utilizar el nombre, lo aclara» (A. Richardson, de *A Theological Word Book of The Bible*, Londres, 1950, pp. 75, 76). A veces se sugiere que Juan evitó el término por sus asociaciones gnósticas, y se señala que, de igual modo, evitó *gnosis*. Pero no existen pruebas reales de un gnosticismo tan temprano como este evangelio y, en cualquier caso, W. F. Howard ve que «no hay razón para suponer que hubiera adquirido (por ejemplo, *pistis*) un significado en el helenismo místico de la época que hubiera puesto la palabra bajo prohibición» (*Christianity according to St. John*, Londres, 1943, p. 155).

Más significativo es el hecho de que podemos resumir la mayoría de los usos de Juan en cuatro grandes divisiones, correspondientes a la construcción griega que utiliza: (1) el dativo simple, (2) siguiendo al verbo con «que» (*hoti*), que indica el contexto de la creencia, (3) siguiendo al verbo con «en» (más exactamente «dentro»), lo que señala a la persona en quien se confía y (4) el uso absoluto. Veremos todas las divisiones por orden.

El dativo simple

El uso del dativo simple³ transmite la idea de dar credibilidad a algo o alguien, o aceptar una frase como verdadera. Un buen ejemplo lo encontramos al principio del Evangelio, cuando Juan dice que los discípulos «creyeron la Escritura y en la palabra que Jesús había hablado» (2:22). Las palabras en cuestión de Jesús eran: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré» (2:19). Juan las recoge al principio del ministerio de Jesús, cuando los discípulos no sabían demasiado sobre él y cuando no se esperaba que entendieran una frase tan enigmática. Pero, después de la resurrección, según Juan, llegaron a creer. No identifica el pasaje en particular de las Escrituras y es posible que esté pensando en el tono general de nuestro Antiguo Testamento más que en un pasaje específico (es claramente bastante difícil precisar pasajes que predigan la resurrección, pero los escritores del Nuevo Testamento tenían claro que esto sucedió «conforme a las Escrituras» —1 Corintios 15:4). Lo que queda claro es que aquí el verbo *pisteuo* se utiliza en el sentido de dar credibilidad, primero a la Escritura y más tarde a que las palabras de Jesús están relacionadas con la Escritura. Encontramos un uso similar cuando Jesús le dice a sus oponentes: «si creyerais a Moisés, me creeríais a mí, porque de mí escribió él» (5:46). En ambos casos el significado es «aceptar como verdad». Éste es el caso del oficial del rey que «creyó la palabra que Jesús le dijo» (4:50); la aceptó como verdadera y obró en consecuencia.

Juan recoge algunas ocasiones en las que la gente creyó a Jesús, o no le creyó, o fueron instados a creerle. Así, Jesús le dijo a la mujer en el pozo: «créeme, mujer, la hora viene...» (4:21), donde la construcción apunta a una invitación a la mujer para que acepte como verdadera la

³ E. C. Blackman comenta: «El uso joánico es muy distintivo. Está claramente enraizado en el uso primitivo de la Iglesia, como se ve por la reaparición del uso del verbo seguido por el dativo con la partícula *hoti*, y del uso absoluto» (*Interpreter's Dictionary of the Bible*, II, p. 224).

profecía que Jesús estaba haciendo. Un uso similar de la construcción aparece cuando encontramos a algunos de los oyentes de Jesús preguntando: «¿Qué, pues, haces tú como señal para que veamos y te creamos?» (6:30).⁴ No estaban seguros de sus enseñanzas. Si iba a hacer una señal, razonaban, la verían y le acreditarían. Entonces le creerían. Por supuesto, es dudoso si lo harían o no, pero es lo que sugieren.

De nuevo Juan se refiere a algunos judíos que «habían creído en Él» (8:31). Ya que esta frase viene después de otra que dice que «muchos creyeron en Él» (8:30), algunos estudiosos mantienen que se refiere a la misma gente, y que las dos construcciones se usan de manera, más o menos, sinónima. Otros adoptan la postura contraria; por ejemplo, J. H. Moulton sostiene que «la variación de los anteriores *p. eis* no puede ser un simple accidente». Después dice que «el asunto realmente importante [p.ej., en el Nuevo Testamento, no sólo en Juan] es reconocer una clara distinción entre *creer en* o creer con el dativo simple.⁵ También es importante reconocer que existe una diferencia importante entre aceptar que lo que alguien dice en cierto momento es verdad y confiar en esa persona, pero no está tan claro que Juan siempre marque la diferencia. Parece probable que no debamos hacer una distinción rápida y brusca entre las dos construcciones, tal y como las utiliza Juan, pero aquí la construcción con el dativo indica que había personas que no se habían comprometido de todo corazón con Jesús (como sus siguientes obras muestran). Aceptaron como verdad lo que dijo, pero no actuaron en consecuencia, que era lo que tenían que haber hecho. Por eso un poco más tarde Jesús dice: «Si digo la verdad, ¿Por qué no me creéis?» (8:46).

El Padre y el Hijo están muy cercanos a lo largo de este evangelio, así que no es sorprendente que, a veces, se piense que creer en el Padre esté relacionado con el Hijo. En una frase notable Jesús dice «el que oye mi palabra y cree al que me envió tiene vida eterna» (5:24).⁶ La idea de haber sido enviado por el Padre está relacionada con creer en Jesús en otro pasaje: «Y su palabra no la tenéis morando en vosotros, porque no

creéis en aquel que Él envió» (5:38). Y en una referencia a sus «obras», combinando lo milagroso con lo que no lo es, Jesús dijo: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las hago, aunque a mí no me creáis, creed las obras, para que sepáis y entendáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10:37, 38). En estos pasajes se encuentra la idea de que el Padre está obrando en y a través del Hijo. Ha enviado al Hijo en una misión a este mundo, y las obras que el Hijo hace son pruebas de que el Padre está cumpliendo su propósito. La referencia a escuchar la palabra de Jesús y creer en el Padre es instructiva; no deben ser separadas. Y la palabra de Jesús no es tan diferente de la del Padre; el fracaso al creer en Jesús lleva a un fracaso a la hora de adoptar la Palabra del Padre.

En estos pasajes, «creer» y «creer en» no se diferencian demasiado. Ambos conceptos son distintivos y, en alguna ocasión, Juan puede hacer un uso efectivo de la diferencia, como hemos visto. Pero al final, si alguien realmente cree en Jesús y en su Padre, confiará, confiará en ambos.

Creando que

En varias ocasiones Juan habla de creer que (*hoti*) algo que sigue es cierto. Lógicamente, todo este evangelio está escrito «para que creáis que (*hoti*) Jesús es el Cristo...» (20:31). La construcción es importante, ya que subraya la verdad de que para Juan la fe tiene contenido. No escribe para que sus lectores se conviertan de alguna manera en gente confiada, y nada más. Quiere que sean confiados, pero de tal manera que su confianza se dirija hacia Cristo. Tanto es así que a lo largo de su evangelio nos encontramos con pasajes que enfatizan la importancia del contenido adecuado de la fe.⁷

Estos pasajes se refieren, de un modo u otro, a Cristo. Un ejemplo interesante tiene lugar al final del discurso sobre «el pan de vida». Algunos de los seguidores de Jesús, escandalizados por lo que había dicho, «se apartaron y ya no andaban más con Él» (6:66). Jesús preguntó a los doce si ellos también se marcharían, a lo que Pedro respondió firmemente: «Nosotros (enfaticando, “*nosotros*, no como los demás”) hemos creído y conocido que *tú* eres el Santo de Dios» (6:69). Ambos verbos están en tiempo perfecto e indican un estado de continuidad. Pedro no dice sólo

⁴ C. K. Barrett comenta, «*bina* no se usa incorrectamente: la señal debe hacerse para que la veamos». Cita un pasaje del *Evangelio de Tomás* que dice: «Dinos quién eres para que (*bina*) creamos (*pistenein*) en ti» (*The Gospel according to St. John*, Filadelfia, 1978, p. 288).

⁵ *A Grammar of the New Testament Greek, I, Prolegomena* (Edimburgo, 1906), pp. 67, 68.

⁶ Este pasaje encabeza la lista de los pasajes sobre los que W. F. Howard dice: «la fe, en el sentido de creencia, esto es, aceptar la palabra de alguien sin la más mínima duda, es tenida en gran consideración cuando la autoridad es evidente o cuando la visión espiritual debe discernir la propia autenticación del mensaje» (*Christianity according to John*, p. 157).

⁷ «Juan no cree que la fe sea una confianza vaga, sino algo con contenido... la fe significa creer que» (Leon Morris, *The Gospel according to John*, Grand Rapids, 1971, p. 856).

que él y sus compañeros han creído en Jesús, sino que siguen haciéndolo. No solamente que han recibido un destello pasajero de conocimiento sobre Él, sino una seguridad continuada. «El Santo de Dios» es una expresión rara en las Escrituras. En el Nuevo Testamento solamente aparece una vez más cuando el endemoniado grita a Jesús en la sinagoga: «Yo sé quién eres: el Santo de Dios» (Marcos 1:24, Lucas 4:34).⁸ También es raro en el Antiguo Testamento (Aunque se dice de Aarón en el Salmo 106:16). Este término debe entenderse como señalando a la consagración de Jesús por el Padre (10:36) y como un ingrediente importante en la creencia, tal y como Juan lo entiende. La conexión con el conocimiento también es importante. La fe no sólo trata de imaginaciones piadosas, sino de un conocimiento real de Cristo y de su relación con el Padre.

Esta idea se integra en el contenido de la creencia de otras maneras. Así, Jesús hace una serie de preguntas a Felipe en el aposento alto, cuando ese discípulo le dice que sería suficiente para ellos que Jesús, simplemente, les mostrara al Padre: «¿Tanto tiempo he estado con vosotros, y todavía no me conoces, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre; ¿Cómo dices tú: “Muéstranos al Padre”?» (14:8-10). Juan entiende que una parte de creer es darse cuenta de que la relación entre Jesús y el Padre celestial es tan íntima que ver a uno es haber visto al otro. También debemos fijarnos en que incluso personas como Felipe, que estuvieron tan cerca físicamente de Jesús a lo largo de su ministerio, solamente conocían su ser esencial a través de la fe.⁹

La cercanía del Padre y del Hijo aparece más tarde en el mismo discurso. Jesús asegura a sus seguidores reunidos que el Padre les ama «porque vosotros me habéis amado a mí y habéis creído que yo salí del Padre» (16:27). El origen divino de Jesús es importante, y a la fe asociada con el conocimiento, ahora se le añade el amor.¹⁰ Un poco más tarde vemos

⁸ C. E. B. Cranfield apunta que la expresión «no es un título mesiánico... los demonios se dirigen a Jesús como el Hijo divino de Dios más que como Mesías». En Juan 6:69 piensa que el título se usa «para designar a Jesús como de más allá de este mundo y perteneciendo a Dios» (*The Gospel according to Saint Mark*, Cambridge, 1959, p. 77).

⁹ Cf. Walter Lüthi: «Así la fe fundamental que requiere el Señor es que esos hombres que le han visto con sus propios ojos, oído con sus propios oídos, tocado con sus propias manos, e incluso que han comido y caminado con Él, puedan concebir que a Cristo solamente se le alcanza por la fe. De ahí la pregunta a Felipe: “¿No crees que yo estoy en el Padre, y el Padre en mí?” Y las palabras a los discípulos: “Creedme que yo estoy en el Padre, y el Padre en mí?”» (*St. John's Gospel*, Edimburgo y Londres, 1960, p. 190).

¹⁰ Cf. Hermisson y Loshe: «que la fe cree plenamente en las palabras de Jesús que muestra su poder sobrecogedor de amor. De este modo, uno puede reconocer a los discípulos de Jesús por el hecho de que hay amor entre ellos (13:35)» (*Faith*, p. 167).

que los discípulos afirman ser conscientes de que Jesús «sabe todas las cosas», así que no tiene necesidad de preguntarles nada. «Por esto», proclaman: «creemos que tú viniste de Dios» (16:30). Podemos decir que la fe de los discípulos es inadecuada (R. H. Lightfoot apunta que no habían ido más allá que Natanael o que la mujer en el Pozo [1:47-50; 4:29], los cuales habían depositado su fe en el conocimiento, mientras que «la fe que ha visto cosas más grandes que ésta [1:50] debería tener unas bases más profundas»¹¹). Pero, por lo menos, habían llegado a ver algo importante sobre la persona de Cristo, y al comprometerse a servir, este conocimiento y esta fe crecerían y se profundizarían.

Esencialmente, la misma idea está conectada con el «envío» de Jesús por el Padre. Jesús concluye su oración en la tumba de Lázaro con la petición de que los presentes «crean que tú me has enviado» (11:42). El tema se encuentra en otra oración, antes de la crucifixión, cuando Jesús incluye estas palabras: «entendieron que en verdad salí de ti, y creyeron que tú me enviaste» (17:8). Más tarde ora por el mundo: «para que crea que tú me enviaste» (17:21). En capítulos anteriores hemos visto que la misión divina, el hecho de que fue el Padre quien envió a Jesús, es importante. Esto se ve en las oraciones de Jesús. Es interesante que, en la mayoría de los casos, su *tú* es enfático: «no era nadie más que *tú*, el Padre, quien me envió» es la fuerza de la expresión. Para Juan, es importante que el creer incluya la convicción profunda de que en Jesús vemos algo más que sencillamente a otro galileo. Había venido al mundo con una misión. Había sido enviado por Dios.¹²

Dos veces Jesús habla de la importancia de creer «que YO SOY», y utiliza el mismo lenguaje de las deidades. En el primero de estos pasajes, la alternativa a la fe de la que habla tiene una importancia soteriológica (8:24).¹³ Creer en Jesús como «YO SOY» significa salvación; no hacerlo significa perdición. En el segundo pasaje, Jesús señala que su profecía

¹¹ *St. John's Gospel* (Oxford, 1956), p. 290. B. F. Westcott apunta que en esta confesión, los discípulos no habían avanzado tanto como Juan el Bautista (*The Gospel according to John*, II, Grand Rapids, 1954, p. 856).

¹² Keith W. Clements entiende la fe como «la confianza personal en el Dios de gracia conocido en Jesús. Es descansar en el Dios que se mueve con amor hacia nosotros» (*Faith*, Londres, 1981, p. 25). Cf. también la nota 22.

¹³ R. Schnackenburg señala que el «YO SOY» «es la fórmula de revelación del Antiguo Testamento que utiliza el Jesús joánico, con el revelador del Nuevo Testamento, y que reclama para sí mismo. En Él, así lo dice, Dios está presente para revelar su salvación escatológica y ofrecérsela a los hombres» (*The Gospel according to John*, II, Nueva York, 1982, p. 200).

sobre la traición les demostraría, cuando se cumpliera, a sus seguidores «que YO SOY» (13:19). Les convencería de que lo que estaba haciendo demostraba contundentemente que no podía ser explicado con premisas humanas.

Por tanto, debemos fijarnos en la gran confesión de Marta: «Yo he creído que *tú* eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que viene al mundo» (11:27). Sin duda, esta confesión aporta un rico contenido a la fe, por el triple conocimiento de quién es Jesús.¹⁴ Podemos decir que Marta no ha acabado de comprender todo lo que sus palabras significan porque un poco más tarde la encontramos protestando cuando Jesús pidió que se abriera la tumba de Lázaro. Pero no puede negarse que ha realizado un progreso significativo entendiendo lo que la fe implica y que la inclusión por parte de Juan de su afirmación significa, entre otras cosas, llamar la atención sobre un aspecto muy importante de la forma en que los lectores debían entender la fe.

También debemos añadir que la conexión entre el conocimiento y la creencia a veces se resalta utilizando otras construcciones. De esta manera, Jesús les dijo a algunos judíos que «habían creído en Él» (dativo), que si vivieran en su palabra conocerían la verdad y la verdad les haría libres (8:31-32). La misma construcción se utiliza en el pasaje en el que habla de creer en las obras, para que «sepáis y entendáis» que el Padre está en Cristo, y Él en el Padre (10:38). También el padre del chico a quien Jesús había sanado a distancia llegó a creer (uso absoluto) cuando supo que la curación sucedió al mismo tiempo que Jesús pronunciaba las palabras de poder (4:53). Creer está conectado con el testimonio (un concepto importante en Juan) en 19:35. Estos pasajes subrayan la verdad de que Juan no aboga por la fe en la fe, por decirlo de alguna manera. La creencia que busca está basada en hechos, en especial en el hecho de lo que Dios ha realizado al enviar a su Hijo para ser el salvador del mundo.¹⁵

¹⁴ Cf. John Marsh, «la respuesta de Marta parece a primera vista estar fuera de lugar. Pero un examen más detenido muestra que no es así. Marta ha percibido que lo que Jesús ha dicho no es un conjunto de presuposiciones acerca de la vida y la muerte, sino más bien una frase sobre Él mismo como la vida auténtica para todos aquellos que le creen y le aman. De modo que su respuesta, cuando ocurre, no consiste en un conjunto de frases hechas, sino en una confesión de su fe en la relación especial del Señor con el Padre» (*The Gospel of St. John*, Harmondsworth, 1968, p. 428).

¹⁵ H. L. Jackson dice que la fe y el conocimiento son «ideas intercambiables» en este evangelio «o, más bien, expresan la misma verdad vista desde diferentes ángulos. «Conocer» (*gignoskein*) en el lenguaje joánico expresa la percepción de la verdad eterna; «creer», su descubrimiento y apropiación temporal» (James Hastings, ed. *A Dictionary of Christ and the Gospels*, Edimburgo, 1906, p. 570).

Creer y conocer están estrechamente relacionados en Juan, pero la forma de relación no es fácil de elaborar. Podemos decir que la fe a veces parece llegar antes que el conocimiento, y lleva a él (6:69; 8:31, 32). Esto constituye una secuencia importante: primero ponemos nuestra confianza en Cristo y después somos guiados más y más en el camino del conocimiento de Cristo, del Padre, y de nuestros semejantes. Pero también es posible afirmar que el conocimiento a veces precede a la fe (16:30; 17:8). También esto forma una secuencia importante, pues la fe no se da sin fundamento: primero el conocimiento de Dios o de Cristo nos es revelado, lo cual nos lleva a confiar en Él. No debíamos separar ambas ideas con demasiada rapidez; en el pensamiento joánico van unidas.¹⁶

Creyendo «en» o «sobre»

Una construcción muy importante que Juan utiliza con frecuencia es la que consiste en situar el verbo «creer» seguido de la preposición *eis*, que normalmente significa «dentro». Es interesante que Juan utilice esta preposición en lugar de *en*, «en». En inglés solemos decir creer «en» Jesús, en vez de creer «dentro» de Jesús, pero Juan prefiere la expresión más dinámica. Encontramos una posible excepción en 3:17,¹⁷ pero en contra de este ejemplo, Juan no utiliza nunca más «en» (*en*) con «creer» (mientras usa «dentro» [*eis*] con mucha frecuencia y, más aún, el uso absoluto de «creer» es común en este evangelio. El pasaje debe ser entendido en el sentido de «para que todo aquel que crea pueda tener en Él vida eterna»).

J. H. Moulton presta importancia a la construcción «creer en» (*eis*) en el Nuevo Testamento en general. Señala que en griego clásico no existe

¹⁶ R. Bultmann remarca acertadamente: «es aparente que el conocimiento nunca nos puede llevar más allá de la fe o dejar a la fe detrás. Como el conocimiento comienza con fe, así habita en la fe. De manera similar, toda la fe se convertirá en conocimiento. Si todo el conocimiento puede ser sólo un conocimiento de fe, la fe se convierte en conocimiento. El conocimiento es, por tanto, un elemento constituyente de la fe genuina» (*Theological Dictionary of the New Testament*, VI, p. 227).

¹⁷ El pasaje dice *hina pas ho pisteuon en autoi echei zoen aionion*. Es posible, gramaticalmente hablando, tomar en *autoi* con el anterior *ho pisteuon*, pero no encontramos ejemplos de este uso en Juan, a pesar de la frecuencia con la que utiliza este verbo. Por otro lado, existen buenas razones para considerarlo con las palabras que siguen, ya que Juan tiene el concepto de cumplir «en» Jesús (6:56; 15:4; etc., también 12:36) y, en ocasiones, el concepto de «vida en» (5:39). Nigel Turner rechaza en este pasaje el significado «todos los que creen en Él»; encuentra que el pasaje significa «todo aquel creyente, cuya vida se esconde en Cristo, posee la vida eterna» (*Grammatical Insights into the New Testament*, Edimburgo, 1965, p. 121).

demasiada diferencia entre «creer» y «creer en», y cita Liddell y Scott para defender el punto de vista de que en la Escritura antigua estas dos nociones «se mezclan». Pero éste no era el caso de los cristianos: «Ser incapaz de distinguir ideas tan vitalmente diferentes en el esquema del Cristianismo hubiera sido un tema muy serio para los escritores del Nuevo Testamento».¹⁸

Fuera de Juan, la construcción *pisteuēn epi* es más común que la de *eis*, pero Moulton encuentra poca diferencia entre ambas: «podemos admitir con libertad que no es seguro afinar demasiado: la diferencia puede ser poco más que nuestro *creer sobre* y *creer en*». Prosigue: «el tema realmente importante es el reconocimiento de una clara distinción entre *creer sobre* y *creer* con el dativo simple».¹⁹ Es posible que, por lo que al uso de Juan concierne, Moulton haga la distinción demasiado afinada, pero su idea central es incontestable. Para los escritores del Nuevo Testamento era importante saber distinguir entre simplemente aceptar una afirmación como verdadera y confiar en una persona. No puede quedar la más mínima duda de que, cuando Juan utiliza la expresión *pisteuēn eis*, quiere transmitir la idea de la confianza de todo corazón en Jesucristo.²⁰

El objeto de la fe que Juan tiene en mente cuando utiliza esta construcción es, invariablemente, Jesús. Encontramos «creed en Dios» (14:1), aunque debemos fijarnos que es seguido de inmediato por «creed también en mí». Pero, ya que la fe en Cristo es impensable aparte de la confianza en el Padre, no deberíamos darle a esto demasiada importancia.²¹ En varios pasajes Jesús dice cosas como: «el que cree en mí...» (6:35), pero en la totalidad del Evangelio se usa con más frecuencia la tercera persona y se refiere a creer «en Él».

De este modo, después del primer milagro de Caná de Galilea, Juan nos cuenta que sus discípulos «creyeron en Él» (2:11). No es fácil ver el significado preciso en este pasaje inicial. Que los discípulos ejercitaron algún tipo de fe es evidente y, ya que no se dice de nadie más que en aquel momento creyera en Jesús, sin duda se comprometieron con él como nadie

más lo había hecho. Pero, dado que se hallaban en los comienzos de su camino con Jesús, su fe debía estar, de algún modo, poco desarrollada en ese momento. Quizás no sería injusto decir que su fe indicaba algún entendimiento de quién era Jesús y algún elemento de compromiso, aunque ambos fueran capaces de desarrollarse y crecer, y ambos se desarrollaran y crecieran más adelante.

Juan nos sigue contando que Dios amó al mundo, y que «dio a su único Hijo para que todo aquel que crea en Él no se pierda, mas tenga vida eterna» (3:16). Éste es el corazón del Evangelio cristiano. Juan está diciendo que Dios estaba activo en la muerte de Cristo en la cruz del Calvario, y que debido a lo que esa muerte consiguió, cualquiera que crea en Él «será poseedor de vida eterna».²² El lado negativo aparece un par de versículos más adelante: «El que cree en Él no es condenado, pero el que no cree ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito de Dios» (3:18). Creer en Jesús es algo fundamental.

Vemos que diferentes personas han creído en Jesús. Al principio, vemos que las «señales» que hizo dieron lugar a que muchos en Jerusalén creyeran en su nombre (2:23), y que otras veces «muchos» llegaron a creer (7:31; 8:30; 10:42). En este evangelio, «judío» significa generalmente los oponentes de Jesús, pero en cierta ocasión «muchos de los judíos» creyeron (11:45; 12:11) y aún «muchos de los gobernantes» (12:42). Incluso, una vez, los enemigos de Jesús tuvieron miedo de que, a no ser que hicieran algo, «todos» creerían en Él (11:48 quiere decir un gran número de judíos, ya que expresan el miedo de que los romanos llegaran y les arrebataran su «lugar» y su nación). Los samaritanos también se contaban entre los que creyeron en Jesús (4:39). Por contraste, los hermanos de Jesús no creyeron en Él (7:5), y en una ocasión los gobernantes de los fariseos preguntaron: «¿Acaso ha creído en Él alguno de los gobernantes, o de los fariseos?» (7:48), utilizando una construcción interrogativa que tiene la negación por respuesta. Aquéllos que han creído tienen vida eterna (6:40). En un pasaje poco usual y muy interesante, Juan habla del Espíritu Santo, que «los que habían creído en Él [en Jesús] habían de recibir» (7:39). Los creyentes no deberían vivir una vida cristiana sirviendo con sus propias fuerzas; por eso el don del Espíritu es muy importante. Este pasaje di-

¹⁸ Prolegomena, p. 67. Cf. también O. Michael: «La frecuencia de *pisteuō eis*, creer en... en el vocabulario de misión, es una ruptura extraordinaria del griego corriente y de la Septuaginta» (*New International Dictionary of New Testament Studies*, I, p. 599).

¹⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁰ De esta construcción E. C. Blackmann comenta: «Esta utilización es tan prominente en Juan como rara en otro lugar del Nuevo Testamento, y no parece tener paralelo en la Septuaginta o en el griego no bíblico» (*IDB*, II, p. 225). Es un rasgo distintivo de Juan.

²¹ Cf. D. M. Baile: «Creer en Cristo, según el cuarto Evangelio, también es encontrar a Dios revelado en Él» (*Faith and its Christian Consummation*, Londres, 1964, p. 260).

²² R. Bultmann señala que esto produce amor en el creyente: «La fe ve en Jesús al revelador del amor divino (3:16). Por lo tanto, es en sí mismo el receptor de ese amor, y desde la recepción de ese amor se desarrolla el amor en los creyentes» (*Theological Dictionary of the New Testament*, VI, p. 228).

ce que los creyentes como tales, es decir, todos los que creen, reciben el Espíritu Santo. La idea no está desarrollada en este evangelio, tampoco podría estarlo, ya que el Espíritu no se entregaría, en este sentido, hasta que Jesús hubiera sido «glorificado». La crucifixión debía ocurrir antes de que el Espíritu pudiera ser entregado completamente.²³

Crear puede estar conectado con la misión de Jesús, como cuando dijo que «la obra de Dios es que creáis en el que él ha enviado» (6:29), o incluso más llamativo cuando iguala creer en Él con creer en el que le envió (12:44). Probablemente no exista una gran diferencia cuando habla de creer en «El Hijo del hombre» (9:35), ya que este título es el que escogió para referirse a sí mismo en el ejercicio de su misión. Podríamos decir lo mismo de creer «en la luz» (12:36), ya que Jesús es «la luz del mundo» (8:12). O puede hablar de creer en «el Hijo» (3:36). En una ocasión la gente estaba tan impresionada con la resurrección de Lázaro que «muchos de los judíos se apartaban y creían en Él» (12:11). En varias ocasiones Jesús se refiere a creer «en el nombre» de Jesús, y esto será otra manera de referirse a todo lo que Jesús es y representa (1:12; 2:23; 3:18).²⁴ Tan importante es creer de esta manera, que no hacerlo es pecar (16:9; cf. 12:37). Pero creer en Él significa obtener todo lo que es necesario, ya que el creyente no «tendrá sed jamás» (12:35).

Vimos con anterioridad que Jesús, a veces, dice cosas como «El que cree en mí...» (6:35; 7:38; 11:25, 26; 12:44, 46; 14:1, 12). En uno de esos pasajes se refiere a aquellos que creen en Él «por la palabra» de sus seguidores (17:20).

Vemos, de la misma manera, que las personas no tenían que ver a Jesús de Nazaret para creer en Él. Era posible para ellos alcanzar un momento de fe basándose en la palabra predicada. Parece que, cuando Juan escribió este evangelio, ésta era la manera en que la mayoría de los creyentes habían llegado a ejercitar la fe.

²³ John Marsh señala que el don del Espíritu «es un don que incluye todos los beneficios de la encarnación del Hijo, y requiere que su obra en la Tierra quede terminada y completa. Que el Espíritu no pueda llegar hasta que Jesús sea glorificado es un hecho teológico, no cronológico. Juan, igual que los Sinópticos, es consciente de la actividad de la naturaleza divina en las vidas de los discípulos durante la encarnación» (*The Gospel of St. John*, pp. 342, 343).

²⁴ «Para aquellos “que le habían recibido” los que “habían creído en su nombre” en este sentido completo, la fe adquirió un enfoque totalmente nuevo; significó una conexión única en torno a la persona de Jesús» (Hastings, James (ed.), *Dictionary of the Bible* (revisado por Grant, F. C. y Rowley, H.H.), p. 289).

El uso absoluto

A veces ciertas preguntas utilizan el uso absoluto del verbo. Por ejemplo, cuando Natanael afirmó que Jesús era «el Hijo de Dios» y «el Rey de Israel», Jesús respondió: «¿Porque te dije que te vi debajo de la higuera, crees?» (1:50). Jesús no dice qué es lo que creyó Natanael, pero en el contexto, podemos afirmar que seguramente lo que acababa de decir indicaba el contexto de su creencia. Natanael se sintió atraído por la persona de Jesús, y había llegado a la convicción de que no era un hombre común. Más bien, era «el Hijo de Dios» y «el Rey de Israel».

En otras ocasiones, el uso de las preguntas resalta el fracaso de las personas al creer. Vemos esto al final de la conversación con Nicodemo, cuando Jesús preguntó: «Si os he hablado de cosas terrenales y no creéis, ¿Cómo creeréis si os hablo de las celestiales?» (3:12). La pregunta indica una actitud negativa, una que estaba inhibiendo la fe. No es lo mismo con los discípulos en el aposento alto, ya que afirmaron su creencia: «creemos que tú vienes de nuestro Dios».²⁵ Pero Jesús respondió con: «¿Ahora creéis? Mirad, la hora viene, y ya ha llegado, en la que seréis esparcidos...» (16:30, 31): Los discípulos pensaban que confiaban en Jesús y, para estar seguros de algún modo, lo afirmaban. Pero su confianza no era tanta como para sostenerles en el tiempo de dificultades que se avecinaban. La creencia que Jesús buscaba era algo más que las palabras fáciles que los discípulos exteriorizaban sin dificultad. No obstante, esto era mejor que el rechazo completo de Jesús que encontramos en una pregunta anterior dirigida a algunos oponentes: «¿Cómo podéis creer, cuando recibís gloria los unos de los otros y no buscáis la gloria que viene del Dios único?» (5:44). Es posible estar muy preocupado por lo que dicen otras personas y apartarnos así de la relación con Dios. Estas personas no sólo no creyeron, sino que tampoco lo podían hacer.

La importancia de la creencia correcta es que es el camino hacia la vida real. Jesús lo afirma de manera muy simple: «Quien cree en mí tiene vida eterna» (6:47). Nosotros no podemos aportar nada para lograr la vida,

²⁵ B. A. Martin sostiene que esto «es creer solamente una parte de lo que Jesús declaró en el versículo 28, aunque su fe es sincera y, en ese momento, correcta. También es un defecto utilizar la palabra *Dios* en lugar de la más expresiva *Padre*» (J. N. Sanders, *A Commentary on the Gospel according to St. John*, editado y completado por B. A. Mastin, Londres, 1968, p. 363). Que su fe era todavía defectuosa es verdad, pero el uso de «Dios» no es indicativo de esto. Simplemente están repitiendo la palabra que Jesús ha utilizado en el versículo 27.

todo es un don de Dios. **Todo lo que recibimos nos ha sido confiado. Creer es tener vida.** Deberíamos verlo en el caso del noble, a cuyo hijo Jesús sanó desde la distante Capernaún, mientras él estaba en Caná, y de quien se nos dice que creyó él y toda su casa (4:53). La confianza en Jesús trajo la cura maravillosa. Pero hizo más. **Llevó al noble a una fe más completa, que él compartió con su casa y llevó, tanto al hombre como a su casa, a la vida auténtica.**²⁶ Este tipo de fe está presente cuando Jesús permanece ante la tumba de Lázaro y le dice a Marta: «¿No te dije que si crees, verás la gloria de Dios?» (11:40). Un milagro maravilloso está a punto de suceder, uno que será visto por todos los presentes. Pero aquella familia verá más: verán la gloria de Dios.²⁷ Probablemente sea esto de lo que Jesús esté hablando cuando les comunica a los discípulos la enfermedad de Lázaro: «Lázaro ha muerto; y por causa de vosotros me alegro de no haber estado allí, para que creáis» (11:14, 15). Lo que estaba a punto de suceder sería un estímulo para la fe real por parte de los discípulos. Quizás debamos añadir, en este punto, una referencia a la reunión en el aposento alto, cuando Jesús predijo su «partida» de ellos y les dijo: «Y os lo he dicho antes de que suceda, para que cuando suceda, creáis» (14:29). En todos estos casos, **lo que se busca es una fe firme en Jesús, incluso cuando no existe nada exterior para justificarlo. Es una confianza en Jesús, no en circunstancias favorables.**

Existen varias referencias a creer en la narrativa de la resurrección. La primera viene cuando el discípulo amado corrió hacia la tumba. Al principio, no hizo más que asomarse, pero después de que Pedro llegara y entrara así hizo este discípulo, «vio y creyó» (20:8). No es fácil determinar lo que creyó. A primera vista, nos inclinamos a decir: «creyó que Jesús había resucitado». Puede que éste sea el significado, pero debemos tener en cuenta que Juan no dice tanto. En el siguiente versículo encontramos que todavía no conocían la Escritura como para saber que iba a resucitar de entre los muertos, lo que no parece una confrontación de su fe en la resurrección. Pero sin dudas, la fe del discípulo amado fue profundizada

²⁶ G. H. C. MacGregor comenta: «de nuevo nos recuerdan que en nuestro evangelio, la palabra “creer” cubre diferentes grados de fe. En el caso de este hombre, la fe estaba presente incluso antes de que se certificara el milagro (50); ahora esa fe se confirma. Previamente había confiado en una promesa; ahora cree en el sentido absoluto, esto es, que Jesús es el Cristo» (*The Gospel of John*, Londres, 1928, pp. 122, 123).

²⁷ «El significado real de lo que Jesús haría sólo es accesible a la fe. Todos los presentes verían el milagro, tanto si quisieran como si no. Pero Jesús está prometiéndole a Marta la visión de la gloria. La multitud vería el milagro, pero solamente los creyentes verían su significado real, la gloria» (Leon Morris, *The Gospel according to John*, p. 560).

de alguna manera. Cuando menos reconoció que algo maravilloso había sucedido.²⁸

Ahora deberíamos fijarnos en la historia de Tomás (20:24-29). Este discípulo estaba ausente cuando Jesús primero se apareció al grupo. Su respuesta a las noticias de que Jesús estaba vivo fue la afirmación de que, a no ser que viera las marcas de los clavos y metiera los dedos en las marcas del costado de Jesús, no creería. En este contexto, «creer» evidentemente significa «creer que Jesús había resucitado de entre los muertos». Una semana después de la primera aparición, Jesús volvió, demostró que sabía lo que Tomás había dicho y le exhortó: «y no seas incrédulo (*apistos*), sino creyente (*pistos*)». **Tomás reaccionó exclamando: «Señor mío y Dios mío!».**²⁹ **Nadie ha expresado una visión tan elevada de la persona de Jesús hasta el momento** (o, en este sentido, después de este momento en el evangelio). Jesús responde: «¿Porque me has visto has creído? Dichosos los que no vieron y, sin embargo, creyeron». **Aquí la fe está claramente conectada no solamente con aceptar el hecho de la resurrección, sino también con una visión elevada de la persona de Jesús.** La fe es fe en el que vino de Dios y es Dios.

Quizás debiéramos darnos cuenta de que el escritor del Evangelio hace especial énfasis en la muerte actual de Jesús. Nos cuenta que alguien que estaba allí vio cuando el costado de Jesús fue traspasado y el agua y la sangre brotaron «y el que lo ha visto ha dado testimonio, y su testimonio es verdadero; y él sabe que dice la verdad, para que vosotros también creáis» (19:35). Encontramos varios problemas en este pasaje, pero para nuestro interés actual es importante fijarnos en que creer está conectado con el conocimiento del hecho de la muerte de Jesús. Sin esa muerte no habría, por supuesto, resurrección. **La fe como Juan la entiende, por supuesto incluye un reconocimiento de la importancia de la resurrección de Jesús de entre los muertos.**

²⁸ John Marsh comenta: «Esto solamente se puede leer a la luz de lo que Juan tiene que decir sobre las palabras del Señor a Tomás más adelante en el capítulo. El discípulo amado vio la tumba vacía y la ropa abandonada dentro. Ante tal visión, creyó. Así el evangelista aclara que no es por ver al Jesús humano por lo que uno “ve” al Señor. Puede ser “visto” en este sentido más profundo a través del testimonio de una tumba vacía» (*The Gospel according to St. John*, p. 634).

²⁹ Barnabas Lindars interpreta el pasaje a la luz de las frases de Jesús «Yo y el Padre somos uno» (10:30) y «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (14:9). Sigue diciendo: «En este sentido, la expresión “mi Dios” es una expresión apropiada de fe en Jesús como el Señor exaltado. El acto de fe no solamente relaciona a Tomás con el Señor resucitado, sino también con el Padre» (*The Gospel of John*, Londres, 1972, p. 615). Más tarde ve las palabras de Tomás como «un resumen de todo el Evangelio» (p. 616).

En muchos pasajes de este evangelio se nos habla de gente que no creyó. Hemos visto que Tomás recibe una bendición porque vio y creyó, pero anteriormente Jesús habló de gente que vio y no creyó (6:36). El problema es que no se nos dice qué es exactamente lo que no creyeron. Pero habían sido espectadores de lo que Jesús había hecho en parte de su ministerio; habían escuchado sus enseñanzas. Podían haber respondido a ello creyendo tanto como les fuera posible, pero no lo hicieron. No respondieron a Jesús: le rechazaron. Puede que tuvieran una actitud parecida a aquellos que fueron castigados porque no creerían a no ser que vieran «señales y prodigios» (4:48).

La incredulidad es seria. «El que no cree» leemos, «ya ha sido condenado, porque no ha creído en el nombre del unigénito de Dios» (3:18). Aquí, «no cree» se explica como «no ha creído en el nombre del unigénito de Dios». Como hemos visto antes, la fe tiene contenido: aquellos que creen, creen en el Hijo de Dios, y su confianza descansa en aquel que es el más grande de todos. No creer resulta inevitablemente en condenación. Que el significado de esto no sea explicado, no implica que no deba ser considerado con suma seriedad.³⁰

A veces, el énfasis de Juan sobre la predestinación tiene que ver con la fe. Así, con ocasión del discurso del Pan de vida, Jesús dijo a algunos de sus oyentes: «no creéis» (6:64). Juan prosigue para apuntar que Jesús sabía desde el principio quién iba a creer y quién le traicionaría. Entonces recoge las palabras de Jesús: «por eso os he dicho que nadie puede venir a mí si no se lo ha concedido el Padre» (6:64). Es parecido el pasaje en el que la gente expresa una protesta a Jesús con una expresión de significado desconocido, que suele traducirse como «¿Hasta cuándo nos tendrás en suspenso?» (10:24).³¹ Jesús responde: «Os lo he dicho, y no creéis», y se refiere a las obras que ha hecho. Entonces dice: «Pero *vosotros* (enfático) no creéis, porque no sois de mis ovejas» (10:26). En la línea de estos pasajes Juan nos dice, al final del ministerio público de Jesús, que había quienes

no podían creer», y procede a citar la profecía de Isaías para reforzarlo (12:39, 40). Juan no suaviza la verdad de que aquellos que no aceptan a Jesús son reprobados, pero tampoco suaviza la verdad complementaria de que Dios está activo en el proceso mediante el cual las personas creen y se salvan. Los creyentes no se envanecen por su capacidad espiritual teniendo éxito al hacer algo que los demás no han hecho. **Reconocen que, aparte del milagro de la gracia en su interior, nunca habrían creído.** Pero la gracia es una realidad, y aquellos que no creen parecen no tenerla.

Ahora y entonces se aportan razones para creer, aunque esto no es común. Pero después de que Jesús hablara con la mujer en el pozo, ella se fue al pueblo y trajo a los hombres para que le conocieran. Juan nos cuenta que muchos de ellos «creyeron» por lo que la mujer les había dicho (4:39). Pero cuando conocieron a Jesús, no creyeron ya por las palabras de la mujer, ya que «nosotros mismos le hemos oído, y sabemos que éste es en verdad el Salvador del mundo» (4:42). No se apunta una razón específica, pero es interesante resaltar que el hombre nacido ciego hizo su confesión: «Creo, Señor» (9:38), tras haber hablado con Jesús.

Una unidad básica

Es importante estudiar las construcciones que Juan utiliza y tratar de descubrir lo que podemos aprender de cada una de ellas. Pero también es importante entender que **Juan no pone demasiado énfasis en las distinciones. Está claro que su utilización de la terminología sobre «creer» incluye una variedad de significados, pero también está claro que cuando usa una construcción en particular no tiene por qué estar excluyendo el significado implícito de otras construcciones.** Por ejemplo, en el caso del hombre nacido ciego que estábamos repasando, Jesús pregunta: «¿Crees tu en (*eis*) el Hijo del hombre?». El hombre curado responde: «¿Y quién es, Señor, para que yo crea en (*eis*) Él?». Al enterarse de que es con quien está hablando le dice «Creo, Señor» (9:35-38). No es fácil pensar que el significado haya cambiado dramáticamente del principio al final de esta conversación.

Deberíamos hacer un comentario similar sobre algunas palabras anteriores. Juan nos dice que «El que cree en (*eis*) Él no es condenado, pero el que no cree en Él ya ha sido condenado». Lo mismo sucede con la declaración de intenciones de Juan: «Se han escrito», nos dice, «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y para que al creer tengáis

³⁰ A. M. Hunter remarca, «Juan declara que el hombre que confíe personalmente en Jesús es librado del juicio de Dios. Pero la medalla tiene otro lado oscuro. Cara a cara con Cristo no podemos ser neutrales, situados entre la fe y la incredulidad, y demás. *El incrédulo ya ha sido juzgado por no haber dado su lealtad al único Hijo de Dios*. Si un hombre se niega a confiar en el Hijo del Hombre, no se necesita más veredicto, ya que su propia conducta le hace culpable» (*The Gospel according to John*, Cambridge, 1965, p. 41).

³¹ Las palabras pueden significar: «¿Hasta cuándo nos infestarás?» o «¿Por qué te llevas nuestra vida?». La primera encuentra justificación en el griego moderno, la última en que el verbo se usa en el sentido de «llevarse» no más atrás que en el versículo 18. Ver más en 85, 86.

vida en su nombre» (20:31). Es imposible encontrar una buena razón para diferenciar entre los dos usos del verbo en pasajes como estos.

También podemos fijarnos en que «creer en» es la construcción distintiva, y la que está frecuentemente relacionada con el don de la vida. Pero no ignoremos las palabras de Jesús: «El que oye mi palabra y cree al que me envió, tiene vida eterna» (5:24). Aquí la fe es lo que claramente importa y es el camino para entrar en la vida eterna, pero el verbo va seguido del dativo simple y se refiere al Padre, más que al Hijo.

Podremos argumentar que Dios ha actuado en la misión del Hijo y que las personas reciben esta salvación cuando creen en el Hijo. Podemos decir que la construcción con *en* expresa esta idea de la manera más adecuada. Pero al final, no podremos diferenciarlo con demasiada precisión de otras formas de ver el proceso. Si creemos a Dios o a Cristo (el uso del dativo), si realmente creemos, entonces más adelante creemos «que». Él ha actuado para salvación y creemos «en» Él. De este modo será fundamental la fe para nosotros que nos referiremos a ella simplemente con «creer». Al final lo que todas estas construcciones implican se une en una experiencia espiritual satisfactoria.

Preguntas para el estudio

1. ¿Para qué fue escrito el Evangelio de Juan?
2. ¿Qué significa y cómo se define «creer en...»?
3. ¿Por qué Juan utiliza, en ocasiones, el uso absoluto del verbo?
4. ¿Cómo podemos trazar una unidad literaria básica en el Evangelio de Juan?

Capítulo 10

Vida

Juan tiene un interés mayor en la vida que cualquier otro autor del Nuevo Testamento, al menos en cuanto al uso de la terminología se refiere.¹ Utiliza el verbo *ζωο* en 17 ocasiones (Romanos lo hace en 23 ocasiones, pero el segundo es Juan, y después Apocalipsis con 13), y el nombre *ζωε* en 36 ocasiones, el siguiente es Apocalipsis con 17. Si combinamos los totales del nombre y del verbo, Romanos tiene 37 usos y Apocalipsis 30, pero quedan muy por debajo de Juan, con 53 ocasiones. La vida es claramente un tema importante en Juan. Es interesante resaltar que la mitad de sus referencias a la «vida» la califican como «vida eterna» (17 de 36), incluso cuando no usa este adjetivo, el contexto muestra frecuentemente que está pensando en la vida eterna.

Vida física

A veces «vida» parece referirse a la vida física normal de aquí y ahora aunque, incluso en este contexto, puede existir algo poco usual. Por ejemplo, cuando el padre del niño seriamente enfermo en Caná fue buscando la ayuda de Jesús en Capernaún, y Jesús dijo: «Tu hijo vive» (4:50),² y

¹ A. M. Hunter da tres razones por las que este evangelio continúa «hablando de la condición» de tantos cristianos, la primera de las cuales es que «es el Evangelio de vida». Más tarde dice: «entre este prelude y la coda (p.ej., entre 1:4 y 20:31), la «vida» es el tema dominante de Juan» (*According to John*, 1968, pp. 107, 108).

² Traducciones como «tu hijo vivirá» (*Revised Standard Version*, *Good News Bible*) reducen la frase a una profecía de resultado. Esto ignora el tiempo verbal y el hecho de que Juan

cuando las palabras de poder fueron pronunciadas, la vida del chico fue restaurada. La repetición de la expresión esencial (4:51, 53) enfatiza el hecho de que era una palabra de poder y resalta la verdad de que Jesús es el Señor de la vida, física y eterna. La muerte no puede vencerle.

Pero cuando Juan piensa en la vida física, utiliza con frecuencia la palabra *psyche* (en diez ocasiones)³ Con frecuencia, utiliza este término cuando habla de entregar la vida y afirmaciones similares. Es ésta la palabra que encontramos, por ejemplo, en las referencias al buen pastor dando su vida (10:11, 15, 17). En este pasaje no existen dudas sobre el término que apunta a la «vida eterna» o similares: Jesús está diciendo que morirá para traer salvación a sus ovejas. Se refiere al final de su vida terrenal, un final que se completará en la cruz. Y ésta es la misma muerte que está en su mente cuando Jesús dice: «Nadie tiene más amor que éste: que uno dé su vida por sus amigos» (15:13). La frase es bastante general, pero no puede dudarse de que Jesús se refiere en particular a la muerte que pronto se cumpliría en la cruz.

Es ésta la palabra que se usa en la discusión sobre la disposición de Pedro a morir por Jesús. Pedro le dijo a Jesús: «Señor, ¿Por qué no te puedo seguir ahora mismo? ¡Yo daré mi vida por ti!» (13:37). Enfatiza la palabra colocándola en su primera cláusula, «mi vida por ti daré». Jesús responde con las palabras y el énfasis de Pedro: «¿Tu vida darás por mí?» y sigue haciendo la profecía de la triple negación de Pedro (13:38). Que Pedro no murió de esta manera por Jesús no es la cuestión. El hecho es que los dos están hablando de la rendición de la vida física.

Este término también aparece en el pasaje en el que Jesús dice: «El que ama su vida (*psyche*) la pierde; y el que aborrece su vida en este mundo, la conservará para vida (*zoe*) eterna» (12:25), una frase contundente con paralelismo en los Evangelios Sinópticos. La idea es que la persona que

se concentra en su propio éxito aquí y ahora pierde su vida en todo lo que realmente importa, mientras que la persona que no busca ventaja personal (¿Quién confía en el Señor?) tiene la vida que es eterna.⁴ El uso de dos palabras para «vida» es interesante. La primera y la segunda aparición se refieren claramente a esta vida física normal con sus intereses variados y sus oportunidades. La persona que concentra sus esfuerzos e intereses en esta vida, que vive por y para sí mismo, al final lo pierde todo. Es la que está dispuesta a perder todo lo que significa esta vida, por causa de Jesús, la que llega a poseer la vida que importa, la vida eterna.⁵ Juan usa la palabra una vez más, es decir, cuando nos dice que Jesús exclamó. «Ahora mi alma se ha angustiado» (12:27). Es un recordatorio de que, en esta vida humana, Jesús podía estar preocupado como nosotros, e incluso más, puesto que nosotros nunca conoceremos la angustia que su alma sufrió por la muerte por los pecadores. Pero la palabra aquí utilizada es «alma» en lugar de «vida», así que no es directamente relevante para nuestra presente investigación.

Jesús es la vida

De más interés es la forma en la que Juan conecta a Jesús con la vida. En dos ocasiones nos dice que Jesús dijo que era la vida. A Marta le dijo: «Yo Soy la resurrección y la vida» (8:12), y a los discípulos en el aposento alto: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (14:6). Ambas frases enlazan la vida con Jesús de la forma más cercana, pero no es fácil avanzar.⁶ Decir que alguien vive es fácilmente entendible, decir que es la vida no lo es tanto. Dado que en ambos pasajes «vida» tiene el artículo definido «Yo

recoge una «señal» (4:54). Es la victoria sobre la muerte de la poderosa palabra de Jesús lo que Juan recoge, no una frase que intenta calmar al padre asegurándole que no se debe preocupar por nada.

³ Alf Corell dice: «*Zen* y *zoe* son usadas consistentemente para implicar la vida «espiritual» y, mediante Cristo, como opuestas a la vida puramente física. La última está mayormente asociada con el término *psyche*, por ejemplo en 10:15, 17. Jesús ofrece su vida por sus ovejas... la diferencia entre *psyche* y *zoe* se ve claramente en 12:25: «El que ama su vida (*psyche*) la pierde; y el que aborrece su vida en este mundo, la conservará para vida eterna» (*eis zoen aionion*)» (*Consummation est*, Londres, 1958, p. 139). Existen dudas sobre que esta distinción sea siempre observada estrictamente (parece haber una referencia a la vida física en el uso de *zen* en 4:50, 51, 53). Pero que *zoe* frecuentemente significa «vida espiritual» y *psyche* «vida física» está fuera de toda duda.

⁴ Cf. W. Barclay: «sólo gastando la vida la retenemos. El hombre que ama su vida está motivado por dos intenciones. Le motiva el egoísmo y el deseo de seguridad. Sus propios progresos y su propia seguridad son las dos cosas que mantienen la fuerza de la vida. No en una ni dos, sino en varias ocasiones Jesús insistió en que el hombre que atesore su vida la perderá al final, y el hombre que la ganará al final» (*The Gospel of John*, II, Edimburgo, 1956, p. 144).

⁵ «El hombre mantendrá su *psyche* no por su vida física, la cual puede rendir fácilmente, sino por la vida eterna, de la que nunca puede ser apartado» (C.K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, Filadelfia, 1978, p. 424).

⁶ G. R. Beasley-Murray sostiene que «la verdad» y «la vida» explican cómo Jesús es «el camino»: Jesús es «el camino» porque es la verdad... y porque la vida de Dios reside en él (en el contexto del Evangelio esto incluye la vida en la Creación y la vida en la nueva creación...). Un poco más tarde dice: «como la vida, Él es el mediador de la salvación que es la vida en Dios» (*World Biblical Commentary: John*, Waco, 1987, p. 252).

soy la vida», posiblemente podemos decir que se apunta hacia la verdad de que Él es la vida real, la vida genuina, sobre todos los que falsamente reclaman ser o tener vida. Siempre ha habido gente que ha reclamado que aquellos a los que desprecian no están vivos, sino que son ellos mismos los que están vivos, genuinamente vivos. A veces han tenido inclinaciones religiosas y han sostenido que su camino particular es el camino hacia una vida para Dios aunque, curiosamente, han sido con frecuencia personas bastante terrenales que desprecian a los hombres y mujeres de fe alegando que viven vidas estrechas y que se pierden en los libertinajes y similares los cuales, en su opinión, hacen que merezca la pena vivir.

En contra de estas afirmaciones, Jesús es la vida. Cuando reflejamos que, después de tantos siglos, sigue inspirando a gentes de razas y estatus sociales diferentes en casi todos los países del mundo a darle lealtad suprema y utilizar todas sus vidas en su servicio, quizás estemos descubriendo un poco de la vitalidad y de la vida que Jesús es. Podríamos decir lo mismo de las innumerables personas que, en su nombre, disfrutan sirviendo en tareas ingratas en lugares humildes por todas las campos misioneros del mundo, en los suburbios de las grandes ciudades, y entre los proscritos de la sociedad.

Desde un punto de vista muy diferente, hace medio siglo, Beverly Nichols defendió un posicionamiento muy similar. Replicando a un crítico radical del Nuevo Testamento, quien no diría de Jesús que «el perfil de un hombre y los rastros de su actividad individual todavía deben ser distinguidos», Nichols escribió:

¡Por Dios! Si alguna vez has escrito algo tendrías idea de la dificultad inmensa de crear un personaje vivo, incluso durante una temporada editorial, en un solo lenguaje y si alguna vez has leído algo, la más remota familiaridad con la literatura europea te informará de que no existen «personajes», ni siquiera Don Quijote (la evocación más humana de un individuo en la literatura) que no sean más que sombras minúsculas comparadas con la inmensa realidad del carácter de Jesús.

No puedes negar la realidad de este personaje, en cualquier cuerpo que resida. Incluso si tenemos que aceptar la teoría del profesor de que se trata de una mezcla de leyenda, alguien dijo: «El Sabbat se hizo para los hombres, y no los hombres para el Sabbat», alguien dijo «De qué le sirve a un hombre ganar el mundo si pierde su alma»; alguien dijo «Dejad que los niños vengan a mí, y no se lo impidáis, porque de ellos es el reino de Dios», alguien dijo «cuán difícil será para los ricos entrar en el reino de los cielos»; alguien dijo «Todo el que tome la espada, a espada perecerá».

Alguien dijo todas estas cosas, porque me están mirando fijamente en este momento desde la Biblia. Quienquiera que las dijera era gigantesco. Y quienquiera que dijera esas cosas estaba vivo, porque estamos en el año 1936 y yo soy «moderna» y tú eres «moderno», y a ambos nos gusta ir al cine, y ambos podemos conducir un coche y todas esas cosas y, no obstante, no podemos encontrar en la literatura contemporánea frases que tengan una sombra de la belleza, la certeza, la individualidad, ni la indestructibilidad de esas frases. Y, recuerda, solamente he citado cinco frases al azar.⁷

Por supuesto, no sugiero que Jesús viva simplemente en el sentido en el que un personaje literario vive. Estoy diciendo que Nichols, desde un punto de vista raramente considerado en círculos teológicos, extrajo la verdad de que Jesús «vive»; existe una vitalidad en Jesús que no hallamos en ningún otro lugar y a la cual Juan da especial énfasis. Jesús es la vida.

Jesús da la vida

Y es la fuente de la vida. Justo al comienzo del Evangelio, Juan dice «en Él estaba la vida» (1:4), una frase que viene después de la afirmación anterior de que era el Verbo a través del cual toda la Creación tuvo lugar. Podemos deducir que es la fuente de toda la vida en la Tierra, aunque Juan no desarrolla esa idea. Se inclina mucho más a hablar de Jesús como la fuente de la vida espiritual, como cuando le cita diciendo «Yo les doy vida eterna» (10:28) o «he venido para que tengan vida, y vida en abundancia» (10:10).⁸ Nos dice que en su gran intercesión sacerdotal Jesús oró: «por cuanto le diste autoridad sobre todo ser humano para que dé vida eterna a todos los que tú le has dado» (17:2). Este último pasaje enlaza al Hijo con el Padre de una manera con la que nos hemos familiarizado en nuestros estudios anteriores. Hay un sentido mediante el cual el Hijo da vida, pero también en cierto sentido, la vida pertenece al Padre.

En un discurso anterior, Jesús dijo que el Padre «tiene vida en sí mismo» (5:26). Esta expresión poco usual debe entenderse como «el Padre que es autoexistente». La GNB traduce «así como el Padre es él mismo la fuente de la vida, de la misma manera ha hecho a su Hijo la fuente de

⁷ *The Fool Hath Said*, Londres, 1936. pp. 126-27. Las cursivas son de Nichols.

⁸ R. F. Bailey traduce el pasaje como «Yo he venido para que tengan vida, y que la tengan hasta la abundancia», y prosigue diciendo: «“Yo soy el camino”, que lleva a “Yo soy la vida”» (*Saint John's Gospel*, Londres, 1957, p. 136).

la vida». Claramente Juan nos dice que Jesús no tiene la misma relación con la vida que nosotros podemos tener. Nuestra vida es contingente, mientras que la suya es necesaria. Nuestra vida tiene un punto de origen, mientras que la suya no.⁹ En las demás ocasiones, Jesús se refiere a Dios como «el Padre que vive» (vida en su esencia) y continúa diciendo: «y yo vivo por el Padre (*diá ton patera*)» (6:57). Estas frases aclaran que Jesús no ve su vida igual que el resto de nosotros. Vino hasta nosotros, sin duda, y vivió nuestra vida humana. Pero esto no cuenta toda la historia. En su ser esencial, comparte la vida del Padre. Pero por lo que es, es capaz de dar un don a aquellos que se acercan a Él: «Porque yo vivo, vosotros también viviréis» (14:19).

Anteriormente, en el discurso después de sanar al paralítico, Jesús dijo: «En verdad os digo, viene la hora, y ahora es, cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que oigan vivirán» (5:25). Es posible entender esto como que Jesús llamará a los muertos de sus tumbas en el día final, una idea que continúa expresando (vv. 28, 29). Pero, en este momento, parece que está hablando de la vida actual, como indican las palabras «y ahora es». Jesús dice que aquí y ahora llama a los espiritualmente muertos de su estado de perdición, y les da vida. Vida en este sentido no es una posesión natural; es un don divino. Acaba de decir que el creyente «ha pasado de muerte a vida» (v. 24) y, mientras la frase tiene tintes escatológicos como indica la seguridad de que no vendrá a juzgar,¹⁰ Jesús está diciendo sin duda que la vida que Él da será efectiva incluso en el gran Día del Juicio. El receptor de este don no debe tener miedo de ser encontrado escaso en el día del juicio. Incluso allí y entonces tendrá vida.

El Pan de vida

Un pasaje importante sobre la vida comienza con Jesús cuando dijo a su audiencia judía: «Trabaja, no por el alimento que perece, sino por el alimento que permanece para vida eterna, el cual el Hijo del Hombre os dará, porque a éste es a quien el Padre, Dios, ha marcado con su sello» (6:27). Estas palabras son proclamadas cuando los que habían estado entre

⁹ Cf. San Agustín, citado en la página 105.

¹⁰ Según la manera joánica, probablemente estemos ante la idea del juicio: el creyente trae juicio sobre sí mismo. Pero parece imposible limpiar la frase de la fuerza escatológica. No sólo el creyente no está sometido a un juicio presente; también es liberado del juicio futuro.

los 5.000 que habían sido milagrosamente alimentados con los cinco panes y los dos peces, buscaron a Jesús al otro lado del lago. Claro que estaban buscando a Jesús, pero no por una percepción espiritual profunda. Habían sido bien alimentados, y buscaban continuar teniendo este tipo de experiencias por parte de Jesús. Le querían hacer rey.¹¹ Él no estaba preparado para seguir su idea e inmediatamente les apartó del alimento material que tanto les había impresionado. Les urgía a que buscaran alimento que les sustentara para «la vida eterna». Deberían concentrarse en la vida eterna, no en el tipo de sustento que acababan de recibir de Él, aunque fuera maravilloso.

En la sección de las frases con «YO SOY», vimos que Jesús se llama a sí mismo «el pan de la vida» (6:35, 48), una expresión que centra la atención sobre la verdad de que Jesús es el que sustenta la vida real. El primer uso llega como respuesta a las demandas de señal que le hacen sus oyentes; le recuerdan a Jesús que «nuestros padres comieron el maná en el desierto», y su cita del Salmo 78:24: «Les dio pan del cielo para comer». Claramente le estaban diciendo a Jesús que el Mesías haría mucho más de lo que le habían visto hacer a Él. Había una expectativa judía muy extendida de que el Mesías reproduciría el milagro del maná,¹² y quién sabe las fantasías que tendrían en la cabeza cuando hablaron de dar «el pan del cielo». Juan aclara que los oyentes de Jesús carecían de percepción espiritual: daba igual lo que Jesús hiciera o enseñara, siempre encontraban una manera de rechazarle. Pero el interés de Juan está en lo que Jesús dijo, y específicamente en lo que dijo sobre la vida. Esto se percibe en todo el discurso.

Debemos tener presente que el pan era el objeto más importante de la dieta de Jesús y de sus oyentes. Referencias al «sustento del pan» (26:26;¹³ Ezequiel 4:16; 5:16; 14:13) muestran su importancia para el sostenimiento de la vida. Cuando Jesús dice que es «el pan de la vida», señala la verdad

¹¹ Leslie Newbigin comenta: «El entusiasmo de la multitud se eleva; le tomarán en el acto y le harán su líder». Continúa: «Esto no es fe, sino incredulidad. No han entendido quién es Jesús. Jesús no es el instrumento de ningún entusiasmo humano o el símbolo de ningún programa humano» (*The Light Has Come*, Grand Rapids, 1982, p. 76).

¹² Así la *Midrash Rabbah* nos informa de que «el Rabino Berekiyah dijo en nombre del Rabino Isaac: Como el primer redentor fue, así será el último redentor... como el primer redentor hizo que el maná descendiera, como está escrito, *Mira, que haré que llueva pan del cielo para vosotros* (Ex.16:4), así el último redentor hará que descienda el maná del cielo, como está escrito, *que sea como rico grano del campo* (Salmo 72:16)» (*Eclesiastés Rabbah* 1:9, edición Soncino, p. 33).

¹³ Martin Noth explica: «La comida es como un apoyo para caminar con más seguridad; cf. la expresión “sostenerse a uno mismo con un pedazo de pan” = “fortalecerse a uno mismo (con una comida)” (*Leviticus*, Londres, 1965, p. 199).

de que, sin Él, no existe ninguna vida digna. Él da vida y la sostiene, y la frase está muy cerca de repetir lo que hemos visto por doquier: que Él es la vida.

Jesús también habla del «pan de Dios» que sus oyentes han mencionado, y les dice que el pan de Dios «es el que baja (o quien baja) del cielo y da la vida al mundo» (6:33).¹⁴ Sus oyentes no dudaron en entenderlo como algo material como el maná, o quizás como alguna variedad especial del pan que usaban comúnmente, ya que le contestan diciendo: «Señor, danos siempre de este pan» (6:34). Es esto lo que lleva a Jesús a decir: «Yo soy el pan de vida», con lo que claramente quería decir que era «el que baja del cielo...» Se trata de otra manera de referirse tanto a su origen celestial como a la verdad de que Él y sólo Él da vida al mundo. De nuevo, encontramos la reclamación de que es Jesús, y solamente Jesús, quien da vida a este mundo angustiado. Esta es la idea central cuando continúa diciendo: «el que viene a mí no tendrá hambre, y el que cree en mí nunca tendrá sed». Ni «pan» ni «vida» aparecen en esta expresión, pero se transmite la misma idea esencial, con el añadido de que la vida que da satisface infinitamente.

Los judíos comenzaron a murmurar sobre Jesús (la palabra normalmente implica una exteriorización hostil dicha en voz baja, que hace que los que hablan tengan dificultad de identificar). Mantienen que Él dijo «yo soy el pan que descendió del cielo» (6:41). No es una cita exacta ni nada que se haya atribuido a Jesús, pero no nos debemos preocupar, ya que reproduce la esencia de su afirmación. La inclusión, por parte de Juan, de esta frase en la narración mantiene el foco en el origen celestial de Jesús, y no debemos ignorar la implicación de que la vida que Él da no es una versión superior de la mejor vida en la Tierra, sino algo diferente, la vida del cielo o, como Juan prefiere decir, «la vida eterna».¹⁵

Hacia el final del discurso, Jesús repite la frase de que es el pan de vida (6:48), y prosigue para recordar a sus oyentes que sus padres «comieron el maná en el desierto, y murieron» (6:49).¹⁶ Habían sido insistentes en

¹⁴ J. H. Bernard señala que «el pan de Dios» no es solamente «aquello como "lo que viene del cielo", ya que eso se dijo del maná, pero el que viene imparte vida y no meramente alimento corporal» (*A Critical Commentary on the Gospel according to St. John*, I, Edimburgo, 1928, p. 195).

¹⁵ Peter Borgen está de acuerdo con el punto de vista de que este capítulo enseña «que la vida eterna es una realidad presente, que se despliega a sí misma en el tiempo cercano al final, en la resurrección de los cuerpos del último día» (*Bread from Heaven*, Leiden, 1965, p. 172).

¹⁶ U. E. Simon dice de «vuestros padres... murieron» (6:48, 58) «ésta es la evidencia sin controversia que testifica del vacío de las religiones existentes. La esperanza pagana

llamar la atención sobre el maná e implicando que lo que Él estaba haciendo no era nada maravilloso, por lo menos, nada comparable a darle el maná a toda una generación durante cuarenta años. Pero a Jesús le preocupaba algo mucho más que el importante sustento de la vida física, que era todo lo que el maná podía hacer. Está hablando de «el pan que descende del cielo para que, quien coma de él, no muera» (6:50).¹⁷ Esto lo lleva al punto de decir abiertamente: «Yo soy el pan vivo que descendió del cielo» (6:51); no puede haber dudas de que Él mismo es el pan que dará a las personas la vida en la que no morirán. Jesús continúa: «si alguno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo también daré por la vida del mundo es mi carne». No nos sorprende que se produjera una contienda entre los judíos, que preguntaban cómo se iban a comer su carne. Pero se espera de los lectores de Juan que discernan que Jesús se estaba refiriendo a su muerte expiatoria. Las personas recibirían la vida, pero el coste de su vida sería la muerte de Jesús.

Fijémonos en un nuevo pensamiento que aparece al final de este discurso. En la parte anterior del discurso, las referencias al pan que vino del cielo pueden conducirnos directamente a la encarnación. La idea es subrayar la verdad de que, para traernos vida, el Hijo de Dios dejó su trono en el cielo y adoptó una posición humilde en la Tierra. Pero ahora, esto se complementa con la idea de que la muerte del Hijo era una parte necesaria del modo que esto se alcanzaría.¹⁸ Ambas verdades son importantes para la comprensión de este capítulo como un todo y para entender la visión de Juan sobre la vida eterna. La necesidad de la muerte de Jesús

no tiene provecho en el cuarto Evangelio». Anteriormente ha dicho que «el realismo rígido de este evangelio continúa con la mejor tradición de lo que Cullmann ha llamado la "concepción pesimista de la muerte" que descansa, no obstante, en la concepción optimista del Dios vivo» (F. L. Cross, ed., *Studies in the Fourth Gospel*, Londres, 1957, p. 99).

¹⁷ Bertil Gärtner sostiene que Juan «distingue claramente en esta sección entre las tres «épocas» y los tres «panes»: el maná del desierto en la Era mosaica, la alimentación de Jesús a la multitud en el desierto, y el pan apropiado para la fiesta en el reino de Dios, el pan de la Eucaristía» (*John 6 and the Jewish Passover*, Lund, 1959, p. 23). No puedo estar de acuerdo con él en la referencia al «pan de la Eucaristía», pero existe ciertamente una distinción importante entre dos tipos de «pan», el que no da vida duradera y el que sí, la carne de Cristo.

¹⁸ Cf. W. H. Cadman: «al interpretar el pensamiento del discurso como un todo, es importante no ignorar la importancia de esta aplicación, por partida doble, de la figura del pan. Desde cierto punto de vista, Jesús es «el pan de la vida», «el pan viviente que descendió del cielo» (vv. 35, 48, 51), porque con su presencia entre los humanos, la «vida» ha sido hecha accesible para los hombres. Desde otro punto de vista, Él es el «Señor de la vida» porque elige morir, para que pueda hacer de la «vida» que hay en Él una posesión para muchas más personas» (*The Open Heaven*, Oxford, 1969, p. 81).

aparece en varios lugares. El amor de Dios le llevó a entregar a su Hijo para que las personas obtuvieran vida (3:16) y pasajes como el del Buen Pastor que entrega su vida por la de las ovejas (10:11, 15, 17, 18) refuerzan esta verdad. Pero, por supuesto, todo el Evangelio apunta a esta idea. Juan trata de todo el ministerio público de Jesús en los primeros doce capítulos, pero dedica más de nueve capítulos a las últimas conversaciones de Jesús con sus discípulos y a la muerte y la resurrección. Esto significa **conceder un énfasis tremendo a su muerte. Porque la muerte es central para traer la vida.**

Como respuesta a la dificultad que los judíos encontraron en comer su carne, Jesús les responde: «En verdad, en verdad, os digo: si no coméis la carne del Hijo del Hombre y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el día final» (6:53, 54). El añadir beber su sangre, además de comer su carne, hizo que esta frase fuera más abominable para los judíos, **pero enfatizó en la realidad sobre la muerte que traería vida a los que recibieran a Jesús. Jesús traería una vida tan real a aquellos que estaban tan atados a esta vida terrenal con todos sus valores que los tendrían en nada comparados con la perspectiva del cielo y de la eternidad y Él traería esta vida a costa de la suya propia.** Con esto hemos llegado al corazón del camino cristiano.¹⁹

Habiendo explicado que la vida proviene de su muerte, Jesús prosigue para enlazarlo con la vida del Padre. Dice que «el Padre que vive» le ha enviado, y que vive «por el Padre» (6:57). Probablemente esto signifique

dos cosas: Que la vida de Jesús está atada a la del Padre, de modo que **no tiene una existencia independiente**²⁰ y, aún más, que vive para realizar la voluntad del Padre (en 4:34 es su propia comida). Esto nos conduce a «aquel que me come, él también vivirá por mí» (6:57). **Tomar parte de Cristo, entrar en la vida que Él da, significa empezar a vivir una vida derivada, una vida atada a Cristo, y una vida al servicio de Cristo. La vida que Jesús da nunca es una vida centrada en uno mismo, siempre es una vida de servicio.** Por lo tanto, repite un pensamiento que ya nos ha dado con anterioridad; «éste es el pan que descendió del cielo; no como el que vuestros padres comieron, y murieron; el que come de este pan vivirá para siempre» (6:58). **Es importante entender que la vida de la que habla no es la vida de la que hablan sus enemigos, una vida mantenida en el desierto por un inusual abastecimiento de comida. Se refiere a una vida eterna, una vida que no puede cesar. Y esa vida se otorga al apropiarse de su muerte.**

Jesús continúa diciendo: «El Espíritu es el que da la vida; la carne para nada aprovecha; las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida» (6:63). En esta difícil expresión debemos ver una referencia al Espíritu Santo, más que un contraste entre el espíritu y la carne humana, ya que el espíritu humano no da la vida. **Que las palabras de Jesús sean «espíritu» y «vida» está implícito en su enseñanza.** Las palabras de Jesús no deben ser interpretadas de una manera literal y rígida, deben ser entendidas como el Espíritu nos lleva a entenderlas. Y, entendidas de esta manera, traen vida. Desde otro punto de vista, **Jesús insiste en que la vida real no viene de nada terrenal.** Pedro entendió esto, porque cuando Jesús vio que había gente que le abandonaba y preguntó a los doce «¿Acaso queréis vosotros iros también?» El apóstol habló por todos y dijo: «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna» (6:67, 68). **Pedro ya sabía que la vida eterna venía de Jesús.**²¹ También se puede decir que viene del Padre (5:24, 26) y ahora vemos que **el Espíritu Santo también está involucrado.** Las expresiones que implican a cualquier miembro de la Trinidad apuntan a Jesús y no se refieren a una forma de vida producida por el esfuerzo humano. Se refieren a un don de Dios.

²⁰ C. K. Barrett comenta: «La vida del Hijo depende enteramente de la del Padre (*dia ton patera*); no tiene vida ni autoridad independientes, y porque mora en el Padre, los hombres podrán vivir morando en Él» (*The Gospel according to St. John*, p. 300).

²¹ No obstante, tenía mucho que aprender. R. Alan Culpepper dice: «Ha captado la importancia de las palabras de Jesús, su gloria, y la vida que sus palabras dan. Paradójicamente, las palabras de vida también requieren la muerte, algo que Pedro todavía no ha captado» (*Anatomy of the Fourth Gospel*, Filadelfia, 1983, p. 120).

Fe y vida

Por lo que hemos visto, parece obvio que Juan pone un gran énfasis en la verdad de que la vida eterna es un don de Dios que normalmente se entiende viniendo a través de Cristo, y que su muerte específicamente, se considera involucrada en el proceso. Pero él no entiende este don de la vida como distribuido indiscriminadamente entre los seres humanos. Sin duda es accesible y libre, y accesible para personas de toda raza y nación. Pero debe apropiarse de él. «De tal manera amó Dios al mundo», leemos, «que dio a su Hijo unigénito, para que todo aquél que *crea* en Él no se pierda, mas tenga vida eterna» (3:16). Es la voluntad del Padre que «todo aquel que ve al Hijo y *cree* en Él, tenga vida eterna» (6:40: Jesús continúa diciendo que le resucitará en el día del juicio final). Cuando habló con Marta después de la muerte de Lázaro, Jesús habló de sí mismo como «la resurrección y la vida» y dijo: «el que *cree* en mí, aunque muera, vivirá, y todo el que vive, y *cree* en mí, no morirá jamás» (11:25, 26). **La vida que él da a los creyentes es una vida que nunca cesa.** O expresado simplemente: «El que *cree* en el Hijo tiene vida eterna» (3:36). **Creer no es simplemente un procedimiento recomendado: es necesario. Es la única manera en la que los pecadores recibirán el regalo de la vida.**²²

Todos los pasajes vistos hasta ahora utilizan la construcción «creer en», pero la misma verdad puede ser expresada de otra manera. En la mejor forma de entender 3:16, leemos que el Hijo del Hombre debe ser levantado «para que todo aquel que cree, tenga en Él vida eterna». O la vida puede estar relacionada con el Padre, usando la construcción con el dativo simple, «En verdad, en verdad os digo: el que oye mi voz y cree al que me envió, tiene vida eterna» (5:24).²³ **La importancia de la fe se enfatiza en la sencilla frase (precedida del solemne «en verdad, en verdad») «el que cree tiene vida eterna» (6:47).** Nada podría mostrar con más claridad que nosotros no aportamos nada para merecer el regalo. **Nos acercamos al creer, eso es todo.** Los creyentes tienen vida eterna.

²² «La fe es la actitud mediante la cual una persona abandona toda confianza en sus propios esfuerzos para obtener la salvación, ya sean las obras piadosas, la bondad ética o cualquier otra cosa. Es la actitud de confianza completa en Cristo, de seguridad solamente en Él por todo lo que significa la salvación... La fe es el único camino mediante el cual las personas reciben la salvación» (IBD, I, p. 496).

²³ R. Schnackenburg comenta, «El Padre es oído a través del Hijo»; del dativo señala que «el verbo *pistenein* con el dativo no significa “creer en el Padre” sino “creer en aquel” que ha enviado al Hijo» (*The Gospel according to St. John*, I, Nueva York, 1982, pp. 108, 109).

La importancia crítica de creer, para Juan, puede verse en el hecho de que cuenta a sus lectores que escribió su evangelio para que creyeran que Jesús era el Cristo y que «al creer tengáis vida en su nombre» (20:31). **La fe y la vida están conectadas de la manera más íntima posible, y Juan escribe para hacer que la gente crea.**

Aquí y allá la vida se asocia con la luz. Esto ocurre ya en el versículo cuatro (lo que puede indicar que Juan considera esta idea como importante, aunque no la desarrolla por completo en este punto). «En Él estaba la vida», leemos, «y la vida era la luz de los hombres» (1:4). **La vida que el verbo da ilumina toda la vida.** Es cierto que el don de la vida significa que aquellos que lo reciben no pueden morar por más tiempo en la muerte, y también es cierto que la vida que viven está llena de luz en fuerte contraste con la existencia de la oscuridad en aquellos que no reciben la luz. De nuevo, después de hablar de sí mismo como «la luz del mundo», Jesús continúa diciendo que «el que me siga no andará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida» (8:12). **De nuevo encontramos la idea del contraste entre la miserable existencia de aquellos que no tienen luz y la maravillosa vida iluminada de aquellos que sí la tienen.** También probablemente estemos ante la idea de que la vida y la luz van juntas: sin luz no tenemos vida de verdad.²⁴

Tampoco debemos pasar por alto la idea de que la luz en ocasiones tiene que ver tanto con juicio como con iluminación. Así leemos: «Y éste es el juicio (o condenación): que la luz vino al mundo y los hombres amaron más las tinieblas, porque sus obras eran malas» (3:19). Lógicamente, la luz trae iluminación para guiar la vida, y esto es lo que el Evangelio resalta. Pero **también indica que la llegada de la luz implica una responsabilidad de sacar provecho de ella.** Las personas caen en condenación si rechazan la luz.²⁵ **La llegada de la luz no acaba necesariamente en vida; puede resultar en condenación, ya que descubre lo que no debería estar ahí.**

²⁴ Cf. Alf Corell: «Igual que la luz es una condición indispensable para toda la vida en este mundo, así Cristo es la luz, la fuente misma de la vida, que es la condición de toda la existencia humana». Llama la atención sobre la importancia de Génesis 1:3 (*Consummatum Est*, p. 142).

²⁵ Cf. Barnabas Lindars: «Juan usa el tema de la luz, no simplemente con la connotación esperada de iluminación espiritual, sino con la idea de mostrar la verdad y la falsedad. Así, permanece muy cercana al tema del juicio y del discernimiento», en 8:12: «el tema de la luz no se desarrolla desde el punto de vista de la revelación de conocimiento. De nuevo, se trata de juicio. La luz que muestra la verdad y la falsedad» (*Behind the Fourth Gospel* Londres, 1971, pp. 24, 67).

La vida es para siempre

Una característica del entendimiento de la vida por parte de Juan es su insistencia en que no tiene final. Diecisiete veces utiliza la expresión «vida eterna» (*zoe aionios*), donde el adjetivo nos indica qué es interminable. La palabra se deriva de *aion*, o «época», y significa «perteneciente a una época». Los judíos dividían todo el tiempo en la época anterior a la creación, la época presente, y la época que ha de venir, es decir, la época del Mesías, una que no tendría final. En teoría, no parece existir ninguna razón por la cual el adjetivo no pueda ser aplicado a cualquier época, pero en la práctica significaba «perteneciente a la época que ha de venir». La expresión «en la época» (*eis ton aiona*) significaba «para siempre».

Por tanto, «la vida eterna» significaba «la vida de la época que ha de venir», «la vida apropiada a la época venidera». Puede, en ciertos contextos, significar «la vida interminable», pero Juan parece otorgarle un significado más profundo que éste. Se refiere a la vida que es apropiada a la época que ha de venir. Se refiere a una vida que tiene una calidad en particular más que a una vida cuantitativamente infinita. Por supuesto, puede hablar de esta vida como interminable, pero para Juan esto es claramente otro aspecto más de la vida eterna; no es su característica principal. Así, en la oración intercesora encontramos las palabras: «Y ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo, a quien has enviado» (17:3). El conocimiento de Dios y de Cristo es, en sí mismo, la vida eterna.²⁶ No es que traiga la vida eterna, es que es en sí mismo la vida. Emparejado con esto está la frase de Jesús «Y sé que su mandamiento es vida eterna» (12:50). No dice que guardar los mandamientos de Dios traiga la vida eterna, dice que *es* la vida eterna» (Cf. *Twentieth Century* traduce: «la vida inmortal reside en mantener su mandamiento»).

Junto con este deseo encontramos el pensamiento de que lo que hemos hecho aquí y ahora afecta a la vida que ha de venir. De este modo, Juan recoge una conversación que Jesús mantuvo con los discípulos mientras la mujer samaritana que había conocido en el pozo volvía al pueblo, en la que habló de los campos que están «blancos para la siega» y continuó: «ya el segador recibe su salario y recibe fruto para la vida eterna» (4:36). Esto puede significar que el «salario» del segador es ver cómo los pecadores

²⁶ W. H. Riggs asegura que «la vida eterna es la vida divina, y que es esencialmente espiritual. Es esencialmente la unión con Dios... Es el habitar mutuo; el creyente mora en Cristo, y Cristo en el creyente (15:4. 7)» (*The Fourth Gospel*, Londres, 1952, p. 84).

entran en la vida eterna, o puede significar que la recompensa del segador es una que recibirá en la vida que ha de venir. De cualquier modo, el pasaje mira a una vida más allá de este mundo, una vida en la que lo que hacemos aquí y ahora tiene consecuencias. Y esto está presente también cuando Jesús habla del día del juicio y dice que aquellos que «hicieron lo bueno» entrarán «a resurrección de vida» (5:29).²⁷ Lo que hacemos ahora tiene su efecto en la vida que ha de venir.

Por supuesto, el hecho de que esta vida no termina nunca aparece en muchas frases. La persona que la tiene «vivirá para siempre» (6:58). También una frase clásica sobre la resurrección en el final de los tiempos, una resurrección que tendrá lugar porque el Hijo llama a las personas de las tumbas. Entonces algunos experimentarán la «resurrección a vida», vista en contraposición a la «resurrección de juicio» (5:29). Esto nos trae la vida en la época que no tiene final y es, por tanto, la vida que nunca termina. Debemos deducir esto también del repetido: «yo lo resucitaré en el día final» en el discurso del «pan de la vida» (6:39, 40, 44, 54).²⁸ Este capítulo tiene mucho que decir sobre la calidad de la vida que Cristo trae, pero también repite la frase que nos lleva a la vida en el mundo venidero.

La vida y el Espíritu Santo

En su conversación con la mujer samaritana en el pozo, Jesús le dijo que si supiera cuál era el don de Dios y con quién estaba hablando, «tú le habrías pedido a Él, y Él te hubiera dado agua viva» (4:10). La mujer le pregunta de dónde va a sacar el agua, ya que el pozo es profundo y Jesús no tenía cubo. No le pregunta qué es el agua «viva», y Jesús no lo explica. Pero debemos darnos cuenta de que este uso es excepcional. Los rabinos solían utilizar «agua» metafóricamente (casi siempre para resaltar verdades de la Ley), pero «el agua viva» es una expresión raramente metafórica. Su uso ordinario es agua corriente en oposición al agua estancada, agua en un pozo o similares. Encontramos algo de lo que Jesús quiere decir

²⁷ «La “resurrección a vida” no se contradice con el concepto joánico de vida, ya que involucra a todo el hombre» (Schankenburg, *The Gospel according to St. John*, II, p. 118; también dice que «lo que realmente le importa al evangelista no es el acontecimiento futuro, sino la adquisición presente de la vida mediante la fe en el Hijo de Dios»).

²⁸ «El “último día” puede denotar sólo un gran periodo de resurrección para la Iglesia de Dios... no es el don de la vida eterna que pertenece al último día. Quien reciba al Hijo al mismo tiempo recibe la vida eterna... pero el día de la resurrección del cuerpo testifica de la culminación del don de la vida eterna que es ahora concedida» (W. Milligan y W. F. Moulton, *Commentary on the Gospel of St. John*, Edimburgo, 1898, p. 82).

con ello en este pasaje si nos atenemos a la discusión siguiente. Jesús señala que cualquiera que beba del pozo volverá a tener sed, pero «el que beba del agua que yo le daré no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le daré se convertirá en él en una fuente de agua que brota para vida eterna» (4:14).²⁹ La referencia a la vida eterna muestra que Jesús se está refiriendo no sólo a un don temporal, sino a la vida que solo Dios puede dar.

La metáfora del agua se encuentra de nuevo en el incidente de la Fiesta de los Tabernáculos. En el último día, el gran día de la fiesta, Jesús se levantó y exclamó: «Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba. El que cree en mí, como ha dicho la Escritura: “De lo más profundo de su ser brotarán ríos de agua viva”». Juan añade una explicación: «Pero Él decía esto del Espíritu, que los que habían creído en Él recibirían; porque el Espíritu no había sido dado todavía, pues Jesús aún no había sido glorificado» (7:37-39). Dificilmente puede decirse que éste es un pasaje directo, pero está claro que, de algún modo, el «agua viva» y el Espíritu están conectados.³⁰ El Espíritu, en toda su plenitud, no sería dado hasta la consumación del ministerio terrenal de Jesús, y traería satisfacción profunda para el creyente.

Parece que ambos pasajes subrayan la nueva vida que Jesús traerá a las personas, una vida caracterizada por la labor del Espíritu Santo dentro de los creyentes. Esto será tan satisfactorio que los creyentes nunca más tendrán sed, como tuvieron antes de recibir el agua viva de Jesús. Es posible que estemos ante otra referencia importante al agua, o sea, cuando el observador recoge que en la cruz un soldado le atravesó el costado con una lanza y agua y sangre brotaron de Jesús (19:34). John Lightfoot llama la atención sobre el pasaje rabínico que se refiere al incidente en el que Moisés golpeó la piedra en el desierto y dice: «Moisés entonces golpeó la piedra dos veces, y primero brotó sangre, después agua».³¹ Lightfoot sostenía que Juan podría estar pensando en esta expresión rabínica y que

²⁹ J. A. McClymont dice que Jesús aquí «reclama un valor incomparable para su don, como el tener poder para saciar la sed del hombre no una vez, sino para siempre, morando con el receptor y viviendo en él como una fuente de agua siempre brotando fresca con incesante energía y plenitud inagotable» (*St. John*, Edimburgo, 1901, p. 155).

³⁰ E. Schweizer: «el Espíritu, como el agua viva, correrá hacia la comunión en la proclamación, que tiene lugar en hecho y en palabra. Sin embargo, aquí en el Nuevo Testamento, es el Espíritu el que vendrá sólo después de la muerte de Jesús. En primera instancia, esto se corresponde simplemente con los hechos históricos. Para Juan adquiere, sin embargo, una especial importancia, como las frases sobre el Consolador mostrarán» (TDNT, VI, p. 442).

³¹ *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, III, Grand Rapids, 1979, reimpresión de una edición de 1859, p. 440.

vio así la importancia de que el agua y la sangre brotaran del costado de Cristo: «ésta es la sangre verdadera del nuevo pacto, que responde tan directamente al tipo de la confirmación del antiguo».³²

La muerte

Si algunos reciben la vida, la consecuencia es que los que no la reciban están muertos, y ésta es una parte de las enseñanzas de Juan. Él recoge las palabras tristes de Jesús a sus oponentes: «no queréis venir a mí para que tengáis vida» (5:40). Estas personas tenían las Escrituras, las habían estudiado con diligencia, pero de tal forma que no veían que las Escrituras apuntaban a Jesús. Pensaban que tenían la vida eterna en aquellos escritos (5:39).³³ Es una de las grandes tragedias, cuando las personas utilizan la palabra de Dios y no encuentran al Hijo de Dios. Pero ése era el destino de aquella generación.

Rechazaron con persistencia el camino de la vida. Juan cuenta a sus lectores que «El que cree en el Hijo tiene vida eterna, pero el que no obedece³⁴ al Hijo no verá la vida, sino que la ira de Dios permanece sobre Él» (3:36). No suaviza el hecho de que las personas se enfrentan a una decisión real, y que los asuntos eternos dependen de tal decisión. El no creyente no puede esperar nada más que la ira continuada de Dios.

En otra ocasión, Juan nos dice que Jesús dijo a las personas que le oyeron en la Sinagoga de Capernaum: «En verdad, en verdad os digo: si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (6:53). Vimos anteriormente que ésta es una forma vívida de hablar de la apropiación de las bendiciones de la muerte de Jesús, pero es una apropiación que las personas a las que iba dirigida el discurso no harían. Cooperarían para lograr su muerte, para no ver el camino de vida. Para los tales, en el juicio final, no puede haber nada más que la «resurrección a juicio» (5:29).

³² *Ibid.*, p. 441.

³³ El gran Hillel dijo: «Cuanto más estudio de la Ley, más vida... Si un hombre... se ha ganado para él las palabras de la Ley, ha ganado para él la vida en el mundo que ha de venir» (*Abot* 2:7).

³⁴ La antítesis natural de «creer» sería «no creer», pero el verbo *apeitheo* normalmente significa desobedecer (Así casi todas las traducciones, aunque la Biblia de Jerusalén tiene «se niega a creer» y Living Bible «no cree y obedece»). Ver más en el capítulo 5, nota 12. Como quiera que lo traduzcamos, no puede haber dudas de que la desobediencia particular en este pasaje es negarse a creer.

Las frecuentes advertencias de Juan sobre la muerte, como resultado de no aceptar el don de la vida, tienen relación con el énfasis que Juan da a la vida. Por eso, nos cuenta que Jesús dijo a los judíos: «Yo me voy, y me buscaréis, y moriréis en vuestro pecado» y otra vez: «os dije que moriréis en vuestros pecados, porque si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados» (8:21, 24). Ni aquí ni en ningún otro lugar se explica qué significa «morir en los pecados», pero parece referirse claramente al horror definitivo.³⁵ Es justo lo opuesto a la vida en la que Juan insiste tanto. Vemos esto también en pasajes como en el que Jesús dice que aquellos a los que da la vida eterna «jamás perecerán», donde la implicación es que los que no reciban este don «perecerán para siempre».

De acuerdo con esto, Juan utiliza el verbo *apothnesko*, «morir», con más frecuencia que nadie en el Nuevo Testamento (lo usa 28 veces). Casi siempre se refiere a la muerte que Jesús llevaría a cabo por las personas, pero pasajes como el anteriormente citado, apuntan a que la muerte es el resultado inevitable del rechazo a creer. No es que Juan tenga un interés mórbido por la muerte. No lo tiene. Simplemente llama la atención sobre el hecho de que, cuando a las personas se les ofrece la vida, se encuentran ante una elección muy seria. Rechazarla es escoger la muerte. Todos deberíamos tenerlo claro. Pero la intención de Juan no es que las personas escojan la muerte, sino más bien que se conviertan en creyentes y entren en la vida que es vida eterna.

Preguntas para el estudio

1. ¿Cómo se caracteriza en Juan la vida física?
2. ¿En qué sentido Jesús es la vida?
3. ¿Cómo da la vida Jesús?
4. ¿Qué relación hay entre la vida y el discurso de Jesús sobre el pan de vida?
5. ¿Qué relación hay entre la fe y la vida?
6. ¿Qué relación hay entre el Espíritu Santo y la vida?

³⁵ Cf. R. Bultmann, en Juan «aparte de la revelación en Jesús, la raza humana está rendida a la muerte, y es responsable de ello porque es pecadora. Su pecado es simplemente que no se verá a sí misma como una criatura desde el punto de vista del Creador... Parece más bien buscarse a sí misma por sí misma. Esto se observa en el hecho de que la relación con Dios piensa que tiene criterio para afirmar que su revelación debe ser demostrada (5:31ss, 8:13ss), que cree que es libre (8:33) y que, en lugar de preguntar sobre la gloria de Dios, establece sus propios estándares de gloria (5:41ss). Por esto es pecado y muerte (8:21-24, 34-37)» (TDNT, III, p. 16).

Índice General

A

Abraham 19, 27, 48, 49, 63, 81, 49, 63, 81, 102, 118, 133
 Acáz 99
 Adán 42
 Adoración 35, 80, 137, 138, 149, 156
 Agua 20, 21, 22, 31, 33, 35-40, 43, 47, 51, 52, 54, 65, 68, 71, 75, 105, 125, 139, 156, 159, 160, 162, 170, 193, 211, 212, 213
 Agua viva 31, 35, 36, 38, 39, 47, 162, 211, 212
 Alimentación 23, 34-36, 44, 45, 52, 54, 88, 119, 120, 121, 205
 Amor 13, 21, 66, 72, 94, 100-102, 108, 111, 139, 144, 150, 152, 153, 159, 175, 184, 185, 189, 198, 206, 198, 206
 Andrés 42, 84
 ángel(es) 16, 57, 65-67, 77, 100, 138
 Arresto 59, 134
 autoridad 20, 43, 50, 72, 81, 99, 110, 152, 176, 177, 182, 201, 207

B

Bautismo 63, 73, 107, 157, 159, 160, 161, 170, 178
 Bautista 156
 Belén 46, 90, 92
 Berekiah 203
 Betania 64
 Betesda 36, 40, 87
 Blasfemia 29, 70, 107, 109, 134, 143
 Booz 80

C

Calvario 37, 163, 170, 189
 Camino 18, 40, 53, 60, 64, 65, 71, 88, 91, 124, 125, 127, 128, 129, 135, 140, 141, 146, 147, 159, 160, 161, 164, 166, 167, 170, 187, 189, 191, 196, 199, 200, 201, 201, 206, 208, 213
 Caná 20, 22, 34, 36, 37, 52, 54, 68, 188, 192, 197
 Capernaum 22, 161, 206, 213
 Carne 44, 53, 57, 67, 68, 69, 70, 75, 76, 77, 104, 130, 159, 161, 171, 205, 206, 207, 213
 Catolicismo 56

Cena 71, 121

Ciego 18, 28, 34, 35, 36, 49, 52, 63, 88, 92, 95, 134, 180, 195

Circuncisión 19, 46, 128

Ciro 81

Cleofás 175

Comunión 61, 66, 131, 170, 206, 212

Confortador 172

conocimiento 61, 66, 74, 87, 91, 93, 96, 101, 106, 108, 126, 130, 147, 157, 166, 184, 185, 186, 187, 193, 209, 210

Conversión 28, 118

Cordero 73, 83, 140, 156

Creación 21, 31, 41, 52, 68, 114, 122, 199, 201

Creer 15, 18, 19, 22-24, 28, 49, 53, 96, 97, 103, 109, 123, 132, 133, 140, 161, 179-196, 208, 209, 213, 214

Cristo 5, 15, 22, 25, 29, 31, 37, 46, 48, 50, 52-54, 57-62, 64-67, 69, 70, 72, 73, 75, 79, 81-97, 101-103, 105, 108, 110, 111, 113, 117, 118, 122, 129-131, 133, 138-140, 142-148, 151, 152, 154, 158, 159, 163, 166-171, 173, 177-179, 183-189, 192, 194, 196, 198, 205-211, 213

D

David 81, 82, 92, 99, 100, 101, 125

Dedicación 94

Diablo 27, 49, 139, 165, 171

Diáspora 15

Dios 5, 8, 10, 15, 16, 17, 18-31, 37, 40, 41, 42, 44, 46, 48, 49,

52-54, 56, 57, 60-63, 66, 67, 69, 70, 72-77, 79, 80-87, 89, 91-97, 99-118, 120-122, 124, 12-134, 137-141, 143-164, 166, 169, 171-173, 175-180, 183-196, 199, 200, 202, 204-208, 210-214

Discípulo 48, 88, 130, 145, 184, 192, 193

Discursos 36, 71

discursos 5, 15, 22, 33, 35-37, 39, 41, 43, 45, 47, 49, 51, 53, 54, 126, 128, 180

E

Efraín 100
Egipto 19, 129
Elí 99
Elías 90
Eliezer 43
Encarnación 21, 57-59, 69, 70, 75, 142, 190, 205
Escatología 57, 153
Espíritu 5, 21, 22, 28, 30, 36, 37, 39, 47, 53, 73-75, 83, 104, 105, 137, 138, 140, 148-150, 153, 155, 178, 189, 190, 207, 211, 212, 214
Espíritu Santo 5, 83, 104, 105, 149, 155-157, 159, 160-171, 173-178, 189, 207, 211, 212, 214
Evangelio 9, 10, 13, 15, 16, 18-22, 24-32, 35, 37, 38, 39, 41, 43-45, 47, 49, 51-58, 61-63, 65-69, 71-77, 79, 83, 84, 87-89, 91, 93, 96, 102-108, 113, 115, 117, 121, 124, 126, 128, 132, 137, 138, 140, 142, 145, 146, 148, 150-153, 155-157, 159, 161-165, 168, 170, 172-174, 177-183, 186-190, 192-194, 196, 197, 199, 201, 205, 206, 209
Excomuni6n 92, 93

F

Fara6n 99
fariseos 16, 17, 18, 34, 37, 40, 41, 48, 49, 59, 92, 94, 151, 189
Fe 11, 17-19, 22-30, 49, 77, 87, 89, 123, 129, 130, 132, 134, 145, 161, 179, 180, 182-194, 196, 200, 203, 208, 209, 214
Felipe 42, 184
Fiesta de los Tabernáculos 122, 162, 212
Fil6n 20, 41, 82

G

Gabriel 118
Gentiles 84, 94
Gerizim 35, 39
Getsemaní 65
Gloria 8, 18, 25, 31, 37, 53, 57, 66, 68, 69, 72, 101, 104, 111, 139, 163, 167, 191, 192, 207, 214
Gnosticismo 69, 87, 180
Gracia 44, 104, 158, 185, 195

H

Helenismo 69, 180
Herodes 46, 90

Hijo de Dios 5, 15, 22, 25, 52, 54, 69, 75, 77, 82, 84, 96, 97, 99, 101-103, 105-109, 111, 113, 111, 115, 116, 141, 145, 156, 166, 179, 186, 191, 194, 196, 202, 205, 211, 213
Hijo del Hombre 16, 17, 66, 67, 82, 83, 96, 110, 138, 190, 194, 195, 202, 206, 208, 213
Hijos 17, 27, 63, 80, 100, 101, 102, 105, 116, 123, 144-146, 151, 159, 164, 165
Honor 57, 72, 110, 111
Humildad 67, 71, 72, 110, 111, 142, 163

I

Iglesia 7, 8, 12, 42, 51, 56, 101, 142, 148, 151, 161, 164, 166, 167, 169, 174, 175, 176, 177, 181, 211
Ignacio 65
Incrédulos 154
Ira 110, 140, 154, 213
Isaac 102, 203
Isaías 17, 25, 31, 39, 68, 79, 81, 86, 99, 100, 106, 131, 133, 139, 140, 143, 195
Israel 17, 19, 24, 37, 41, 44, 63, 81, 82, 84, 100, 101, 105, 106, 107, 129, 147, 157, 172, 191

J

Jacob 35, 38, 43, 66, 67, 85
Jerusalén 20, 35, 36, 38, 39, 46, 64, 84, 88-93, 96, 103, 105, 109, 114, 122, 152, 158, 163, 189, 213
Johanan 39
Jonás 16, 17
Joshua 43
Judaísmo 22, 38, 63, 82, 87, 94, 129, 133, 149, 160
Judas 130, 148
juicio 20, 41, 47, 48, 72, 76, 142, 153, 154, 171-173, 177, 194, 202, 208, 209, 211, 213

L

lanza 65, 71, 212
Lázaro 21, 25, 34, 36, 50, 52, 53, 54, 57, 61, 64, 67, 74, 108, 123, 126, 127, 149, 185, 186, 190, 192, 208
Ley 37, 38, 39, 40, 43, 46, 63, 83, 88, 96, 100, 110, 128, 146, 162, 211, 213

Libertad 102, 109, 188
Litra 68
Logos 52-54, 69, 70
Luz 17, 27, 31, 35, 36, 47-49, 52-54, 59, 64, 73, 83, 87, 107, 108, 114, 115, 121-123, 127, 135, 159, 164, 177, 179, 190, 193, 209

M

Maldici6n 93, 96
Maná 31, 38, 43, 44, 120, 203-205
María 50, 74, 82
Marta 25, 50, 74, 96, 108, 126, 127, 186, 192, 199, 208
Mediador 20, 21, 124, 127, 199
Mesías 23, 43, 45, 46, 47, 48, 63, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88-92, 94-97, 110, 131, 132, 149, 184, 203, 210
Milagro 16, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 34, 35, 37, 38, 40-45, 45, 47, 49, 51, 54, 57, 59, 61, 61, 64, 67, 87, 88, 92, 119-121, 145, 160, 161, 188, 192, 195, 203
Misi6n 28, 53, 61, 71, 72, 88, 91, 92, 112, 122, 144, 151, 152, 157, 166, 170, 171, 174, 175, 183, 185, 188, 190, 196
Moisés 24, 43, 46, 57, 62, 63, 80, 83, 87, 88, 120, 181, 212
Monogenes 74, 102, 104, 105
Muerte 49
muerte 22, 25, 31, 38, 44, 46, 49-51, 57, 60, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 74, 76, 77, 82, 87, 95, 100, 103, 108, 113, 123, 125-128, 139, 156, 163, 170, 174, 178, 189, 193, 198, 199, 202, 205-209, 212-214
Mundo 7, 8, 9, 10, 12, 16, 35-37, 41, 44, 45, 47-49, 51, 53, 54, 63, 73, 74, 86-89, 91, 96, 102, 104, 106-114, 116, 121-123, 132, 135, 139, 143, 144, 147, 151, 152, 157, 161, 162, 164-166, 168, 170, 171, 173, 174, 177, 183-186, 189, 190, 195, 198, 200, 204, 205, 208, 209, 211, 213

N

Natán 126
Natanael 63, 66, 82, 83, 84, 106, 107, 185, 191
Nicodemo 18, 20, 22, 35, 37, 51, 53, 63, 138, 159, 160, 161, 191

Noé 100

Nombre 15, 28, 29, 39, 48, 53, 55, 73, 79, 81, 83, 85, 95, 97, 103, 104, 107, 111, 120, 133, 138, 139, 148-150, 152, 153, 155, 165, 168, 173, 177, 180, 189, 190, 194, 196, 197, 200, 203, 209

O

Obra 10, 12, 22, 26-31, 33, 41, 43, 44, 46, 53, 60, 70, 72, 119, 140, 146, 154, 155, 161, 165, 166, 171, 190
Obras 8, 18, 19, 25-32, 40, 43, 44, 46, 53, 62, 83, 87, 89, 95, 103, 109, 111, 128, 131, 139, 140, 143, 144, 152, 158, 160, 171, 180, 182, 183, 186, 194, 208, 209
Oficial del rey 22, 36, 39, 51, 52, 53, 181
Onías 93
Oraci6n 71
Oraci6n 30, 43, 50, 67, 71, 96, 103, 109, 111, 133, 149-152, 185, 201, 210
Oscuridad 45, 47, 48, 49, 111, 114, 122, 147, 164, 177, 209
Ovejas 50, 63, 94, 95, 104, 123-126, 149, 194, 198, 206

P

Pablo 11, 16, 19, 56, 57, 68, 93, 102, 109, 118, 137, 141, 145, 179
Pacto 19, 91, 213
Paloma 105, 156, 157
Pan 23, 30, 35, 36, 42-44, 52, 53, 114, 118, 119, 120, 121, 135, 146, 183, 194, 202-205, 207, 211, 214
Pan del cielo 43, 44, 120, 203
Paracletos 167-172
Paralítico 34, 36, 40, 41, 46, 52, 61, 68, 87, 202
Pascua 174
Pastor 36, 50, 53, 104, 119, 123, 124-126, 135, 176, 198, 206
Paz 156, 174
Pedro 10, 84, 118, 183, 192, 198, 207
Pentecostés 163, 167, 174, 175
Perd6n 60, 155, 175, 176, 177
Persecuci6n 152
Pesca milagrosa 35
Pilato 61
Profecia 25, 68, 90, 182, 185, 195, 197, 198
Profeta 16, 18, 22, 25, 80, 81, 85, 88, 89, 91, 126, 139, 140
Puerta 46, 123, 124, 128, 135

Q

Qumrán 164, 165

R

Redención 37

Reposo 18, 41, 125

Resurrección 10, 15, 22, 34, 36-38, 51, 53, 54, 57, 64, 66, 67, 71, 87, 108, 113, 118, 122, 126, 127, 128, 135, 153, 177, 181, 190, 192, 193, 199, 204, 206, 208, 211, 213

Revelación 11, 20, 21, 23, 37, 54, 81, 83, 87, 90, 123, 127, 131, 141, 147, 152, 153, 167, 169, 180, 185, 209, 214

Rey 44, 45, 50, 63, 82, 84, 88, 89, 99, 106, 191

Rey 22, 36, 39, 44, 45, 51-53, 61, 80, 81, 82, 84, 88, 90, 101, 106, 107, 181, 203

Roma 18, 47

Romanos 9, 19, 84, 88, 94, 107, 131, 137, 141, 145, 159, 179, 189, 197

Rut 80

S

Sacerdote(s) 80-82, 85, 94

Saduceos 16

Salomón 29, 94, 100, 101, 102

salvación 21, 22, 26, 30, 31, 37, 39, 40, 46, 56, 62, 77, 87, 94, 110-112, 123-126, 128, 130, 139, 140, 144, 146-149, 151, 171, 174, 180, 185, 196, 198, 199, 208

Salvador del mundo 87, 114, 186, 195

Samaritana 35, 40, 51, 60, 85, 95, 210, 211

Samuel 80, 81, 99, 100, 125, 126

Sanedrín 118

Sangre 44, 65, 71, 75, 159, 170, 193, 206, 212, 213

Saúl 80, 99

Sed 38, 44, 47, 57, 60, 71, 120, 162, 163, 190, 204, 212

Seguridad 66, 96, 104, 115, 117, 118, 123, 124, 128, 129, 142, 147, 184, 199, 202, 203, 208

Señales 5, 15-28, 30-37, 39, 41, 43, 45, 47, 49, 51-55, 89, 100, 103, 189, 194

Simeón 93

Simeón B. Shetah 93

Sinagoga 61, 92, 93, 161, 184, 213

T

Tabernáculos 122, 162, 212

Taheb 85

Talmud 39, 46, 48, 212

Templo 23, 34, 35, 37, 38, 51, 63, 90, 91, 101, 122, 148, 162, 181

Testigo 25, 29, 77, 95, 154, 170

Tiglat-pileser 99

Tomás 57, 65, 127, 137, 182, 193, 194

Trifón 90

U

Ungir 79

V

Verbo 53, 67-70, 74, 79, 80, 86, 94, 104, 105, 110-112, 114, 117, 122, 138, 143, 144, 147, 150, 157, 159, 163, 166, 179-181, 187, 191, 194, 196, 197, 201, 208, 209, 213, 214

Verdad 22, 23, 25, 26, 31, 35, 39, 42, 47, 50, 53, 62, 63, 68, 70, 71, 79, 87, 89, 90, 93, 96, 100, 104, 110, 111, 122, 123, 126-129, 133-135, 137, 138, 141, 146, 149, 151, 155, 156, 158, 159, 160, 163-171, 174, 177, 181-183, 185, 186, 191, 193, 195, 198-206, 208, 209, 213

Vida 5, 7, 15, 21-23, 30, 31, 35-40, 42, 44, 45, 48-50, 52-54, 57, 66, 72, 73, 75, 80, 87, 88, 93-97, 103, 107, 109, 110, 114, 115, 118-131, 135, 139, 140, 142, 144, 146, 147, 151, 153-155, 159-163, 167, 170, 177-180, 182, 183, 186, 187, 189, 191, 192, 194, 196-214

Vida eterna 21, 22, 39, 40, 44, 96, 97, 103, 109, 119, 121, 124, 182, 187, 189, 191, 196-199, 201-208, 210-214

Vista 12, 24, 26, 28, 29, 30, 33, 35, 36, 40, 41, 43, 46, 49, 50, 52, 55, 56, 66, 71, 75, 76, 92, 96, 101, 104, 106, 109, 110, 151, 158, 161-163, 169, 172, 180, 186, 188, 192, 200, 201, 204-207, 209, 211, 214

Y

YO SOY 5, 44, 47, 48, 85, 86, 95, 99, 107, 108, 116-129, 131-135, 185, 186, 199, 201, 203-205

Z

Zacarías 81, 118

Bibliografía

En castellano

Libros acerca de Juan

Brown, R. E. *El evangelio según Juan*. 2 vols. Madrid, 1980._____. *La comunidad del discípulo amado*. Salamanca, 1983.Carson, Donald A. *Jesús y sus amigos. Juan 14-17*. Andamio.Erdman, Carlos. *El Evangelio de Juan*. Grand Rapids, TELL, 1974.Grau, José. *El amor Y la verdad*. Barcelona, Ediciones Evangélicas Europeas, 1973.Guthrie, D. ed. *Nuevo Comentario Bíblico*. Buenos Aires, Casa Bautista de Publicaciones, 1970.Harrison, Everett F. *Juan: El Evangelio de la Fe*. Terrassa, Portavoz Evangélico, 1981.Hendriksen, Guillermo. *El Evangelio según San Juan*. Grand Rapids, SLC, 1981.Hovey, Alvah. *El Evangelio según Juan*. El Paso, Casa Bautista de Publicaciones, 1973.Jaubert, Annie. *El Evangelio según Juan*. Estella, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1987.Käsemann, Ernst. *El Testamento de Jesús*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1983.Klaiber, «Tareas de una interpretación teológica del cuarto evangelio». *Selecciones de Teología*, 104, 243ss.Kurichianil, «La glorificación de Jesús en el evangelio de Juan». *Selecciones de Teología*, 108, 303ss.Le Fort, P. *Escritos de Juan y Carta a los Hebreos*. Madrid, 1985.Leon-Dufour, Xavier. *Lectura del Evangelio según Juan*. 4 vols. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1990-1998.Loader, «La estructura central de la cristología joánica». *Selecciones de Teología*, 100, 323ss.Locher, «La comunidad joánica y los judíos». *Selecciones de Teología*, 100, 334ss.Luzarraga, J. «La función docente del Mesías en el Cuarto Evangelio». *Estudios Bíblicos* 32 (1973), 119-36.Manson, T. W. *Cristo en la Teología de Pablo y Juan*. Madrid, Edic. Cristiandad, 1975.Marshall, I. Howard. *Las Cartas de Juan*. Buenos Aires-Grand Rapids, Nueva Creación, 1991.Mateos, J. Y Barreto, J. *El Evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid, 1979.Rodríguez-Ruiz, Miguel, «Estructura del evangelio de san Juan desde el punto de vista cristológico y eclesiológico». *Estudios Bíblicos* 56 (1998): 75-96.Ryle, J. C. *Juan. Los evangelios explicados*. Terrassa, CLIE, 1977.Schnackenburg, R. *El evangelio según San Juan*. 4 vols. Barcelona, 1980-1986._____. *Las cartas de San Juan*. Barcelona, Herder, 1980.Stott, John R. W. *Las cartas de Juan*. Buenos Aires, Certeza, 1974.Thüsing, W. *Las cartas de San Juan*. Barcelona, 1973.Trenchard, Ernesto y Solé, Juan. *Temas del Evangelio de Juan*. Madrid, Literatura Bíblica, 1980.

- Tuñi Vancells, José O. *El testimonio del Evangelio de Juan*. Salamanca, Sígueme, 1983.
 —. *Las comunidades joánicas. Particularidades y evolución de una tradición cristiana muy especial*. Bilbao, 1988.
 —. *Jesús y el evangelio en la comunidad joánica*. Salamanca, 1987.
 —, y Alegre, Xavier. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Estella, Verbo Divino, 1995.
 Wikenhauser, Alfred. *El evangelio según san Juan*. Barcelona, Herder, 1978.

Libros acerca de Teología y Teología Joánica

- Giuseppe Segalla. *Panoramas del Nuevo Testamento*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1994, pp. 359-419.
 Rudolf Bultmann. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca, 1981.
 M. G. Cordero. *Teología de la Biblia II y III: Nuevo Testamento*. Madrid, 1972.
 L. F. García-Viana. *El Cuarto Evangelio: Historia, teología y relato*. Madrid, San Pablo, 1997.
 Joachim Jeremias. *Teología del Nuevo Testamento, Vol. I: La Predicación de Jesús*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1993.
 George Eldon Ladd. *Teología del Nuevo Testamento*. Colección Teológica Contemporánea. Terrassa, CLIE, 2003.
 Eduard Lohse. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978.
 M. Meinertz. *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid, 1966.
 Felipe F. Ramos. *El Nuevo Testamento: Presentación y contenido*. 2 tomos. Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1988, 1989.
 Giuseppe Segalla. *Panoramas del Nuevo Testamento*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1994.
 K. H. Schelkle. *Teología del Nuevo Testamento*. 4 vols. Barcelona, 1975-1978.
 Frank Stagg. *Teología del Nuevo Testamento*. Casa Bautista de Publicaciones, 1987.
 Josep-Oriol Tuñi y Xavier Alegre. *Escritos joánicos y cartas católicas*. Introducción al Estudio de la Biblia, Tomo 8, 2ª ed. Estella: Editorial Verbo Divino, 1997.
 N. T. Wright. *El Verdadero Pensamiento de Pablo*, Colección Teológica Contemporánea. Terrassa: CLIE, 2003.

En inglés

- Abbott-Smith, G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Edimburgo, 1954).
 Abbott, E. A. *Johannine Vocabulary*, Londres, 1905.
 —. *Johannine Grammar*, Londres, 1906.
 Baille, D. M. *Faith and its Christian Consummation*, Londres, 1964.
 Bailey, R. F. *Saint John's Gospel*, Londres, 1957.
 Barclay, William. *The Gospel of John*, II, Edimburgo, 1956.
 Barth, Markus. «The Old Testament in Hebrews, An Essay in Biblical hermeneutics», *Current Issues*, p. 58.
 Barrett, C. K. *The Gospel according to St. John*, Filadelfia, 1978.
 —. *John*
 —. *The Theological Vocabulary of the Fourth Gospel and of the Gospel of Truth*, *Current Issues*, pp. 211, 212.
 —. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres, 1947.
 —. *Essays on John*, Londres, 1982.

- Beasley-Murray, G. R. *John*, Waco, 1987.
 Bernard, J. H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, Edimburgo, 1928.
 —. *John*
 Bonsirven, Joseph. *Theology of the New Testament*, Londres, 1963.
 Boice, J. M. *Witness and Revelation in the Gospel of John*. Exeter, 1970.
 Brown, Raymond E. *The Gospel according to John*, I, Nueva York, 1966.
 —. *The Epistles of John*, Nueva York, 1982, p. 501.
 Bruner, F. D. *A Theology of the Holy Spirit*, Londres, 1971.
 Bultmann, R. *The Gospel of John: A Commentary*, Oxford, 1971.
 —. *Theology of the New Testament*, II, Londres, 1956.
 Burge, Gary M. *The Anointed Community*, Grand Rapids, 1987.
 Burkitt, F. C. *The Gospel History and its Transmission*, Edimburgo, 1907.
 Calvin, John. *The Gospel according to St. John 1-10*, Grand Rapids, 1959.
 Charlesworth, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*, I, Nueva York, 1983.
 Clements, Keith W. *Faith*, Londres, 1981.
 Corell, Alf. *Consummatum est*, Londres, 1958.
 Cowley, A. E. *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, 1910.
 Cranfield, C. E. B. *The Gospel according to Saint Mark*, Cambridge, 1959.
 Cullman, O. *The Johannine Circle*, Londres, 1976.
 —. *The Christology of the New Testament*, Londres, 1959.
 Cumming, C. J. ET 69 (1948-49),
 Davey, J. Ernest. *The Jesus of St. John*, Londres, 1958.
 Dahl, Nils. «The Johannine Church and History», en *Current Issues*.
 Deissmann, A. *Light from the Ancient East*, Londres, 1927.
 De Kruijf, T. C. «The Glory of the Only Son», en *Studies in John Presented to Prof. Dr. J. N. Sevenster on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Leiden, 1970.
 Dodd, C. H. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953.
 Dods, Marcus. *The Expositor's Greek Testament*, I, Grand Rapids, 1979.
 Du Toit, A. B. *Neotestamentica* 2, 1968.
 Dunn, James D. G. *Christology in the Making*, Londres, 1980.
 —. *Jesus and the Spirit*, Londres, 1975.
 —. *Baptism in the Holy Spirit*, Londres, 1970.
 Elwell, Walter A. *Evangelical Dictionary of Theology*, Grand Rapids, 1984, p. 444.
 Filson, Floyd V. *Saint John*, Londres, 1963.
 Fortna, R. T. *Christology in the Fourth Gospel: Reaction-Critical Perspectives*. NTS 21, 1974-1975.
 Gnllka, J. *Neues Testament und Kirche*. Freiburg-Basel-Wien, 1974.
 Godet, F. L. *Commentary on the Gospel of John*, I, Grand Rapids, reimpresión de 1893.
 Goppelt, Leonhard. *Theology of the New Testament*, II, Grand Rapids, 1982.
 Guthrie, Donald. *New Testament Theology*, Londres, 1981.
 Hermisson, H. J. and E. Lohse. *Faith*, Nashville, 1981.
 Haenchen, Ernst. *John*, I, Filadelfia, 1984.
 Harner, Phillip B. *The «I Am» of the Fourth Gospel*, Filadelfia, 1970.
 Harrison, Everett F. *John: The Gospel of Faith*, Chicago, 1962.
 Hastings, James. *A Dictionary of Christ and the Gospels*, Edimburgo, 1906.